

En nuestro pueblo no mandan ustedes, manda el pueblo

Disidencia, cambio religioso y conflicto en la Montaña de Guerrero

Claudia Esperanza Gabriela Rangel Lozano



**En nuestro pueblo no mandan ustedes,
manda el pueblo**

Disidencia, cambio religioso y conflicto
en la Montaña de Guerrero

**Claudia Esperanza Gabriela
Rangel Lozano**



Primera edición: diciembre 2010

© Claudia Esperanza Gabriela Rangel Lozano
© Universidad Autónoma de Guerrero
© Plaza y Valdés, S. A. de C. V.

Manuel María Contreras 73. Colonia San Rafael
México, D. F. 06470. Teléfono: 50 97 20 70
editorial@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.com

Calle Murcia, 2. Colonia de los Ángeles
Pozuelo de Alarcón 28223
Madrid, España. Teléfono: 91 862 52 89
madrid@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.es

ISBN: (en trámite)

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Agradecimientos

Quiero agradecer a todas las personas que estuvieron cerca de mí y me brindaron su apoyo y motivación en los muchos momentos de la elaboración de este libro.

Gracias a Esperanza y Roberto, mamá y papá, ambos me han dado la fuerza para continuar adelante, de ustedes aprendí que el esfuerzo, la constancia y el trabajo son valores que necesitan ser alimentados, especialmente en momentos de conflicto y de crisis.

Eva ¿qué puedo decirte?... la vida no puede entenderse sin el nosotras, hemos construido proyectos posibles, tu compañía y apoyo me han permitido no sólo crearlos, sino llevarlos a buen puerto.

A mis tutores quiero reconocerles por su profesionalismo, rigurosidad, atención y preocupación, no sólo académica, sino, especialmente, personal.

Marta Eugenia García Ugarte, gracias por su asesoría; sus agudos comentarios me ayudaron a ser receptiva, aprendí que la historia debe ser tratada con rigurosidad.

Pierre, maestro y amigo, gracias por la atención, preocupación y apoyo que siempre me has brindado, por las rigurosas observaciones y por el prólogo escrito para este libro.

A quienes integran el Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM; su trabajo cotidiano contribuye a mantener el nivel de excelencia y la posibilidad de apoyar con becas, vía Conacyt, a quienes estudiamos ahí; gracias por su esfuerzo.

En el proceso de ubicación de las experiencias del conflicto a estudiar, estuvieron presentes personas clave, como partícipes de estos cambios en la Montaña de Guerrero.

Especialmente agradezco a Adelina Martínez su interés, apoyo y por ser mi guía para acercarme al conflicto de Tlacotla. Su generosidad para compartir la información y vincularme con los actores principales de dicho proceso constituye una perla en un mundo donde priva el egoísmo.

También agradezco a Abel Barrera, quién posibilitó consultar los archivos de Tlachinollan para detectar comunidades donde el conflicto hiciera acto de presencia. Su bien reconocida trayectoria como defensor de los derechos humanos, no le impidió compartir su tiempo.

A Jaime García, Jaguar, por ayudarme a precisar cómo se dice en lengua Ndusu Tu'un savi los conceptos de *comunidad*, *pueblo* y *territorio*, para entender los múltiples significados que fue adquiriendo a lo largo del análisis del conflicto.

A Bulmaro y Faustina, nuestras visitas a Tlapa fueron gratas por su hospitalidad. A Bulmaro por el apoyo en los viajes a San Juan, por su plática amena y guía para conocer el terreno de aquella región.

Mi gratitud a los compadres Ramón y Lidia a quienes nos une ya una larga y cercana amistad. Antes de emprender esta nueva aventura, su guía y apoyo permitieron ubicar las posibles luces y sombras a las que me enfrentaría con el estudio del conflicto.

A Don Alejo, entonces obispo de la diócesis de Tlapa, siempre que lo busqué estuvo dispuesto a escuchar las inquietudes nuevas y viejas que traía, y acomodó un lugar en su agenda para responder a las interrogantes que necesitaba consultarle.

A los párrocos Antolín y Nicolás, por hacerme comprender las diversas posiciones que asume la Iglesia católica en la región con respecto al trabajo pastoral de los pueblos indios y el papel que ésta desempeña en los conflictos religiosos.

Son muchas las personas los actores sociales a quienes bautizó la Sociología y quienes me otorgaron la confianza para platicar de asuntos tan difíciles como el conflicto de carácter intracomunitario y con visibilidad religiosa. Agradezco su palabra, a veces triste, otras “enmuinada” o con posibilidades de reconstruir, cual ave fénix, sus vidas, sus comunidades.

Al pastor Daniel, de la Iglesia Getsemaní de Tlapa. Su interés porque se conozca la historia de su iglesia, las vicisitudes que tuvieron que enfrentar hasta ser reconocidos, permitieron encontrar en él un interlocutor para comprender el cambio religioso.

Al comisario Marcelino de Tlacotla, su apertura y congruencia en la narración del conflicto permitió reconstruir parte de esta historia desgarradora, emotiva.

A los señores Quirina y Doroteo, testigos de Jehová, a quienes la fuerza de la fe los llevó a defender su opción hasta llegar y vivir en Tlapa.

A Paulino, de la comunidad Nueva Filadelfia, su multifacética personalidad permite hablar de un liderazgo carismático. Siempre atento, con la exigencia de allegarse adeptos a la causa. Gracias por la plática, por los ricos helados que vende de pueblo en pueblo.

Gracias al señor Zeferino por su amabilidad y esfuerzo por explicar *en castilla* la vida pasada y presente de los pobladores de San Juan y los momentos álgidos del conflicto.

También al señor Antonio por su confianza al compartir la confusión que le ocasionaba la distancia física con su familia, continuar en San Juan y defender su fe católica a pesar de la lejanía que esta decisión le imponía.

Mi primer acercamiento al conflicto en Yuvinani fue posible gracias al señor Antonino, quien, sin conocernos, comenzó a platicar acerca de la persecución y amenaza de muerte que enfrentaba por su posición, partidista primero, religiosa después. Este acercamiento fue definitorio para trabajar su experiencia en mi investigación.

Gracias al pastor Isaúl de la Iglesia mixteca quien además de narrar el proceso del conflicto que llevó a su familia a vivir en Tlapa, también relató los problemas a los que se enfrentaba al defender su solar en Yuvinani y al ser encarcelado en su comunidad de origen.

Al presidente municipal de Metlatónoc, Saúl Rivera gracias por el tiempo ofrecido en su apretada agenda; por el relato sobre la fundación de las comunidades ñuu savi de este municipio del agravio nacional, estigmatizado por las frías estadísticas de su marginalidad.

Gracias a las autoridades, empleados y visitantes que trabajan en alguna instancia de gobierno y conocen de cerca los conflictos.

Al licenciado Marco Antonio Montero de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de Chilpancingo; su trabajo es, sin duda, clave por el seguimiento de numerosos conflictos suscitados en Guerrero. Siempre estuvo abierto a las entrevistas, a él le debo la posibilidad de conocer los expedientes de dos de los conflictos aquí estudiados.

También agradezco al licenciado Jorge Rodríguez, de la Delegación Regional de Gobernación en Tlapa, conocedor de los conflictos de la región; las pláticas enriquecieron tanto la visión sobre el conflicto como las formas de intermediación de las instituciones.

A los licenciados Alma Rosa Merino, Miguel Ángel Sebastián, René Nepomuceno, Francisco Javier Luna, y Nancy Morales, todos ellos trabajadores de los Derechos humanos, de la Procuraduría Agraria y de Jornaleros Agrícolas; las entrevistas con ellos, ayudaron a comprender las relaciones interétnicas, los procesos de intermediación y el discurso que prevalece acerca de los pueblos indios.

La presente publicación fue posible gracias al financiamiento del Programa de Mejoramiento al Profesorado (Promep) de la Secretaría de Educación Pública (SEP) durante mi estancia como Profesora-Investigadora en la Universidad Autónoma de Guerrero; agradezco el apoyo brindado.

Nunca terminaría de reconocer a las personas que han contribuido en este largo, arduo y cansado proceso que supone realizar un libro, seguramente quedará alguna deuda pendiente que resarciré en algún momento de esta tómbola llamada vida...

Contenido

Agradecimientos	7
Prólogo	15
Introducción	21
Conflicto social y relaciones de poder	21
La Montaña de Guerrero	24
El conflicto social	28
Conflictos religiosos en la Montaña de Guerrero	31
Organización del libro	35
La construcción teórico-práctica del conflicto	37
El análisis del conflicto	40
Discriminación e identidad indígena	44
La identidad comunitaria, el cambio religioso	46
y la emergencia de un grupo disidente	46
La identidad religiosa: ¿católicos <i>versus</i> evangélicos?	53
Dimensión del conflicto social en la Montaña de Guerrero	57
Actores antagonicos, intermediarios y relaciones de poder	60
Liderazgo	63
Motivos y valores en pugna	66
Percepciones de los actores sobre el conflicto	67
La magnitud y el escalamiento del conflicto	68
Conflictos agrarios y de lucha por recursos naturales	71
Conflictos políticos	75
Conflictos por usos y costumbres	77
Conflictos religiosos	78

Percepciones mestizas desde el poder: discriminación y atraso en los pueblos indios de la Montaña de Guerrero	83
Relaciones interétnicas: mestizos e indígenas	87
Hacia una radiografía de las instituciones intermediarias en los conflictos	89
La Subsecretaría de Asuntos Religiosos en Chilpancingo	95
Mantener la gobernabilidad y la paz social mediante el diálogo: política de Estado	96
La Comisión Interinstitucional como estrategia para solucionar los conflictos	102
La Delegación Regional de la Secretaría de Gobernación en Tlapa	106
La Comisión de Defensa de los Derechos Humanos del Estado de Guerrero (Coddehum)	108
Las violaciones de los derechos humanos en la Montaña de Guerrero desde la óptica de la Coddehum-Guerrero	109
La Coordinación Regional de Derechos Humanos en Tlapa. Su misión: el apego a la legalidad y el concientizar a las comunidades	110
La Montaña y la violación de los derechos humanos para la CRDH de Tlapa	112
La visión de la diócesis y los párrocos de la región	117
El Centro de Derechos Humanos Tlachinollan A. C.	122
Intermediación ante conflictos y compromiso social	128
 Cambio religioso en la Montaña de Guerrero	 131
El marco jurídico, la ley de asociaciones religiosas y Culto Público y la Iglesia católica	133
Cambio religioso en comunidades originarias y adscripción a nuevos referentes religiosos	136
Iglesias no católicas en la Montaña de Guerrero	139
El recuento de una historia: el arraigo del pentecostalismo en la Montaña	142
La perseverancia de Cruz Gil y su labor misionera en Tlapa	150
Los testigos de Jehová y su crítica al poder mundano	154
Neopentecostalismo: el surgimiento del Branhamismo	157
 Procesos de expulsión religiosa en la Montaña de Guerrero	 159
De las tradiciones comunitarias a la intolerancia religiosa. La expulsión de los testigos de Jehová en Tlacotla, Xalpatláhuac	000
Xalpatláhuac, santuario religioso católico	164
La otra cara de la moneda: el tesoro del Señor	166

del Santo Entierro y su administración	166
Tlacotla.....	170
Los orígenes: ¿problema social o intolerancia religiosa?	171
El escalamiento del conflicto	173
De la presencia del maligno o la fuerza comunitaria	177
Los otros actores: ¿intermediarios, incitadores o responsables?.....	178
La vida en Tlapa.....	000
Metlatónoc, el municipio más pobre de la Montaña y del país.....	185
Cultura política: ¿resistencia o lealtad política?	190
La pugna por la cabecera municipal: Metlatónoc y Cochoapa.....	191
El conflicto en perspectiva histórica.....	194
Metlatónoc y Yuvinani: una historia de encuentros y desencuentros	196
Cambio religioso en Metlatónoc	198
De las revelaciones al encuentro con la tierra prometida: la expulsión de los evangélicos de San Juan Puerto Montaña y el nacimiento de Nueva Filadelfia	201
Una mirada a La puerta de la Montaña:	202
San Juan Puerto Montaña.....	202
La elección del comisario municipal.....	204
Los orígenes	207
De la revelación de Lucifer al respeto.....	210
de las normas comunitarias: la irrupción del conflicto	210
Los intermediarios.....	213
La persecución como un mandato divino.....	216
Los que se quedan	216
Nueva filadelfia: una comunidad religiosa en construcción	218
Diferencias políticas y desplazamiento forzado: el caso de Yuvinani,	
Metlatónoc, Yuvinani: expiando en la barranca	222
La disputa partidista	223
Conversión religiosa.....	224
El escalamiento del conflicto	225
Estrategias para la tolerancia:	227
cómo unificarse sin salir herido en el intento.....	227
La vida en la colonia Benito Juárez, Tlapa	228
Otra “vuelta de tuerca”: de los derechos comunitarios	230

a los derechos de propiedad	230
Tlapa: ciudad receptora de los disidentes.....	233
Reflexiones finales	239
I.....	239
II.....	243
III	247
IV	248
V.....	250
VI	253
Bibliografía	257

Prólogo

Le vingt-et-unième siècle sera religieux ou il ne sera pas

ANDRÉ MALRAUX

Cuando el escritor y entonces ministro de la Cultura de Charles de Gaulle hizo esta declaración “El siglo **xxi** será religioso o no será” hace más de cuarenta años, el enunciado pareció bien enigmático. Era una evidencia, en los años sesenta, que la sociedad mundial caminaba a grandes pasos hacia más racionalidad, más libertad, más secularización. ¿De dónde sacaba él esta idea, no solamente de una sobrevivencia, sino de una *preponderancia* de lo religioso del siglo por venir? Fue hasta los años ochenta que nos acordamos de esta frase, frente al auge ya perceptible de una religiosidad polimorfa tanto en el norte como en el sur del planeta. Lo que no se sospechaba todavía, era que el retorno de lo religioso fuera tan conflictivo. Hoy día, para frenar un islamismo militante, el republicanismo francés prohíbe que la muchachas musulmanas lleven el *hizhab* (velo) en la escuela... y se da cuenta que nunca se prohibió la ostentación de otros signos religiosos, como la cruz o el *kippah* (gorro) judío. A nivel internacional, al integrismo islámico militante de Khomeini, y luego de los talibanes y de Al Qaeda, responde el integrismo cristiano norteamericano con la “cruzada” de Bush en el Oriente Medio.

Analizar las expansión actual de lo religioso *como conflicto*, perspectiva que adopta aquí Claudia Rangel permite revelar, íntimamente relacionadas con la dimensión religiosa, otras dimensiones, políticas y económicas que nos colocan en la pista de una interpretación contestando a la pregunta: ¿por qué dentro de los pueblos

indígenas, que se definen comúnmente como un sector social bastante apegado a sus tradiciones surgen núcleos de conversos a las diversas denominaciones del protestantismo (evangélicos) o paracristianos (mormones y testigos de Jehová)? También aquí la autora logra relacionar en forma convincente este cambio importante con las mutaciones profundas de la realidad indígena en una región bastante representativa como lo es la Montaña de Guerrero, con sus habitantes nahuas, mixtecos y tlapanecos.

Adoptando un enfoque a la vez sociológico y antropológico, Claudia Rangel se encontró con un fenómeno marcado por una doble violencia: por una parte está la violencia inherente a las conversiones, la de las vejaciones, de los encarcelamientos y de las expulsiones de conversos; por otro lado está la violencia que propicia el cambio religioso, la *violencia estructural* relacionada con la pobreza generalizada, con la migración forzosa en busca de trabajo, con la discriminación étnica, con un sistema político cerrado donde no cabe la expresión de la diferencia. A esto se añade una violencia consciente de parte de autoridades a quienes conviene que se mantenga una situación conflictiva en la base, y que incluso la atizan, para mantener su poder. Es esa madeja de conflictos interrelacionados que la autora se propone desenredar, considerando el conflicto religioso como un revelador de múltiples tensiones y contradicciones.

Al indagar sobre las causas del cambio religioso, la autora considera que a menudo viene de la migración temporal en busca de trabajo al norte del país. Allí se encuentra el migrante con “nuevos referentes culturales, religiosos y sociales”, o sea a una nueva racionalidad distinta de la cosmovisión indígena tradicional. De regreso a la comunidad, unos hacen el contacto con los misioneros evangélicos y se vuelven proselitistas. La constitución de un grupo local de conversos enfrenta las densas relaciones intracomunitarias, que rigen el conjunto de la vida social mediante la participación de todos en las instituciones cívico-religiosas. Este comunitarismo, ensalzado por cierto romanticismo antropológico así como por las grandes agencias internacionales de desarrollo (bajo el nombre de *capital social*) tiene su cara oculta. Las exigencias del elaborado ritual tradicional, esencial para la reproducción simbólica de la comunidad, establecen límites estrechos a los comportamientos aceptables. Todos deben participar en las fiestas patronales y a la ceremonia de petición de lluvia, pues de lo contrario se puede provocar la ira de los dioses que negarán la lluvia necesaria para la cosecha de maíz, el cultivo esencial. Las fiestas exigen honrar a los santos, que los evangélicos consideran “ídolos de madera” y su nueva fe les prohíbe absolutamente el consumo de bebidas embriagantes, omnipresentes en las fiestas. Los rechazos de participación de los conversos hacen que la desconfianza de la mayoría tradicionalista se convierta en odio. Frecuentemente, se articula la división religiosa con antiguas facciones

intracomunitarias, entre un grupo de familias y los otros, entre un barrio y la cabecera. Las autoridades locales invocan la costumbre, los disidentes se apegan a sus derechos constitucionales a la libertad de conciencia.

Frente a este fenómeno nuevo, que transforma profundamente la organización social de las regiones pluriétnicas, la sociedad mestiza, nacional y estatal presenta varias iniciativas descoordinadas entre sí. La doctora Rangel muestra cómo los organismos gubernamentales encargados de dirimir esos conflictos, como la Subsecretaría de Asuntos Religiosos o la Delegación Regional de Gobernación, con sede en la ciudad de Tlapa, cabecera de la región estudiada, no suelen alcanzar su objetivo. Los funcionarios atribuyen los conflictos a “la ignorancia de los indígenas” y se limitan en enviar comisiones para “explicar” el derecho constitucional de cada persona a la libertad religiosa y el estatuto de las Iglesias en México después de la reforma constitucional de 1992. Las mayorías católicas los ven como aliados de los protestantes y rechazan su mediación, en nombre de su autonomía comunitaria.

Aunque la Iglesia católica ha hecho y hace intentos para resolver pacíficamente los conflictos. Se encuentra en una situación ambigua, ya que por una parte, el Centro para la Defensa de Derechos Humanos Tlachinollan, integrado a la diócesis, quiere mediar en las comunidades donde se registran conflictos, en particular religiosos, por otro lado, como institución, la Iglesia lucha por reconquistar el “terreno perdido a las sectas”. Su discurso oficial, en palabras del párroco de Xalpatláhuac, es que los evangélicos y los testigos de Jehová forman grupitos cerrados que “dividen a las comunidades” como los nuevos partidos políticos, sin que se les ocurra pensar que es el discurso católico histórico, reclamando el monopolio de la verdad que constituye la base de la exclusión. Como dice la autora: “Esta visión, paradójicamente, es compartida tanto por líderes y sacerdotes progresistas como por aquellos caciques tradicionalistas a quienes no les interesa socavar el poder del PRI o de la Iglesia católica en las comunidades”.

Los procesos concretos generados por la interacción de estos múltiples factores locales, regionales, nacionales y globales son multiformes. Los tres estudios de caso que presenta y analiza la autora ilustran muy adecuadamente los distintos caminos que puede seguir el conflicto religioso a partir de la dialéctica entre los diferentes actores sociales.

Xalpatláhuac es un municipio célebre por la presencia del santuario del Santo Entierro, que atrae a muchos peregrinos. En la cabecera hay una pequeña minoría de protestantes, a los que se exime de las contribuciones religiosas, para alentarlos a participar en las tareas cívicas. En las comunidades rurales del municipio las cosas son distintas. En el caserío de Tlacotla, por ejemplo, tres familias se coinvirtieron

hace unos veinte años a los testigos de Jehová, después que uno de ellos, que había tenido un papel importante en la organización social y religiosa local, “encontrara la Luz” mientras trabajaba como albañil en Acapulco. A su regreso, convenció a su familia y a otras dos de formar un grupo de adeptos. Su negativa en participar a las fiestas, y en contribuir a los impuestos locales a no ser que se les asegurara por escrito que su dinero no iba a servir para “comprar aguardiente y cigarrillos” para la fiesta, motivó su encarcelamiento, el derribo de sus casas y su expulsión física del pueblo. La mediación intentada por el Ministerio Público y la Comisión Estatal de Derechos Humanos se tradujo en el secuestro de los funcionarios y el nuevo encarcelamiento de los expulsados que venían con ellos; éstos ahora viven en Tlapa. Después de la intervención estatal, el conflicto interno entre las autoridades comunales y los disidentes se convirtió rápidamente en un problema entre la comunidad y las autoridades exteriores, por la defensa de la autonomía local.

El análisis más detallado concierne a Metlatónoc (municipio que ostenta el triste primer lugar de la pobreza en México); permite adentrarse en las causas estructurales del cambio y del conflicto religioso en una zona donde coexisten comunidades tlapanecas y mixtecas. En primer lugar, se puede ver que el conflicto religioso se inscribe en una situación generalizada de conflictos entre municipios y comunidades. Por ejemplo, existe una vieja rivalidad territorial entre Metlatónoc y su vecino Cochoapa, que corresponde a los intereses de empresarios y políticos por controlar la rica zona de bosques de Zitlaltepec; también por controlar el lucrativo negocio del *maíz bola*, como se llama a la amapola, cultivada en varias comunidades e incluso transformada localmente en heroína.

El conflicto entre Metlatónoc y el pueblo de Yuvinani, de su jurisdicción, tiene su origen mítico en la unión matrimonial, seguida de una separación, entre un cacique de Metlatónoc y una cacica de Yuvinani, pueblo supuestamente más antiguo. En el conflicto actual, se mezclan la disidencia política y la religiosa. A partir del 1989, el protagonista principal, Juan Mercenario, que ocupaba una posición de líder en la comunidad, impulsó a la vez la disidencia política, convenciendo a la mitad de sus paisanos de unirse al grupo antecesor del actual Partido de la Revolución Democrática. También fomentó la disidencia religiosa al reclutar un número importante de adeptos los mismos, al parecer para el protestantismo; en ambos campos, se oponía a la cabecera, católica y priista. Pero el conflicto fue interno a Yuvinani, entre los que permanecieron fieles a sus antiguas lealtades políticas y religiosas. En forma muy típica, se armó el conflicto por las faenas: los aldeanos no aceptaban que algunos fueran eximidos de tareas que ellos tenían que realizar. La presión contra los disidentes fue tal que Mercenario decidió emigrar a la cabecera regional, Tlapa, con varios de sus seguidores. Allí fue asesinado. Su sobrino,

educado en el colegio bautista de Tlapa, inició desde allí una protesta contra la expropiación de sus bienes: se percató que se había abierto un camino en su parcela, y derribaron su casa y frutales. La respuesta de la comunidad ante su inconformidad fue encarcelarlo. Rechazaron cualquier intervención administrativa del municipio y de Tlapa, negando la validez de las leyes mexicanas en la jurisdicción de Yuvinani, con la frase que la autora escogió como título de su libro: “¡Aquí no mandan ustedes! ¡Aquí manda el pueblo!”. El conflicto permanece hasta la fecha sin solución; los desplazados en Tlapa formaron allí una congregación local de orientación pentecostés, que llaman “Iglesia mixteca”.

En San Juan Puerto Montaña, otra comunidad mixteca de Metlatónoc, el conflicto surgió cuando un líder local, Paulino Gálvez, que sirvió de intermediario para programas gubernamentales y tuvo muy buenas relaciones con la jerarquía católica de Tlapa, regresó de una estancia como jornalero en los campos de Culiacán donde había estado en contacto con un predicador pentecostés. A su llegada comenzó a predicar en San Juan. Rápidamente— al igual que en otras comunidades—, los aldeanos se irritaron porque algunos ya no querían contribuir ni con trabajo ni con dinero en la organización de las festividades del pueblo y fue entonces cuando comenzó el hostigamiento. Paulino también es profeta y Dios se le apareció en un sueño, ordenándole desplazarse con sus fieles a otro lugar antes de que iniciara la persecución. Paulino y el grupo de conversos compraron un terreno cerca de Tlapa y se fueron a vivir allí. Esa comunidad, llamada Nueva Filadelfia vive bajo la tutela de Paulino y mantiene su autonomía en relación con las iglesias protestantes de Tlapa.

En resumen, el estudio en profundidad de los procesos de cambio y conflicto religiosos que nos presenta en este libro la doctora Rangel Lozano echa una luz nueva, no solamente sobre el fenómeno de las conversiones en el medio rural, sino sobre la naturaleza misma de las comunidades indígenas.

Hace una generación, los investigadores pensaron que se iban a “descomponer” con la penetración del capitalismo, pero contrario a ello supieron refuncionalizar bastante bien la diferenciación económica, cargando a sus miembros más acomodados con los puestos más onerosos en la jerarquía. Sin embargo, la emigración de indígenas en busca de trabajo los puso en contacto con otros mundos que no obedecen a la lógica de la petición de lluvias y del vínculo del compadrazgo. La adhesión al protestantismo traduce un anhelo de modernización, que conserva a la vez el sentido de lo sagrado y de la comunidad. Este y otros estudios muestran que los pueblos indígenas no resisten muy bien a la ruptura de su homogeneidad simbólica, religiosa o política. Cuanto más fuerte el “nosotros”, cuanto más denso el tejido social —como donde poseen la tierra en común— menos espacio existe para la expresión de la

disidencia. Tarde o temprano, el desplazamiento de los inconformes, voluntario o forzado, parece inevitable.

Lejos de todos los dogmatismos, el estudio de la doctora Claudia Rangel contiene una reflexión original y acertada sobre el México profundo de hoy.

PIERRE BEAUCAGE
Profesor emérito
Département d'anthropologie
Université de Montréal, Québec, Canadá
febrero de 2010

Introducción

*Los ciudadanos de la modernidad,
los consumidores de la violencia como espectáculo,
los adeptos a la proximidad sin riesgos,
han sido instruidos para ser cínicos
respecto de la posibilidad de la sinceridad.
Algunas personas harán lo que esté a su alcance
para evitar que las conmuevan.
Qué fácil resulta, desde el sillón, lejos del
peligro, sostener un talante de superioridad.*

SUSAN SONTANG

Conflicto social y relaciones de poder

Cuando decidí estudiar el conflicto social que irrumpe desde la dimensión religiosa en la Montaña de Guerrero aún no lograba vislumbrar las articulaciones inmediatas y mediatas que entrañaba. Con vocación pacifista, pensaba que el conflicto y la violencia constituían un mal social casi anómico en el más ortodoxo espíritu funcionalista.

Interrogarme, entonces, sobre el conflicto y la violencia que puede generar constituía una necesidad vital de primer plano: ¿por qué existe el conflicto?; ¿por qué resolvemos nuestras diferencias con violencia? Para entonces plantear una pregunta que se antojaba como previa: ¿qué es el conflicto?

No sospechaba que estas interrogantes apenas eran la punta de un enorme *iceberg* en donde confluían contradicciones y condiciones adversas, por lo que la manifestación de conflictividad social no podía ser explicada encerrada en sí misma, sino que debía ser articulada por procesos de diversa magnitud, de tal forma que los conflictos no pueden ignorarse cual hecho incómodo, sino que constituyen una expresión de las diferencias existentes entre los seres humanos que necesitan dirimirse y, muchas veces, estallar.

Es así que hablar, en ocasiones, de prevención de conflictos puede ser inconsistente toda vez que el conflicto mismo es parte inherente de las sociedades humanas, más aún: "... a veces es importante que se generen conflictos para dar a conocer puntos de vista diferentes, intereses y contradicciones internas en la vida social y política".¹

En este punto he necesitado detenerme y reflexionar con cuidado. Diversas son las motivaciones que forman parte del conflicto con orientación visiblemente religiosa. El estudio del ejercicio del poder y del dominio permitieron desentrañar procesos de conflicto, insuficientemente explicables considerando sólo la dimensión religiosa.

Al parecer, una constante se expresa no sólo por la obtención del poder y con él la supremacía política y económica, sino también la justificación de la superioridad sobre el otro, que suele y necesita ser visto como *bárbaro o salvaje*. Curiosamente, cuando los conflictos irrumpen al interior de las comunidades, las diferencias políticas o religiosas son esgrimidas como portadoras de valores que el grupo antagónico asume como mejores y, especialmente, en el orden religioso, como verdaderos.

¿Me estaba acercando al problema?... esta pregunta suele formar parte de las noches de obsesivos desvelos de quien decide asumir una vocación poco común y, además, percibe la mirada inquisitiva cual espejo por elegir un tema heterodoxo. El reto consistía en persuadir que el conflicto religioso en comunidades indígenas de la Montaña de Guerrero constituye un problema ineludible, que necesita estudiarse con el mismo interés y pasión con que se aborda la autonomía indígena, los movimientos sociales o la pobreza y la exclusión social.

En este proceso me di cuenta que estas problemáticas formaban parte no sólo de una misma realidad, sino que no podían soslayarse, si quería un abordaje serio y articulador del problema que había elegido.

Los retos se multiplicaban cuando se trataba de estudiar comunidades nahuas, me paa o ñuu savi cuyas diferencias se dirimían en el plano religioso pero que, además,

¹ Rodolfo, Stavenhagen, "Conciliación de conflictos y derechos humanos en comunidades indígenas", en Oswald, Ursula (coord.) *Resolución no violenta de conflictos en sociedades indígenas y minorías*, México, El Colegio de Tlaxcala, Consejo Latinoamericano de Investigación para la Paz, UAEM, Fundación IPRA, Fundación Böll, Instituto Tlaxcalteca de Cultura, 2004, p. 63, 502 pp.

si bien ejercen relaciones de poder en su interior, no constituyen el centro explicativo del conflicto y la violencia, ya que su condición de vulnerabilidad en el ámbito nacional, las ha colocado subordinadas a un poder mayor.

Se perfilaba ya la problematización que permitiría avanzar con paso firme en la investigación o eso parecía: ¿cuántas veces necesité regresar al punto de partida y redimensionar el problema desde otra perspectiva? cada retorno se antojaba como un nuevo comienzo que hacía interminable la tarea asumida.

La escalofriante y lúcida narración de Sontag, en su ensayo *Ante el dolor de los demás*², nos permite situar el momento histórico en el que nos encontramos: no sólo las escenas de guerra, tortura, muerte y violencia ante las cuales los ciudadanos de la modernidad muestran indiferencia en el mejor de los casos, morbo cómplice en el peor; si no también las escenas de pobreza, hambre, desplazamiento y conflicto ante las cuales permanecen incólumes.

La capacidad de asombro del ser humano está a la baja, ya no le conmueve ni un niño de la calle pidiendo limosna con mona en mano, ni un migrante expuesto a sus cazadores racistas como presa fácil, ni un indígena encarcelado y sin posibilidad de defensa por no hablar español, ni un homosexual muerto como resultado de la homofobia, ni una mujer violentada en su intimidad, asesinada y literalmente aventada en el llano por sus agresores.

La violencia es el común denominador de la humanidad. No ha existido sociedad humana donde esté ausente. Por su parte, su pariente cercano, el conflicto, forma parte de las relaciones intergenéricas, constituye una dimensión que permite el devenir mismo de la historia. El conflicto como expresión de las contradicciones, sin embargo, no necesariamente deviene en violencia: ¿qué mecanismos inciden para que esto suceda?; ¿es posible la irrupción de un conflicto ausente de violencia?

Cual confabulación perversa, en la Montaña de Guerrero se conjugan casi todas estas condiciones adversas generadoras de miradas indiferentes, de actitudes impávidas: hambre, pobreza, migración, discriminación, conflicto y violencia, que parecen reproducirse en un círculo del eterno retorno sin escapatoria.

Este trabajo de investigación se sitúa justo en la posibilidad de retomar aquella capacidad de asombro, eventualmente perdida, de manera que permita una construcción problematizadora, sin concesiones a la inercia mental, a la mirada complaciente o aduladora, propia o ajena; aquella donde el imperativo ético sea su hilo conductor, el alma que la guíe y anime.

² Susan Sontag, *Ante el dolor de los demás*, México, Alfaguara, 2003, p. 129.

La Montaña de Guerrero

Ubicada en la parte noreste del estado de Guerrero, la Montaña de Guerrero comparte límites con los estados de Oaxaca y Puebla y con la Costa Chica, la Zona Norte y el Centro de Guerrero. La Montaña es una región donde habita una población mayoritariamente indígena, que alcanza 70% del total: me phaa (tlapanecos), ñu saavi (mixtecos), nahuas y mestizos viven y sobreviven en ella.

La Montaña de Guerrero constituye una de las seis, siete y hasta ocho ³ regiones geográficas que, según el autor que se consulte, integran esta región. Así, según el Proyecto de Aprovechamiento Integral de los Recursos Naturales (PAIR), la Montaña comprende 17 municipios, sin embargo, para la residencia de la Procuraduría Agraria en Tlapa, éstos ascienden a 20.

Los 17 municipios identificados por el PAIR son: Acatepec, Alcozauca, Alpoyeca, Atlamajalcingo del Monte, Atlixnac, Copanatoyac, Cualac, Huamuxtitlán, Malinaltepec, Metlatónoc, Olinalá, Tlacoapa, Tlalixtaquilla, Tlapa, Xalpatláhuac, Xochihuehuetlán y Zapotitlán Tablas.

La Procuraduría Agraria agrega a la lista anterior tres municipios más, a saber: Ahuacuotzingo, Chilapa y Zitlala. Para algunos otros autores se debería anexar también el municipio de Copalillo.

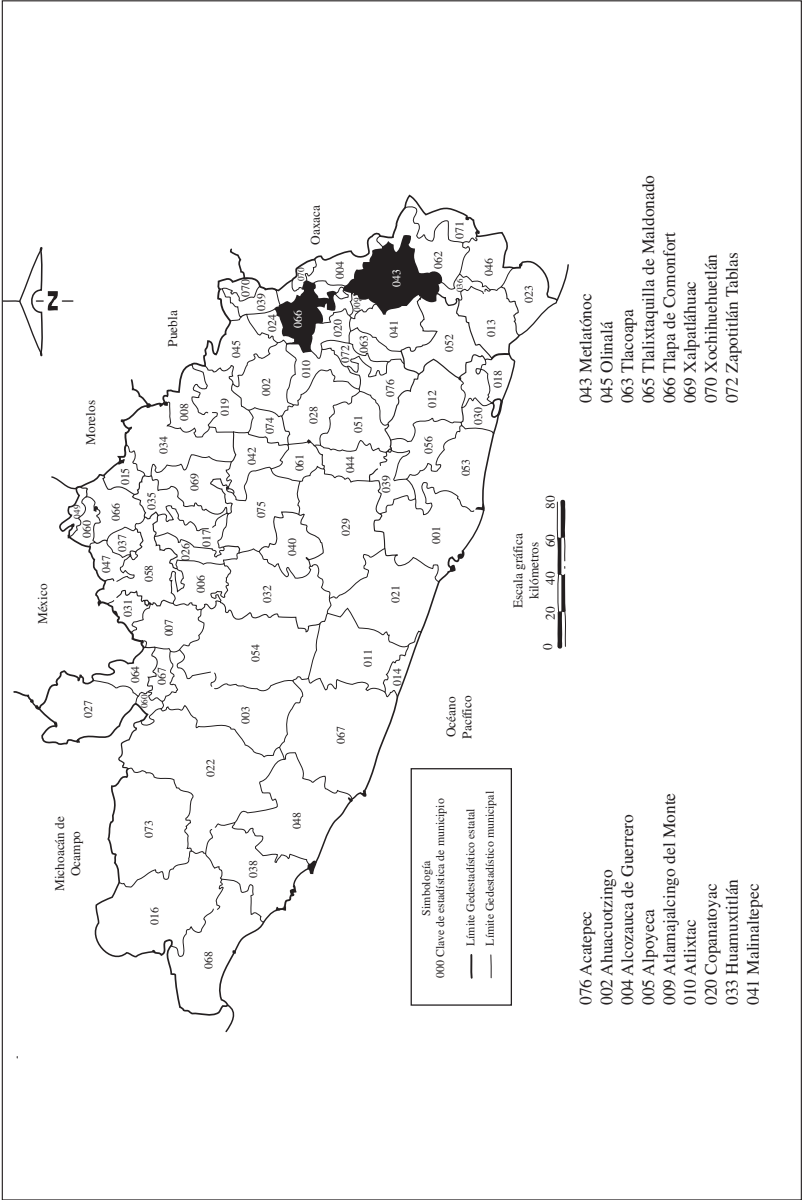
Sin entrar en mayores discusiones y dado que las experiencias de conflicto que aquí se analiza forman parte de la Montaña según todas las instituciones mencionadas, se presenta enseguida la integración de la Montaña según criterios convencionales (mapa 1).

Considerada como una de las regiones del país con mayores carencias, alta marginalidad, índices de migración elevados, siembra de enervantes, presencia constante del ejército e impunidad, la Montaña de Guerrero, es escenario de severos conflictos sociales donde confluyen disputas de corte político, pugnas por la tierra y diferencias religiosas. Según las estimaciones del Consejo Nacional de Población (Conapo), 50 de sus comunidades son parte de las 100 localidades que en el ámbito nacional ocupan un “honroso” lugar de muy alta marginación.

La conjugación de estas condiciones hacen de la región un caldo de cultivo para la emergencia de conflictividad social, que no se constriñe sólo al ámbito de las comunidades o municipios, sino que requiere explicarse también en razón del escenario

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

Mapa 1. Municipios que conforman la montaña de Guerrero



Fuente: INEGI, marco Geoestadístico, 2000.
Nota: Las divisiones incorporadas en los mapas contenidos en este cuaderno corresponden al Marco Geoestadístico del INEGI y no a la división política administrativa del estado.

estatal, donde la existencia de cacicazgos —que han ejercido su dominio y control en distintas regiones—, inciden de manera notable en dichas circunstancias.

Una de las expresiones de las relaciones desiguales está marcada por la discriminación de la que han sido objeto los ciudadanos de esta región. Para muestra un botón: el Programa de Desarrollo de la Región de la Montaña,⁴ a diferencia de los otros programas de la entidad, en lo referente al rubro sobre desarrollo político, desconoce existencia alguna de participación política; muy probablemente se piensa que una región con mayoritaria población indígena requiere sólo de programas para la subvención de la pobreza extrema antes que otorgar a sus pobladores el estatuto de ciudadanos.

En la Montaña de Guerrero, durante las elecciones para gobernador, celebradas el 6 de febrero de 2005, se promovió la compra de votos a favor del Partido Revolucionario Institucional mediante el ofrecimiento de despensas, material de construcción y hasta seguros ofrecidos a los estudiantes en las primarias.⁵

La cultura del compadrazgo, del paternalismo y del clientelismo desafortunadamente, no es privativa del PRI, ya que el Partido de la Revolución Democrática (PRD) reproduce algunos patrones heredados del tricolor, tales como el voto corporativo y el ofrecimiento de cartones de cerveza a cambio del sufragio a favor de este partido.

Cuando en el discurso oficial se habla de la búsqueda de un equilibrio en el desarrollo regional de la entidad, la existencia de dos polos contrastantes —Acapulco y la Montaña— lo desmienten. A uno de los polos se llega por una autopista de primer mundo, que hasta el sol ha tomado su nombre, del otro lado nos encontramos con una región de abrupta geografía, que cuenta en su haber con el segundo municipio más pobre de la nación: Metlatónoc.

La causa de la implementación de políticas erráticas que ponderan el desarrollo macroeconómico por sobre las economías familiares en las cuales se da una atención marginal a la población campesina e indígena, regiones como la Montaña, entre muchas otras, al parecer, constituyen espacios que permiten resarcir culpas gubernamentales mediante programas de subvención a la pobreza extrema como el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol), el Programa de Apoyo al Campo (Procampo), Progreso u Oportunidades.

Como agravantes, la riqueza con la que cuenta la región es extraída para el beneficio de particulares y su transferencia a otras regiones. Tal es el caso de la

⁴ *Programa de Desarrollo de la Región de la Montaña*. Gobierno del Estado de Guerrero, disco compacto, México, 2001-2005, p. 3.

⁵ En las últimas elecciones para gobernador llevadas a cabo en 2005, el PRI ofreció pólizas contra accidentes entre alumnos de escuelas públicas de Guerrero mismas que se haría efectivas en cuanto su candidato ganara; véase Renato Dávalos, Misael Habana y Jesús Saavedra, “Se enredan Comercial América y PRI sobre seguros en Guerrero”, *La Jornada*, Sección Estados, jueves 3 de febrero de 2005, p. 32.

madera, desarraigada de los bosques de la montaña alta que, además del uso local, es explotada por compañías madereras cuyas plantas aserradoras se localizan en Tlapa y Chilpancingo; cuentan con bienes forestales los municipios de Zapotitlán Tablas, Atlixnac, Malinaltepec, Metlatónoc y Acatepec.

El tejido de la palma es una actividad característica de muchas comunidades Nahuatl (moxtecas) y Mexicas (tlapanecas) de la montaña alta, sin embargo, la existencia de intermediarismo en todo el proceso productivo provoca la transferencia de valor, especialmente a la región de Tehuacan, Puebla, lugar de la comercialización de los productos.

Mientras salen a pastorear sus animales, junto al fogón de la cocina, en su caminar a la cabecera municipal, en sus ratos libres fuera de sus casas de teja y piso de tierra, no es difícil verlos tejiendo sombreros de palma. Esta actividad artesanal representa un ingreso complementario a la actividad agrícola. Aunque la palma llamada mixteca puede ser encontrada en la región, también se dedican a tejer con palma real que compran en Tlapa.⁶

La producción cafetalera en la parte alta se da en municipios como Metlatónoc, Malinaltepec y Tlapacotal, así como en la parte alta del municipio de San Luis Acatlán, perteneciente a la Costa Chica. La crisis del café ha incidido de manera profunda en los beneficios que pueden obtener de su cultivo, aunado a la existencia de intermediarismo concentrado en San Luis Acatlán, Marquelia y Azoyú.

La agricultura, actividad que se practica principalmente en la región, sirve en gran medida para el autoconsumo, ya que las condiciones de erosión del terreno y lo accidentado del territorio derivan en un escaso rendimiento en la mayor parte del territorio de la Montaña de Guerrero.

Debido a las lacerantes condiciones en la que viven sus pobladores éstos han necesitado tomar la decisión de migrar para obtener en otros lugares lo que no encuentran en su tierra. Aunque la mayor parte de los migrantes son temporales, muchos se van a Estados Unidos durante largas temporadas, otros se desplazan hacia Culiacán, Sinaloa, Sonora, Baja California, Michoacán, Morelos, Jalisco, Colima o Nayarit para emplearse como jornaleros agrícolas, albañiles o, en el caso de las mujeres, como empleadas domésticas.

Durante el ciclo otoño-invierno 1998-1999, Metlatónoc fue el municipio que presentó un mayor porcentaje de migración: 12.47% de su población salió a buscar su sustento; en segundo lugar se ubicó Tlapa, con 7.58%, mientras que en Acatepec no

⁶ Claudia Rangel Lozano, *La experiencia religiosa en la construcción identitaria de los pueblos indígenas de la Montaña de Guerrero*, tesis de maestría, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNAM, p. 27.

se reportó un solo caso de migración.⁷ De la entidad, la región de la Montaña ocupó el segundo lugar, después del Centro.

Debido al problema de desempleo y a que la mayor parte de la población de la Montaña se dedica a la agricultura, la migración se ha convertido en una alternativa que les permite ganar el sustento para su familia y, en el caso de los migrantes al vecino país del norte, es una oportunidad para generar recursos que, vía las remesas, constituyen fuentes importantes de ingresos para la región.

Otra actividad importante es el cultivo del conocido maíz bola o amapola; en este caso, la región ya no sólo es productora, sino eventualmente procesadora de la droga en talleres clandestinos e, incluso, es consumida por algunos de los jóvenes de la región.

La manifestación de conflicto en la sociedad indígena de la Montaña de Guerrero nos permite enfatizar las condiciones particulares que proporciona su irrupción en un contexto adverso de desigualdad, pobreza y diferenciación cultural, que no necesariamente implica hablar de pluralidad en términos de reconocimiento a la diversidad.

El conflicto social

La emergencia de los que se han denominado *focos rojos*⁸ en distintas latitudes de nuestro país, especialmente en el sur, se ha constituido como parte de la agenda que los gobiernos tanto estatales como federal han requerido atender, no por una preocupación auténtica, sino porque su irrupción ha rebasado fronteras antes no previstas.

Destacan de manera central los conflictos de carácter agrario en los que la disputa intercomunitaria por extensiones de tierra ha llevado a situaciones extremas, que no ha sido posible subsanar mediante el diálogo y la negociación. Una de las soluciones que el gobierno federal emprendió a principios de 2004, fue destinar 150 millones de pesos para comprar la tierra en disputa y, después, compensar económicamente a quien perdiera o cediera la tierra.⁹

Aunque se ha privilegiado el diálogo como una estrategia viable para la solución de los conflictos, desafortunadamente, no sólo la falta de habilidad y conocimiento de la cultura prevaleciente en las sociedades indígenas, sino el involucramiento de

⁷ Datos tomados del Programa Nacional con Jornaleros Agrícolas, de la Secretaría de desarrollo Social de Guerrero, *Tabla de Registro de migración por municipio y destino*, México, 1999.

⁸ Los focos rojos son una construcción del Estado federal para referirse a los conflictos suscitados por motivos agrarios, de límites de tierra que irrumpen entre dos comunidades.

⁹ Matilde Pérez, “Crítica López Bárcenas soluciones monetarias de SRA e conflictos agrarios”, *La Jornada*, 20 de julio de 2004, p. 14.

grupos gubernamentales de poder, quienes tienen intereses ya sea por los recursos naturales que se disputan o por la negligencia en la que han incurrido en los procesos de reparto y deslinde agrario, dificultan y tornan compleja la búsqueda de soluciones efectivas a los conflictos.

Es en estados como Chiapas, Oaxaca y Guerrero, donde la irrupción de estos conflictos ha sido recurrente y constituye un problema emergente necesario de abordar.

La conflictividad social, manifiesta en disputas agrarias puede estar articulada con diferencias políticas y/o religiosas, las cuales se manifiestan en homicidios, linchamientos, encarcelamientos y expulsiones.

Los conflictos de carácter partidista se han acendrado en los últimos tiempos, especialmente cuando la comunidad vive divisiones internas entre partidarios como el PRI y el PRD. Esta situación ha provocado la división entre familiares, autoridades tradicionales y vecinos, al punto de llegar a la conformación de delegaciones municipales independientes de la comisaría municipal. Aunque estas divisiones han sido evaluadas como conflictos provenientes del *exterior*, los cuales se inoculan en comunidades con un sistema de representación totalizador de sí mismas, lo cierto es que también son expresiones de las contradicciones que se dan en los ámbitos regionales y estatales, así como de la existencia de diferencias en la propia comunidad.

Las encarnizadas pugnas partidistas por el acceso al poder en los ámbitos locales, en muchas ocasiones, constituyen reflejos de las luchas que se esgrimen en los ámbitos regionales, estatales y nacional.

La emergencia de conflictos de carácter agrario o aquellos que se manifiestan con mayor visibilidad como producto de diferencias ideológicas, ya sea religiosas o políticas, no pueden ser evaluados sólo como conflictos tribales con raíces históricas que se expresan en el ámbito local. Es necesario observar las articulaciones que tiene con las políticas implementadas por instancias del gobierno, la falta de atención a estos problemas y el lugar que los pueblos indios han ocupado en el imaginario nacional, construido por las élites en el poder.

Los procesos de cambio religioso en los individuos, principalmente en quienes emigran a Estados Unidos o al norte de México y entonces traen la *buena nueva* de regreso a su lugar de origen, constituyen también motivos de disputa en el ámbito intracomunitario debido a que quienes han cambiado de religión se niegan a continuar con las aportaciones económicas y la participación en las fiestas comunitarias.

Probablemente estos cambios son una expresión tanto de diferencias que se viven en la comunidad, que emergen en forma de disidencia hacia las autoridades tradicionales y, como otras veces, promotoras del cambio.

Como se ha planteado, la visibilidad que adquiere la conflictividad social puede expresarse de distintas formas. Al mismo tiempo se explica, no sólo por las relaciones

de poder que se ejercen al interior de las comunidades o municipios, sino también porque están articuladas con las condiciones que prevalecen en los ámbitos regional y estatal.

En este libro se indagan las formas en las cuales se manifiesta la conflictividad social a partir de las experiencias de comunidades donde su expresión ha sido manifiesta; al mismo tiempo se apuntan las condiciones que permiten hablar de conflictos latentes.

Esta categorización responde a la necesidad de distinguir los rasgos que se presentan antes de la emergencia de un conflicto, los cuales pueden ser explicados en la manifestación de distintos signos, tanto de carácter coyuntural como histórico.

Los elementos coyunturales se asocian con circunstancias inscritas en el ámbito nacional o estatal, como la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) o del Ejército Popular Revolucionario (EPR) en distintas entidades, o por la alternancia en el poder a nivel federal (Partido Revolucionario Institucional, Partido Acción Nacional,) o a nivel estatal (PRI por PRD).

En el plano estatal, la emergencia de organizaciones sociales como el Consejo Guerrerense 500 años de resistencia en 1992 y el Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas, frente a la construcción de obras de infraestructura como la Presa de San Juan Tetelcingo, así como frente a la conformación de la policía comunitaria en la Costa-Montaña de Guerrero, son procesos que muestran la existencia de conflictos sociales en los ámbitos local y municipal.

Todas estas manifestaciones, a su vez, responden a la expresión de inconformidad frente a signos de descomposición del tejido social. Al mismo tiempo, estas manifestaciones nos hablan de un reposicionamiento político por parte de los pueblos y organizaciones de corte indígena quienes han cobrado mayor visibilidad en el escenario nacional.

Los signos que aquí denominamos *históricos* están vinculados a procesos de larga duración, que han acuñado las condiciones para la irrupción de conflictividad social con otras características. La disputa por la tierra no puede entenderse sin remitirnos al reparto agrario y las formas como se llevó a cabo. La sobreposición de planos de los territorios comunales, por parte de las instituciones gubernamentales en el contexto de la dotación en los años treinta del siglo pasado ha incidido en la pugna que ahora se visualiza como *focos rojos*.

Estas disputas representan también problemas ancestrales resultado de intereses políticos y económicos de grupos hegemónicos en los ámbitos local, regional y estatal, mismos que han incidido en la generación de odios entre comunidades, cuya expresión inmediata se da en el entorno local.

Conflictos religiosos en la Montaña de Guerrero

Estudiar los conflictos sociales donde la motivación religiosa aparece con mayor visibilidad me acercaba a la existencia de algunos referentes como el de San Juan Chamula en Chiapas. Este conflicto, ampliamente difundido, en el que los evangélicos fueron expulsados de San Juan para asentarse en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, cobró tintes políticos, ya que los cacicazgos afiliados al PRI, ante la presencia de grupos disidentes y ante la necesidad de no perder el control, requerían mantenerlos fuera del radio de acción de dicha comunidad.

El proceso de acercamiento a los conflictos religiosos en la Montaña de Guerrero me permitió rastrear los posibles casos a estudiar. Significó ponderar aquéllos donde el desenlace había sido violento y los grupos disidentes no tuvieron otra opción sino salir de su comunidad para establecerse en la ciudad de Tlapa.

Detectar estas experiencias fue posible, tanto por la revisión de archivos de Tlachinollan¹⁰ como por la plática con sus integrantes, como Adelina Martínez,¹¹ quienes me permitieron situar la existencia de tres conflictos cuya visibilidad religiosa aparecía de manera nítida:

Los procesos de conflicto suscitados en Yuvinani, San Juan Puerto Montaña de Metlatónoc y Tlacotla de Xalpatláhuac son representativos de las tres etnias presentes en la Montaña de Guerrero: *ñuu savi* (mixtecos), *me phaa* (tlapanecos) y nahua respectivamente. Se trata de conflictos cuya ubicación en el tiempo se ha dado en distintos momentos. El primero en la década de los ochenta, mientras los otros tuvieron lugar a finales de la década de los noventa y el último se presentó en 2003; todos estuvieron acompañados de encono político aunque de distinto grado. En el caso de Yuvinani, estamos frente a un conflicto político partidista y, en el caso de San Juan, ante un conflicto político por el control del liderazgo de la comunidad. Tlacotla se caracteriza por ser un conflicto religioso en que la negación a participar en la vida comunitaria explica su emergencia.

El abordaje de los conflictos religiosos en la Montaña de Guerrero no ha sido fácil, no sólo por la entendible reticencia de los involucrados, quienes, al vivir un proceso de conflicto con sus familiares y vecinos se sienten invadidos en su intimidad

¹⁰ Tlachinollan A.C. es un organismo no gubernamental de defensa de los derechos humanos de los pueblos indios de la región; su origen data de mayo de 1994. En el capítulo correspondiente a las instituciones, se hace un apartado especial sobre esta asociación.

¹¹ La hermana Adelina es religiosa de la Compañía de Jesús donde realizó sus estudios en 1987 y comenzó con su postulante. Fue entonces que decidió estudiar la licenciatura en Antropología, debido a sus intereses y orientación. Concluyó la carrera en 1997, año en que también ingreso al *juniorado*. Entrevista realizada el día 5 de septiembre de 2003 en Tlapa, Guerrero.

al rememorar los acontecimientos que culminaron en el desplazamiento o expulsión de una parte de la comunidad, sino también porque ha sido complicado develar las dimensiones involucradas y puedan explicar el fenómeno en toda su complejidad.

Si en un primer momento pensé al conflicto como resultado de pugnas locales por el poder, había que seguir buscando pistas que permitieran situar en su justa dimensión los conflictos a los que me enfrentaba.

Las entrevistas con las personas involucradas, ya fueran autoridades comunitarias, vecinos —por una parte— o pastores, líderes religiosos y políticos pertenecientes al grupo desplazado, por otra, comenzaron a dar frutos y pautas de indagación sugerentes. Así es como decidí enfocarme en el abordaje de los conflictos intracomunitarios generados por disputas religiosas.

Sin embargo, ello implicó la ponderación de procesos donde intervienen la situación de pobreza de las comunidades, la existencia de liderazgos, las relaciones de poder desiguales, que se establecen con la sociedad mestiza, la discriminación y las formas de resistencia de carácter defensivo como estrategia comunitaria. Un hallazgo que empezó a perfilarse de manera notable es la discriminación como una forma de violencia institucional ejercida contra los pueblos indios como una constante planteada a veces de manera directa y, otras tantas, de manera matizada, no porque la discriminación sea una novedad, sino por el significado que entraña en el discurso y prácticas de los funcionarios en el momento de explicar las razones de la irrupción de los conflictos. Esta percepción me dio pistas de análisis importantes.

Al mismo tiempo, descubrí los nuevos discursos discriminatorios cuya expresión sutil puede ser resultado del posicionamiento que comunidades y organizaciones indígenas asumieron en el contexto del V Centenario, en 1992, y la irrupción del EZLN, en 1994.

Otra constante en los procesos de conflicto analizados fue la incursión de funcionarios de distintos niveles pertenecientes a Tlapa o Chilpancingo, así como de Tlachinollan y la Diócesis de Tlapa. Si bien su intervención es percibida como una alternativa de intermediación a los conflictos, después de entrevistar a los funcionarios, me di cuenta que su participación no constituía únicamente una estrategia para dirimir las diferencias y ayudar a su solución.

La cuestión era mucho más compleja, especialmente cuando, por la falta de tacto, los representantes gubernamentales iban a las comunidades con el grupo desplazado no católico suscitando reacciones de desconfianza. La falta de acceso a formas de justicia y reconocimiento a su cultura son necesarios para una mejor comprensión de los conflictos.

Paralelamente era indispensable, para comprender el conflicto religioso, abordar el cambio del mismo: ¿Cuáles fueron las circunstancias que propiciaron el cambio

de las personas hacia una Iglesia no católica?; ¿cuáles fueron los momentos en que se comenzó a perfilar este cambio en la región?

De la mano de estas reflexiones y una vez detectados los conflictos que habían desembocado en procesos de desplazamiento de la población disidente, me encontré frente a otro proceso muy cercano a éste, me refiero a la expulsión. Alguna de las interrogantes planteadas era la pertinencia de reconocer cuándo se podía hablar de desplazamiento y cuándo de expulsión.

De forma parecida al conflicto, estos conceptos a veces son tan flexibles que han sido utilizados para entender procesos sociales distintos entre sí. Es evidente que los procesos de desplazamiento, a causa de guerras abiertas o de *baja intensidad*,¹² son distintos a aquellos casos de expropiación por la construcción de obras de infraestructura federal y diametralmente disímiles a las experiencias que se analizan en este libro. La falta de rigurosidad en la utilización de estos conceptos, o quizá, la necesidad de construir conceptos pertinentes ha constituido un dilema en el acercamiento a los procesos que estoy trabajando.

Diría, junto con Sergio Bagú, que, en efecto, nuestro idioma ha dado cuenta de lo individual y lo espacial, no así de lo relacional y lo temporal. Así, los conceptos con los que trabajamos han sido reconocidos como permanentes e imposibles de realizarse entre sí.

En esta investigación, los conflictos devienen en procesos de desplazamiento o expulsión en poblaciones rurales e indígenas con una organización sociopolítica ubicada en el tiempo. Esta apropiación del concepto le confiere un sentido articulador al todo social, por lo que no se trata de conceptos aislados entre sí, aunque requerimos engazarlos explicativamente.

El léxico de los idiomas occidentales está preñado de valores absolutos y, por tanto, atemporales, que hacen difícil la expresión fiel del investigador que trabaja con valores relacionales y temporales. Esto llena de imprecisiones y ambigüedades la prosa científica, en

¹² El concepto ha sido útil para explicar los procesos de militarización expresado con la presencia de las fuerzas armadas y los cuerpos policíacos, así como la existencia de grupos armados irregulares como paramilitares, parapolicías, incluso grupos de civiles. Cfr. con *El cauteloso encanto de la discreción. Las mujeres indígenas en el contexto de la militarización en México*, documento presentado por las ONG de mujeres en un trabajo conjunto con la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas ante la ONU en la sesión celebrada en Ginebra, Suiza, el mes de julio de 1998. Además, el trabajo coordinado por Witold Jacorzynski: *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*, México, CIESAS-Porrúa, 2002, en la que se recupera este concepto para explicar los procesos que se desataron después de la irrupción del EZLN en Chiapas.

una magnitud que los autores no perciben porque no se detienen a medir la distancia que existe entre lo que quieren decir y lo que realmente dicen.¹³

Paradójicamente, a la luz del conflicto como eje articulador de análisis, ha sido posible, primero, tomar distancia con respecto a ciertas concepciones acerca de la identidad comunitaria y, segundo, ir esbozando una caracterización significativa, resultado de las experiencias a las que se enfrentan las comunidades. En efecto, el principal argumento sustentado por una de las partes, para explicar la irrupción del conflicto es el desacato a las normas comunitarias como parangón de la identidad de los pueblos indios.

El desplazamiento de las minorías religiosas, quienes tuvieron que asentarse en la ciudad de Tlapa, ha planteado la emergencia de nuevas comunidades religiosas. Los disidentes de Tlacotla, Yuvinani y San Juan Puerto Montaña forman parte o construyen comunidades religiosas, ya sea como núcleo de población o iglesias, cuyas características son: el sentimiento subjetivo de pertenencia a un todo, la cohesión social, su sectarismo, la reproducción de relaciones cerradas con respecto a quienes pueden formar parte de su comunidad o de su iglesia, la existencia de liderazgos (algunos de carácter profético); la identidad centrada en referentes religiosos que se sustentan en la Biblia, el cuestionamiento a las leyes civiles y al gobierno, así como su relativa independencia con respecto, incluso, a otras iglesias evangélicas.

Se habla del grupo testigos de Jehová, la autodenominada Iglesia mixteca y la comunidad Nueva Filadelfia. Puede decirse que cada una de ellas constituye una comunidad religiosa, en tanto el sentido de su vida se centra en la promesa de salvación y, se comparte una misma identidad, cuyo sentido primordial estriba en la pertenencia religiosa.

Al mismo tiempo, los integrantes de estas comunidades provienen de regiones pobres, con altos índices de marginalidad. Esta situación sugiere que, si bien, el desplazamiento significa una experiencia dolorosa para los disidentes, la posibilidad de vivir en Tlapa les permite acceder a oportunidades y formas de vida con menores carencias; sin embargo, algunos de estos grupos continúan su proceso de migración hacia otras regiones debido a la falta de empleo en Tlapa. Algunos de ellos se dedican a la albañilería, al empleo informal como comerciantes ambulantes, y hay quienes cuentan con su propia tienda de abarrotes en la colonia donde viven.

¹³ Sergio Bagú, *Tiempo, realidad social y conocimiento*, México, Siglo XXI, 1999, p. 65.

Organización del libro

La organización de este trabajo de investigación se divide en cinco capítulos. El primer capítulo se refiere a la construcción teórico-práctica del conflicto. Así, se van explicando conceptos tales como *conflicto*, *discriminación*, *identidad comunitaria* y *cambio religioso* los cuales se encuentran íntimamente articulados, no sólo en este primer capítulo, sino a lo largo del libro.

En el segundo capítulo, se trabaja en el análisis del conflicto en la Montaña de Guerrero. Aquí se abordan desde los actores antagónicos, los intermediarios, las relaciones de poder, el liderazgo, los motivos y valores en pugna, la magnitud y el escalamiento del conflicto, hasta los distintos tipos de problemas que se presentan en la Montaña de Guerrero.

El capítulo tercero se organizó a partir de las percepciones que los funcionarios tienen sobre las comunidades nahua, *me pha* y *ñu savi*. Es a partir del posicionamiento de las instituciones de gobierno a las que estos funcionarios pertenecen y las formas en cómo se insertan en los conflictos, como se da luz a la existencia de una actitud discriminatoria hacia estas comunidades, lo cual permea las estrategias que siguen como presuntos intermediarios para la solución de los conflictos.

En el capítulo cuatro se aborda el tema del cambio religioso, planteado tanto en el ámbito nacional como en la región estudiada; se explican tanto los procesos de secularización como los de cambio de adscripción a iglesias y denominaciones religiosas no católicas; se analizan los procesos de cambio religioso en la Montaña de Guerrero haciendo un recuento tanto de las iglesias protestantes con presencia en la región, como de las historias que permitieron su presencia. Se explican algunas de las razones por las cuales las personas de estos pueblos han decidido cambiar de religión, cuál es la oferta religiosa y el éxito relativo de estas iglesias.

Se abordan de manera especial, los casos de los testigos de Jehová, así como del denominado branhamismo (debido a la influencia del religioso estadounidense William Branham), opciones a las que se adscriben los grupos disidentes de los procesos que se estudian en esta investigación, es decir, los disidentes de Tlacotla y los de San Juan Puerto Montaña respectivamente.

Finalmente, en el capítulo cinco se plantean las experiencias de conflicto de las comunidades Tlacotla, San Juan Puerto Montaña y Yuvinani correspondientes a los municipios de Xalpatláhuac y Metlatónoc respectivamente; se estudian las condiciones sociopolíticas y económicas que prevalecen en las comunidades y los municipios a los que pertenecen, se da seguimiento a los procesos de conflicto considerando las posiciones y percepciones de los grupos antagónicos como de las instancias que fungen como intermediarias, al mismo tiempo se estudian las articulaciones con

otras dimensiones de carácter político y agrario que forman parte de los conflictos con visibilidad religiosa; se plantea la construcción de nuevas comunidades de corte religioso formadas por los grupos disidentes de las comunidades de las que fueron desplazados. Del mismo modo, se hace un seguimiento de las condiciones que prevalecen en la ciudad receptora de las minorías religiosas: Tlapa de Comonfort.

CLAUDIA ESPERANZA GABRIELA RANGEL LOZANO

La construcción teórico-práctica del conflicto

*Dicen por ahí los estrategas
que en la lucha, la mejor defensa es el ataque,
que para vencer, lo sabio es impedir
que el enemigo sea el primero en dar el jaque...
y en vista de que acechan fieros tiburones
habrá que pertrecharse para a batalla,
me arranco el alma y me maqueo de canalla
y saco los cañones...*

LUIS E. AUTE

*E*n nuestro pueblo no mandan ustedes, manda el pueblo. Disidencia, cambio religioso y conflicto en la Montaña de Guerrero, es producto de la identificación de tres momentos importantes: por un lado la emergencia de un grupo religioso disidente en las comunidades, que incidió en la irrupción de conflicto expresado en desplazamiento o expulsión; el segundo, a la intervención de *intermediarios* que dio visibilidad al fenómeno discriminatorio y el tercero al cambio religioso, su incidencia en la reconfiguración comunitaria y en el surgimiento de comunidades religiosas.

Estos momentos, articulados entre sí, han mostrado la necesidad de organizar el presente capítulo en cuatro ejes de análisis: 1) el análisis del conflicto, 2) la discriminación y la identidad indígena; 3) la identidad comunitaria, el cambio religioso y la emergencia de un grupo disidente y 4) la identidad religiosa. Baste aclarar que es, después del análisis del conflicto, cuando se incorporó la discriminación y la identidad

indígena, dado que el conflicto intracomunitario que aquí se estudia, se enmarca en un conflicto mayor expresado entre el Estado nacional y los pueblos indios, lo que se traduce en relaciones desiguales en la Montaña de Guerrero.

La irrupción del conflicto podía ser explicada sólo como producto de diferencias y antagonismos acuñados históricamente en pueblos considerados *cerrados y aislados*, sin embargo, se trata de procesos insertos en una sociedad regional y nacional que se ha caracterizado por establecer una relación desigual y discriminatoria con los pueblos indios.

En el espacio estatal, se trata de la existencia de formas de violencia estructural e institucional generadas por el dominio de los cacicazgos, su impunidad y, cada vez más, por la militarización de las regiones indígenas por parte del Estado.

En un primer nivel, la violencia estructural acontece en el marco socioeconómico de una sociedad, en la que la existencia de una diferencial distribución de los recursos se expresa en condiciones de vida desiguales para la población. La polarización social entre una minoría enriquecida y una mayoría empobrecida en la sociedad guerrerense y nacional son elementos importantes para definirla.

En la actualidad esta violencia estructural se refiere a la imposición de políticas que, desde la perspectiva macroeconómica, inciden en la falta de oportunidades de la población para allegarse de los recursos suficientes y sobrevivir con dignidad. Una expresión de esta violencia puede observarse en los procesos de expulsión de migrantes, quienes encuentran como única alternativa salir de sus comunidades para buscar las oportunidades de empleo que no encuentran en su lugar de origen.

En, la región de Guerrero, la violencia institucional se refiere al control, coerción y represión ejercidos por parte del Estado contra la población, para imponer su voluntad en aras del resguardo de sus intereses económicos que son de carácter particular, esto es, se hace uso del poder público para resguardar intereses personales. Es por ello que la violencia estructural y la institucional se articulan cuando, mediante el ejercicio del poder político, se incide en la desigual distribución de los recursos.

Así es como los conflictos con visibilidad religiosa de carácter intracomunitario se ubican en el marco general de una violencia estructural e institucional. Las contradicciones sociales pueden desembocar en la construcción de comunidades religiosas emergentes que permiten reposicionar a las personas en un escenario de certeza y seguridad del que han sido despojados.

La presencia de estas iglesias de corte pentecostal o paracristiana¹ pueden generar conflictos en las comunidades por chocar con las formas tradicionales de reproducción

¹ Nos referimos a aquellas iglesias o denominaciones religiosas que surgieron en Estados Unidos como una respuesta a las iglesias de corte histórico. Los testigos de Jehová no son considerados como

simbólica de la colectividad local, la cual se expresa a través del culto a los santos y de varios rituales sincréticos como los del compadrazgo y el de la petición de lluvia.

Los procesos de disidencia religiosa encuentran en la identidad comunitaria su punto de conflicto, precisamente en aquellos casos donde la cooperación y la participación comunitaria se ven cuestionadas y cuyo desenlace puede desembocar en el desplazamiento o en la expulsión.

Cuando el conflicto muestra las diferencias existentes en la comunidad, ello nos permite cuestionar la concepción que la explica como un todo social, homogéneo y unitario en el que la disidencia constituye una amenaza para la estabilidad y las normas comunitarias establecidas.

Al mismo tiempo, el conflicto intracomunitario expuesto en esta investigación subraya la posible existencia de más de dos actores colectivos, algunos de los cuales se vuelven antagonicos: 1) la comunidad mayoritaria; 2) el grupo disidente adscrito a un nuevo movimiento religioso; 3) las instancias de gobierno, las cuales eventualmente se asumen como intermediarios y 4) las Iglesias católica y evangélica.

Por lo que la irrupción del conflicto y su escalamiento devela las relaciones que existen entre las instancias de poder de gobierno y las comunidades indígenas, toda vez que las primeras son llamadas a fungir como intermediarias para buscar posibles soluciones entre las partes en conflicto, además, se ponen en juego intereses y valores reivindicados por cada uno, dando como resultado que la correlación de fuerzas existente inclina la balanza hacia uno de los grupos antagonicos.

Las relaciones de poder ejercidas visibilizan el fenómeno discriminatorio que se reproduce en los ámbitos regional y comunitario y remite a la subordinación de los pueblos indios en el contexto nacional en general y regional en particular.

Aquí nos colocamos en una tercera forma de violencia ejercida contra los pueblos me phaa, ñuu savi y nahua. Se trata de una violencia de carácter cultural en la cual se dan procesos de inferiorización del otro en razón de su pertenencia a un grupo étnico estigmatizado históricamente. “Esta violencia es de naturaleza macro-social, pero incide en la dinámica de los conflictos intracomunitarios, por la interacción entre los actores sociales.”² Esta violencia se expresa en estereotipos negativos hacia los grupos subordinados a los que se les reconoce sólo las “cualidades” de las clases subalternas.

Interrogar a la realidad desde el conflicto constituye, así, un esfuerzo de pensamiento, valoración y ubicación de su pertinencia como concepto explicativo y

protestantes, el principal argumento es que producen textos distintos a la Biblia de la cual abreva el cristianismo, por lo que son considerados por algunos autores como paracristianos o paraprotestantes. Cfr. Fortuny Loret de Mola, , “Mormones y testigos de Jehová: la versión mexicana” en Giménez Gilberto (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, IFAL-IIS-UNAM, 1996, pp. 175-215.

² *Idem*.

comprendido. No se trata de arribar a una teoría general del conflicto³, necesitamos plantear interrogantes que articulen el ámbito microsocial con el macrosocial, en aras de conferir mayor precisión y rigurosidad a los procesos que se analizan.

El conflicto ha sido empleado para comprender y explicarse desde las disputas generadas por la lucha de clases, las diferencias intergénéricas o interraciales; los movimientos sociales reivindicatorios expresados por sindicatos, estudiantes, mujeres, colonos, campesinos e indígenas, hasta los conflictos de carácter internacional como las guerras mundiales o las guerras religiosas, étnicas y/o entre civilizaciones.

¿Se habla de lo mismo cuando se refiere a un movimiento social cuya demanda es la vivienda, la salud o la educación, que cuando se enfrenta una disputa intracomunitaria por la tierra, el uso del bosque, del agua o aquella donde están en juego valores y creencias religiosas?

Cabe preguntarse si todos los tipos de conflictos pueden ser abordados de la misma manera, o si por el contrario, cada expresión singular requiere de una metodología y tipología específicas. ¿Las manifestaciones que envuelven una inconformidad social de manera independiente a su carácter pueden ser denominadas genéricamente como conflicto?; ¿por qué denominarlo *conflicto* y no *violencia*?; ¿por qué *conflicto* y no *enfrentamiento*?

El análisis del conflicto

El estudio de las sociedades humanas no puede hacer caso omiso del examen de sus conflictos, característica tan universal que se ha denominado *instinto de muerte*;⁴ este estudio podría ser formulado en aras de distintos propósitos: el primero, identificado

³ Algunos teóricos han planteado que, independientemente del cariz que cobre un conflicto, es posible construir una teoría, donde este pueda ser abordado de manera general, aplicable a distintos tipos de conflictos, desde los maritales hasta los bélicos que involucran a distintas naciones, pasando por las guerrillas o los movimientos armados; “la Teoría de los conflictos que aquí se expone no se ocupa de ninguna especie concreta. No es una Teoría del Conflicto internacional, ni del racial, religioso, familiar, jurídico o social, en el amplio sentido de esta última expresión. Es una teoría del conflicto a secas, que lo aborda desde la perspectiva general, y que lejos de ocuparse de ninguna de esas especies, trata sobre lo que es esencial a todas ellas, porque el objeto de sus descripciones es el género conflicto [...]” en Remo. F. Entelman, *Teoría de conflictos. Hacia un nuevo paradigma*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 24.

⁴ Aquí se hace referencia al planteamiento freudiano de dos instintos fundamentales que forman parte del ser humano: el instinto sexual o de vida y el de muerte representado por Eros y Tanatos respectivamente.

de inicio, sería la necesidad de comprender el conflicto, el porqué de este proceso en las comunidades y relaciones humanas; otro más estaría planteado para dar cuenta de las especificidades con las que se presenta en ámbitos particulares.

La connotación negativa que la noción de conflicto parece entrañar, merece ser abordada en aras de mostrar las distintas tradiciones que lo han estudiado⁵ y la construcción teórica generada por esta investigación.

Los ángulos de análisis y tradiciones científicas que han estudiado el conflicto son diversos. Así, en las Ciencias Sociales, su abordaje ha suscitado la generación de posiciones que lo colocan como una experiencia negativa, mientras otras lo han ubicado como un proceso necesario e inherente a las sociedades que, además, ha permitido el avance hacia la formación de la ciudadanía y la construcción de formas de convivencia incluyentes de la pluralidad.

Desde la perspectiva de la sociología, en autores clásicos como Max Weber, las relaciones sociales están dadas por una orientación de reciprocidad que puede ser negativa o positiva, ya que entre los hombres se establecen tanto relaciones de amistad y confianza, como de enfrentamiento, las cuales explican al conflicto, por lo que las relaciones sociales no son pacíficas por naturaleza, más aún, es posible que la paz sea el desplazamiento de los antagonismos hacia otro plano.⁶

Para quienes ven en el conflicto signos positivos de cambio social, la ubicación de la cooperación y la armonía constituyen la otra cara de la moneda, cuyo balance es necesario en una suerte de dinámica social, de manera que el conflicto es considerado como parte inherente a la estructura social, mientras que los tipos de conflicto valorados negativamente tendrían que ser eliminados mediante procesos de cambio estructural.

La preocupación se ha situado en el mantenimiento de la estructura social y la necesidad de que los individuos se ajusten a ella. Parecía que la paradoja se planteaba en términos de ¿cambio social o continuidad?

En este contexto, la permanencia del orden social evaluaría al conflicto, desde Durkheim, como un elemento más bien de anomia social. Mientras, y siguiendo esta línea de reflexión, Parsons, a decir de Coser, "...se vio inducido a observar que el

⁵ Para la sociología norteamericana clásica que se asumió como reformista, el conflicto fue valorado como "... realizador de funciones decididamente positivas. En particular, el conflicto proporcionaba a esos sociólogos la principal categoría explicativa de análisis del cambio social y del progreso, además que el conflicto fue una categoría central de sus sistemas, valorado como parte constitutiva de la organización social", en Lewis A. Coser, *La función del conflicto social*, México, FCE, 1a. ed., 1961, pp. 14-16.

⁶ Julián Freund, "Weber: La sociología comprensiva", en *Introducción a la Sociología*, México, Quinto sol, 327 pp.

conflicto tiene consecuencias primordialmente destructoras, desintegradoras y anti-funcionales. Considera al conflicto sobre todo como una enfermedad...”. Otros autores como el caso de Lundberg, plantearían que “el conflicto se considera como algo básicamente disociativo, puesto que se caracteriza por una “suspensión de la comunicación entre las partes contrapuestas [...] por lo que el conflicto es antifuncional”.⁷

Sin embargo, estas dos tendencias se ubicaban en una unidad de análisis mayor, ya sea en el marco de sociedades regionales o nacionales que daban cuenta de procesos generales antes que ponderar sus especificidades para la reflexión sobre el conflicto. De manera sugerente, algunos otros autores estudiaron la situación de grupos minoritarios como los judíos, concluyendo, en un primero momento, sobre la necesidad de una militancia en defensa de la manutención de su identidad.⁸

Para Coser, en estos autores existe, sin embargo, una preocupación tendiente a buscar las formas de reducción del conflicto, ya que es ponderado como un fenómeno destructor.⁹

Así, desde esta perspectiva, la emergencia del conflicto manifiesta las contradicciones inherentes a toda sociedad humana, más aún, una sociedad no conflictiva es inexistente, toda vez que las relaciones de poder forman parte constitutiva de éstas.

Por su parte, aunque no como centro argumentativo, el tema de la justicia y el orden civil, desde la ciencia política, refiere al conflicto, ya sea como un acto irracional o como la posibilidad de enriquecimiento del orden civil y normativo mediante el consenso.¹⁰ Es decir, el conflicto, más que ser situado como un fenómeno anómico o irracional, ha sido valorado como un medio para lograr la convivencia entre las personas.

Siguiendo la línea de reflexión Hegeliana en contraposición con el análisis de Hobbes, Enrique Serrano hace una propuesta planteada en estos términos:

Que los conflictos políticos son una condición necesaria para la formación de los individuos como ciudadanos, ya que en ellos no sólo está en juego un antagonismo de intereses particulares, sino también una lucha por el reconocimiento, la cual se traduce en un

⁷ *Ibidem*, p. 27.

⁸ Para Coser, “Lewin es partidario de una posición militante, y subraya la necesidad de emprender resueltamente actividades de conflicto, con objeto de mantener y asegurar la existencia del grupo”, *ibidem*, p. 26.

⁹ “La tendencia prevaleciente [...] es hallar “cauces de conciliación” y ajuste mutuo, mediante la reducción del conflicto”, *ibidem*, p. 27

¹⁰ Enrique Serrano Gómez, *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia de orden social*, México, UAM-Iztapalapa/Porrúa, 2001, 354 pp.

proceso de continua ampliación del orden civil, así como de perfeccionamiento de las instituciones y procedimientos que se utilizan en ese orden para procesar los conflictos.¹¹

Si los conflictos permiten el avance hacia un orden civil incluyente, se impone, en rigor, una paradoja: ¿Por qué la creación de instancias que ponen reglas de juego en los conflictos bélicos han sido desobedecidas por quienes en la correlación de fuerzas asumen un poder mayor e imponen sus condiciones hacia quienes son menos poderosos?¹²

Si las relaciones de poder representan formas constitutivas de intergénesis¹³ entre los seres humanos, probablemente la respuesta lógica es que, en el devenir histórico, ante una situación de conflicto, se requieren nuevas estrategias, instituciones y normatividad acordes con cada sociedad.

En la discusión de ponderar el bien común sobre los intereses particulares de los individuos que además son diversos, divergentes y plantean disensos, de lo que se trata es de lograr establecer normas de convivencia que todos respetemos. Los intereses que cada uno defiende nos llevan a la discusión de la lucha por el reconocimiento, que constituye el centro neurálgico de las relaciones humanas y que se explica en el proceso de construcción de la identidad.

Si la definición identitaria, personal y colectiva, se establece en razón del otro, sin el cual no se tiene sentido de sí mismo, es en la necesidad de reconocimiento donde el nosotros se ubica como un antagonista frente a los otros. Para que los otros reconozcan al nosotros, en la amplia experiencia histórica, se han dado procesos de imposición en donde la subordinación hacia los otros obliga al grupo subordinado a situarse como inferior e impide su pleno reconocimiento.

Cuando los integrantes del grupo subordinado ya no aceptan esta posición, entonces se da una lucha por el reconocimiento, que permite la afirmación identitaria, la cual contiene al conflicto como proceso necesario de diferenciación frente al otro en su formación histórica como pueblo, clase, etnia o género.

La posibilidad del reconocimiento puede establecerse, cuando tanto el nosotros como los otros, admiten su mutua existencia, que puede verse cristalizada, en lo inmediato, en la normatividad que rige al Estado nación donde estén insertos.

¹¹ *Ibidem*, pp. 15-16.

¹² Para muestra un botón: el caso de la guerra de Estados Unidos contra Irak evidenció que la ONU quedaba rebasada, entonces Estados Unidos impuso sus condiciones como país con mayor poderío en el ámbito mundial.

¹³ Para Sergio Bagú, la intergénesis se refiere a que los seres humanos somos producidos, generados, contruidos sólo en interacción con otros seres humanos, en sociedad, *cfr.* S. Bagú, *Tiempo, realidad social y conocimiento*, México, siglo XXI.

Es por ello que el conflicto suscitado en el ámbito intracomunitario impone una doble lógica: primero la lucha por el reconocimiento de las culturas indígenas en el ámbito nacional, y segundo, la lucha por el reconocimiento de las diferencias religiosas al interior de las comunidades. Ambos niveles de análisis deben incluirse si se pretende rigurosidad en el tratamiento del conflicto en sociedades indígenas.

Discriminación e identidad indígena

La construcción de la identidad de los pueblos originarios ha estado marcada históricamente por la explotación económica, la dominación política primero y la exclusión social y la discriminación, después. Ser indio estuvo ligado no sólo a una confusión de carácter histórico, constituyó el hecho innegable desde el cual el conquistador nombró al otro desde una relación de hegemonía y dominio.

El racismo se ha expresado mediante el marcaje en las líneas de color, donde los criterios que privan son de carácter biológico y político. Esta delimitación de fronteras raciales se ha dado entre regiones (República de Indios-República de españoles), etnias y culturas, con el objetivo de separarlas y neutralizarlas a partir de su diferenciación.

Recordemos la noción de castas durante el periodo de dominación española, donde se crearon o inventaron razas con la finalidad de constituir fronteras de diferenciación entre los grupos, en aras de subrayar la superioridad racial de los europeos, quienes se encontraban en el eslabón de arriba, en relación con los otros grupos. Es evidente que dicha superioridad es planteada en razón del color: entre más blanco, mejor. De ahí la invención de razas como castizo, mestizo, pardo, morisco, lobo, negro o moreno para denotar e inferiorizar al otro, lo que justificó un trato discriminatorio contra el o los grupos prejuizados.

Ya en las notas antropológicas del año de 1938, Alejandro Paucic caracterizó a los mixtecos de la Montaña a partir de criterios como las de carácter y moral:

Huraño (vive montaraz) humilde y sumiso, tenaz, enojado. Físicamente muy resistente. Vicios: alcohólico en las fiestas. Características físicas: laboriosos, sobrios, artistas, graves, medidos. Tendencia: encastillarse en sus montañas, refractario al progreso mestizo, desaseados (por el clima frío y por la creencia de que el agua que corre es dañina)...¹⁴

¹⁴ Archivo Paucic, *Mixtecos*, registro núm. 93, 305.897, Chilpancingo, Guerrero.

La revisión histórica de la construcción identitaria, siempre paradójica, de los pueblos indios, permite, por un lado, desentrañar las estrategias que los actores han utilizado para revertir la identidad que los ha negado y estigmatizado. Pero al mismo tiempo, se trata, a decir de Wieviorka, de una violencia de carácter simbólico, donde las categorías que las elites dominantes han utilizado para nombrar e inferiorizar al otro, han sido introyectadas y asumidas por el discriminado.

La posibilidad de hablar de racismo estribaría justamente en la existencia de un vínculo entre los atributos físicos y sus caracteres intelectuales y morales, tal como lo vemos expresado en la cita, no exenta de características positivas, que no obstante ello, nombra al otro con autoridad.¹⁵

Es por ello que la identidad indígena es sumamente compleja, toda vez que, al asumirla en su carácter reivindicatorio, suele enfrentarse al estigma que ha prevalecido durante tantos siglos y que ha sido incubado y arraigado en la estructura de la sociedad mexicana.

Así, el ser indio se sitúa en la discusión que las organizaciones indígenas han generado con respecto a la pertinencia de reivindicar el concepto *indio* en sí, el cual, que en su momento fue dado por los colonizadores y ahora constituye uno de los ejes de la lucha indígena para ser reconocidos en la diferencia.

Las voces, los discursos de integrantes de comunidades y organizaciones indígenas en Guerrero expresan esta paradoja: el indio como posibilidad de empoderamiento, frente al indio como noción interiorizada de la discriminación y el estigma:

Nosotros somos originarios del territorio, pero nos tratan como si fuéramos de segundo, de tercer nivel...

Nadie ha hecho nada por nosotros los indígenas.

¿Por qué nos tratan así pues? Si nosotros somos de aquí y ellos vienen de afuera.

¿Por qué hay tantos atropellos en la Montaña? Exigir el respeto al derecho ajeno: ¿Por qué nosotros los indígenas no alcanzamos este derecho?

¿Quién decide sobre nuestros recursos? Si nosotros somos originarios de hace cientos de años y no tenemos derechos sobre nuestra tierra: ¿Por qué no podemos hacer uso de nuestros recursos?...

Entra el ejército con el pretexto de que hay drogas... En Juanacatlán no hay, ni pinche marihuana sembramos, pero el ejército entra y hace lo que quiere, cogen chilacayote, ejotes sin pedir permiso: ¿Por qué?

La gente tiene derecho a conocer lo que tenemos, tiene derecho a caminar por sus pueblos...¹⁶

¹⁵ Michel Wieviorka, *El espacio del racismo*, México, España, Paidós, 1992, p. 18.

¹⁶ Participación de los integrantes de la Mesa 2: *La defensa de nuestro territorio*, en el Foro Estatal por la defensa de nuestros derechos y de nuestro patrimonio como pueblos, celebrado los días

En la Montaña de Guerrero, no es difícil escuchar cómo a los pobladores mixtecos del municipio de Metlatónoc se les nombre *guancos*, *sucios*, *los más pobres*, pero también conviene decir que son los que han estado olvidados y marginados, los que sobreviven a diario en la pobreza extrema.

Esta desigualdad en la que viven los pueblos indios permite ponderar que, en este tipo de conflictos, la complejidad en el análisis de su irrupción, escalamiento y resolución, debe estar atenta a la intervención de la sociedad global y nacional, presentes a través del Estado, de la Iglesia católica y de las iglesias protestantes representadas en los intermediarios y no exclusivamente en los grupos en conflicto.

La identidad comunitaria, el cambio religioso y la emergencia de un grupo disidente

La ubicación del conflicto como concepto articulador permite abordar la problemática de la identidad comunitaria y ponderar el lugar que el cambio de adscripción religiosa representa en este proceso. No se trata de hacer una lectura causalista que indica que el cambio religioso es consecuencia de la emergencia de conflicto social; se trata de plantear las distintas imbricaciones que suceden en medio de situaciones de conflicto.

La irrupción de conflictos pone de manifiesto las diferencias y, eventualmente, los cambios que viven las comunidades indígenas.

La presencia de grupos disidentes en las comunidades puede ser explicada no sólo como producto de cambios sociales, económicos y culturales que se expresan en ámbitos locales, sino también como procesos generados en la sociedad nacional, e incluso, en el ámbito global, en las que la pérdida de sentido plantea la búsqueda de referentes que resignifiquen la existencia y presencia de los seres humanos; de su estar en el mundo.

Es posible que los cambios que presenciamos sean de carácter contingente y se hable entonces de la emergencia de milenarismos. No obstante, se requiere explicar cuáles son las condiciones particulares con que estos nuevos milenarismos nacen, así como las formas en que se expresan los cambios que los inducen.

Otra dimensión permite preguntarnos en qué condiciones los cambios inciden en la emergencia de conflictividad, o si el conflicto produce los cambios, o tal vez se

30 y 31 de julio de 2004 en la Ciudad de Chilpancingo, Guerrero. Las participaciones aquí transcritas, son de campesinos del pueblo de Ayutla, donde el Ejército entró sin pedir autorización a la comunidad, bajo el argumento de que ahí se sembraba droga.

logre con el conflicto la permanencia. Ésta no es una pregunta ociosa o necia, toda vez que para algunos teóricos el motor de la historia está constituido por el conflicto, del cual, en sus últimas consecuencias, derivará el cambio social.

La identificación de múltiples determinaciones, aquí mismo; las condiciones sociales y económicas en las que viven los pueblos indios de la Montaña de Guerrero; las relaciones desiguales establecidas con la sociedad regional y estatal no india; la emergencia de disidencia en las comunidades; los cambios de adscripción a otras iglesias; el reposicionamiento de los pueblos indios en el referente nacional como producto de su emergencia en 1992 y 1994; las expulsiones o desplazamiento de población no católica como desenlace del conflicto constituyen las dimensiones a las que prestamos atención en esta investigación.

La discusión sobre la identidad comunitaria, referida al territorio, la lengua, las normas, las formas de gobierno, el sistema de cargos y las fiestas religiosas requiere ser estudiada a la luz de los cambios que se suscitan a partir de adscripción a estos nuevos movimientos religiosos.

Mucho se ha discutido sobre la identidad de las comunidades indígenas. Ya en los inicios del siglo xx dominaba la idea de integrar al indio a la nación mediante procesos aculturativos y de mestizaje. En la actualidad destacan posiciones fundamentalistas y esencialistas que valoran a la comunidad en tanto pretenden continuar con la preservación rígida de sus usos y costumbres; mientras, por otra parte, encontramos posiciones que cuestionan la defensa de la cultura de los pueblos indios y la demanda de autonomía que en diferentes latitudes de nuestro país han enarbolado.

Más allá de posiciones aduladoras o detractoras, que son poco útiles para comprender la complejidad de las comunidades en situaciones de conflicto y cambio al interior de una sociedad que hasta hace muy poco tiempo les había prestado atención, es necesario situar en su justa dimensión los casos concretos en los que se dirimen cotidianamente.

Hasta este momento se han identificado algunos conceptos importantes a definir. Uno de ellos es el de cambio religioso y, otro, el de conversión religiosa. El primero es parte de un proceso anclado a la situación socioeconómica de las comunidades y de la sociedad, así como con la existencia de liderazgos de corte político que permiten la generación de liderazgos proféticos.

Así, el cambio religioso se refiere a la adopción de nuevos referentes religiosos por parte de integrantes de comunidades, grupos y sectores de la sociedad nacional. En las últimas décadas, la sociedad mexicana ha vivido este cambio en amplios sectores

de la población, rural e indígena, urbana y clases medias, quienes han dejado atrás su adscripción al catolicismo para asumir estas religiones.¹⁷

Al mismo tiempo, el cambio religioso permite acercarnos de manera específica a una experiencia que se da en el ámbito de las individualidades, esto es la conversión religiosa, la cual representa el cambio de afiliación religiosa, en este caso, el cambio de adscripción de un catolicismo particular a la pertenencia a una iglesia pentecostés o paracristiana. Este cambio supone una reorientación en la vida de las personas, quienes, además, lo asumen como el centro de su vida íntima y privada.

Así, se requiere realizar una distinción entre cambio y conversión religiosa. El primero apunta a los procesos de adscripción religiosa diferenciados en el ámbito de una sociedad nacional en la que la población mayoritaria se adscribe, nominal o formalmente, a una sola religión, en este caso, la católica. La conversión religiosa sucede en el ámbito de las individualidades como respuesta a situaciones de crisis que supone una imbricación mutua establecida con el cambio religioso, por lo que es posible sustentar que la generación de conflicto social y su escalamiento en comunidades indígenas, parece estar íntimamente relacionado con procesos de cambio social y religioso que se plantean en diversos planos de realidad:

- Primero. La situación económica que prevalece en las comunidades incide para algunos de sus integrantes, en la necesidad de migrar y, eventualmente, adoptar nuevos referentes culturales, religiosos y sociales en los lugares de recepción.
- Segundo. La adscripción a nuevas iglesias se expande en la Montaña con el trabajo proselitista tanto de misioneros como de integrantes conversos.
- Tercero. La adopción de nuevos referentes religiosos parece responder a una nueva racionalidad que deja vislumbrar el acceso a una mejor calidad de vida. Por ejemplo la disminución del alcoholismo y la violencia intrafamiliar.
- Cuarto. La existencia de liderazgos políticos y sociales en confrontación dentro de las comunidades constituye un caldo de cultivo propicio para la irrupción de conflictos que pueden adquirir un rostro religioso y/o político.

¹⁷ Para Gilberto Jiménez "... la proliferación de las sectas en México [...] es una de las respuestas posibles a la situación de privación y anomia provocada por la penetración violenta de la modernización capitalista, con su secuela de dislocación, desarraigo y migración estructural" en Gilberto Jiménez (coord.) *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IFAL/IIS-UNAM, 1996, p. 19.

Quinto. El choque entre la nueva ideología adoptada y de sus prácticas frente a las formas socioculturales que son la base de la reproducción simbólica de la comunidad.

¿Cuál es el peso que la adscripción a nuevos referentes religiosos tiene en el cambio social que se genera en las comunidades e, inversamente, en qué incide este cambio sobre la difusión de la nueva fe?

En esta reflexión se ponderan las situaciones concretas que se viven en las comunidades, esto es, si realmente se generan procesos de cambio social en ellas o, por el contrario, ante la molestia que causan quienes adoptan otra religión, se genera un conflicto social cuyo desenlace a menudo se traduce en el desplazamiento o expulsión de los disidentes, o que implica, a la larga, un cambio en la propia configuración social de la región.

Es posible que el cambio religioso, como respuesta a la vivencia de situaciones nuevas, incida en procesos de secularización al interior de las comunidades, de manera que los disidentes propugnen por su participación en el sistema de cargos de carácter político, no así en los referidos a lo estrictamente religioso y esto sea aceptado en la comunidad.¹⁸

La secularización en este contexto será entendida como el proceso en el que se da una separación entre los cargos de orden religioso y civil-político. Es decir, no es necesario, para llegar a ser comisario municipal o comisariado de bienes comunales o ejidales, haber cumplido con algún cargo de carácter religioso. Ahora bien, existe una amplia discusión acerca de los procesos de secularización que han experimentado las sociedades en el sentido de adoptar un pensamiento de corte científico y racional para explicar la realidad. A nivel histórico, se refiere a la separación entre las esferas política y espiritual y a la necesidad ingente de su separación en la emergencia del Estado moderno.¹⁹

¹⁸ Existe la experiencia de la comunidad nahua de Ahuatepec pueblo, Tlapa, donde ha sido posible que los evangélicos ocupen cargos políticos como el de comisario municipal, *cfr.* Claudia Rangel, Lozano, *La experiencia religiosa en la construcción de la identidad étnico-religiosa en la Montaña de Guerrero*, tesis de Maestría en Sociología, México, FCPYS-UNAM, 2001.

¹⁹ Para Danièle Hervieu Leger es necesario reconsiderar el concepto mismo de secularización en términos de pérdida religiosa, por lo que: "... no se trata de un proceso de desaparición de la religión en una sociedad, sino de un proceso de recomposición de lo religioso, en el seno de un movimiento más vasto de redistribución de las creencias, en una sociedad cuya incertidumbre es condición estructural" en *Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas*, en Gilberto Jiménez, *op. cit.*, p. 31.

...el reclamar persistentemente la disociación de la autoridad municipal de los “sistemas de cargos”, los nuevos grupos religiosos provocan también, de rebote, un efecto de secularización o, mejor, de laicización de lo político-social, lo cual hace posible, además, el pluralismo social y religioso.²⁰

En esta perspectiva, lo religioso no desaparece, sino que se reorienta para formar parte de la esfera individual. Aunque el cambio religioso es asumido como una suerte de transgresión a las normas comunitarias, lo que también está en juego es la correlación de fuerza entre grupos cuyo antagonismo se dirime en el plano religioso.

La emergencia de un grupo disidente nos coloca ante otro concepto importante a definir. El disenso forma parte de la discusión sobre el Estado democrático, la existencia de pluralidad de pensamiento y del disenso es un valor de la democracia que, además, supone la emergencia del ciudadano que interpela y ejerce sus derechos como tal.

Para autores como Sartori,²¹ el pluralismo afirma que la diversidad y el disenso son valores que enriquecen al individuo y también a su ciudad política.

Disentir en el contexto de las comunidades aquí abordadas significa pensar diferente, adoptar una creencia religiosa particular y ejercerla en circunstancias adversas y contrarias al grupo mayoritario. Esta discusión nos lleva al problema de la tolerancia y el ejercicio de la dignidad de la persona:

La tolerancia no es acerca de la posibilidad de que coexistan cuerpos de creencias, doctrinas o conductas opuestas entre sí: es acerca de las personas en tanto que detentadoras ellas mismas de una capacidad de imaginar y practicar ideas y costumbres y de proseguir fines y proyectos de vida que puedan ser opuestos.²²

En este sentido, el cambio social y la emergencia de un grupo disidente, aquí planteado, incorpora nuevos problemas a la comunidad, lo que, eventualmente, puede llevar a la creación de nuevas reglas y oportunidades para asumir comportamientos antes inexistentes.

La irrupción del conflicto responde a la existencia de diferencias al interior de las comunidades, paradójicamente, concebidas como entidades homogéneas.

¿Puede hablarse en sentido estricto de la existencia de una comunidad en conflicto? Una primera lectura de autores clásicos como Max Weber, quien definió a la

²⁰ Gilberto Jiménez, “El debate actual sobre modernidad y religión”, *ibidem*, p. 13.

²¹ Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, p. 19.

²² F. Salmerón, *Diversidad cultural y tolerancia*, México, FFYL-UNAM, 1998, p. 31.

comunidad como la existencia de un sentimiento afectivo que liga a los participantes con el todo, supone la preponderancia del bien común y, con ello, la integración de las partes con ese todo. El conflicto aparecería como un antónimo de comunidad, ya que ésta dejaría de ser en tanto la existencia del mismo. Desde otra perspectiva, las relaciones de competencia y conflicto constituyen la posibilidad de fortalecimiento de los lazos comunitarios.

Comunidad²³ significa nuestros hermanos, en lengua Tu'un Savi,²⁴ se traduce *no ta'an yo*, mientras que para los me'pha responde a la palabra *ax'o ratha qinga'a* y para nombrar a todos los pueblos se habla de *axuajl' mba'a'*.

Comunidad también se usa para nombrar a un grupo de familias indígenas organizadas que viven en un poblado, comparten la tierra y la trabajan en común y cuentan con sus propias autoridades, las que no son impuestas.²⁵

La comunidad como tipo ideal, presupone también que el bien común es el bien individual. Al no existir contradicción, los seres que la integran trabajan por el bien común, que es el suyo propio. Por lo que a decir de Luis Villoro: "...en la comunidad, en cambio, se eliminaría el conflicto, puesto que todos incluirían en su propio interés el de la totalidad".²⁶

La interrogante que sugiere esta aproximación a la comunidad sería: ¿una colectividad en situaciones de conflicto deja de ser comunidad, toda vez que el sentido de su existencia se ve fragmentado? Más aún, para que la comunidad prevalezca; ¿se requiere defenderla de quienes ya no desean trabajar por lo que se concibe como el bien común?, o en caso contrario: ¿cuáles son las condiciones y factores que imperan e inciden en aquellos individuos para que se constituyan en un grupo que, aunque minoritario, es disidente y cuestiona los valores comunitarios?

Desde esta valoración teórica, para que la comunidad se realice plenamente se requiere que el individuo preste su servicio de manera voluntaria como un acto en que él se realiza también. Se quiere entender que, en esta construcción ideal de la noción de comunidad, se necesita estudiar con cuidado las experiencias particulares de comunidades en el ámbito de sociedades nacionales mayores, que abarcan y complejizan el panorama planteado.

²³ 10º Aniversario de Tlachinollan, A.C. Encuentro Estatal de Pueblos, Autoridades y Organizaciones Indígenas. Agenda mínima para el Desarrollo integral de los Pueblos Indígenas, 11 y 12 de Junio de 2004, Tlapa, Guerrero.

²⁴ Comunicación personal con Jaime García Leyva, integrante de la Academia de la Lengua Mixteca. Él me explicó las diferencias entre habitante, pueblo, territorio y lengua y cómo deben ser nombradas.

²⁵ Luis, Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, El Colegio Nacional-FCE, 1997, 400 pp.

²⁶ *Ibidem*, p. 360.

En efecto, dentro de una comunidad se puede, en aras de preservar su cohesión social, imponer a sus integrantes la participación y cooperación forzosa o, por lo contrario, tomar la decisión extrema de expulsar a quienes se niegan, o bien, permitir que éstos lo hagan de manera voluntaria y en libertad.

La polémica estriba tanto en la noción de comunidad que prevalece como en el sentido que se le da a la cooperación y participación, parece que en su sentido ideal, en efecto, el acto voluntario de servir puede contener la realización del individuo y la comunidad. Este servicio es resultado de la legitimidad que adquieren los usos y costumbres en una comunidad. Ambas nociones son comprendidas como las regularidades que caracterizan toda relación social. Así, el uso está referido a la persistencia de un grupo mediante la reproducción de una práctica, la cual se hace costumbre con la rutina. “La característica esencial de estas dos regularidades, usos y costumbres, reside en el hecho de que no son obligatorias, que no están garantizadas exteriormente por una sujeción, es decir, que el individuo las observa libremente, por comodidad o porque encuentra un interés”.²⁷

Aunque el respeto al orden por seguir la costumbre supone una mayor estabilidad comunitaria que se ejerce de manera obligatoria, lo cierto es que la obligatoriedad para asumir un cargo es resultado de un acuerdo que se toma de manera tácita y legítima, desde el momento que forma parte de las normas que rigen la comunidad; sin embargo, es cierto que en la experiencia de muchas comunidades de la Montaña, existe cada vez con mayor frecuencia cierta inconformidad para asumir los cargos. Esto indica que, para algunos de sus integrantes, el servicio se ha convertido en una pesada carga de la cual buscan deshacerse en cuanto les es posible.

Esto puede significar el desplazamiento del sentido del orden y la identidad comunitaria, en los que la tradición y el valor de la cooperación pierden legitimidad y validez ante la disidencia religiosa para trasladarse a la dimensión de la creencia de orden afectivo, que sitúa la revelación religiosa como centro del sentido de la nueva comunidad religiosa india emergente.

Por otra parte, los defensores de la perspectiva liberal del multiculturalismo, como Will Kimlincka, han advertido sobre lo que denominan *restricciones internas*, a las cuales el Estado nación, al que están adscritas deben poner atención, en aras de velar por los derechos de los individuos que eventualmente pueden ser pisoteados por una determinada comunidad étnica. Esta perspectiva, sin embargo, es peligrosa, toda vez que califica con valores occidentales las formas comunitarias de organización social y se erige como defensor de los derechos individuales cuando, con dificultades, logra su respeto en las sociedades donde gobierna.

²⁷ J. Freund, *op. cit.*, p. 158.

Pero la comunidad es inestable y arriesga continuamente caer en dos escollos antagónicos. El primero es el individualismo: el valor de las libertades individuales se pone por encima de cualquier servicio a la colectividad: celoso de sus prerrogativas, el individuo se opone a toda limitación a favor de una mayor igualdad. El modelo “liberal” de asociación resulta incompatible con la comunidad. El escollo opuesto es la absorción de la libertad individual por las exigencias colectivas. Al convertirse el servicio en coacción y el don en imposición; el individuo es aplastado por un todo que debería dar sentido a su vida. Porque la comunidad sólo existe allí donde cada servicio del individuo es a la vez esfuerzo de su identidad y una realización plena de su vida personal.²⁸

El sentido de pertenencia a la comunidad de origen parece desdibujarse cuando algunos de sus integrantes optan por cambiar de religión y adoptar así, otros valores, que, de inicio, cuestionan los valores religiosos antes que los comunitarios.

Esto es importante y nos lleva al planteamiento de que el cambio religioso no supone la pérdida de la identidad comunitaria, antes bien, se está ante la emergencia de una comunidad religiosa indígena en construcción.

Desde esta perspectiva, es necesario abordar el sentido de identidad y los valores que están en juego entre los antagonistas del conflicto: evangélicos²⁹ y comunidad ¿católica?

La identidad religiosa: ¿católicos *versus* evangélicos?

Cuando se habla de conflicto por motivos religiosos, se debe poner cuidado al estimar que la identidad predominante que se pone en juego entre ambos antagonistas es la religiosa. Si bien para los evangélicos esto es bastante claro, en el caso de la comunidad católica, la adscripción al catolicismo debe ser matizada.

Por una parte, la incidencia de la Iglesia católica en comunidades indígenas ha sorteado diversas dificultades. Una vez establecida en la sociedad novohispana, uno de los principales problemas a los que se ha enfrentado ha sido tanto la renuencia de los sacerdotes a residir en las comunidades indígenas, así como la distancia que necesitan

²⁸ *Ibidem*, p. 363.

²⁹ Se opta por llamarlos tal como ellos se autodefinen y como son identificados por los demás integrantes de la comunidad. Al mismo tiempo, se pone atención en los evangélicos por tratarse de la adscripción religiosa que mayormente se adopta en la región de estudio y que está referida a dos de las experiencias de conflicto que se abordan en este libro. Para el caso de los testigos de Jehová, se trabaja en un apartado específico en el capítulo 3 sobre cambio religioso.

recorrer para llegar a ellas. Además, durante los tres siglos de dominio español, no logró consolidar un clero indígena debido a su negativa para la formación sacerdotal de indígenas en Seminarios.³⁰

Recordemos que, en muchas comunidades, la realización de peticiones de lluvia y ceremonias de agradecimiento por las cosechas están ancladas a referentes religiosos anteriores al periodo de dominación española. Esto hizo que la adopción del catolicismo se diera de manera sincrética.

Al mismo tiempo, la presencia de los sacerdotes es ocasional, en tanto son las comunidades quienes se encargan de la administración y organización de la parroquia que tienen bajo su custodia. Sin negar que la labor de algunos sacerdotes y regiones pastorales ha sido notable, pensemos en el caso de la Diócesis de San Cristóbal en Chiapas o la de Tehuantepec, en Oaxaca, digamos que la Iglesia católica no sólo ha sido poco sensible hacia la cultura de los pueblos indios, sino que, frecuentemente, la ha cuestionado y denostado de manera severa.

Para el caso de la Diócesis de Tlapa, aun cuando asume una línea pastoral de inculturación del evangelio³¹ en aras de recuperar experiencias culturales comunitarias de los pueblos indios, el que se trate de una diócesis de creación muy reciente (1992), así como la existencia de inercias y posiciones conservadoras entre algunos de sus sacerdotes, dificulta por el momento pensar en el éxito relativo de su labor de reevangelización. El referente identitario en las comunidades indígenas está dado por lo que se ha denominado *identidad comunitaria*.³²

En el caso de las fiestas patronales no debe destacarse sólo como un proceso puramente religioso o católico, ya que la peregrinación de hermandades, la petición de milagros, de favores o la promesa de reliquias, son costumbres ancladas a una imaginaria religiosa popular, sustentada en procesos sincréticos en las que la Iglesia ha sabido ser flexible al aceptar parte de esta cultura, a riesgo de perder feligresía si actúa de manera ortodoxa ante la manifestación entusiasta de pueblos y comunidades.

³⁰ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, FCE, 1986, 491 pp.

³¹ La inculturación del evangelio es definida como la posibilidad de hacer una lectura de la ritualidad de los pueblos indios a partir del texto bíblico, recuperando los paralelismos existentes, *cfr.* C. Rangel Lozano, *op. cit.*, tesis de maestría.

³² Ya se ha abordado la noción de identidad comunitaria, que se encuentra referida a una serie de normas en las cuales, en el discurso, impera el bien común por sobre el individual; así, gran parte de las actividades civiles de introducción de servicios, construcción de caminos, de escuelas, comisarías, delegaciones y reparación de los templos católicos es asumida como una labor colectiva; lo mismo sucede con la cooperación para la fiesta patronal: la recepción de invitados de comunidades vecinas, su hospedaje y alimentación que corre a cargo del Mayordomo y, eventualmente, de los vecinos.

Las fiestas constituyen espacios de intercambio colectivo, no sólo entre los vecinos, sino entre las comunidades mismas, las cuales, por medio de las hermandades, de un grupo de autoridades y de algunos vecinos, vienen representando al santo patrón de su localidad, correspondiendo así a la visita que antes hicieran los de la comunidad receptora.

La fiesta patronal es un espacio en donde se refuerzan los lazos comunitarios e intercomunitarios, pues alude a relaciones étnicas e incluso interétnicas. Es por ello que su realización va más allá del ámbito religioso católico para situarse en un plano de identidad colectiva y reciprocidades.

Durante la procesión los tiempos se superponen: rezos católicos y oraciones en náhuatl, acompañados por bandas de viento, y los estandartes bailando en círculo al lado del patrón festejado. Puede verse a la virgen de Guadalupe, al señor Santiago Apóstol, a san Martín Caballero y a san Marcos, todos ellos representando a cada una de las comunidades visitantes, que ahora confluyen y se encuentran en este espacio.

...las imágenes de los santos adquieren un sentido corporativo y ellos en sí representan a todo el pueblo, por lo que su peregrinar simboliza el desplazamiento de toda la comunidad hasta el punto de reunión [...] el carácter rotativo de la celebración y el peregrinaje de los santos recuerda a los participantes que forman parte de un todo mayor alrededor del cual se identifican y fincan sus relaciones sociales.³³

Es necesario reflexionar porque estos espacios constituidos como formas de integración y cohesión comunitaria pierden su sentido, para quienes se han convertido a otra religión: los evangélicos.³⁴

En el caso de los testigos de Jehová, los evangélicos, hermanos o cristianos, como ellos suelen autonombrarse, la identidad del resto de la comunidad, que no comparte sus creencias, es identificada como católica, mientras ellos tienen claro que su negativa a participar y cooperar con la fiesta patronal proviene de los valores religiosos por ellos adquiridos recientemente. Un cuestionamiento recurrente es el que apela al planteamiento bíblico en términos de *adorar a los ídolos*, representados por las imágenes de los santos. Al parecer, es contundente el versículo que suelen repetir, una y otra vez, cuando de establecer divergencias con los católicos se trata:

³³ C. Bravo, "Territorio y espacio sagrado" en Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, UAM-Iztapalapa, 1994, p. 45.

³⁴ Aunque falta ver cuál es el uso o abuso que se hace cuando algunos líderes o caciques apelan a los usos y costumbres en nombre de la comunidad para presionar a quienes no participan o se constituyen en una disidencia frente a la autoridad, lo que significa una amenaza no sólo a valores comunitarios sino, eventualmente, a intereses personales en una pugna política y de sustento del prestigio.

Nuestro Dios está en los cielos; Todo lo que quiso ha hecho. Los ídolos de ellos son plata y oro, Obra de manos de hombres. Tienen boca, mas no hablan; Tienen ojos, más no ven; Orejas tienen, más no oyen; Tienen narices, mas no huelen: manos tienen, mas no palpan; Tienen pies, más no andan; No hablan con su garganta. Semejantes a ellos son quienes los hacen, y cualquiera que confía en ellos.³⁵

El hecho de que quienes migran puedan adoptar una nueva religión sugiere que, tras una larga estancia, se da un proceso de desarraigo de su comunidad y la eventual adquisición de valores distintos a los que plantea la colectividad. Pero, ¿qué sucede con parte la población que después de recurrentes persuasiones decide cambiar de religión?; ¿por qué no todos los que migran cambian de religión?; ¿es la respuesta a las lealtades que le deben al líder ahora evangelizado?; ¿puede ser respuesta al cambio que está viviendo la comunidad?; ¿es más bien la solución a inquietudes existenciales, la posibilidad de reformular sus relaciones familiares lejos del alcohol?

Como vemos, son múltiples las respuestas que a manera de interrogantes planteamos, aunque no existe una sola de ellas a la que tengamos que ceñirnos para comprender lo que sucede, no obstante, todas ellas nos dan elementos de análisis dignos de abordar.

Aquí se ha reflexionado en los principales conceptos utilizados en el trabajo de forma articulada. Conflicto, discriminación e identidad nahua, me phaa y na savi concatenadas con la identidad comunitaria y religiosa, especialmente los cambios que se presentan en cada una de ellas y cómo inciden entre sí.

En el siguiente capítulo, se trabajará en aras de comprender el conflicto social como un todo en el cual se articulan las diversas expresiones que permiten visibilizar no sólo el conflicto por motivos religiosos, sino aquellos que, entretejidos, proporcionan una visión más completa de la realidad.

³⁵ Santa Biblia Antiguo y Nuevo Testamento, antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602). Otras revisiones: 1862, 1909 y 1960, Salmo 115, México, 1960, Sociedades Bíblicas Unidas.

Dimensión del conflicto social en la Montaña de Guerrero

En el capítulo anterior, se abordó el conflicto como eje articulador de análisis, en éste se ubicará la dimensión del conflicto social en la Montaña de Guerrero; se trata de plantear los distintos ámbitos por los que discurren los conflictos y que, eventualmente, dan pie a la construcción de una tipología del conflicto.

El conflicto social generado como respuesta a las condiciones de desigualdad que prevalecen en las comunidades indígenas y que se expresa en procesos organizativos contestatarios al gobierno, forma parte de una experiencia construida por los guerrerenses en distintas regiones del estado.

La organización armada y política expresada en grupos guerrilleros y organizaciones sociales, ha sido considerada una respuesta a la existencia de férreos cacicazgos que se han disputado el poder político y económico del estado.

El conflicto social, desde esta perspectiva, se sitúa como una posibilidad de lograr el cambio, el reconocimiento de la ciudadanía, el acceso a mejores condiciones de vida, la autonomía, la construcción de proyectos alternativos de justicia, equidad y desarrollo.

Otra dimensión del conflicto social que se manifiesta en pugnas comunitarias, constituye experiencias que, a diferencia de las ya mencionadas, se sitúan en el terreno comunitario, en el cual los adversarios se identifican con quienes practican una religión distinta, se adscriben a una posición política partidista contraria, o con los vecinos, con los que tienen pugna por límites de tierra.

Si bien el terreno donde se dirime el conflicto es distinto, es probable que, en ocasiones, la visibilidad de los grupos en pugna plantee un alcance mayor, cuando

las diferencias por tierra, posición política o religiosa se sitúan en un plano no sólo inmediato, acotado al ámbito comunitario o regional, sino que también han sido generadas por políticas estatales desde el ámbito nacional.

No obstante, el abordaje de la dinámica que sigue un conflicto comunitario evidencia las articulaciones existentes con las sociedades regional y nacional en las que se encuentra inserto. Se está hablando, en principio, de la distinción de dos dimensiones: la primera de carácter vertical, desde la cual el conflicto se explica por las relaciones entre el Estado federal, los poderes local y/o municipal y las comunidades y pueblos de la Montaña de Guerrero. La segunda dimensión, más bien de carácter horizontal, es la que se explica fundamentalmente por las relaciones entre comunidades y pueblos o al interior de éstos, lo cual no significa que ambos tipos de conflicto —el vertical y el horizontal— se presenten de forma claramente diferenciada entre sí.

Si bien los conflictos étnicos con frecuencia enfrentan a un grupo étnico contra un estado etnócrata es decir, un Estado nación controlado esencialmente por una etnia mayoritaria o predominante que puede ejercer una hegemonía cultural sobre el resto de la nación, hay casos de conflicto étnico horizontal entre dos o más grupos en los que el centro político no está involucrado directamente o sólo lo está marginalmente.¹

Ahora bien, cuando se habla del conflicto comunitario —ya sea vertical u horizontal— puede hacerse referencia al conflicto suscitado entre dos comunidades o el que irrumpe entre dos grupos antagónicos al interior de una comunidad o aquel donde se enfrentan dos etnias en una región interétnica como la Montaña de Guerrero. Puede hablarse entonces de distintos tipos de conflicto: intercomunitario, intracomunitario o interétnico.

La condición de cada conflicto requiere de una atención particular, ya que no es lo mismo abordar un enfrentamiento por disputa de la tierra, que aquellos de naturaleza política, religiosa o de ambos. Los actores responsables en la generación de los conflictos no están sólo constituidos por las partes afectadas directamente, ya sean comunidades, grupos religiosos, organizaciones sociales o pueblos indios. Las razones trascienden el ámbito local y los actores involucrados se encuentran también en ámbitos suprarregionales.

En el caso de conflictos intercomunitarios, la percepción de amenaza se manifiesta entre dos comunidades, una de las cuales constituye el enemigo de la disputa, ya sea por la posesión de la tierra, el usufructo de los recursos naturales, la falta de cooperación en faenas y fiestas religiosas, el cambio de valores culturales y religiosos,

¹ Rodolfo Stavenhagen, *Conflictos étnicos y Estado nacional*, México, Siglo XXI, 2000, p. 17, 396 pp.

la búsqueda de independencia política o la paternidad en la fabricación de artesanías; estas situaciones tienden a complejizar el campo de estudio cuando se manifiestan en forma articulada.

Los problemas de reparto de las tierras, suscitados por una burocracia incompetente y corrupta, los intereses del narcotráfico en la región, aunados a las redes de tráfico de influencias de funcionarios del gobierno estatal, ejército y policía municipal; los intereses de empresas y particulares en bosques y recursos naturales; la incidencia de Iglesias de diferente signo por continuar con sus feligresías o evangelizar a la población son procesos en donde están involucrados tanto integrantes de pueblos y comunidades como autoridades y líderes en distintos niveles y magnitudes.

Empero, es necesario estar atentos a no caer en una lectura rígida, en la cual se afirme que todo conflicto suscitado en el plano regional o comunitario es producto de fuerzas hegemónicas, ya sean municipales, estatales o nacionales que provocan el conflicto en comunidades esencialmente armoniosas.

Reiteramos que es importante explicitar los distintos niveles de conflictividad, dado que se corre el riesgo de comprenderlos sólo como parte de relaciones interculturales al interior de una región. Una lectura de este tipo ocurre cuando la opinión pública atribuye los conflictos intercomunitarios a diferencias y odios tribales o disputas ancestrales.

Si los odios intercomunitarios o interétnicos prevalecen a lo largo del tiempo, hace falta comprender por qué afloran en determinados momentos históricos, mientras que en otros se encuentran latentes.

A propósito del análisis y estudio sobre los conflictos étnicos en el orden mundial, Stavenhagen realizó un cuestionamiento que también resulta útil para el caso de la conflictividad intracomunitaria que se estudia en el presente material, desde luego, bajo las reservas necesarias.

Los conflictos étnicos no son inevitables, pero tampoco son eternos; aquellos que escriben o se refieren de manera simplista a los “odios tribales ancestrales” como la supuesta explicación de un conflicto, por lo general muestran más ignorancia que conocimiento de tal situación. Los conflictos étnicos se desarrollan a partir de situaciones históricas específicas, se originan debido a diversas circunstancias particulares y únicas, y su construcción se debe a ciertos intereses particulares de idealistas e ideólogos, visionarios y oportunistas, líderes políticos y diferentes “intermediarios étnicos”.²

²R. Stavenhagen, “Conflictos étnicos y Estado nacional”, *Revista Estudios Sociológicos* XIX: 55, México, Colmex, 2001, p. 4.

En razón de desmenuzar los componentes que eventualmente forman parte de los conflictos y de su esclarecimiento puntual a partir de las experiencias que aquí se abordan e identifican, se consideran: los actores antagónicos y las relaciones de poder, el liderazgo, los motivos y valores en pugna, las percepciones de los actores sobre el conflicto y la magnitud de la confrontación (enfrentamiento armado, homicidios, agresiones contra la vida o las posesiones, desplazamiento o expulsión) culminación y la situación actual del conflicto.

Actores antagónicos, intermediarios y relaciones de poder

Para identificar los actores antagónicos en un conflicto parecería suficiente que ellos se asumieran como una de las partes en conflicto y ubicaran al grupo al que se enfrentan como el antagonico.

Si en los conflictos que estamos abordando se identifican dos antagonistas: los evangélicos y la comunidad³, ante el proceso de escalamiento y la intervención de otros actores provenientes de instancias del gobierno, se reconfiguran el escenario y los actores protagonistas del conflicto. De pronto, el gobierno, representado por sus funcionarios, deja de ser simple espectador o mediador para situarse como un tercero en conflicto y, en ocasiones, como uno de los antagonistas, quienes estarían situados en lo que Entelman plantea como multiplicidad de actores, cuando se habla no sólo de la existencia de dos grupos en pugna en una situación de bipolaridad, sino cuando existen más de dos grupos involucrados.

Entre estos dos grupos involucrados en un conflicto intracomunitario, se plantea una correlación de fuerzas en razón del número de adeptos, el líder que los representa (autoridad comunitaria/líder religioso), la fuerza de su discurso en las actividades proselitistas y el apoyo de instancias exógenas a la comunidad.

No obstante que en el caso de San Juan Puerto Montaña se encontró que el liderazgo era muy fuerte y que logró que la mitad de la comunidad se adhiriera a la nueva religión, ello no impidió su desplazamiento hacia la ciudad de Tlapa.

En esta investigación, ha sido difícil encontrar intermediarios *puros*, es decir aquellos que se sitúan en medio del conflicto para ayudar a resolverlo sin tener intereses o motivaciones asociadas a una de las partes antagónicas. Es por ello que se complica abordar el concepto *intermediario*, aun cuando éstos sí se autoidentifiquen como tales.

³ La comunidad se refiere a la población que está en desacuerdo con la disidencia religiosa que ha dejado de formar parte de ella. Esta es la manera como los grupos antagónicos se identifican entre sí.

Cuando los funcionarios del gobierno son llamados por una de las partes, normalmente los evangélicos, con la intención de que sean respetados sus derechos religiosos consignados en la Constitución, casi de inmediato son vistos con desconfianza por el resto de la comunidad. Esto sucede no sólo por las relaciones que se han establecido con los poderes regionales y estatales, sino porque además las autoridades parecen situarse en apoyo a los evangélicos, ya que son considerados como el grupo minoritario y por ello más vulnerable. Esta situación los coloca en desventaja frente a la comunidad, ya que cuando su intervención tiene un sesgo hacia los evangélicos, casi automáticamente se convierten en los adversarios.

Si además con el escalamiento se llega a situaciones donde el gobierno, haciendo uso de su fuerza, amenaza a la comunidad no evangélica, gira órdenes de aprehensión o encarcela a las autoridades de la comunidad, se logra que ésta se organice y defienda sus derechos comunitarios, el respeto a sus normas, organización y territorio para impedir que las autoridades regionales o estatales agraven sus derechos.

Esa situación reposiciona el conflicto con respecto a su inicio, ya que ahora los evangélicos (el grupo antagonista inmediato) parecen desdibujarse para ser situados en los funcionarios del gobierno.

La comunidad asume y enarbola una causa: *El pueblo es quien decide y su ley debe ser respetada*. En situaciones de conflicto, una constante por parte de los integrantes de la comunidad, es caminar conjuntamente y en unidad de cara a las agresiones que ellos perciben como externas, las que vulneran su identidad comunitaria.

Así, la pertenencia comunitaria, en primera instancia, y la pertenencia étnica, en razón del sistema de fiestas religiosas que estrecha lazos de unión indígena, se presentan como preocupaciones preponderantes en las acciones emprendidas por la comunidad.

En estas coyunturas, la razón se valida no sólo en términos históricos, sino por el consenso comunitario. Quienes vienen como representantes de la autoridad, deben plegarse a las condiciones que el pueblo impone. En la comunidad, sus leyes pierden fuerza; en ella es el pueblo quien decide y se constituye como soberano. Aquí, la autoridad comunitaria sí manda obedeciendo, a pesar de los funcionarios mestizos quienes no entienden la concepción de autoridad de las comunidades indígenas⁴

La reivindicación de la identidad comunitaria, ante la amenaza del gobierno en un plano regional, se sitúa, además, en un escenario mayor de lucha por la autonomía

⁴ Evangelina Sánchez Serrano y Claudia Rangel Lozano, “Las paradojas de los usos y costumbres en los pueblos indios de México”, en Eduardo Sandoval Forero y Manuel A. Baeza, *Cuestión étnica, culturas, construcción de identidades*, México, UAİM-El Caracol, 2004, p 288.

de organizaciones indígenas en el plano nacional, lo cual le permite posicionarse en un lugar distinto.

Como todos estos actores están insertos en algún momento del conflicto y establecen relaciones de poder que se traducen en correlación de fuerzas entre ellos, es importante reconocer qué sucede al momento de la emergencia del conflicto.

Las relaciones sociales que establecen los actores involucrados en el conflicto, esto es, los grupos de la comunidad confrontados, los líderes que representan a cada uno de ellos y los intermediarios o terceros involucrados, son importantes en aras de reconocer cómo se sitúan y cómo pretenden ser situados frente a los otros.

Bajo la premisa de que el conflicto forma parte de las relaciones sociales, es menester considerar al poder como parte de sus manifestaciones sociales, a saber: el poder aquí estará planteado como la oportunidad de imponer la propia voluntad contra todas las resistencias. Por lo tanto, no es sólo de naturaleza política, sino también económica, doméstica, religiosa.⁵

Esto puede develar, en parte, las relaciones de poder que se establecen entre ellos. Como se ha explicado ya, los pueblos indios en el ámbito nacional han constituido el sector más vulnerable de la sociedad mexicana. En sus municipios están concentrados los índices de muy alta y alta marginación; sus habitantes requieren migrar para sobrevivir y han estado subordinados a las decisiones de un Estado monoétnico que trata de insertarlos en la vida nacional a partir de políticas incorporacionistas.

Lo anterior explica las relaciones desiguales establecidas entre el Estado y la sociedad nacional no indígena con los pueblos y comunidades indígenas.

La forma de dominación que opera en estas sociedades guardando la debida distancia con experiencias históricas como el esclavismo, la servidumbre y la subordinación de castas, que son analizadas por Scott —la forma de dominación que operan en estas sociedades— “...consiste en la institucionalización de un sistema para apropiarse del trabajo, los bienes y los servicios de una población subordinada”.⁶

Ahora bien, ambos grupos enfrentados forman parte de la sociedad indígena. La irrupción de conflictividad en estas regiones ha sido percibida por los gobiernos federal y estatales como focos rojos a los que es preciso atender; sin embargo, las relaciones desiguales y discriminatorias hacia los pueblos indios permean el interés que puedan brindar éstos para la resolución de los conflictos.

La ideología que legitima la actuación de las autoridades gubernamentales se sustenta en la razón de Estado, en el ejercicio del monopolio legítimo del poder y en las ideas de superioridad e inferioridad que impera entre las elites y los grupos des-

⁵ Julian Freund, *Introducción a la sociología*, México, Quinto Sol, p. 162.

⁶ James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era, 2000, p. 19.

favorecidos. Los pueblos indios constituyen, aun ahora, ese sector de la población inferior, al que se puede dominar y explotar a la vez que atender desde una posición filantrópica y asistencialista. De ahí que, cuando reclaman sus derechos, son percibidos con temor por las esferas gubernamentales.

El conflicto que se produce en la lucha por el reconocimiento de sus derechos como pueblos indios, constituye también la lucha por el reconocimiento de su identidad cultural que durante siglos ha estado definida como una relación de dominio que ha gestado un reconocimiento unilateral y desigual que genera una paradoja: ¿cómo crear las condiciones que permitan el reconocimiento de las diferencias religiosas en el plano comunitario, respetando la normatividad nacional de tolerancia religiosa⁷, cuando este mismo orden desconoce su existencia como pueblos indios?

Liderazgo

Entre los actores involucrados, es necesario situar a los líderes, toda vez que ellos constituyen los sujetos que dirigen, *tiran línea* y controlan al grupo al que representan. Ahora bien, habría que distinguir entre los líderes que son reconocidos por el grupo y aquellos que no lo son.

Las experiencias estudiadas en esta tesis permiten ubicar distintos tipos de líderes. Unos, los que sustentan su autoridad en la dominación legal,⁸ esto es, en virtud del estatuto, por lo que el líder o autoridad es elegido o nombrado y el servicio forma parte de su organización. Este tipo de dominación está constituida por la autoridad comunitaria, quien es reconocida por las partes antagónicas. Al mismo tiempo, son reconocidos como autoridades dentro del sistema normativo. A saber, los comisarios municipales y, en su ausencia, los segundos o los comisariados de bienes comunales o ejidales.

Por otra parte, se encuentran los líderes del grupo no católico, que responden muy bien a la tipología de *carismáticos*, algunos de los cuales tienen fuertes lazos de representatividad en su comunidad y un discurso de revelación religiosa atractivo. "...facultades mágicas, revelaciones o heroísmo, poder intelectual u oratorio. Lo siempre nuevo, lo extraordinario, lo nunca visto y la entrega emotiva que provocan

⁷ Recordemos, además, que la posibilidad de legislar el reestablecimiento de las relaciones con el Vaticano fue una concesión que el Estado hizo privilegiando a la Iglesia católica como su principal interlocutora.

⁸ Aquí se hace alusión a la tipología weberiana, cuando identifica los tres tipos puros de la dominación legítima: legal, tradicional y carismática, véase Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1994, p. 706.

constituyen aquí la fuente de devoción personal. Sus tipos más puros son el dominio del profeta, del héroe guerrero y del gran demagogo”.⁹

Como tipos ideales o puros, no encuentran parangón consecuente en la realidad, pero si son útiles para comprender las fuentes de dominación principales en las que se sustentan. Al mismo tiempo, éstas pueden intrincarse en la realidad, por lo que podemos encontrar combinaciones en donde predomine una dominación carismática que, puede ser también legal.

La búsqueda de alternativas religiosas les confiere el rasgo carismático necesario para convencer de la necesidad de adscribirse a otra opción. Este liderazgo puede no ser reconocido fuera del grupo religioso, aunque en uno de los casos que se estudian, encontramos una concatenación entre liderazgo legal y carismático.

Aquí se hace necesario analizar la correlación de fuerzas que establecen los grupos en pugna, así como el tipo de liderazgo que se plantea en cada uno de ellos, toda vez que la fuerza de las autoridades comunitarias, en circunstancias específicas, radica en la asamblea comunitaria, mientras que el liderazgo religioso puede estar legitimado por la revelación divina y la buena nueva que comparte con el pueblo, especialmente con aquellos que han aceptado la nueva fe y la revelación. Al mismo tiempo, se ve reforzado por un discurso que enfatiza la identidad religiosa, pero no se olvida de ciertos referentes culturales, por lo que podemos hablar de la emergencia de una *comunidad religiosa india*, aquella conformada por los evangélicos.

La autoridad emanada de la comunidad y algunas veces de sus autoridades tradicionales como el comisario, los principales y los mayordomos, al verse vulnerada, plantea la emergencia de un poder que se hace sentir hacia el grupo no católico, el cual se ha revelado contra las reglas comunitarias.

El comisario y el presidente municipal son actores cuya labor de intermediarios suele ser paradójica e incómoda. Por un lado, deben acatar las decisiones que la comunidad tome, algunas veces, en boca de algunos líderes. Por otro lado para las autoridades del gobierno, son los responsables de cualquier acto de agresión o violencia que se desate en la comunidad.

A diferencia de la concepción que priva en los funcionarios de gobierno sobre el trabajo que debe asumir la autoridad comunitaria, en este caso, el comisario debe acatar las decisiones que se tomen en asambleas o reuniones: él es su representante y eventualmente su vocero. Mientras para el gobierno, cualquier acontecimiento puede ser imputado a la autoridad de modo que él será responsable de lo que suceda, a un grado tal que es posible que lo encarcelen por actos que la población haya cometido.

⁹ *Ibidem*, p. 711.

Este dilema ha llevado a estudiosos a plantear como conflictivo el rol de las autoridades comunitarias: “El presidente debe actuar en términos de consenso y cooperación al tratar a sus conciudadanos [...] No puede ordenar a los ciudadanos hacer algo, ni impedirlos, pero no obstante el gobierno superior lo responsabiliza de los actos realizados por dichos conciudadanos”.¹⁰

Esto no impide que, en momentos de escalamiento del conflicto, el comisario logre persuadir a la comunidad de frenar el impulso que lo lleva a la agresión contra los adversarios. Aun así, el grupo puede tomar una decisión muy importante aun en ausencia de la autoridad, a la que después notificarán y deberá adherirse estando o no de acuerdo.

Al mismo tiempo, es posible que la comunidad apoye al comisario en una situación crítica, como su encarcelamiento, de tal suerte que la solidaridad y el sentido comunitario se manifiesten de manera nítida en momentos de escalamiento de conflictos intracomunitarios.

Aquí puede ser útil el concepto de *poder* acuñado por Entelman,¹¹ en razón del conflicto, la amenaza y la oferta incorporados a este proceso. Para este autor, el poder de los actores en conflicto es entendido como el “conjunto de recursos de cualquier índole de que dispone cada actor, o cree disponer, para procurar su objetivo.”

Esta concepción, si bien emana del propio conflicto, impide obtener una visibilidad mayor en la que están insertos los actores en los planos regional, estatal e incluso nacional, que ya se han explicado, aunque es útil para comprender el proceso interno inmediatamente visible del conflicto, es decir, el de su emergencia o irrupción.¹²

Además, él explica que en este juego, aparecen en la negociación distintos tipos de recursos de los que se valen los actores: las amenazas y las ofertas, además de la persuasión, las alianzas, la autoridad moral y el prestigio. Estos últimos, valores altamente estimados en las comunidades indígenas.

¿Cuáles son los recursos utilizados por los actores una vez que el conflicto irrumpe? el grupo disidente ya no coopera con la fiesta religiosa ni en los cargos comunitarios valiéndose del recurso discursivo-jurídico planteado en el Artículo 24 Constitucional sobre libertad y tolerancia religiosa.

¹⁰ Philip Adams Dennis, *Conflictos por tierras en el Valle de Oaxaca*, México, CNCA-INI, 1990, p. 185.

¹¹ Entelman Remo, *Teoría de conflictos. Hacia un nuevo paradigma*, Barcelona, 2002, Gedisa, p. 125, 223 pp.

¹² En efecto, Entelman supone erróneamente que no existen estructuras de poder, que éste puede ser amoldado al gusto de los actores y que son las estructuras las que precisamente establecen las reglas del juego.

Por su parte, la comunidad utiliza la necesidad de apegarse a las normas comunitarias como principal argumento contra los disidentes, cuando el conflicto comienza a escalar. Las amenazas se dan en razón del condicionamiento sobre la parcela agraria que se tiene en comunidad y, si, se sube de tono, se habla de expulsión.

Cuando los intermediarios entran en acción, las amenazas de la comunidad se entablan, ya no sólo contra el grupo evangélico disidente, sino contra los funcionarios del gobierno, a los que amenazan con quemar, linchar o encarcelar si entran a su comunidad apoyando a los disidentes. Su recurso argumentativo entonces apunta contra el gobierno: *En nuestro pueblo no mandan ustedes, manda el pueblo...* entonces, ¿en dónde podemos situar el conflicto?; ¿cómo se van acomodando los actores en este ejercicio de relaciones de poder?

Motivos y valores en pugna

Si bien existe coincidencia entre algunos estudiosos de los conflictos en términos de concebirllos como una expresión de la incompatibilidad de objetivos entre los actores;¹³ la expresión *objetivos* está referida a un supuesto racional, estructurado por parte de los actores, mientras que considerar los valores y motivaciones que están en juego, permite vislumbrar un campo de análisis que atiende la complejidad del conflicto.

Como motivos en pugna, se distinguen los bienes materiales y simbólicos. Los primeros están constituidos por la tierra, los recursos naturales, los bosques, los manantiales, los bienes de la parroquia, etc, mientras que los simbólicos comprenden aquellos valores de carácter religioso y cultural.

En el caso de los valores materiales, se trata de posesiones tangibles que es posible repartir o dividir, es por ello que a primera vista, la solución a este tipo de conflicto puede parecer sencilla. Un caso ilustrativo se da cuando existen diferencias por límites territoriales entre dos comunidades; la solución que el gobierno ha dado es establecer un diálogo entre las partes en conflicto pero, si no se llega a ningún acuerdo, entonces la franja en discordia se divide o se reparte. Sin embargo, como los valores que están insertos en este proceso no son sólo materiales o concretos sino también simbólicos, especialmente aquel que representa el vínculo del territorio con los ancestros, complica la solución del conflicto, lo cual significa que no sólo el poder, entendido en términos políticos, está en juego, ya que se involucran valores queridos

¹³ Cfr. Kriesberg Remo Entelman y Howard Ross, *La cultura del conflicto, Las diferencias interculturales en la práctica de la violencia*, España, Paidós, 1995, 317 pp.

y apreciados por los actores en pugna, los cuales, además, perfilan su identidad y la defensa que hacen de su sentir, incluso cómo ponderan estos valores en relación con los otros, lo cual les permite sustentar y definir su ser en términos ontológicos.

Otros autores¹⁴ centran la atención en el control de materiales escasos o recursos simbólicos, siendo la propia cultura la que define qué bienes son escasos y busca los mecanismos para su adquisición y control.

Si bien la pugna por la tierra, la explotación de los bosques y el agua constituyen algunos de los recursos que pueden considerarse escasos, no sólo su falta o escasez son motivo de disputa, también cobra significado su valor simbólico, ya que son el sustento de la comunidad, el patrimonio de sus hijos y los espacios sagrados donde se realizan rituales, tan importantes en su cosmovisión.

Es por ello, que, en el conflicto deben visualizarse tanto los elementos que Ross denomina *conductuales*, como los *perceptuales*, especialmente cuando, ponderando el análisis intercultural, lo que está en disputa es el valor simbólico que se le atribuye tanto a los bienes materiales, como a los valores culturales y religiosos, que están en disputa y son defendidos por los grupos en pugna.

Percepciones de los actores sobre el conflicto

La necesidad de diferenciar entre las percepciones y la conciencia que los actores asumen sobre el conflicto es ponderada como necesaria en razón de que la conciencia implica tener claridad sobre la incompatibilidad de objetivos con el otro actor en pugna, mientras la percepción: "...es el contenido con que acceden a nuestro intelecto los datos externos relativos a fenómenos tales como conductas, actitudes, pretensiones, intenciones, riesgos o amenazas".¹⁵

El abordaje del conflicto, que pone el acento en la perspectiva ya sea perceptual o conductual, o aquella que las recupera a ambas, permite valorarlo como un proceso cuya dinámica no es del todo previsible, si se considera el lugar que los actores dan a los bienes en disputa en circunstancias o coyunturas específicas, por lo cual pueden asumir una actitud de agravio o amenaza hacia los valores queridos, que merezca la pena entablar una lucha con el grupo del cual se sienten amenazados, inclusive, el grado de escalamiento al que se llegue, desde un altercado verbal hasta la violencia física, está estrechamente vinculado con la percepción de amenaza asumida

¹⁴ Howard Ross, "La cultura del conflicto. Las diferencias interculturales" en *La práctica de la violencia*, España, Paidós, Estado y sociedad, 1995, p. 58, 317 pp.

¹⁵ Entelman Remo, *op. cit.*, p. 89.

en condiciones históricas específicas, como la emergencia de pueblos y organizaciones indias, quienes han puesto en el centro del debate nacional la demanda de autonomía y libre determinación. Esto los coloca en un momento de mayor defensa de su cultura y valores comunitarios.

Por otra parte, la recuperación de nociones como *conflicto manifiesto* o *latente*, son útiles para comprender esta concepción inicial referida a la conciencia y a la percepción, ya que mientras el *conflicto manifiesto* está dado como un hecho innegable por las partes o grupos en pugna, esto es, que ambos actores reconocen claramente la existencia del conflicto como una realidad, el conflicto que aquí denominamos como *latente* tendría que ver con un momento anterior, el cual, aun cuando están dadas las condiciones que harán irrumpir al conflicto, éste todavía no se manifiesta y es probable que pueda no manifestarse si se dan las condiciones que permitan detenerlo.

La magnitud y el escalamiento del conflicto

Una vez reconocida la existencia del conflicto por los grupos en pugna, se han sentado las condiciones que permiten asumir mayor claridad en razón del camino a seguir. Son muchos los elementos que interactúan en este proceso. Por una parte están los valores que cada actor defiende y el grado de flexibilidad que se permitan con respecto a ceder o no en ellos.

En el caso de pugnas religiosas, cuando hablamos de valores tanto materiales como simbólicos defendidos, por una parte se pone en juego el respeto a las normas comunitarias, los usos y costumbres, el tequio o faena y la cooperación, por otro los valores del grupo disidente en términos del respeto a las nuevas creencias adoptadas: la existencia de un solo Dios, la negación de los santos, la negación del diablo y su presencia en las fiestas, lo perjudicial del alcoholismo; es decir, se trata de la negación de los valores *comunitarios* a los que antes se adherían.

Esta pugna de valores tanto simbólicos como materiales, puede ser más acendrada si se trata de una adhesión de carácter escencialista o fundamentalista, propios de las religiones y de algunas concepciones que defienden el apego irrestricto a las normas comunitarias. Ambas posiciones impiden un acuerdo entre los antagonistas, quienes entablan una lucha a muerte por la defensa de sus respectivos valores.

Sin embargo, además de dichos valores, se encuentran las relaciones sociales, de parentesco, de vecindad, de compadrazgo que puedan existir entre los actores ahora enfrentados. Estos puntos de confluencia son los que posibilitarían llegar a un acuerdo, ya que se trata de elementos de colaboración y de compatibilidad.

En la realidad es muy difícil encontrar una relación de conflicto que se dé aislada de toda otra relación entre las mismas partes. Ello se evidencia por el solo hecho de la existencia de un contexto social dentro del cual las partes conviven [...] en consecuencia, es muy probable que tengan otras relaciones dentro de cada uno de esos grupos, o al menos que tengan intereses coincidentes vinculados por ejemplo a la repercusión que el conflicto produce en el contexto social de que se trate.¹⁶

Las relaciones económicas, sociales y afectivas que mantienen entre sí los integrantes de una comunidad han sido situadas desde lo que se denomina *la teoría de los vínculos cruzados*,¹⁷ la cual consiste en plantear que la existencia de vínculos cruzados en los que todos mantengan algún tipo de relación entre sí, ya sea familiar, de vecindad, de compadrazgo, de religión o partidista con el todo incidirá en que, ante la irrupción de un conflicto, se buscarán las estrategias para resolverlo, dada la compatibilidad de intereses.

No sucederá así cuando, al contrario, se trata de vínculos de carácter *reforzantes*, que están constituidos por las relaciones que se mantienen sólo con algunos integrantes de la comunidad. Esto puede ser sugerente cuando pensamos en la formación del grupo evangélico al interior de una comunidad, cuya definición identitaria está dada de manera primordial en razón de la iglesia o el grupo religioso que, aún manteniendo vínculos cruzados con otros integrantes de la comunidad, se impone sobre sus afectos y definiciones; más aún ¿qué tal si las diferencias ya existentes con quienes mantienen relaciones se expresan en el proceso de cambio religioso?

El planteamiento que habla de los vínculos reforzantes y cruzados, sin embargo, no ha sido compartido por todos los estudiosos del conflicto. Si bien existe acuerdo en reconocer la existencia de motivos la rivalidad por bienes escasos, de prestigio o de posiciones de poder, se difiere en la idea de que los grupos o comunidades íntimamente relacionados que muestran una tendencia a reprimir los sentimientos hostiles, a la larga, inciden en la acumulación de tensión y, por ende, en la intensificación del conflicto.

Si el conflicto se presenta en un grupo que ha tratado insistentemente de evitar la expresión de sentimientos hostiles, será de una mayor intensidad [...] porque el conflicto pretenderá tan sólo resolver la cuestión inmediata, que provocó la ruptura. Todos los agravios acumulados, cuya expresión no se permitió anteriormente, pueden surgir cuando

¹⁶ *Ibidem*, p. 111.

¹⁷ H. Ross, *op. cit.*, p. 68-69.

la ocasión se presente. [...] en consecuencia, cuanto más íntima sea la cohesión del grupo, más intenso será el conflicto.¹⁸

Entonces, la magnitud que adquiere un conflicto supone situar tanto la conciencia adoptada por los actores, los valores que están en juego así como las relaciones que entre ellos han establecido. Al mismo tiempo su escalamiento es posible cuando, en sentido inverso, los valores esgrimidos y defendidos por cada uno de los actores se ponderan por encima de las posibles relaciones de cooperación y compatibilidad existentes.

En términos de los recursos o acciones que cada uno de los actores emprende en la dinámica del conflicto, es posible valorarlos cualitativamente para reconocer el grado o nivel de magnitud que cada acción presenta con respecto a las demás y tener la certeza de que el conflicto se acerca a un momento de escalamiento más álgido y, por lo tanto grave. ¿Cuál es la trayectoria que puede seguir el conflicto que se analiza en esta investigación?

En el inicio de un conflicto que por el momento nombramos *religioso manifiesto*, los primeros síntomas son el cambio religioso de una familia nuclear, la cual comienza por no querer cooperar en los gastos para la fiesta católica, para terminar, en muchas ocasiones, negándose a participar en actividad alguna, ya sea religiosa o civil.

A ello sigue el que las autoridades comunitarias conminen a los disidentes a seguir cooperando, éstos argumentarán que quieren seguir haciéndolo, pero sólo en el terreno civil. Los desacuerdos empiezan cuando el resto de la comunidad no acepta que algunos de sus integrantes tenga lo que ellos perciben como tratos especiales.

Como esta situación continúe, y puede prolongarse hasta varios meses o años, es posible que alguna de las partes busque apoyo en instituciones de gobierno, las iglesias evangélicas, la parroquia, la diócesis o en el centro de derechos humanos.

Esto, en una primera instancia, puede ayudar a llegar a un acuerdo en el que ambos se comprometan y cedan en sus posiciones, lo que eventualmente podría calificarse como desescalamiento del conflicto por la intervención de terceros. Sin embargo, la falta de cumplimiento en los acuerdos que las más de las veces son impuestos por la población mayoritaria de la comunidad y por lo tanto son desestimados por el grupo evangélico o paraprotestante plantea nuevamente los desencuentros y entonces se manifiesta lo que se ha denominado *escalamiento del conflicto*, cuando se amenaza con el encarcelamiento, la expulsión o hasta el linchamiento, si continúan en su actitud.

¹⁸ Lewis Coser, *La función del conflicto social*, 1a. ed., México, FCE, 1961, p. 174-175, pp. 214.

Por supuesto, el nivel más álgido que alcanza un conflicto, como el que se está describiendo, es cuando las amenazas se cumplen y entonces el grueso de la comunidad decide expulsar a los disidentes, algunas veces sacando los utensilios, ropa y pertenencias de sus casas y destruyéndolas.

Otros momentos de escalamiento del conflicto se presentan cuando, ante la intervención de terceros, funcionarios o abogados, los disidentes son presionados a salir del pueblo, argumentando que el territorio donde están es de la comunidad y, por lo tanto, deben acatar las normas y reglas del lugar. Entonces los pueden amenazar con encarcelamiento o linchamiento, lo que puede cumplirse dependiendo de la dinámica y desenvolvimiento que adquiera el conflicto.

Cuando los disidentes actúan legalmente contra las autoridades comunitarias, se puede decir que ya se está en la meseta más alta del conflicto, especialmente cuando se actúa y se levantan órdenes de aprehensión contra integrantes de la comunidad y sus autoridades hasta llegar al encarcelamiento. El llamado a la intervención de autoridades externas a la comunidad implica un rompimiento de las lealtades que se juegan en su interior, por lo que, en ambas situaciones, la agresión de la mayoría de la comunidad contra los evangélicos y después, la intervención externa, determinan el que se está en el punto más álgido del conflicto.

Las agresiones mutuas plantean un punto de no retorno, esto es, las posiciones se tornan irreductibles y ya no existe posibilidad alguna de llegar a un arreglo que satisfaga a ambas partes. El grupo mayoritario de la comunidad no accederá a que el grupo disidente regrese a vivir en la comunidad, pues al salir pierde sus derechos como integrante de la misma.

En aras de abordar algunos de los motivos por los cuales se suscita un conflicto tanto de carácter intracomunitario como intercomunitario, se trabajarán los conflictos agrarios, los políticos, las diferencias por la defensa de los usos y costumbres comunitarios y los religiosos. Debe aclararse que si bien aquí se hace una especie de tipología del conflicto, entre estos existen estrechas relaciones y no se encuentran de manera “pura” en la realidad, toda vez que la complejidad de las sociedades indígenas supone su entrecruzamiento en razón de múltiples determinaciones.

Conflictos agrarios y de lucha por recursos naturales

Entre los motivos más recurrentes de pugnas intercomunitarias e intracomunitarias que permitieron realizar una primera tipología, se encuentran las pugnas de carácter agrario por la propiedad sobre las parcelas y el territorio. Estas disputas pueden ex-

presarse tanto en su carácter vertical como horizontal. Para su comprensión, deben considerarse distintas variables tales como: la ubicación (cercanía de los mercados regionales como Tlapa u Olinalá); calidad de la tierra (riego o temporal); si cuenta con recursos naturales a explotar (bosques, minas de arena o piedra, manantiales) y el valor simbólico (la permanencia de los antepasados, la persistencia de ídolos en los montes sagrados).

Al mismo tiempo, debe considerarse la sobreposición de planos de los territorios comunales por parte de las instituciones gubernamentales hacia los años treinta, una vez que se dio el proceso de dotación y restitución de tierras a las comunidades indígenas, que muchas veces fueron planeados en los escritorios, en lugar de visitar las comunidades y conocer físicamente sus límites, así como los argumentos de las partes afectadas sobre su legítima posesión de la tierra. Es importante destacar que en aquellos años, la técnica para la medición de terrenos estaba poco desarrollada, situación que dificultaba este proceso, especialmente en regiones accidentadas como la Montaña de Guerrero.¹⁹

Autores como Jean Meyer Jr. sostienen que el gobierno llevó a cabo una táctica que consistió en dividir a los campesinos en facciones hostiles e irreconciliables, lo cual le garantizó el control sobre la tierra y la lealtad electoral.²⁰

En la Montaña, los procesos de negociación del gobierno con cada pueblo ahí asentado provocaron que, en el caso de los nahuas, ya en marcha la reforma agraria, se les dotara con ejidos, a pesar de que muchas de las tierras ya contaban con dueños a través de títulos primordiales, invalidados jurídicamente por las administraciones de la época.

En efecto, las disputas por la tierra entre comunidades indígenas, representan problemas ancestrales acuñados por intereses políticos y económicos de grupos he-

¹⁹ La modernización en el proceso de medición de terrenos fue posible en el marco de la reforma al artículo 27 constitucional en 1992. En aquel momento el INEGI utilizó la geodesia y la medición vía satelital, especialmente en regiones como la Montaña de Guerrero debido a lo escarpado del terreno, *cfr.* E. Sánchez. *La conformación de la estructura agraria mexicana y los espacios territoriales de los pueblos indios en la Montaña de Guerrero*, tesis de maestría en Sociología, FCPYS-UNAM, México, 2001, 237 pp.

²⁰ Además explica como "... el conflicto agrario enfrentó al campesino sin tierras contra su vecino con tierras, ya fuera pequeño propietario tradicional privado o ejidatario, y al pequeño propietario o comunero (miembro de una comunidad india) contra el ejidatario. El programa agrario fue miope, ya que hizo que se multiplicarían indefinidamente los antagonismos mutuos, debido tanto al colapso de la sociedad establecida como a la reforma. Hubo también otros elementos humanos comprometidos —el arrendatario, el aparcerero, el peón, el ganadero nómada—. Los conflictos de clase, raza y cultura hicieron furor, y la disputa religiosa ciertamente no ayudó a apaciguar el sentimiento popular" véase Jean Meyer Jr., *La reconstrucción de los años veinte: Obregón y Calles en Ann Timothy, et al., Historia de México*, Madrid, Crítica, 2001, p. 245, 436 pp.

gemónicos en los ámbitos locales, regionales y estatales que han incidido en la generación de odios entre pueblos y comunidades, cuya expresión inmediata se da en el ámbito local.

Así pues, a decir de historiadores como Tomás Bustamante, la valoración de las políticas agrarias a través del reparto agrario debe ponderarse con cuidado, ya que no necesariamente expresan cómo y quién dotó las tierras, así como el tipo de tierras repartidas, ya que: "... muchas dotaciones de tierras no resolvieron en nada el problema campesino y fueron realizadas más bien con fines de control y enajenación de los movimientos campesinos".²¹

Así es como la competencia por la tierra en el ámbito comunitario se expresa en disputas tan violentas en las que la muerte de campesinos indígenas a manos de integrantes de la comunidad vecina provoca un círculo vicioso interminable de venganzas y hostilidad crecientes. Cómo indicaría Stavenhagen: "Si bien los conflictos [...] son en gran medida antagónicos e implican abierta hostilidad y animadversión intergrupar, con frecuencia toman la forma de competencia por recursos económicos y políticos, así como por bienes colectivos".²²

Cuando el territorio comunal cuenta con bosques, cuya madera es utilizada por sus habitantes a partir de un estatuto comunal y es explotada por alguna empresa maderera con permiso del gobierno, la competencia por este bien colectivo puede generar un conflicto vertical.

Mientras, si en una comunidad llegan avecindados²³ o se ha estipulado que el uso del recurso forestal pertenece a la cabecera municipal y los vecinos de otras comunidades emplean el recurso sin contar con el permiso que marca el estatuto, ya sea por ser avecindados o por no pertenecer al pueblo, esta situación genera conflictos tanto intra como intercomunitarios de carácter horizontal, los cuales, probablemente, puedan ser resueltos en el seno mismo de las poblaciones.

Al mismo tiempo, la disputa por apoyos económicos como los ofrecidos por los programas Procampo y Progresar, implementados durante los sexenios de Carlos Salinas y Ernesto Zedillo respectivamente, las peticiones de fertilizantes, mayores recursos para servicios públicos como escuelas, iglesias, canchas de básquetbol, comisarías y delegaciones municipales son, en gran medida, fuente de conflictos potenciales entre comunidades y pueblos indios.

²¹ Tomás Bustamante, "La reconstrucción", en *Historia General de Guerrero*, vol. IV. *Revolución y reconstrucción*, México, INAH/Gobierno del estado de Guerrero/JGH, 1998, p. 274.

²² Rodolfo Stavenhagen, *Conflictos étnicos y estado nacional*, México, Siglo XXI, 2000, p. 35, 569 pp.

²³ Se hace referencia al caso específico de Copanatoyac, municipio con mayoría de población nahua, donde las comunidades que forman parte de ésta son tanto nahuas como mixtecas.

En el caso de los conflictos agrarios, la potencialidad de éstos puede ser revertida cuando las comunidades involucradas llegan a un arreglo. Petlacala y Tenango Tepexi, comunidades nahuas pertenecientes a Tlapa lograron llegar a un acuerdo sobre la tierra en pugna mientras estaban en litigio: cada una se quedó con 50%, lo mismo ha sucedido con los vecinos Ahuatepec y Coachimalco, ambas comunidades nahuas del municipio de Tlapa.

Otra fuente de conflicto lo constituye el acaparamiento de tierra por parte de caciques que, en el caso de la comunidad que estamos refiriendo, Tenango Tepexi, cuentan con 60% de tierra e impiden a los vecinos cortar leña y pastar animales. El problema comenzó por las diferencias económicas y la posibilidad de comprarles la tierra a comuneros necesitados, a pesar de la imposibilidad legal de hacerlo, lo cual ha redundado en beneficio para algunos y en detrimento del resto de los integrantes de la comunidad.

El conflicto tiende a ocasionarse cuando la relación entre los grupos [...] es asimétrica, cuando uno de ellos tiene el poder político mientras que el otro o los demás se excluyen de éste, o cuando el grupo de estatus más alto (por ejemplo un terrateniente de etnia específica) explota u oprime a una “subclase” étnica. También hay posibilidades de conflicto cuando un grupo étnico específico se introduce en el territorio económico de otro y compete con este por los mismos “bienes colectivos”.²⁴

La irrupción de conflictos por tierra, paradójicamente, ha dado pie a comprender la configuración de las comunidades indígenas como altamente solidarias en razón de la defensa de su territorio:

En realidad, la condición necesaria para el mantenimiento de comunidades altamente solidarias no es simplemente el control sobre las tierras del pueblo, sino la activa oposición a otras comunidades, basada en la lucha por la tierra [...] El conflicto es una consecuencia de la competencia por la tierra entre comunidades locales organizadas colectivamente.²⁵

Lo anterior, a diferencia de los conflictos intracomunitarios en los cuales la disidencia plantea un desajuste al interior de la comunidad y, entonces el conflicto deviene en ruptura con lo cual pone en riesgo su existencia misma en tanto ideal de convivencia armoniosa y solidaridad.

²⁴ R. Stavenhagen, *op. cit.*, p. 36.

²⁵ P. Adams Dennis, *op. cit.*, p. 16.

Conflictos políticos

En los conflictos tanto inter como intracomunitarios, un ámbito se expresa en las diferencias partidistas entre los militantes del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD), dada la casi nula presencia del Partido Acción Nacional (PAN) en la región, y la existencia histórica de oposición en Alcozauca con el Partido Comunista Mexicano (PCM) y ahora el PRD.

La presencia de partidos políticos, además, constituye un fuerte condimento cuando la disputa por el poder político en la comunidad y el municipio les permite controlar la decisión sobre el acceso y el destino de los recursos económicos.

Por ello, los procesos de atomización al interior de las comunidades son una expresión cotidiana en la Montaña de Guerrero. Los integrantes del partido político minoritario pugnan por crear su propia delegación municipal, a fin de tener acceso a los bienes que originalmente controlaba el PRI, por lo que una comunidad se divide en dos centros político-administrativos: la comisaría y la delegación municipal.

En las comunidades nahuas cercanas a Tlapa, hasta las divisiones internas de los partidos en el ámbito regional son transferidas a las comunidades, cuando los líderes provenientes de la cabecera, Tlapa, instan a los militantes de su partido a votar a favor de cierto candidato por pertenecer a la “línea correcta”. Este aspecto plantea la existencia de conflictos tanto horizontales como verticales, toda vez que intervienen desde el ámbito regional e, incluso, estatal en procesos electorales para la presidencia municipal, las diputaciones y senadurías tanto de carácter local como federal.

Así, la disputa partidista se expresa en el control de bienes comunitarios tanto materiales como simbólicos. En Tenango Tepexi, la banda de música perteneciente al Partido de la Revolución Democrática, que contaba con instrumentos nuevos gracias al apoyo del entonces Instituto Nacional Indigenista, fue despojada de éstos por el comisario municipal del PRI, que contaba con mayor fuerza en la comunidad.²⁶

Hasta los santos y bienes de la Iglesia son involucrados en estos conflictos. Para ilustrarlo mejor, se puede poner el ejemplo de Tenango, en donde el archivo, los candeleros y los floreros pertenecen al grupo afiliado al PRI, mientras que el sahumerio, la campana y el sello los tienen quienes militan en el PRD. La asistencia a las fiestas de las comunidades vecinas se hace por separado, ya que cada partido político cuenta con su hermandad, estandarte y banda propia para asistir a la fiesta patronal. Como es de suponerse, al llegar a la comunidad, que también se encuentra dividida, cada hermandad es invitada a comer por su respectivo partido.

²⁶ Comunicación personal con el señor. Ramón Peña, del pueblo de Tenango Tepexi; 1de septiembre de 2002 en Tlapa, Guerrero.

En otro nivel, una explicación para comprender los conflictos políticos intracomunitarios está dada en la imposibilidad de las comunidades en asumir las diferencias internas, debido a su conformación como entes corporativos pertenecientes al partido en el poder, el PRI. Esto ha incidido en la percepción en la cual se identifica el ser indígena con militar en el partido tricolor y además ser católico; cabe destacar que el proceso de corporativización iniciado por Lázaro Cárdenas contó con las condiciones para arraigarse en las comunidades indígenas.

En el ámbito municipal, la posibilidad de acceder a los recursos económicos, las diferencias étnicas y el prestigio que confiere mantener el control sobre un conjunto de comunidades constituyen motivos de disputa entre una cabecera municipal y una comunidad que busca acceder a ser municipio. En este tipo de conflictos, está presente su carácter tanto vertical como horizontal.

La creación de nuevos municipios en la Montaña sugiere la irrupción previa de conflictos (Acatepec y Cochoapa que pertenecían a Metlatónoc se integraron recientemente). Al mismo tiempo los pueblos nahuas de Temalacatzingo han propugnado por lograr su independencia de Olinalá. En estos casos, las condiciones que estuvieron presentes en la disputa son de carácter partidista, interétnica y de lucha por el control de la cabecera.

Las diferencias políticas entre el PRI y el PRD explican, en parte, la separación de Cochoapa de Metlatónoc,²⁷ también la competencia de tiempo atrás entre ambos pueblos por mantener la cabecera municipal en la que se involucra tanto el control de los recursos como el prestigio.

Mientras que, en el caso de Temalacatzingo, está presente la pertenencia étnica, dado que ellos reivindican su identidad nahua y con ello, la labor artesanal que es acaparada y reconocida a la cabecera mestiza de Olinalá, además del acceso a los recursos que la federación destina a los municipios.

Otro caso interesante, es el de la disputa partidista e interétnica en Copanatoyac, donde conviven nahuas y mixtecos. La cabecera está habitada predominantemente por nahuas y ellos son quienes han controlado el municipio a través del PRI; sin embargo, en las elecciones para presidente municipal de 1998 un mixteco, perteneciente al Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena y Popular, se postuló por el PRI, aunque era simpatizante del PRD. Aún así, los nahuas militantes en el tricolor prefirieron votar por el partido del sol azteca antes que por un mixteco. Este es un caso ilustrativo de pugna interétnica que alude a un conflicto horizontal.

²⁷ En el capítulo cinco se abordará este conflicto.

Conflictos por usos y costumbres²⁸

Otra dimensión de conflictividad, concerniente a las relaciones intracomunitarias, son los usos y costumbres, la prestación de servicio a la comunidad, como mayordomías, topil, sacristán o comisario municipal, que debe ser asumida por todos los habitantes mayores de edad. En la actualidad, estas actividades han sido cuestionadas por algunos de ellos, quienes ya no están dispuestos a trabajar en los cargos, en pugna con la comunidad, avalada por sus autoridades, que muchas veces ejerce coerción para forzarlos a cumplir con dichas encomiendas.

Una arista importante de análisis está constituida por la tensión que presentan los derechos de la comunidad para controlar y tomar decisiones que atañen a individuos o grupos de ellos, quienes se manifiestan en contra de estas disposiciones. Ésta es una reflexión que ha sido planteada por autores que se ubican dentro de la teoría del multiculturalismo en su veta liberal, al centrar su atención en la tensión derechos colectivos *versus* derechos individuales, donde se cuestionan las restricciones internas que la colectividad impone sobre los individuos, no así aquellos reclamos que hacen en sus relaciones con el exterior.²⁹

Sin embargo, debemos estar atentos a las lecturas que desde el mundo occidental se hacen a sociedades distintas, pues caemos en el riesgo de imponer valores culturales a comunidades cuya lógica se explica a partir de otros referentes.

Esto no invalida la reflexión, toda vez que los individuos apelan a sus derechos cuando no quieren asumir el mandato de la comunidad, que muchas veces puede estar respaldado por sus autoridades quienes, a nombre de ésta, imponen sus decisiones para hacer que prevalezcan sus intereses.

Tal es el caso de Atlamajalcingo del Monte, cabecera municipal de la región. Cuando un músico de la banda de esta población quiso cambiar de religión, la comunidad lo encarceló bajo el argumento de que las leyes comunitarias así lo establecen, ya que el ser músico es un cargo vitalicio e importante para las fiestas religiosas. El músico en proceso de conversión apareció muerto en Tlapa y la percepción es que sus vecinos lo mataron por resentimiento.

En algunos casos, la exigencia para que las personas cumplan forzosamente con un cargo, mayordomía, o trabajo se enfrenta con la imposibilidad o el cuestiona-

²⁸ Si bien se considera que el concepto *usos y costumbres* debe ser tomado con precaución debido a que está altamente ideologizado, su uso se ha vuelto cotidiano en las comunidades y entre los estudiosos de estas culturas.

²⁹ Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal del derecho de las minorías*, España, 1996, Paidós.

miento de las personas para asumirlo, aunque estas exigencias pueden ser producto de situaciones asimétricas, en las que se busca el dominio sobre las personas para que permanezcan subordinadas al control de la autoridad, bajo el argumento del respeto a los usos y costumbres comunitarios.

En esta línea de reflexión, la paradoja estriba en que, al pertenecer a una colectividad, el individuo puede dejar de ser sujeto de existencia propia, para integrarse a una entidad mayor que eventualmente le sujeta. Por lo que es importante ubicar si la tensión individuo-colectividad puede explicarnos la manifestación de conflictos con respecto a los grupos tradicionalistas los cuales, bajo el argumento de los usos y costumbres, el trabajo comunitario o la fiesta patronal, entran en conflicto con aquellos grupos que cuestionan el sometimiento político y agrario a una comunidad madre, o quienes, por conversión religiosa dejan de prestar servicios de este tipo y también dejan de participar en la fiesta.

La expresión del conflicto es producto de relaciones de poder al interior de las comunidades, que pueden manifestarse en distintas dimensiones de la vida cotidiana. El sometimiento de un grupo de individuos bajo el argumento de los usos y costumbres comunitarios, en algunos casos, puede explicarse como la expresión de poder que ejercen las autoridades sobre quienes cuestionan las tradiciones comunitarias.

Conflictos religiosos

En este apartado, abordaremos las peculiaridades que presentan los conflictos en que la mayor visibilidad se sitúa en el plano religioso, aun teniendo como telón de fondo otro tipo de disputas. Este tipo de conflictividad social encuentra como escenario el ámbito comunitario, por lo que se habla de disputa intracomunitaria.

Aunque las disputas religiosas son un motivo de pugnas añejas,³⁰ la fuerte proliferación de iglesias no católicas en regiones rurales e indígenas como la Montaña y su capacidad de convencimiento entre la población ha incidido en la generación de conflictos, aun cuando su origen puede ser de otra naturaleza. Estos procesos han provocado desde encarcelamientos, quema de biblias, privación de los derechos agrarios, hasta desplazamiento o expulsiones de la comunidad de origen.

³⁰ Si bien los cambios a otras iglesias se han dado desde fines del siglo XIX, y los conflictos han estado presentes desde entonces, es a fines de la década de 1950, cuando se registra una nueva oleada de cambio religioso en la región. No obstante, los procesos de expulsión por dichos motivos en las últimas décadas, pueden ubicarse en los años ochenta.

Los cambios que viven las comunidades y pueblos indios plantean la adopción de referentes culturales y religiosos que inciden en las identidades indígenas, por lo que la pugna religiosa constituye un detonante de conflictividad que adquiere una lógica propia y puede ser explicada, en el terreno del cambio cultural, por los valores y las identidades.

A diferencia de los conflictos intercomunitarios, en los que los grupos antagónicos están constituidos por dos comunidades, aquí el conflicto al surgir al interior de la comunidad, plantea un posicionamiento diferente de los grupos en disputa.

Mientras que la defensa del territorio frente a las comunidades vecinas parece ser una tradición heredada de fechas que se remontan al periodo de la dominación española, disputas que eventualmente les confieren identidad como pueblos que se diferencian entre sí, en el caso de los conflictos intracomunitarios, la percepción de ruptura frente a la generación de disidencia, ya sea política o religiosa, pone en peligro la existencia misma de la comunidad, por lo que cuando algunos de sus integrantes que cumplen con un cargo como el de músico, pedidor de lluvia, principal o mayordomo deciden cambiar de religión, la comunidad puede hacer valer su normatividad mediante la coerción para impedirlo.

Adoptar una religión distinta puede provocar cambios en los usos y costumbres comunitarios, los cuales replantean el sentido de las creencias que vienen practicando.

En Ahuatepec Pueblo,³¹ el pedidor de lluvia cambió de religión integrándose a la Asamblea de Dios, como respuesta sus vecinos quisieron lincharlo, aunque sin conseguirlo. Sostenían que la falta de lluvia fue ocasionada por la conversión del pedidor. Esta creencia se basa en la idea de que los procesos de conversión religiosa de aquellos integrantes que cumplen cargos centrados en el bienestar de la comunidad como el de mayordomo, el pedidor de lluvia o el músico, provocarán un desequilibrio que será difícil reconstruir, de tal manera que esto puede explicar la presión para mantener cierta cohesión y unidad comunitaria.³²

El cuestionamiento del sentido comunitario evidencia los conflictos internos y, entonces, la comunidad es vulnerable frente a las instancias de gobierno, ante quienes muestran sus debilidades. Además, esta estaba siendo acusada de represora y de atentar contra los derechos religiosos de la disidencia, lo que coloca el conflicto en otra dimensión.

³¹ Ahuatepec Pueblo es una comunidad nahua perteneciente a Tlapa. Se denominan *pueblo*, debido a que en una colonia cercana a la cabecera municipal, se encuentra otra parte de la comunidad que, debido a pugnas por tierras, se trasladaron allá, autonombrándose Ahuatepec Ejido, véase Claudia Rangel Lozano. *La experiencia religiosa en la construcción identitaria de los pueblos indios de la Montaña de Guerrero*, tesis de Maestría, FCPYS-UNAM, 2001, 282 pp.

³² Esta situación explica el porqué la comunidad se encuentra reticente para aceptar que personajes importantes cambien de religión, a diferencia, quizá, de vecinos que no han cumplido cargos centrales asociados al bienestar comunitario.

En un taller organizado por Tlachinollan sobre valores y costumbres³³ que unen a la comunidad, los participantes, de los pueblos nahua, me phaa y ñuu savi, ubicaron como las principales fuentes de división los partidos políticos, las religiones y los caciques. Sostienen que, cuando en las comunidades existía una sola religión, no había desunión; consideran que el principal problema lo constituye la falta de cooperación por parte de quienes profesan una nueva religión.

En el plano comunitario, los pleitos que se generan en el plano individual y familiar pueden irrumpir por diferencias ideológico-políticas y/o religiosas, por rivalidades amorosas, envidias, rumores, chismes y acusaciones de brujería. Estas disputas pueden ubicarse en una dimensión de mayor intimidad, dado que estos conflictos se generan entre hermanos, cónyuges, concubinas, padre y madre e hijos, primos, compadres, etc, que, sin caracterizarse necesariamente como conflictos privados, debido a que en las comunidades existe una difusa línea entre lo público y lo privado, tocan sentimientos y emociones, todas ellas en el plano de relaciones que suponen cercanía y entendimiento.

En el caso de los conflictos religiosos, además, la necesidad de quienes han asumido una nueva religión para convencer a la gente de adscribirse a esta nueva opción comienza precisamente con la familia. Cuando no logran su cometido, perciben el hecho como un fracaso; la tarea de promoción debe ser tenaz, por lo que si un integrante cercano no se convierte, puede ser motivo de amenazas sutiles o directas que inciden en la profundización de las diferencias existentes.

La estrecha relación entre la vida privada y la pública en las comunidades indias, admite la injerencia de las autoridades en los conflictos familiares, por lo que el trabajo del comisario municipal y de los principales de la comunidad es el de instar a los disidentes a cambiar su postura en favor de la cooperación. Si no lo logran, entonces la determinación para sancionarlo se puede expresar con su expulsión.

Sin embargo, las diferencias religiosas tienen múltiples formas de manifestarse en cada comunidad. En algunas, después de un proceso de conflicto violento, han llegado a acuerdos donde los integrantes de iglesias no católicas pueden formar parte de los cargos comunitarios civiles e incluso participar en las fiestas patronales. Tal es el caso de Ahuatepec pueblo que hemos referido antes.

En otras, las personas que se han convertido sufren amenazas constantes por parte de los integrantes de su comunidad, tal es el caso de la señora Antonina³⁴ de la comunidad

³³ Taller organizado por el Centro de Derechos humanos "Tlachinollan A. C" efectuado en la ciudad de Tlapa en junio de 1998.

³⁴ La señora Antonina Martínez es una vecina de Chiepetepec, perteneciente a la Iglesia Bautista con sede en Acapulco y Chilpancingo. En su comunidad han construido el templo y realizan campañas de evangelización en los barrios anexos, En el año 2002, contaban con una feligresía de 40 personas,

de Chiepetepec. Las agresiones que ha sufrido (desde su conversión en el año de 1980), por parte de su hermano, que es católico, tienen como telón de fondo un problema referente a la posesión de un solar en disputa.

En Ahuacatlán, comunidad náhuatl perteneciente al municipio de Temalacatzingo, una familia se afilió a la Iglesia evangélica cristiana ya que una de las hijas, que trabajaba en Yautepec, Morelos, conoció esta opción, e indujo al resto de sus parientes a participar en ella. El conflicto adquirió tales dimensiones que incluso hubo muertes, lo que finalmente provocó que la familia saliera de la comunidad desplazándose hacia Tlapa, aunque algunos han podido regresar después de algún tiempo a su comunidad de origen.

El proceso de desplazamiento o expulsión de sus comunidades constituye una expresión de conflictividad, en que la pertenencia a una Iglesia no católica representa la principal argumentación de quienes deciden o se ven forzados a salir de sus comunidades.

Es preciso destacar que la percepción de los actores en pugna, sobre las causas que originaron los conflictos, suelen ser distintas en razón del lugar que la identidad desempeña en esta percepción. Así, para las autoridades comunitarias defensoras de las tradiciones del pueblo la identidad colectiva puede ser valorada como la razón principal para castigar a los disidentes religiosos; mientras que para estos últimos, la nueva identidad religiosa es la razón para defender su derecho a practicar la creencia de su elección.

En este capítulo el análisis se centró en el conflicto destacando los principales elementos que lo explican como son los actores, los intermediarios, las relaciones de poder, los motivos y valores en pugna, las percepciones, la magnitud y el escalamiento del conflicto. Estos elementos son trabajados a la luz de procesos particulares en la región de estudio. En la segunda parte, se estudian los tipos de conflicto con mayor incidencia: agrarios, políticos, religiosos y por usos y costumbres.

Una vez que se da un proceso de escalamiento del conflicto, las dificultades por detener o solucionar las diferencias parecen lejanas. Ante esta situación, eventualmente, intervienen en el conflicto funcionarios de gobierno cuya labor estriba en asumir la intermediación entre los grupos en pugna o antagónicos. De esto tratará el siguiente capítulo.

aunque este número se ha reducido, ya que llegaron a ser 80. Comunicación personal con los señores Antonina Martínez y Miguel Tapia, de la Iglesia Bautista, Chiepetepec, Tlapa, 2 de mayo de 2002.

Percepciones mestizas desde el poder: discriminación y atraso en los pueblos indios de la Montaña de Guerrero

El abordaje sobre los conflictos sociales en la Montaña de Guerrero permite conocer las percepciones que, de mixtecos, tlapanecos y nahuas, plantean los mestizos asentados en Chilpancingo (capital del estado), y en Tlapa, ciudad rectora de la región de la Montaña.

Funcionarios medios, sacerdotes y profesionistas, muchos de ellos con raíces indígenas, coinciden al percibir que parte de las explicaciones para entender la conflictividad en la región se debe a la ignorancia en la que viven los pueblos, entendida como la falta de educación escolar o religiosa, según sea el caso, que incide en estas situaciones.

Vinculada la ignorancia a cierto atraso y/o lejanía el arraigo a sus usos y costumbres, al indígena de la Montaña de Guerrero se le percibe, con sus matices, como una imagen de retraimiento, volcada hacia el pasado; una escultura inmóvil ante el paso de los años.

¿Quiénes son los indígenas de la Montaña de Guerrero del siglo xxi?; ¿cómo los miran los mestizos que conviven con ellos cotidianamente?; ¿cuáles son las razones por las que tienen conflictos intra e intercomunitarios?; ¿ha incidido la lucha indígena en el ámbito nacional para un cambio de percepción hacia los pueblos indios?; ¿continúa la discriminación y el racismo hacia ellos?

Estas interrogantes permiten reflexionar sobre la percepción y las soluciones que las instituciones gubernamentales, religiosas y los Organismos No Gubernamentales (ONG) plantean de cara a los problemas sociales. La concepción que prevalece sobre

los pueblos indios incide tanto en la generación de conflictos como en las estrategias que implementan para solucionarlos.

La discusión sobre la discriminación dará oportunidad de ponderar las formas en cómo se manifiesta el prejuicio, las relaciones desiguales y la construcción de las identidades como producto de relaciones sociales que han sido cimentadas históricamente desde un punto de arranque: la colonización del continente americano, que dio pie a una serie de justificaciones para dominar *al otro*, a los pueblos originarios asentados en estas tierras.

¿Qué condiciones culturales han permitido la permanencia del pensamiento discriminatorio o racista que se manifiesta en la negación y en tendencias hacia formas de agresión y violencia al *otro*? En sentido inverso y complementario es necesario preguntarse: ¿cuáles son las condiciones actuales en las que la reivindicación de lo indígena en distintos planos incide en la forma en cómo ahora se presentan los discursos y acciones discriminatorios contra los pueblos indios?

Estos planos se sitúan en distintos niveles. En el plano nacional, la irrupción del EZLN en 1994 y la Conmemoración del V Centenario en 1992 han puesto en la mesa del debate el lugar que los pueblos indios han ocupado en el espectro nacional, cuestionándolo y enarbolando la bandera de la autonomía y del reconocimiento a sus culturas.

En el plano regional, la generación de algunas experiencias reivindicatorias, como la organización del Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, en el contexto del V Centenario, la resistencia de los pueblos nahuas del Alto Balsas de Guerrero, frente a la intención estatal de construir una presa hidroeléctrica en su región. En 1995, la organización de la policía comunitaria, de cara a la creciente inseguridad que vivían los pueblos indios de la Costa-Montaña de Guerrero, la creación de una ONG en la Montaña en aras de defender los derechos humanos de los pueblos indios, como el caso de Tlachinollan y, recientemente, el interés por crear una Universidad Indígena en Guerrero, muestran signos de reivindicación y eventual empoderamiento¹ de los pueblos indios.

¿De qué manera, estos procesos que se manifiestan en los planos regional y nacional son generados o apropiados en el ámbito de la vida comunitaria? Esta pregunta es necesaria para saber si las experiencias organizativas han nacido como producto de las necesidades comunitarias y han tenido la virtud de proyectarse más allá de su

¹ En este libro, el concepto *empoderamiento indígena* en nuestro país, será entendido: 1) como el logro de situar la discusión del tema indígena en la mesa de debate nacional; 2) la reivindicación de su cultura y derechos como pueblos indígenas en el espectro nacional y 3) ubicar la demanda por la autonomía como autodeterminación en sus formas de gobierno.

cotidianidad o para constituirse en temas de la agenda nacional o si sólo han sido expresiones locales o, en su caso, emanadas de propuestas nacidas en ámbitos más amplios, sin ningún tipo de proyección en las comunidades y, por supuesto, en las regiones donde están insertas.

Una vez planteadas las formas como se han suscitado estos procesos reivindicatorios de lo indígena, es necesario pasar a las relaciones sociales que se establecen en los ámbitos, tanto comunitarios como regionales, situando el lugar que los pueblos indios ocupan en el imaginario de las élites regionales, de las que se habló en un inicio, como al examen de las propias relaciones sociales en el marco de la estructura socioeconómica regional e, incluso, nacional.

Es, en el ámbito de las relaciones interétnicas entre mestizos e indígenas en donde el empoderamiento indígena causa molestias e incomodidad entre los grupos gubernamentales, funcionarios medios, dirigentes religiosos e incluso defensores de los derechos humanos gubernamentales, para quienes ya no es posible obviar las experiencias organizativas de los pueblos indios, ni negar las reivindicaciones e impacto que han generado en el espectro nacional e incluso internacional.

Hoy, las formas en que se manifiesta la discriminación hacia los pueblos indios no pueden ser tan descarnadas como en el pasado. La discriminación adopta un nuevo rostro, expresado en discursos matizados, contradictorios y denegados. Mientras el pasado indígena ha sido glorificado por los gobiernos federal y estatal, en aras de la construcción nacional, se ha asistido a una permanente negación del indio vivo. Sin embargo, este indio, subordinado y discriminado, no está dispuesto a seguir en el olvido. El “indio incómodo” reaparece en el escenario como protagonista. Frente a esto, el discurso discriminatorio gubernamental lo coloca como ilegal, irrespetuoso de la Constitución, de las garantías individuales y de los derechos humanos.

A los indios de la Montaña se les percibe como necios, reacios al cambio, apegados a sus usos y costumbres, pero también como desconfiados y con proyectos fuera de la ley, a los que habrá que reintegrar al redil del marco legislativo. Tal percepción es una expresión de los miedos que genera el *otro*.

Desde la perspectiva psicoanalítica, el *otro* causa pavor y fascinación, por lo que la idea de que el racismo procede del rechazo al *otro*, de una intolerancia a las diferencias, debe ser cuestionada en tanto el *otro* suscita animosidad, es, de hecho, el propio inconsciente, la reaparición de lo reprimido, del terror a lo muerto, *ya que lo extraño está en nosotros*.²

Son numerosas las teorías y los marcos explicativos que dan cuenta de los procesos de discriminación, segregación, racismo y violencia. Algunos de ellos han insistido en

² Michel Wieviorka, *El espacio del racismo*, México, Barcelona, Paidós, 1992, 274 pp.

la situación de inferiorización como un tratamiento discriminatorio contra el grupo prejuizado. Al mismo tiempo, la diferenciación social vinculada a la desigualdad es una expresión que tiende al aislamiento y, en casos extremos, a la expulsión o el exterminio.³

La conflictividad social, expresada en el marco de la vida comunitaria, no puede explicarse como producto sólo de las relaciones intracomunitarias, es también expresión de las relaciones sociales, el lugar que estas comunidades y pueblos indios ocupan y han ocupado en el espectro regional y nacional. Algunas de las interrogantes que suscitan estas reflexiones sobre los procesos de inferiorización y desigualdad hacia los pueblos indios permiten dos niveles de abordaje: uno referente a las relaciones establecidas entre los pueblos indios con la sociedad dominante regional y, el otro, relativo a las relaciones intracomunitarias con respecto a quienes adoptan una nueva religión.

¿Constituyen las expulsiones, por aparentes motivos religiosos, formas de violencia o segregación por parte de la comunidad hegemónica indígena hacia una minoría?; ¿son, más bien, procesos en que la defensa de su cultura expresa una forma de resistencia comunitaria indígena como respuesta a la discriminación que han sufrido por parte de la sociedad hegemónica no indígena?; ¿quiénes han adoptado una nueva religión son percibidos como enemigos o traidores que arremeten contra la vida comunitaria?

Aquellos que han cambiado de religión pueden ser vistos como individuos o familias que ponen en riesgo ciertos principios y normatividad de la comunidad, como el tequio, la cooperación y la faena, actividades que eventualmente les han conferido una identidad como pueblos. De esta manera, la agresión, que estaría dirigida a los mestizos, se vuelca hacia quienes son sus iguales y han dejado de respetar los principios comunitarios.

La idea sobre el empoderamiento indígena, puede suscitar, en el plano comunitario, procesos riesgosos en donde el pensamiento esencialista se coloque como parte del discurso reivindicatorio de lo indígena, negando, a su vez, las diferencias en su interior. Esto último debe tomarse con cuidado, toda vez que, si bien el retorno al pasado suele presentarse como un recurso discursivo atractivo, lo cierto es que su reivindicación también puede estar encubriendo relaciones de poder tanto comunitarias como regionales.

En este tenor, quienes adoptan una nueva religión pueden hacerlo como una forma de diferenciarse de aquellos vecinos o familiares con quienes han tenido problemas

³ *Ibidem.*

o conflictos de otra índole, ya sea por la apropiación de recursos o de tierra, y con ello expresan parte de su inconformidad, integrándose a un grupo o Iglesia distinta.

En el análisis sobre la discriminación que se ha ido planteando como eje problemático y, a la vez, articulador para la reflexión sobre la conflictividad social, la coexistencia de dos formas de racismo hacia los pueblos indios: el *racismo de diferencia* y el *racismo de desigualdad*,⁴ nos coloca en un escenario complejo: ¿cómo se percibe y proyecta este doble racismo en las relaciones interétnicas e intracomunitarias, en los pueblos indios de la Montaña de Guerrero?; ¿cómo incide esta percepción en la generación de los conflictos y en las estrategias de solución que se efectúan?

Hasta aquí se han planteado algunos conceptos importantes para el análisis de las percepciones de los mestizos hacia los pueblos indios. Uno es el referente a las relaciones interétnicas y los otros dos aluden a los conceptos *mestizaje* e *indígena*.

Relaciones interétnicas: mestizos e indígenas

Como ya se ha señalado, los procesos de construcción de la identidad pasan por la filiación del otro, en tanto dan sentido de pertenencia propia. Es por ello que las relaciones interétnicas permiten comprender de manera rigurosa y amplia la visión construida por los dos sujetos insertos en este mismo proceso: mestizos e indígenas.

Ahora bien, ambos conceptos se refieren a una construcción histórica que data del periodo de dominación española. En tanto el *ser indio* fue una elaboración para nombrar al conquistado por parte de los españoles; el concepto *mestizo* fue una construcción que inicialmente estuvo referida a la mezcla biológica y racial de dos grupos: los españoles y los indígenas; empero, es preciso pensar en la pertinencia del uso de estas categorías y sus definiciones en el México del siglo XXI.

Por lo pronto, ambas categorías han sufrido procesos de redefinición en razón de los periodos históricos de los que se habla, además aparecen como entidades monolíticas que hacen mención de grupos homogéneos. Nada más simple, tanto los mestizos como los indígenas, en la actualidad, constituyen grupos étnicos heterogéneos, jerarquizados y con una vitalidad interna que los distancia significativamente de la génesis en la que fueron creados.

Parece que el sentido definitorio de ambos conceptos necesita recuperar la pertenencia cultural y, especialmente, la autoadscripción de quienes hoy se autodefinen

⁴ El *racismo de diferencia* se refiere a las diferencias culturales que se manifiestan en el plano de las identidades étnicas; mientras el *racismo de desigualdad* plantea la situación económica en la que se encuentran las sociedades indígenas, situadas en el nivel más bajo de la jerarquización social mexicana.

como indios o mestizos. Para muestra, un botón: puede ser tan resbaloso este último concepto que algunos estudiosos, prefieren referirse a ellos como los *no indios*.

Evidentemente el ser mestizo o indígena no está referido a ninguna idea de pureza racial o genética. En sentido estricto, la población mexicana es mestiza en tanto somos producto tanto de mezclas biológicas como culturales. Sin embargo, habrá que matizar esto último, ya que, cuando ciertas poblaciones se caracterizan por realizar trabajo comunitario, hablar una lengua originaria, participar en fiestas patronales y, especialmente asumirse como indígenas, tanto de manera individual como colectiva, permite hacer una distinción identitaria, definitoria de la pertenencia indígena.

Es probable que en la experiencia de algunas comunidades que originalmente eran indígenas, hayan existido procesos de mestizaje en parte, generados por el intercambio intenso, tanto económico, cultural y político con la población mestiza y ello haya incidido en el tránsito que les permita autoadscribirse ya no como indígenas sino como mestizos o *no indígenas*.

No obstante, habrá comunidades que, aunque se hayan visto incididas por el influjo de los intercambios y las relaciones con la sociedad dominante, hayan defendido de manera vigorosa su identidad indígena, lo cual plantea su autoadcripción como tales.

Los indios de hoy son tan diversos como la existencia de grupos étnicos que reconocemos: huicholes, ñuu savi, hñahñu, choles, tojolabales, mames, tzeltales, nahuas, tzotziles, amuzgos, etc. Esto nos permite ponderar la idea de etnia indígena como un solo grupo homogéneo. Es por ello que también la identidad étnica se refiere a la esfera de las percepciones y, entonces, de la subjetividad, por lo que la autoadcripción permite hablar de un sentimiento que se entiende y se vive a sí mismo como indio.

Ya ha hablado de la *intergénesis* como un concepto de creación en el intercambio con los otros. Tal vez sea el concepto de *etnogénesis* el que permita comprender los procesos de construcción y reconstrucción de la identidad étnica, no sólo como el ámbito de lo que se decide y se hace posible, sino también de aquello que es impuesto por el otro y es asumido a riesgo de no ser reconocido, más aún, de no ser valorado por el otro.

Por su parte, lo que conocemos como *mestizo* contiene una amplia gama de individuos y colectividades con tantas posiciones económicas como filiaciones políticas, ideológicas y religiosas conocemos. El mestizo, como categoría de análisis, da la oportunidad de hacer una distinción con respecto a los indios en tanto creación histórica, como de ponderar el peso político ideológico que tuvo en el proceso de construcción nacional.

En efecto, las políticas incorporacionistas, que buscaban integrar al indio a la nación, estuvieron referidas a la creación de un Estado nación mestizo, producto

del crisol de grupos étnicos que permitió acceder a un referente identitario *superior*, donde podía conjugarse la recuperación del pasado glorioso indígena con un proceso de blanqueamiento racial, cuya herencia se retomaba de los españoles.

Los mestizos han logrado ocupar un lugar predominante en la sociedad nacional, al grado de representar la identidad nacional mexicana. Es por esta misma razón que el mestizaje fue un proceso asumido también por aquellas comunidades indias que vieron una alternativa benéfica en el cambio de adscripción, aun manteniendo ciertas características comunitarias.

Al mismo tiempo, se ha hablado de procesos de *desindianización* o *ladinización*⁵ como respuesta a las presiones que la sociedad ha ejercido sobre las etnias indígenas, cuya respuesta ha sido el abandono y negación de su identidad debido a la discriminación a la que han sido sometidos.

Ahora bien, cuando se habla de mestizaje en los funcionarios de gobierno, se explica en razón de las relaciones de poder que se establecen con los pueblos indios. Esta posición los coloca en un estadio de *superioridad* con respecto a ellos, máxime si pueden intervenir en la resolución de conflictos comunitarios.

Así, en lo sucesivo, abordaremos los distintos discursos que líderes religiosos, funcionarios medios y profesionistas adoptan de cara a los conflictos sociales, mismos que están cargados de un fuerte sentimiento discriminatorio, donde la desigualdad y la diferencia forman parte de este proceso.

Hacia una radiografía de las instituciones intermediarias en los conflictos

En aras de profundizar en la conflictividad social generada en comunidades con presencia de pluralidad religiosa, es preciso abordar el lugar que desempeñan las instituciones⁶ de gobierno como la Subsecretaría de Asuntos Religiosos, las comisiones de defensa de los derechos humanos tanto estatal como regional, la delegación regional de gobernación y las iglesias, tanto católica como evangélicas, históricas,

⁵ La *desindianización* o *ladinización* se entiende como la pérdida de aquellos atributos culturales que permiten asumir la identidad o pertenencia a una comunidad o a un pueblo indígena. La vergüenza por hablar un dialecto, por tener un color de piel cobrizo o usar calzón de manta por ejemplo, fueron características asociadas al ser indio, lo cual incidió en la necesidad por cambiar o asumir una cultura mestiza que permitiera una aceptación de los otros.

⁶ A lo largo de este capítulo se irán ubicando los orígenes de cada una de las instituciones mencionadas.

pentecosteses y paraprotestantes, así como organismos no gubernamentales de defensa de los derechos humanos como Tlachinollan.

Si bien la incidencia de estas instituciones y organizaciones, en la resolución, intermediación o escalamiento del conflicto social en las comunidades se presenta en diferentes momentos, es desigual y apunta a la razón de las atribuciones que cada una asume, salvo las iglesias, quienes toman partido por sus feligresías, en mayor medida las evangélicas y en menor medida, la Iglesia católica. Todas las demás se asumen como intermediarias en la resolución de los conflictos.

Lo cierto es que su incidencia, como ya hemos visto, es mayor a la que ellas afirman. Por parte de las instituciones del gobierno existe la atribución asumida de hacer valer las normas y legislación vigentes, lo que las coloca en una situación de poder sobre las comunidades indígenas, subordinadas a los designios estatales y con dificultad para hacer valer sus derechos.

De acuerdo con Andreas Wimmer⁷, estudioso de los conflictos en el orden internacional, en términos de lo que él denomina *Nuevo realismo* y la intervención de las instituciones para prevenir y solucionar conflictos es necesario considerar algunos elementos tales como la complejidad, esto es las relaciones interinstitucionales que intervienen en contraste con otro tipo de conflictos que se delimitan a un solo campo: la heterogeneidad interna de los grupos, la interrelación entre los distintos actores, los liderazgos que ejercen entre ellos y las relaciones de poder. Enfatiza, en términos de la política, la necesidad de asumir modestia en la real capacidad de intervención y su efectividad, ya que, entre otras cosas, se desconocen sus efectos a largo plazo, además de que la intervención suele ser exitosa ocasionalmente.

Esta nueva modestia, referida a las instituciones que intervienen en los conflictos, permitirá avanzar en su capacidad de aprendizaje. La especificidad de caso, sin embargo, no impide comprender que los mediadores en los conflictos se encuentran limitados por sus propias reglas, sus intereses institucionales e ideologías (luchas por el poder, efectos electorales, búsqueda de posicionamiento político), por lo que su intervención está más determinada por estas luchas, que por la necesidad de prevención real del conflicto y del sufrimiento humano.

En esta búsqueda de prevención del conflicto, este autor señala que es necesario modificar las reglas y los incentivos. El trabajo de estos organismos puede ser exi-

⁷ A. Wimmer, "Resolución de conflictos. Hacia un nuevo realismo", conferencia impartida en el Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM el día 26 de mayo de 2004.

toso en razón de que su intervención no se dé en el contexto de ciclos electorales, el contar con un presupuesto independiente y realizar evaluaciones sistemáticas.⁸

Una constante en el discurso de los distintos funcionarios, algunas veces directo y otras tantas matizado, es la idea de que entre los pueblos indios, la existencia de ignorancia como sinónimo de analfabetismo, monolingüismo y cierto atraso, los conduce a una suerte de reproducción infinitesimal de la vida, reducida al espacio comunitario, repetitiva y sin cambios sustantivos.

Eso es lo que está ocurriendo [...] si uno se baja de los niveles, ustedes ven aquí Tlapa como se pudiera haber visto México hace veintitantos años, no hablemos de 1910 o antes, así vemos nosotros a las comunidades, atrasadas, como nos vimos nosotros antes y fácilmente se dejan manipular, no tienen otra forma de vivir más que esa, hay gente que no termina ni la primaria, hay gente que no sabe hablar, hay gente que... —¿Qué hace ese Señor debajo de la sombra?— Ah pues es mi abuelito, está enfermo ya se va a morir —¿Y qué le han hecho?— No pus nada, necesitamos dinero para llevarlo a curar. Están esperando que se muera, no tienen otra forma de vida, saben que es nacer, desarrollarse y morir, nada más, en esa esfera, nada más⁹

Si bien las dimensiones que se involucran en esta percepción sobre la vida indígena hacen énfasis implícito en las condiciones de pobreza, falta de servicios de salud, educación, e incertidumbre frente al futuro en las que se debaten las comunidades, el atraso parece ser atribuido a los propios pueblos, cuando su situación no se explica por un mero autoaislamiento: si se asumen parte de estas argumentaciones como válidas, es necesario preguntarse: ¿cuáles son las condiciones estructurales que explican esta suerte de atraso, aislamiento, ignorancia y arraigo cultural desmedidos?; ¿ellos han decidido vivir en la pobreza por gusto?

En este tenor, la diferencia cultural explica, en gran medida, la situación de pobreza en la que sobreviven los pueblos indios, ya que el lugar que han ocupado en la sociedad nacional ha estado, sistemáticamente, integrado a los grupos o clases sociales subordinadas. Los pueblos indios, como sociedades agrícolas, constituyen parte del campesinado empobrecido, carente de medios de trabajo y con una economía de autosubsistencia que, en el caso de la Montaña de Guerrero, los obliga a emigrar como jornalero agrícola o albañil en los campos del norte de México, o bien hacia Estados Unidos.

⁸ A. Wimmer, “Resolución de conflictos. Hacia un nuevo realismo”, conferencia impartida en el Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM el día 26 de mayo de 2004.

⁹ Entrevista con el licenciado Jorge Rodríguez, delegado regional del Gobierno de Guerrero en Tlapa, 1 de agosto de 2003, Tlapa, Guerrero.

Tal muestra de subordinación, que en distintos momentos ha sido útil para los grupos económicamente poderosos, debido a la dominación y explotación que han ejercido sobre los pueblos indios, es justificada mediante procesos de discriminación que, desde la perspectiva del análisis sobre los determinantes sociales y culturales del prejuicio, tiende a racionalizar el lugar que cada quien ocupa en la sociedad regional o nacional, según sea el caso. “El prejuicio es aquí la expresión directa de relaciones sociales estructurales, que pueden describirse en términos de clases o, más bien, de estratificación. A los miembros del grupo dominante, el prejuicio les ofrece materia con la que racionalizar su postura, que él fundamenta y perpetúa ideológicamente”.¹⁰

El trabajo que realizan los funcionarios de instancias estatales o federales, en su convivencia con los pueblos indios, los colocaría, eventualmente, como portavoces de los sentimientos y percepciones que la sociedad no indígena manifiesta hacia esta población incómoda. Estas percepciones no se encuentran exentas de contradicciones, en las que convive una suerte de sentimientos discriminatorios, mezclados con cierto paternalismo, compasión y el principio de un orgullo reprimido.

El reconocimiento de que la Montaña es una región de las más marginadas culturalmente de México, parece explicar la necesidad de que el gobierno federal ponga mayor atención, aun bajo la justificación de su aislamiento. El que los pueblos indios miren a las instituciones del gobierno y a las no gubernamentales como espacios de caridad pública para resolver sus problemas inmediatos, no sólo es explicable por su grado de marginación: ¿cuál es, sino, la cultura política que se ha practicado en el medio rural? El paternalismo aparece como una forma en que el Gobierno ha buscado paliar los problemas de los pueblos y busca cubrir sus responsabilidades.

Paradójicamente, cuando los pueblos indios se organizan para enfrentar problemas como los de inseguridad en sus municipios y regiones como el caso de la policía Comunitaria¹¹, entonces, aunque sigan concibiéndose como marginados cultural-

¹⁰ M. Wiewiorka, *op. cit.*, p. 119.

¹¹ La policía Comunitaria nació en los municipios de San Luis Acatlán y Malinaltepec en el año de 1995, como respuesta a la ola de asaltos y violaciones de bandas de delincuentes contra los vecinos de estas regiones. Al inicio de su experiencia como policías comunitarios, cargo que se incorporó al sistema de cargos comunitarios, los delincuentes eran remitidos al Ministerio Público para ser juzgados ahí; sin embargo, eran dejados libres a cambio de dinero. Así, los pueblos integrantes de estos municipios y, bajo el principio de la Asamblea, decidieron que, a partir de sus usos y costumbres, estos delincuentes debían ser juzgados. La reeducación, consistente en una plática con los principales de los pueblos y en la realización de trabajo comunitario, ha sido la estrategia para bajar los índices de delincuencia en la región. Sin embargo, esta forma de justicia regional ha sido cuestionada por las autoridades, bajo el argumento de que están fuera de la ley y de que sus formas de aplicación de justicia son mediante trabajos forzados y la existencia de cárceles clandestinas.

mente, son cuestionados por plantear mecanismos que quedan fuera de la normatividad nacional.

La mayor parte de los funcionarios entrevistados trajeron a colación el tema de la policía Comunitaria para explicar las formas en que esta organización viola los derechos humanos, esto según la perspectiva de la Comisión Estatal de Derechos Humanos (CEDH), o para destacar prácticas comunitarias que se contraponen a la legislación nacional, por lo que recurrentemente se habla de los usos y costumbres como una práctica incómoda con la que se enfrentan en su quehacer institucional.

Para la mayoría de ellos y desde una visión formalista del derecho, la policía Comunitaria está al margen de la ley; plantean que, cuando se cometen violaciones, ellos juzgan a los detenidos, los condenan y encarcelan. El secretario técnico de la CEDH se pregunta: “¿cómo hacerlos entender?”, el proceso es lento y no produce resultados a corto plazo. Para él, no es posible que las decisiones y la solución a los problemas de la comunidad sean asumidos por ellos. Ilustra la situación de la muerte de un joven padre de familia, y critica el que sean los señores ancianos quienes deciden a quien dejar la herencia de las tierras.

En el caso de la Coordinación Regional de Derechos Humanos asentada en Tlapa, la percepción de ilegalidad en la que actúa esta organización es similar:

...un vecino del municipio de Malinaltepec, familiares de una persona que fue detenida de manera arbitraria por parte del síndico municipal, se puso a disposición de la policía Comunitaria. Esta policía está conformada por personas que no dependen de la administración pública, sino únicamente son personas que fungen como autoridades, pero no tienen una encomienda de tipo oficial que se les atribuya esto. Los familiares de la persona que fue privada de su libertad, manifestó que el síndico municipal había dado la orden a una cárcel clandestina que tienen para que asumiera una pena que él mismo le impuso por el delito de violación, aún cuando es un delito grave, el síndico no tiene facultades para cometer ese tipo de actos o para sancionar o imponer penas que le compete exclusivamente a la policía judicial.¹²

A pesar de que las corporaciones policiacas no sólo no saben juzgar con justicia a los delincuentes, sino que también cometen arbitrariedades contra aquellos vecinos de las comunidades que son sospechosos de sembrar enervantes, portar armas o pertenecer a algún grupo guerrillero, pueden estar legitimadas en sus acciones por el hecho de ser avaladas por la legislación nacional. Paradójicamente, las comunidades organizadas en la policía comunitaria son catalogadas como arbitrarias e ilegales.

¹² Entrevista con la licenciada Alma Rosa Merino Cortés, de la Coordinación Regional de Derechos Humanos en Tlapa, Guerrero el 1 de agosto de 2003.

El trabajo de la policía Comunitaria no está bien, ni mal. Es una actividad que realizan dentro de las mismas costumbres, que está permitido, se da, se hace. Mal porque están violando los derechos y las garantías individuales, tienen que estar amarrados, trabajos forzados, no es muy excesivo el trabajo forzado, de eso podemos hablar, pero si no están de las autoridades legales... su ámbito, su función es casi la misma de que ellos se instalan en Tribunal, allá está lo malo, está bien que cuiden los terrenos, los caminos, traten de conciliar ahí, pero ya que les pongan una pena a los que detienen por dos años, a veces porque me cae mal, que lo detengan y los ponen a trabajos forzados. El método bueno es que les están dando consejos, se rehabilitan, y tienen no se cuántos tendrán, tienen tribunal y no se a cuántos sentencian, pero tienen algunas personas detenidas, algunos se rehabilitan y otros vuelven a caer...¹³

El hecho de que los pueblos y comunidades me pha y ñuu savi busquen estrategias para enfrentar la delincuencia en su región, si bien puede ser vista como una actividad loable y válida generada como parte de sus experiencias comunitarias, encuentra límites cuando se enfrenta a la rígida visión de la normatividad nacional. Al mismo tiempo, esta experiencia permite cuestionar las formas de hacer justicia de las corporaciones policiacas, así como considerar las violaciones a los derechos humanos en las que incurrir.

Para la encargada de la Coordinación Regional de Derechos Humanos (CRDH) en la Montaña de Guerrero, el hecho de que no se presenten denuncias ante estas autoridades responde al analfabetismo y a la marginación, no obstante que, al mismo tiempo, los vecinos de estas comunidades de asistir a la coordinación para denunciar casos de violación a las garantías individuales, como el caso de la policía Comunitaria.

Por su parte, para el visitador agrario, ir a la Montaña Alta es bonito, ya que le permite conocer a los mixtecos y los espacios en los que habitan. Él considera que el analfabetismo y el monolingüismo de las comunidades de esta subregión (es decir, Metlatónoc, Atlamajalcingo del Monte y Alcozauca), impiden un acercamiento con ellos, además de que existe entre estos grupos la desconfianza a los programas gubernamentales.

En estas comunidades al visitador le ha sido más difícil trabajar, debido a que la gente de la parte alta está más arraigada en términos del cumplimiento de los servicios y las costumbres, mientras que en la región de La Cañada, "...la gente es más

¹³ Entrevista con el licenciado Jorge Rodríguez, 1 de agosto de 2003, Tlapa, Guerrero.

civilizada, es más difícil que quiera hacer su cargo de manera gratuita a favor de la comunidad”.¹⁴

Este arraigo cultural en la Montaña Alta se explica, según el entrevistado, por la poca migración que existe, mientras, en otras comunidades, la migración a los Estados Unidos ha permitido un cambio de mentalidad que incide en dejar atrás las costumbres comunitarias. Si bien el cambio es bueno, el problema de los conflictos religiosos es delicado, porque puede suceder que quien ha migrado, posiblemente cambie de religión y, al querer imponerla en su comunidad, no será aceptado, lo cual tampoco mejora la situación.

Mesurado en sus opiniones, el director de normatividad de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de Chilpancingo considera que es necesario adoptar una posición menos “cuadrada” con respecto a las costumbres de los pueblos indios, a pesar de considerar la cultura de éstos en términos de *idiosincrasia*. “Los conflictos más difíciles son cuando nos encontramos que se contraponen los usos y costumbres con lo que dice nuestro derecho vigente, eso complica la atención del conflicto. Nosotros no podemos llegar como gobierno estatal a una comunidad y decir esto va a ser cuadrado y se acabó y tenemos que entrar en un marco de negociación y de diálogo”.¹⁵

La Subsecretaría de Asuntos Religiosos en Chilpancingo¹⁶

Esta dependencia comenzó a funcionar en abril de 1999, pero no fue sino a instancias del gobierno de René Juárez Cisneros (1999-2005) que se creó formalmente.¹⁷ Al parecer, es la primera en el ámbito de los estados de la federación. En marzo de 2000, el Gobierno del Estado de Guerrero suscribió un Convenio con el entonces Secretario de Gobernación Diódoro Carrasco, lo que permitió establecer lazos de cooperación con la federación.

¹⁴ Entrevista con el licenciado René Nepomuceno, visitador de la Procuraduría Agraria de la zona Montaña Alta, 31 de julio de 2003, Tlapa, Guerrero.

¹⁵ Entrevista con el licenciado Marco Antonio Montero, director de normatividad de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de Guerrero, 17 de mayo de 2003, Chilpancingo, Guerrero.

¹⁶ Entrevista realizada al licenciado Marco Antonio Montero, Director de Normatividad de la Subsecretaría de Asuntos religiosos en Chilpancingo, Guerrero, el día 17 de Mayo de 2003.

¹⁷ A partir de las reformas constitucionales de 1992, en materia religiosa, se reafirmó la separación Iglesia-Estado y la libertad religiosa. Se hablará de estas modificaciones, de manera puntual, en el capítulo 4, referente al cambio religioso.

Durante el periodo 1999-2000, se trabajó con base en una política interna que les permitió capacitarse y comenzar a conocer la situación de los llamados asuntos religiosos en esta entidad.

Mantener la gobernabilidad y la paz social mediante el diálogo: política de Estado

Aunque los asuntos religiosos son exclusivamente de competencia federal, la legislación delega a los estados la facultad para fungir como auxiliares de la Secretaría de Gobernación; sin embargo, la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, en su Artículo 28,¹⁸ señala que es la Secretaría de Gobernación la que debe asumir la facultad de resolver los conflictos suscitados entre asociaciones religiosas.

Lo cierto es que la emergencia de un número considerable de conflictos, por estos y otros motivos, ha rebasado las posibilidades de actuación de la secretaria, dado lo cual, ha sido necesario delegar a los ámbitos estatales este trabajo. Así, entre las atribuciones encomendadas a esta dependencia encontramos:

Las atribuciones que tenemos es dar orientación legal a las iglesias, agrupaciones o asociaciones religiosas [...] nos facultan para recibir notificaciones de las iglesias en cuanto a los cambios de estatutos, de sus representantes, apoderados legales, asociados, de las modificaciones que quieran hacer a los mismos estatutos, de la adquisición de bienes inmuebles. Cuando ellos quieren adquirir en propiedad, pues en ese sentido los podemos atender. En la promoción de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, a través de talleres, en la atención de los conflictos que se registran por motivos religiosos. Básicamente esas son las atribuciones que tenemos.¹⁹

Esta subsecretaría no puede otorgar registros a las iglesias, es trabajo específico de la Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos en el ámbito federal, aunque asume un trabajo de asesoría a las asociaciones cuando éstas buscan registrarse, integran los expedientes y los turnan a las oficinas centrales de la Secretaría de Gobernación. Una vez que el proceso ha terminado, es la propia secretaria quien entrega a la asociación su registro, la subsecretaría de Chilpancingo sólo hace acto de presencia.

¹⁸ Ley de Asociaciones religiosas y Culto público, *Diario Oficial de la Federación*, 15 de julio de 1992.

¹⁹ Entrevista con el licenciado Marco Antonio Montero, 17 de mayo de 2003, Chilpancingo, Guerrero.

Hasta ahora, se han registrado alrededor de 6 246 asociaciones en el ámbito nacional.²⁰ En el caso de Guerrero, a la fecha de realización de la entrevista, se había contabilizado la cantidad de 216 asociaciones religiosas con domicilio legal en Guerrero; de estas, 90% forman parte de las distintas diócesis en el estado, el resto corresponde a asociaciones religiosas no católicas; 5% a las denominadas *iglesias evangélicas* y el otro 5% a las denominaciones judaicas. A decir del director de normatividad, entre las primeras encontramos a las Asambleas de Dios, y al movimiento pentecostal, mientras que, entre las judaicas, se comprende a los testigos de Jehová, la luz del mundo y los mormones.²¹

En la Montaña de Guerrero se encuentran, además de la Diócesis de Tlapa con número de registro 2177, la Iglesia Apostólica Ortodoxa con domicilio en Xochistlahuaca (registro 4461); la Iglesia Evangélica Bautista El Faro de la Tempestad en Malinaltepec (número 5055) y la Iglesia Independiente Getsemaní, en Tlapa, con el registro 5209.²²

Esta dependencia, además del subsecretario, cuenta con dos puestos directivos: 1) Normatividad y Gestión y 2) Información y Estadística. Ambas forman parte del organigrama de una instancia que cuenta con un personal de siete integrantes.

La actividad más complicada para ellos radica en enfrentarse a conflictos por motivos religiosos, toda vez que éstos se dan preponderantemente en la Costa Chica y en la Montaña de Guerrero, a pesar de que la población no católica se concentra especialmente en Acapulco. Estos conflictos religiosos se distinguen a partir del reconocimiento de las partes involucradas; de este modo, se puede observar lo siguiente:

Hay conflictos propios de la Iglesia católica por ejemplo, cuando se dan estas disputas de mayordomías, fiscalías o juntas católicas en algunos lugares que tienen diferente concepción, por el poder económico, por la representación política de un lugar, siempre como que hay grupos en pugna. Hemos encontrado que se asocian grupos con algunas partidistas, por ejemplo PRI-PRD o algún otro partido que pelean o disputan la mayordomía, pues por lo que significan para la comunidad [...] ²³

²⁰ Alonso Urrutia, "Rechaza el titular de Gobernación dobles discursos", *La Jornada*, 1 de junio de 2004, Sección Política.

²¹ Al parecer, el considerar a estas denominaciones dentro de la opción judaica, se debe más a una cuestión de conjuntar en una todas aquellas que cuentan con poca feligresía, más que corresponder a una clasificación adecuada y sería de las iglesias o denominaciones religiosas.

²² Véase la página electrónica de la Subsecretaría de Asuntos religiosos de la Secretaría de Gobernación, México.

²³ Entrevista con el licenciado Marco Antonio Montero, 17 de mayo de 2003.

A decir de Montero, otros conflictos en la Zona Norte y la Montaña, se registran por la utilización de templos que no son de su propiedad y, por supuesto, aquellos que ubican como de intolerancia religiosa, aunque precisan que mejor sería llamarlos *de diferencia religiosa*, ya que se dan especialmente entre los pueblos indios de Guerrero. Esto no significa que la intolerancia sea una característica de *nuestros hermanos indígenas* (como los llama), ya que esta situación se puede apreciar incluso en países como Francia, aunque en menor escala.

Sin embargo, explica que los conflictos más difíciles a los que se enfrentan, son aquellos en los que se contraponen los usos y costumbres con la legislación vigente, por lo se buscan mecanismos de negociación y diálogo entre las partes en pugna. Para llegar a un acuerdo, subrayan que el papel que ellos ejercen es el de mediadores y que no pueden llegar como gobierno estatal a las comunidades a partir de una visión “cuadrada”. No obstante, el funcionario señala que: “... es muy difícil hacer entender, por ejemplo, a la gente de la Montaña o a la gente indígena de la Costa Chica y sobre todo que acepten que hay otras expresiones religiosas distintas a la de la mayoría. Esos son los que se complican un poquito más, pero que hemos ido resolviendo”.²⁴

A pesar de que dicen fungir como intermediarios en los conflictos, lo cierto es que es la aplicación de la legislación vigente la labor que están encaminados a asumir. Como puede percibirse en su discurso, subyace una política paternalista, cuyo objetivo es que los indígenas entiendan, a pesar de reconocer la contraposición existente entre los derechos colectivos y las garantías individuales.

Sin embargo, muy distinta es la percepción de quienes representan a las comunidades en torno a la visión de la subsecretaría. Para las autoridades comunitarias, esta instancia es cercana al grupo minoritario, es decir, a quienes profesan una religión distinta a la católica.

Lo anterior permite realizar algunas reflexiones: por un lado, aunque no se enfrentan a conflictos entre asociaciones religiosas, sino entre éstas y la parte mayoritaria de una comunidad eventualmente católica, esto al menos en el ámbito local, tienden a redefinir y tensar las relaciones entre el gobierno y la Iglesia católica, toda vez que esta última suele estar más cerca del grupo mayoritario de la comunidad.

La Iglesia católica representada por la Diócesis de Tlapa, quien ha asumido como línea pastoral la teología indígena,²⁵ le ha permitido encontrar puntos de confluencia

²⁴ Entrevista con el licenciado Marco Antonio Montero, 17 de mayo de 2003.

²⁵ La teología india es una tendencia que surgió como propuesta de las diócesis pertenecientes a la Región Pastoral Sur, conformada por Chiapas y Oaxaca, y que ha sido recuperada por otras diócesis donde la población indígena es mayoritaria. Una de sus principales líneas de evangelización se refiere a lo que ellos han denominado *inculturación del evangelio* para el establecimiento de una Iglesia

con las comunidades. Mientras que, por otro lado y a pesar de su debilidad, los no católicos buscan en la nueva legislación formas de reposicionamiento en los que muchas veces el gobierno suele estar presente casi como su aval.

Además, se encuentra un vacío en la legislación vigente, que sólo ubica la existencia de conflictos entre asociaciones religiosas, no así entre asociaciones y grupos mayoritarios de una comunidad indígena nominalmente católicos, a los que no es posible denominar en lo absoluto como *asociación religiosa*.

En esta legislación, se plantea el procedimiento que habrá de seguir la asociación religiosa que se sienta afectada, a partir de la presentación de una queja.

- II. La Secretaría recibirá la queja y emplazará a la otra asociación religiosa para que conteste en el término de los diez días hábiles siguientes a aquel en que fue notificada, y la citará a una junta de avenencia, que deberá celebrarse dentro de los treinta días siguientes (...)
- III. En la junta de avenencia, la Secretaría exhortará a las partes para lograr una solución conciliatoria a la controversia, y, en caso de no ser esto posible, la nombren árbitro de estricto derecho, y
- IV. Si las partes optan por el arbitraje, se seguirá el procedimiento que previamente se haya dado a conocer a éstas; en caso contrario, se les dejarán a salvo sus derechos para que los hagan valer ante los tribunales competentes...²⁶

Si las instancias correspondientes se apegaran a este derecho al momento de dirimir conflictos religiosos en comunidades indígenas, el arbitraje no sería una decisión que las dos partes asumieran —el grupo minoritario que forma parte de una asociación religiosa y el resto de la comunidad—, ya que, debido a la forma en cómo son percibidos por los funcionarios mestizos, son ellos quienes ponderan la necesidad de su arbitraje.

En un segundo nivel y continuando esta línea de análisis, el gobierno no sólo está ideológicamente cercano al grupo minoritario bajo el argumento de que lo considera débil. En efecto, al encontrarse frente a comunidades indígenas, quienes se han reposicionado en aras de ser reconocidos en sus formas de gobierno y cultura, se constituyen como actores incómodos, aun cuando muchas veces sus reivindicaciones no necesariamente coinciden con las demandas de las organizaciones indias de

autóctona. La inculturación se refiere a la búsqueda de elementos religiosos en las culturas religiosas indígenas afines a los de la cultura cristiana, lo que permita una cultura religiosa auténtica en los pueblos indios, sin necesidad de devaluar las prácticas religiosas que han permanecido como el ritual de petición de lluvia.

²⁶ Ley de Asociaciones religiosas y Culto público, *Diario Oficial de la Federación*, 15 de julio de 1992.

avanzada —léase Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN); Congreso Nacional Indígena (CNI); Asociación Indígena Plural por la Autonomía (Anipa). Suelen anclarse casi mecánicamente a ellas y esto complica su trabajo, aun cuando reconocen que una de las partes tiene la razón.

Es que vamos en defensa del más débil, pero por eso aquí nosotros [...] por ahí se dice que un buen negociador debe dejar satisfechas a las partes en conflicto, nosotros no nos cargamos con quien tiene el derecho, con quien tiene la razón, porque sabemos del otro lado está otro grupo que se siente celoso de ese apoyo gubernamental que está recibiendo el grupo minoritario. Buscamos que los dos grupos queden satisfechos, no sé si realmente cumplamos esa expectativa, que dejemos un buen sabor de boca, pero con el simple hecho de saber que se mina todo riesgo a la violencia, para nosotros es satisfactorio.²⁷

En una visión que, no obstante su discurso, pondera la normatividad constitucional por encima de cualquier otro argumento, a pesar de que la discusión sobre los derechos y la cultura indígena está vigente, esta dependencia asegurara anteponer el diálogo por sobre las leyes, la ley penal incluso, aunque el conflicto adquiriera connotaciones violentas, ya que, de otro modo, se plantea, quedaría la percepción de que el apoyo fue rotundo para la ley, por lo que se busca mediar el asunto, que las partes queden satisfechas.

El tema de los usos y costumbres constituye justamente la otra cara de la moneda, toda vez que constituye el argumento que puede legitimar a las comunidades, pero que, al mismo tiempo, introduce un elemento de desgaste en el proceso de diálogo, ya que, por un parte, están las leyes y, por la otra, el interés colectivo.

Sin embargo, el asunto del Convenio 169 de la OIT, en el que se reconoce el derecho de los pueblos a practicar su cultura y que es una legislación de orden internacional suscrita por el gobierno mexicano, ya no es reconocido por esta subsecretaría como una ley, sino como un recurso al que los pueblos indígenas apelan cuando se sienten presionados, o cuando quieren conseguir sus demandas.

...cuando los indígenas se sienten presionados, o cuando quieren conseguir sus demandas, apelan al Convenio 169 y está la ley vigente del derecho mexicano positivo: ¿Qué pasa? Es lo mismo con los usos y costumbres, pero tenemos que encontrar el punto de en medio, porque para ser claros: ¿Qué le interesa al gobierno? Mantener la gobernabilidad, la paz social, al costo que sea [...] No queremos la violencia en las comunidades por motivos

²⁷ Entrevista con el licenciado Marco Antonio Montero, 17 de mayo, 2003.

religiosos o agrarios, pero muchas veces se dan a pesar de la atención que haya de parte del gobierno estatal.²⁸

La necesidad de que los grupos en conflicto lleguen a acuerdos entre sí es valorada como una labor que el gobierno requiere atender a toda costa, la necesidad de ser flexibles con respecto a las culturas indígenas es una concesión que debe hacerse frente a la obstinación de las comunidades por hacer valer sus derechos.

Sin embargo, en esta suerte de reflexiones, todavía se está muy lejos de reconocer y respetar los derechos comunitarios ya que éstos constituyen más bien una situación incómoda que parece dirimirse en espacios ajenos, en donde la insistencia de las autoridades comunitarias para ser escuchados se antepone a una lógica vertical de cumplimiento cabal de las leyes.

Especialmente en la atención de conflictividad cuando se dirime el respeto a los usos y costumbres frente a la diferencia religiosa, es cuando las instancias de gobierno pueden tomar una distancia mayor, subrayando que la dimensión donde se da el conflicto es de carácter interno y el papel de las instituciones federales o estatales es el de mediación.

No obstante, aun cuando se reconozca la complejidad de los conflictos sociales, en la que intervienen distintas dimensiones tales como la agraria o la política, no se logra descentralizar el problema en términos de continuar percibiéndolo como una pugna interna, producto de la incapacidad indígena. ¿Se trata entonces de conflictos por intolerancia religiosa, como la subsecretaría los clasifica o en ellos confluyen otras dimensiones que tienden a complejizarlos?

Curiosamente, de cara a conflictos de distinta fisonomía, cada subsecretaría dependiente del gobierno de Guerrero puede encargarse del asunto, si las circunstancias coyunturales así lo requieren, aunque esto no se refiere a una suerte de coordinación intersecretarial, sino a la emergencia con que ocurren los conflictos.

Esta situación, sumada al vínculo que eventualmente tienen con sus homólogos en otros estados de la federación, como el caso de Chiapas, les permite afirmar que en algunas ocasiones, se les coloca el apellido religioso en aras de no reconocer conflictos políticos o agrarios en los que los gobiernos necesitan asumir una mayor responsabilidad.

...saber cuándo estamos ante un conflicto religioso, ésta es una interrogante que a mí me ha parecido interesante, que se ha planteado, incluso ante la Secretaría de Gobernación, estamos en eso. Cuando estamos ante un conflicto religioso, en el caso de los testigos de

²⁸ Entrevista con el licenciado Marco Antonio Montero, 17 de mayo, 2003.

Jehová en Yerba Santa, yo pregunto: ¿es un conflicto religioso o educativo?, no sabemos dónde empieza lo religioso, y cuándo termina. Es ahí donde debe haber una coordinación institucional.²⁹

La Comisión Interinstitucional como estrategia para solucionar los conflictos

Así es como ubicar una estrategia que permita enfrentarse a los conflictos con el objetivo de solucionarlos, no es un asunto sencillo, ya que no existe una regla para tratarlos. Para la subsecretaría, lo más importante es encontrar el equilibrio, buscar el punto medio. De este modo convocan a la formación de mesas de diálogo, a las cuales asisten los representantes de los ayuntamientos, ya sea el presidente municipal o el síndico, los actores principales involucrados, los apoderados legales de las asociaciones religiosas, los sacerdotes de la parroquia, y, en ocasiones ha llegado a participar, Tlachinollan.

Más adelante, el director de Normatividad menciona otras instancias que se involucran en este proceso de solución de conflictos, como el caso del Centro de Derechos Humanos, ubicado en Chilpancingo, y que cuenta con una representación en Tlapa; la Delegación Regional de Gobernación que, al parecer, duplica funciones, ya que en Tlapa se ubican dos inmuebles, y, por supuesto, los comisarios municipales. Todas estas instancias son denominadas Comisión Interinstitucional.

Como es de esperarse, el papel que se adjudica esta subsecretaría no sólo es de intermediario, sino como la instancia que coordina los trabajos para la solución de los conflictos, incluso cuando quienes conocen y cuentan con información de primera mano de las comunidades en conflicto, como las relaciones que se establecen entre los grupos religiosos en su interior, son las instituciones asentadas en la ciudad de Tlapa.

No obstante, la subsecretaría, especialmente en los informes³⁰ que envía a la Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos en el ámbito federal, se

²⁹ Entrevista con el licenciado Marco Antonio Montero, 17 de mayo, 2003. Aquí el entrevistado se refiere a un conflicto suscitado en la comunidad de Yerba Santa, Acatepec, donde los niños testigos de Jehová que asisten a la escuela, se niegan a saludar a la bandera y a cantar el Himno Nacional, debido a sus creencias. Ante esto, las autoridades escolares expulsaron a los alumnos de la escuela. Fue entonces cuando tuvieron que intervenir tanto la Subsecretaría de Asuntos Religiosos como el jurídico de la Secretaría de Educación Pública para que los niños fueran aceptados en el siguiente ciclo escolar.

³⁰ En la revisión de los expedientes correspondientes a los conflictos conformados por la Subsecretaría de Asuntos Religiosos, se identificaron cartas enviadas a la Secretaría de Gobernación; se ubicaron,

anota el crédito logrado en las negociaciones entre los grupos en conflicto, aunque no siempre alcance el mejor desenlace.

Al mismo tiempo, antes de decidir ir al lugar del conflicto, se pondera el grado de gravedad, incluso si es necesaria su presencia, ya que sabe muy bien que, una vez escalado el conflicto en las comunidades indígenas, la presencia de funcionarios del gobierno, sin importar el ámbito de su competencia —regional, estatal, y hasta federal—, suele ser mal recibida por las comunidades, tanto, que en ocasiones pueden encarcelar a las personas bajo el argumento que ahí son las leyes locales las que imperan y por lo tanto todos los visitantes deben respetarlas.

Normalmente la gente, los agraviados, recurren a los delegados de gobierno o de Gobernación y ante ellos presentan su inconformidad. Ellos ya saben, tienen ubicada su oficina donde pueden ir a quejarse y a través de esta delegación se informa aquí a Chilpancingo, a la Secretaría de Gobierno y es así como lo canalizan. Ya después tenemos contacto con los agraviados, vienen, nos exponen su problemática, nosotros valoramos si conviene ir o no ir, porque a veces eso también puede ser un detonante, tenemos que estar convencidos que no va a haber riesgo para ninguna de las partes, platicamos con quienes nos pueden ayudar y así es como se van programando la atención a los conflictos.³¹

Una vez que se asume la coordinación en el proceso de resolución del conflicto, dependiendo de su evolución, es cuando (según los expertos), va involucrando a diferentes instancias de Gobierno, ONG, o iglesias.

Para cada caso, se prepara un expediente³² al que le dan un número de folio, en el cual se incluye una ficha técnica ubicando el tipo de conflicto, un diagnóstico, los actores involucrados y una cronología denominada *evolución del conflicto*, que da cuenta del proceso que ésta ha seguido desde que comenzó.

asimismo recortes de periódicos donde el éxito se atribuye a la propia subsecretaría, con el afán de anotar-se puntos políticos a su favor como funcionarios eficientes.

³¹ Entrevista realizada a Marco Antonio Montero, 17 de mayo de 2003.

³² El acceso a este expediente me permitió conocer las percepciones (contradicciones, discursos denegados, discriminación, falta de comprensión de los hechos, discursos reivindicadores de los usos y costumbres indígenas) de los funcionarios hacia los conflictos en regiones indígenas. Esto es posible debido a que la mayor parte de los documentos son cartas oficiales en las que están involucrados distintos niveles de autoridades, desde las regionales, estatales hasta, en un caso, federal: el jefe de normatividad de la Subsecretaría de Población, Migración y la de Asuntos Religiosos del gobierno federal, el gobernador del estado de Guerrero, el presidente de la Comisión Estatal de Derechos Humanos, el Secretario de Gobierno de Guerrero, la secretaria particular del gobernador, el subsecretario de Asuntos Religiosos de Guerrero y el delegado regional de Gobernación residente en Tlapa.

La mayor parte de los documentos que contienen los expedientes son cartas oficiales en las que se encuentran involucrados distintos tipos de autoridades; incluyen también las cartas que los actores involucrados les enviaron a ellos, tanto por parte de los evangélicos, los católicos, las autoridades municipales como de los apoderados legales de los evangélicos.

Estos expedientes contienen minutas de acuerdos celebrados entre las partes, ya sea en las comunidades, como en Tlapa. Finalmente se incorporan recortes de reportajes salidos en la prensa estatal sobre los conflictos, poniendo énfasis en aquellos que reivindiquen la actuación oficial como negociadora y solucionadora del conflicto.

Es importante decir que existe un sesgo en la información que la subsecretaría va recopilando en sus expedientes, toda vez que la participación de otros organismos o instituciones en el proceso de intermediación (léase Tlachinollan, o Diócesis de Tlapa) se incluye marginalmente y sólo cuando su presencia hace inevitable mencionarla a lo largo de sus explicaciones.

No obstante, la relación que se mantiene con la Diócesis de Tlapa es considerada buena. A reserva de lo que opine el obispo, afirman que es la “Diócesis consentida”³³ y que el intercambio de comunicación es permanente tanto con el Obispo como con los sacerdotes. Cuando requieren orientación, se les llaman, si la Subsecretaría necesita saber cómo están las cosas, así lo hacen.

Sin embargo, las relaciones no siempre han sido cordiales, ya que, en los propios registros de la subsecretaría, entre los actores involucrados, asientan el nombre de un sacerdote, señalando, además, que éste avala al grupo de pobladores contrarios a los evangélicos.³⁴

Lo mismo sucede en la relación con Tlachinollan, ya que, en algunas declaraciones del subsecretario en medio de un conflicto en la comunidad de Capulín Chocolate, en la Costa Chica de Guerrero, se planteó que el director de este organismo no

³³ Las jerarquías entre las instancias, organismos y autoridades que intervienen en estos procesos de negociación están bien establecidas en el discurso. La subsecretaría se asume como el eslabón más alto, quien coordina los trabajos. Puede entenderse desde la perspectiva de un Estado laico, en donde las relaciones Estado-Iglesia y sus ámbitos de competencia parecen nítidos; sin embargo, llama la atención que, a pesar de su lejanía, son los que menos claridad pueden tener de los conflictos y la realidad cotidiana de las comunidades en esta región, pero quienes, paradójicamente, dan orientación.

³⁴ Entre los actores que se mencionan en la ficha del expediente correspondiente al conflicto de San Juan Puerto Montaña de Metlatónoc, se incluye el nombre del sacerdote, además en el diagnóstico que hace la subsecretaría se dice que se trata de un conflicto por intolerancia religiosa cuyos protagonistas están representados por un grupo de pobladores católicos de la comunidad avalados por el sacerdote. “Expediente RM18 San Juan Puerto Montaña, Metlatónoc”; en el análisis de los conflictos se trabajará en el contenido de las cartas contenidas en los expedientes revisados.

conocía la postura de todas las partes involucradas en el conflicto, aludiendo con ello a los que profesan la religión no católica.

Como hemos visto, debido a la complejidad que entrañan los conflictos con apariencia religiosa, en las experiencias que este trabajo analiza, la eventual solución del conflicto ha llegado sólo cuando el grupo religioso no católico se desplaza o es expulsado de su comunidad. ¿Cómo es percibido esto por la subsecretaría?; ¿realmente se ha llegado a una solución?

Efectivamente, salirse de su comunidad, cambiar radicalmente su forma de vida de una comunidad de la Montaña e irse a la cabecera municipal de Tlapa implica un cambio de 180 grados, brutal, pero finalmente si los evangélicos, los testigos de Jehová en su momento fueron amenazados por su comunidad y deciden irse porque así lo han determinado por razones propias, nosotros vamos a respetar eso, aun cuando pueda verse como un costo social.³⁵

Se reconoce que el proceso de desplazamiento o, en su caso, de expulsión que sufren quienes pertenecen a otra religión, representa una situación grave o, en sus palabras, *un costo social alto*. Sin embargo, ante las dificultades que entraña llegar a un acuerdo entre las partes, el cambio de lugar de residencia de los no católicos es visto, en ocasiones, como una decisión más o menos voluntaria, aunque sea cierto que el resto de la comunidad los presionó para que se fueran, al mismo tiempo, su negativa a cooperar en actividades cívicas parece hablar de su inconformidad con las condiciones que imperan en su demarcación.

De manera sugerente, apuntamos como, en la experiencia de San Juan Puerto Montaña, la existencia de fuertes liderazgos contrapuestos entre sí, aunada a la imposibilidad de convivencia entre los grupos, adquiere connotaciones tales de confrontación, que el líder del grupo evangélico decide desplazarse y, tal vez, continuar con su poder en condiciones menos adversas para él.

Mientras que, para los testigos de Jehová en Tlacotla, quienes además tenían menos fuerza por tratarse sólo de tres o cuatro familias, fueron agredidos de manera frontal, lo cual habla de un proceso de expulsión, toda vez que ellos buscaban regresar a su comunidad aun cuando las circunstancias eran totalmente adversas para llegar a algún tipo de acuerdo.

La valoración que la Subsecretaría de Asuntos religiosos hace de estas experiencias, es que, a pesar de que en San Juan los evangélicos tuvieron que salir, lo cierto es que sus condiciones son mucho mejores que allá.

³⁵ Entrevista realizada a Marco Antonio Montero, 13 de mayo de 2003.

...en el caso de Tlapa, sé que tienen una colonia de evangélicos que se fueron para allá, entonces yo ahí me pongo a pensar, ellos valoraron dónde van a tener mejores condiciones y mejor calidad de vida: es Tlapa, porque sus peores condiciones son en San Juan Puerto Montaña, hasta para que aterrizara el helicóptero tarda un poco, pues ya se imaginarán lo agreste del terreno. Qué bueno que hay un cambio, yo en lo personal veo que hay un cambio, pero para mí, mejoró la calidad de vida de los protestantes.³⁶

Desde este razonamiento, es claro que, aunque en las negociaciones y mesas de diálogo entre las partes en conflicto no llegan a un acuerdo consensuado y en realidad el desenlace es el desplazamiento o expulsión de los no católicos, estos últimos, sin embargo, logran una mejor calidad de vida yendo a vivir a Tlapa, lo cual redundo en una valoración positiva de la solución del conflicto.

La delegación regional de la Secretaría de Gobernación en Tlapa

Aunque originalmente esta delegación estaba asentada en Chilpancingo, fue en 1986 cuando se estableció en Tlapa. Su creación responde a la necesidad de hacer más eficiente la función del gobierno.³⁷ La Delegación depende de la Secretaría General de Gobierno. Entre sus principales atribuciones, se encuentra la de sondear la vida sociopolítica de la región, considerando todo proceso de *descomposición social* expresado por la presencia de conflictividad social, política, agraria o religiosa, por lo que está abierta a captar las demandas de la población.

En el estado de Guerrero, se cuenta con siete delegaciones: Montaña, Centro, Costa Chica, Costa Grande, Acapulco, Tierra Caliente y Zona Norte.

Además, es una oficina receptora de demandas que la población plantea, las cuales pueden ir desde problemas por usos y costumbres hasta conflictos de cualquier tipo, por lo que su trabajo se cataloga como de intermediación. Cuenta apenas con un personal compuesto por cinco agentes de gobernación y el delegado. Entre los agentes está un abogado y tres agentes que hablan las lenguas de la Montaña, a ellos les corresponde atender 17 municipios.

Su delegado, el licenciado Jorge Rodríguez aclara que esta delegación no es un organismo como Gobernación, en el sentido de que no se encarga de servicios de inteligencia o de espionaje. La oficina en la que están instalados no cuenta con las condiciones de equipo necesarias para la labor que les han encomendado.

³⁶ Entrevista realizada a Marco Antonio Montero, 13 de mayo de 2003.

³⁷ Entrevista al licenciado Jorge Rodríguez, 1 de agosto de 2003.

Para esta delegación, el conocimiento de la geografía de la región se pondera como central para realizar una labor eficiente. Una vez que tienen conocimiento del conflicto y el lugar donde se suscitó, dependiendo del tipo de problema, es que se ponen en contacto y turnan el asunto a la institución correspondiente.

Como la mayor parte de las instituciones de gobierno frente a los conflictos, el lema con el cual trabajan es el diálogo y la conciliación:

Consideramos que el diálogo y la conciliación es el método más efectivo para evitar problemas legales, para evitar problemas jurídicos que en la [...] se aplica la ley y a veces se quedan residuos, de que no se aplicó bien y nos enfrentamos aquí siempre con usos y costumbres, ese es nuestro reto, de que se aplique la ley, se tiene que aplicar, pero siempre nos encontramos de que estamos afectados a las comunidades indígenas sobre todo.³⁸

La estrategia que siguen es llamar a todas las partes involucradas, instalan una mesa de trabajo y hacen un llamado al diálogo y a evitar problemas. Según el conflicto del que se trate, se lee la ley y pueden levantarse actas siempre que no la contravengan.

Aún cuando el conocimiento de la región por parte del delegado regional, viene de tiempo atrás, ello no impide que en su discurso aflore una alocución discriminatoria, que cualifica racialmente a los pueblos. Mientras los me phas son futuristas, los nahuas son más progresistas y castellanizados, los ñu savi o “mixtercos” como algunos les llaman tienen una mentalidad del ahora, del presente, además suelen ser más ignorantes.

Ellos tienen un precedente así, lo de hoy, el mixteco, no son más cerrados, ellos siguen viviendo y no quieren dejarse gobernar, dejarse imponer leyes, leyes blancas, castellananas. Ellos siguen con sus costumbres, se vende a las mujeres, no se casan legalmente. El tlapaneco, a pesar de que también son desplazados, son un poquito más entendidos, también son más violentos. El náhuatl es diferente...³⁹

La interiorización discriminatoria hacia los indios se expresa cuando *los otros*, los diferentes, son caracterizados. Ellos operan aquí, ya no como sujetos de acción, sino como objetos que pueden ser definidos, cosificados. En cambio, el mestizo no es incorporado en esta caracterización. Sólo hasta el momento en que, a pregunta expresa, se le plantea: ¿y el mestizo cómo es?, seguida de otra: ¿no es violento?, la respuesta consecuente es: “El mestizo se adecua a la ley, sabe más [...] ha hablado

³⁸ Entrevista con el licenciado Jorge Rodríguez, 1 de agosto de 2003.

³⁹ Entrevista con el licenciado Jorge Rodríguez, 1 de agosto de 2003.

con más gente y es más abierto, culturalmente lo es[...] Aquí es muy cerrado, yo voy a ser como mi papá, me voy a emborrachar, me voy a casar, voy a tener tantos hijos, no tiene más...”⁴⁰

La Comisión de Defensa de los Derechos Humanos del Estado de Guerrero (Coddehum)

La Comisión Estatal de Defensa de los Derechos Humanos en Guerrero se estableció en 1990, año en el que también se creó la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) durante el sexenio de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), como un organismo público autónomo que, sin embargo, depende del Estado mexicano, cuya función, paradójicamente, es la de vigilar la actuación del propio ejecutivo en materia de violación a los derechos humanos.

Su principal tarea, la de la vigilancia de los derechos humanos, nació en realidad con pocas posibilidades de acción, ya que sólo realiza o emite recomendaciones a las distintas instancias de gobierno. Una vez que se da la queja y el seguimiento con sustento en pruebas, la autoridad amonestada podrá o no asumir dicha recomendación.

Las comisiones estatales, igual que la CNDH, fueron creadas desde los poderes regionales, subordinadas a ellos y, de manera preocupante, a veces actúan más para encubrirlos que por defender las violaciones que las distintas autoridades ejercen contra la ciudadanía.

En Guerrero, fue bajo el mandato de José Francisco Ruiz Massieu, que se emitió el Decreto de Reformas y Adiciones a la Constitución Política de este estado, para crear la comisión: “...como un organismo con personalidad jurídica y patrimonio propios; de integración plural, con la participación de la sociedad civil; dotado de autonomía técnica y operativa, con relación directa con el titular del Poder Ejecutivo y sin intermediación alguna, para efectos de comunicación y auxilio material, pero *sin estar sometido a su mando...*”⁴¹

Además de la creación de la Coddehum, se instaló la Agencia del Ministerio Público radicada, en la comisión, la cual conocerá toda violación a los derechos humanos que, se presuma, cometan servidores públicos locales.

⁴⁰ Entrevista con el licenciado Jorge Rodríguez, 1 de agosto de 2003.

⁴¹ Comisión de Defensa de los Derechos Humanos del Estado de Guerrero, *Ley que crea a la Comisión de Defensa de los Derechos Humanos del Estado de Guerrero y establece el procedimiento en materia de desaparición involuntaria de personas*, México, 2002, p. 24 (las cursivas son propias).

De manera incongruente con la labor que debieran ejercer, la Agencia del Ministerio Público en Tlapa, es cuestionada por Tlachinollan,⁴² que afirma que, los encargados de la procuración de Justicia incurren en acciones de omisión y dilaciones que son contrarias a la impartición pronta de justicia a la que los ciudadanos tienen derecho.⁴³

Las violaciones de los derechos humanos en la Montaña de Guerrero desde la óptica de la Coddehum-Guerrero⁴⁴

A decir de esta comisión y en voz de su secretario técnico y de capacitación, en regiones como la Montaña de Guerrero —debido a su lejanía—, es donde se comete el mayor número de violaciones a los derechos humanos y donde, paradójicamente, existen menos quejas, al parecer porque sus usos y costumbres son violatorios de los derechos humanos. Precisa que, en las comunidades indígenas, se requiere la colaboración colectiva y si no es así, las personas son encarceladas. De entrada, dice, esto es violatorio a los derechos humanos.

Por lo que, contundentemente, los usos y costumbres de las comunidades no pueden ser reconocidos mientras sean violentados los derechos humanos. Así, la insistencia en cambiar sus prácticas remite, para la comisión, a un problema histórico de mestizaje; lo que se necesita es elevar el grado de cultura en las escuelas para socavar el analfabetismo, que es grande en esta región.

Refiere que, en algunas comunidades de la Montaña, cuando alguien se ve afectado y presenta alguna queja ante la comisión, es detenido por el comisario municipal acusado de no realizar faenas ni cooperar en las actividades, por lo que entran en conflicto con el resto de la comunidad. Entonces se pide que intervenga el comisariado de bienes ejidales, ya que buscan quitarle sus derechos agrarios, le piden que pague sus deudas, o de lo contrario ya no le permitirán regresar. Cuando finalmente vuelve, debe asumir los cargos comunitarios y en caso de que no se cumpla, se le puede cancelar.

Para esta comisión, hablar acerca de derechos colectivos en términos de las comunidades, es referirse a los derechos a la educación y a la salud, pero no es posible

⁴² Tlachinollan, como ya se ha planteado, es un Organismo No Gubernamental de defensa de derechos humanos en la Montaña de Guerrero, al cual nos referiremos de manera detallada más adelante.

⁴³ Tlachinollan, Octavo Informe anual, junio 2001-mayo 2002, *Guerrero: El quiebre de la justicia*, disco compacto.

⁴⁴ Entrevista realizada al licenciado Miguel Ángel Sebastián Ríos, secretario técnico y de capacitación de la Coddehum-Guerrero, el día 15 de agosto de 2003, Chilpancingo, Guerrero.

que vayan en contra de las normas establecidas y mucho menos que los pueblos indígenas aleguen cuáles son sus reglas. En definitiva, para el licenciado Sebastián Ríos, los usos y costumbres de las comunidades son violatorios, a menos que no contravengan la Constitución.⁴⁵

No obstante que en el discurso la CNDH hace una consideración especial a los grupos vulnerables por su situación de pobreza y marginación, destacando que la vulnerabilidad coloca a quien la padece en una situación de desventaja en el ejercicio pleno de sus derechos y libertades, los funcionarios a cargo de los derechos humanos, en la Montaña de Guerrero, parecen olvidar esta premisa.

La Coordinación Regional de Derechos Humanos en Tlapa. Su misión: el apego a la legalidad y el concientizar a las comunidades

En Guerrero, fueron creadas, además de la Comisión de Derechos Humanos a nivel estatal, seis coordinaciones regionales: Costa Grande, *Montaña de Guerrero*, Costa Chica, Acapulco, Zona Norte y Tierra Caliente durante los años que van de 1996 a 1998.⁴⁶

Entre las consideraciones para constituir dichas coordinaciones, están la solicitud que hace la Coddehum, así como las estadísticas de quejas y denuncias de violaciones a los derechos humanos de los ciudadanos de las regiones de Guerrero.

Sus funciones a decir de su Artículo cuarto son:

- a) Asesorar técnica y jurídicamente a particulares: informar, orientar y formular los escritos de quejas o denuncias de manera gratuita.
- b) Recibir quejas y denuncias.
- c) Investigar en el lugar de los hechos y en centros de detención y arresto.
- d) Servir de enlace con las oficinas centrales para el seguimiento de las quejas y denuncias hasta la resolución correspondiente.
- e) Difundir en toda su jurisdicción las funciones de la comisión y de las actividades que ha venido realizando.
- f) Organizar conferencias y diversos eventos con sectores organizados para una mayor cultura de los derechos humanos.⁴⁷

⁴⁵ Entrevista al licenciado Ángel Miguel Sebastián Ríos, 15 de agosto de 2003.

⁴⁶ Comisión de Defensa de los Derechos Humanos del Estado de Guerrero, *op. cit.* (las cursivas son propias).

⁴⁷ *Ibidem*, p 48-49.

En contraste, estas coordinaciones cuentan apenas con un personal de 11 integrantes, entre el coordinador, los visitadores, auxiliares, asesor, secretarías, velador e intendente, que pretenden atender, en el caso de la Montaña, una región con 17 municipios. Además, desde su creación hace ocho años, ha contado con seis coordinadores.⁴⁸ Es decir, el cambio de coordinación se da casi anualmente, lo que supone inestabilidad, desconocimiento y poco compromiso con la ardua labor que necesitan asumir.

Además, una seria limitación es que su competencia está acotada a la región, por lo que ésta se restringe a las autoridades estatales y municipales, no así a aquellas autoridades de carácter federal, como el caso del ejército. En caso de quejas contra esta corporación, ellos no están en facultad alguna para girar instrucciones, sólo para turnarla a la CNDH, aunque sí puede realizar algunas diligencias y apoyar la labor de la dicha comisión.

Entre las tareas que realiza, está el darse a conocerse como comisión y organizar talleres y conferencias que promuevan una cultura de los derechos humanos. Sus estrategias consisten en salir a las distintas comunidades de la región y aprovechar los foros que otros organismos del estado tienen para dar sus pláticas. Este es el caso de reuniones como las que organiza el programa Oportunidades, en diversas instituciones educativas, desde primarias hasta escuelas de nivel superior, que se ubican en Tlapa.

Los temas de las pláticas dependen del tipo de auditorio, por lo que aquellos muy elaborados como “los derechos humanos de las personas con Virus de Inmunodeficiencia Adquirida (VIH)”;

el Juicio de amparo o el derecho al desarrollo no son impartidos a campesinos, ya que para ellos se piensa en aspectos generales de los derechos humanos, como son las garantías; mientras que para jóvenes estudiantes del nivel medio o superior, se imparten pláticas con temas más elaborados.

Las premisas sustantivas de este razonamiento son:

- Primero. Se aprovechan tribunas ya organizadas *per se* por una institución del Estado y no de manera autónoma, como tendría que hacerlo un organismo con estas características.
- Segundo. Los campesinos tienen un pensamiento simple, en lugar de que los temas correspondan en efecto a las necesidades y preocupaciones de cada auditorio, se tendría que pensar en función no sólo del auditorio, sino de la organización social comunitaria.

⁴⁸ Entrevista al licenciado Francisco Javier Luna Alarcón, coordinador del Centro Regional de Derechos Humanos Tlapa, 11 de Junio de 2004, Tlapa, Guerrero.

Tercero. Supone que temas como el de las garantías individuales no son complejos o no elaborados, sin embargo, desde la óptica de una Comisión de Estado, constituyen temas centrales especialmente en comunidades indígenas: ¿qué pasa con el caso de los derechos colectivos y de tercera generación, ausentes en los temas que imparten?

Además de los talleres, cuentan con un programa de radio que puede escucharse todos los martes por la radiodifusora La Voz de la Montaña, que pertenece a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (antes Instituto Nacional Indigenista). Este programa, ha tenido una buena recepción por parte de los radioescuchas, sobre todo porque se transmite en las tres lenguas que se hablan en la región.

También imparten cursos de capacitación a servidores públicos, como el caso de la policía preventiva o suburbana, quienes están a disposición de los comisarios municipales.

Sin embargo, debido a lo limitado de su competencia, cuando se trata de impartir cursos a la policía judicial o al ejército o de recibir quejas en su contra, son la Comisión estatal o la propia academia de la procuraduría las instancias que se encargan de dar los cursos y habría que ver qué tanto son de promoción de una cultura de los derechos humanos.

La Montaña y la violación de los derechos humanos para la CRDH de Tlapa

Si bien para el actual coordinador de la Comisión Regional de Derechos Humanos⁴⁹ los problemas más graves de la Montaña son la pobreza, la falta de infraestructura, como caminos, medios de comunicación, formas y medios de producción [sic] y la emigración al norte, en su apreciación también destaca el alto índice de criminalidad como un problema derivado de la endoculturización [sic] es decir, el funcionario afirma que se trata de la adquisición de malos hábitos por parte de quienes emigran. Eso da como resultado la organización de bandas de “cholos”, que son células de pandilleros dedicados a la delincuencia, tanto en la ciudad de Tlapa como en las comunidades de la región.

Para él, la descomposición social incide entonces en la generación de inseguridad pública. Así, la intervención de la autoridad para contrarrestarla deviene invariablemente en violación de los derechos humanos:

⁴⁹ Entrevista al licenciado Francisco Javier Luna Alarcón, 11 de Junio de 2004.

...porque nosotros solamente conocemos de actos cometidos por servidores públicos, o sea la criminalidad, la delincuencia común no es materia de nuestro conocimiento es materia del conocimiento de la autoridad del fuero común, del ministerio público, los ayuntamientos. Ya nosotros intervenimos al recibir una queja de alguna persona que ha sido violada en sus derechos humanos por parte de un servidor público.⁵⁰

En consecuencia con el anterior razonamiento conviene plantearse los siguientes cuestionamientos: ¿la causa de la violación a los derechos humanos en la Montaña, es producto del alto índice de criminalidad y delincuencia de sus migrantes, quienes adquieren malos hábitos en los Estados Unidos?; ¿debería ser la labor de las comisiones regionales, entonces, atender mejor las causas, esto es, dedicarse a atacar la delincuencia?

Para Alma Rosa Merino una de sus visitadoras,⁵¹ la Montaña es de las regiones con mayor grado de marginación cultural de Guerrero, por lo que la gente acude a la institución para pedirles apoyo económico, labor que no le compete a esa dependencia, sino al gobierno federal, quien debe darle seguimiento a ese tipo de solicitudes.

Ellos deben darse cuenta de cuáles son los principales problemas de la gente de las comunidades de la Montaña:

...donde es un conjunto de dialectos, por lo mismo la gente [...] dada la ignorancia que hay por las cuestiones jurídicas, sobre todo cómo defender sus derechos [...] es por sus propias costumbres, estos pueblos son muy celosos en el sentido que se les respeten sus costumbres y aun cuando esas costumbres son anticonstitucionales, creo que hay forma de tratar de concientizar a esa gente para que de alguna forma sus costumbres que tengan, estén apegadas a la legalidad, pues alguna orientación de cuáles serían las consecuencias si ellos hacen las cosas por sí, la defensa de los derechos de las personas.⁵²

Si la percepción y discurso discriminatorio hacia las comunidades indígenas de la Montaña prevalece en los funcionarios que cotidianamente se relacionan con ellos, esto sugiere una falta de sensibilidad y de conocimiento acerca no sólo de las comunidades, sino de las discusiones que, en el marco nacional, se están dando con respecto a los derechos y cultura indígenas, cuyas demandas apuntan justamente a una valoración distinta de sus culturas, sus lenguas, que no dialectos, y una relación no colonialista, ni, en su defecto, paternalista, sino de reconocimiento a su cultura.

⁵⁰ Entrevista al licenciado Francisco Javier Luna Alarcón, 11 de Junio de 2004.

⁵¹ Entrevista realizada a la licenciada Alma Rosa Merino, en la Comisión Regional de Derechos Humanos (CRDH), el 1 de agosto de 2003 Tlapa, Guerrero.

⁵² Entrevista realizada a la licenciada Alma Rosa Merino, 1 de agosto de 2003.

Para la CRDH, la ilegalidad en la que viven las comunidades de esta región se expresa en que se hacen justicia por propia mano, así se dan casos de torturas y linchamientos. Esto se explica también por la falta de conciencia de las autoridades. Ellos, al parecer, actúan así porque piensan que no se les hace justicia y entonces lo hacen al margen de la legalidad, ya que castigan de la forma que ellos creen correcta.⁵³

Por eso la CRDH levanta el acta y, si las autoridades comunitarias o municipales están involucradas, porque no obstante fungir como presidentes municipales o síndicos, han participado en hechos violentos aunque no de manera directa, se levanta la queja de oficio y están pendientes del seguimiento de cada caso.

Por su parte, el coordinador regional coincide en señalar que, quienes cometen más violaciones a los derechos humanos son las autoridades municipales: presidente municipal, síndico, regidores, comisarios y los cuerpos de las policías preventivas municipales, quienes constituyen el sector de servidores públicos que más vulnera los derechos humanos. Muchas veces, asegura, lo hacen por ignorancia de sus funciones, porque no saben el límite o el alcance de sus facultades, no tanto por mala fe.

Cuando algún servidor público es denunciado, ellos fielmente levantan el acta correspondiente o acuden a la comunidad para recabar información y, si es el caso, solicitan medidas precautorias⁵⁴ para evitar que se sigan violando los derechos humanos. No obstante, ambos entrevistados destacan que son autoridades que actúan en el marco municipal o comunal quienes vulneran mayormente los derechos humanos, a pesar de que, paradójicamente, quienes cometen mayores abusos en la Montaña son las corporaciones policíacas y el ejército.

El abuso de autoridad fue la figura típica más recurrente y a la vez la que mayor número de formas mixtas presentó. Los datos que básicamente referían los quejosos sobre esta figura se centraban en el empleo excesivo de la fuerza pública, agresiones físicas e insultos, principalmente por Policías Preventivos municipales, de la Policía Judicial del Estado y del Ejército Mexicano.⁵⁵

⁵³ Aquí la funcionaria tiene en mente la experiencia organizativa de la policía comunitaria, muy cuestionada por la mayoría de los funcionarios entrevistados y de la que se hablará en el capítulo de percepciones mestizas desde el poder.

⁵⁴ Se trata de una solicitud que la Comisión Estatal de Derechos Humanos giró a la autoridad municipal a fin de que ésta, a su vez, girara una instrucción al comisario municipal, en caso de que se violen los derechos humanos de alguna persona de la comunidad.

⁵⁵ Tlachinollan, "Octavo Informe anual", junio 2001-Mayo 2002, *Guerrero: El quiebre de la justicia* (disco compacto).

No obstante, la CRDH logra visualizar que las violaciones a los derechos humanos más graves en la Montaña, son la privación ilegal de la libertad, el allanamiento de morada y el cobro indebido de alguna contribución,⁵⁶ además, saben que la policía judicial es la que comete más violaciones, a pesar de ser una instancia que pertenece al Estado.

Los funcionarios aseguran que, en la Montaña, el mayor problema radica en que no existe una cultura de la denuncia, por lo que ellos no reciben muchas quejas o reportes de arbitrariedad a diferencia de Tierra Caliente. Según la hipótesis de la visitadora, la CRDH no recibe muchas quejas, quizá porque, aunque sí existen violaciones, sucede que, como existe un “mayor índice de analfabetas, ello incide en que se den más casos de maltrato físico, torturas, amenaza; la gente, dada esa situación, no presenta quejas, ya que está con el temor que van a tomar represalias los policías”.⁵⁷

Sin negar que, en efecto, el temor a denunciar a los policías es una realidad no sólo presente en sociedades indígenas, se nota un dejo paternalista, según el cual los pueblos indios, por ser analfabetas, encuentran dificultades para asumir una cultura de los derechos humanos que, por cierto, tampoco ha sido capaz de incorporar las concepciones que los pueblos pueden aportar a partir de sus experiencias culturales, debido a la estrechez de los espacios en los que se desenvuelven, todo según esta visión institucional.

Son los pueblos indios quienes deben ser capacitados en una cultura de los derechos humanos, cultura que sin embargo, no ha reconocido en sus premisas las formas en que los pueblos indios entienden la justicia, conciben a la naturaleza o entienden la idea de autoridad, con todo y las contradicciones inherentes presentes en cualquier sociedad.

No se trata, quizá, de que la raquíta labor que realiza esta coordinación regional haya sido incapaz de sumergirse en la grave problemática de violación a los derechos humanos de la Montaña, tal parece que el problema se reduce a la marginación cultural, a la ignorancia, a la falta de conciencia y a la ilegalidad con la que actúan los pobladores de la Montaña.

Para muestra un botón: el cobro indebido de alguna contribución, se refiere, en efecto, a las cooperaciones para la realización de fiestas patronales o para la construcción de edificios públicos. Para el caso de las fiestas, tanto las cooperaciones como la asignación de un cargo constituyen, para el coordinador regional, decisiones

⁵⁶ Este asunto será tratado de manera independiente en breve, debido a que se trata, según el licenciado Luna Alarcón, de violaciones a los derechos humanos que se efectúan en el marco de las comunidades indígenas y supondrían, otro tipo de manejo.

⁵⁷ Entrevista realizada a la licenciada Alma Rosa Merino, 1 de agosto 2003.

que se toman de manera unilateral, no obstante que, a continuación, afirma que es la Asamblea, máximo órgano de autoridad de la comunidad, la que toma esa decisión.

Se violan los derechos humanos cuando las personas que no asumen el cargo que la comunidad en asamblea les confiere, son encarceladas, se les priva o de sus derechos agrarios o de algunos beneficios de programas gubernamentales y cuando se les expulsa y son despojados por la comunidad.

Sin negar que es preciso revisar y cuestionar las formas en que las autoridades y eventualmente la comunidad ejercen coerción contra los individuos, surge de nuevo esta interrogante: ¿cuáles son los límites entre los derechos colectivos y los individuales, entonces? Para el coordinador regional, la solución es la conciliación y el ejercicio de intermediación; sin embargo, de inmediato afirma, y coincide con más de uno de los funcionarios entrevistados:

*... pero siendo sinceros es una manera que ellos utilizan para abusar porque hablamos de que ya no existe una cultura pura, tienen contacto, digamos, con el mundo occidental, entonces cuando a veces les conviene hacen uso de la legislación nacional, y cuando les conviene son autónomos y tienen sus usos y costumbres, tienen también un doble juego. A veces también es cierto que desafortunadamente, las comunidades indígenas no son tan cautas o tan inocentes como a veces se piensa en muchos lados ¿no?, muchas de ellas son personas que han tenido educación, tienen su formación profesional de acuerdo a las directrices del sector oficial, llegan a sus comunidades y tratan de transformarlas, pero a su vez hacen uso de sus derechos y de sus usos y costumbres, si pero es un doble juego...*⁵⁸

Las pugnas por el poder político entre facciones al interior de una comunidad pueden expresarse por medio del cambio religioso como la experiencia de San Juan Puerto Montaña, lo cual redundaría en el despojo de los pocos beneficios que tienen. Este doble juego del que hablan distintos funcionarios, ha sido una forma de resistencia frente a las relaciones desiguales de poder con los mestizos, sin negar que también algunos líderes pueden valerse de este discurso en aras de continuar con el control del poder político local, que les otorga la aparente existencia de cierta homogeneidad comunitaria.

Además, la existencia de cacicazgos o liderazgos en las comunidades no es una cuestión sólo endógena. Esto es, la posibilidad de que ellos asuman el poder y el control de las decisiones que se puedan tomar en su comunidad no es un hecho aislado, ya que cuentan con vínculos con los poderes regionales, estatales, e incluso, en muchos casos federales, que hasta hace muy poco los sostenían para ejercer el dominio

⁵⁸ Entrevista al licenciado Francisco Javier Luna Alarcón, 11 de Junio de 2004 (las cursivas son nuestras).

a cambio de favores políticos, como el voto a favor del PRI en periodos electorales, otorgándoles apoyo con programas gubernamentales.

En la visión, tanto de esta comisión regional como de la CNDH,⁵⁹ el asunto de los liderazgos en las comunidades indígenas se centra en una lógica perversa de adquisición del poder en aras del interés individual por el enriquecimiento, cuya dinámica es exclusivamente local.

Es por ello que la tesis que afirma que las comunidades indígenas son cerradas y aisladas les cae como anillo al dedo, toda vez que es la fuente de explicación de un sinnúmero de problemas tales como los conflictos agrarios, políticos o religiosos, los desplazamientos y las expulsiones, visión que exime a las instituciones gubernamentales de responsabilidad alguna.

No sólo eso, ya que de cara a la reivindicación de la autonomía por parte de las organizaciones indígenas, esta demanda resultaría contraproducente cuando, según su propia explicación, tiende a reforzar la cerrazón y aislamiento comunitario o regional. De este modo, el botín que obtienen determinados grupos políticos en el poder estatal o nacional, por sus vínculos con liderazgos locales, se ve acrecentado no sólo en periodos electorales, sino también son útiles para socavar las demandas de los pueblos indios. “...Claro está que dentro de sus mismas comunidades, existen gentes de ellos mismos que abusan de sí mismos, o sea los seudolíderes, los redentores, las gentes que van y hacen plantones allá y negocian sus movimientos, ellos se enriquecen y las comunidades siguen igual, ese es el problema que se ve...”⁶⁰

La visión de la diócesis y los párrocos de la región

La Diócesis de Tlapa es la más reciente en el estado de Guerrero, pues se creó el 25 de marzo de 1992, y las parroquias adscritas a ella están situadas básicamente en la

⁵⁹ En un documento de la CNDH a propósito de las expulsiones indígenas en los altos de Chiapas, sostiene que la organización política, socioeconómica y religiosa de los chamulas se caracteriza por ser cerrada, centralizada y relativamente aislada. Al mismo tiempo, aunque reconoce que la demanda por la autonomía debe ser escuchada y atendida, es necesario poner atención para que no se convierta en una camisa de fuerza para los indígenas, además “...de que el remedio no resulte peor que la enfermedad, que en vez de liberar conduzca a una mayor opresión sobre los indígenas, y que en vez de resolver los conflictos internos y externos, lleva a la agudización de los conflictos en las comunidades, municipios y regiones indígenas. No hay peor liberación que la que lleva a un callejón sin salida”. En *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de los altos de Chiapas y los derechos humanos*. Segundo Informe, CNDH, México, 1995, p. 88.

⁶⁰ Entrevista al licenciado Francisco Javier Luna Alarcón, 11 de junio de 2004.

Montaña de Guerrero, quizá por la conmemoración del V Centenario y el vuelco de los discursos oficiales hacia los pueblos indios, incluida la Iglesia. Lo cierto es que, antes, la Montaña no fue considerada como sede diocesana.⁶¹

En el discurso por haber sido erigida cómo diócesis, se destaca “la alegría desbordante manifestada en todos especialmente en los mixtecos, nahuas y tlapanecos expresada además en sus ritos música y danzas”.⁶²

Las parroquias pertenecientes a la diócesis de Tlapa son: Tlapa, Pascala del Oro, Huamuxtitlán, Xalpatlahuac, Xochihuehuatlán, Olinalá, San Lucas, Atlixnac, Zapotitlán Tablas, Tlaxitlaquilla, Tlacoapa, El Rincón, Cualac, Malinaltepec, Alcozauca, Coapanatoyac, Chiepetlán y Atlamajalcingo del Monte. La mayor parte de estas, a excepción de El Rincón, San Lucas, Pascala del Oro y Chiepetlán, corresponden a cabeceras municipales de la región.

A mediados del siglo XIX, cuando fue erigida la Diócesis de Chilapa el 26 de enero de 1862, su circunscripción se formó con partes de los territorios del Arzobispado de México y el Obispado de Puebla. A este último pertenecían las vicarías foráneas y parroquias sufragáneas, algunas correspondientes a lo que conocemos como Montaña de Guerrero tales como: Alcozauca, Huamuxtitlán, Malinaltepec, Olinalá y Tlapa.⁶³

Una segunda diócesis fue creada en Acapulco, en 1958 por el papa Pío XII.⁶⁴

Para el obispo de la Diócesis de Tlapa desde su formación, Alejo Zavala⁶⁵, los conflictos en la región se explican por un problema de ignorancia religiosa que prevalece entre los pueblos indios. Esta ignorancia es atribuida, en parte, a la falta de recursos de la Iglesia católica, ya que no cuenta con un sistema o infraestructura que permita una amplia instrucción religiosa, además compara su situación con la del gobierno, que cuenta con un sistema educativo que puede abarcar a la población de la región.

⁶¹ Aunque esta región fue atendida por la Diócesis de Chilapa, lo cierto es que fue “considerada como una de las Diócesis más difíciles por su extensión, escasez de sacerdotes, de elementos y su escabrosidad... las comunicaciones malas y escasas. Contienen fuertes núcleos indígenas, así como un importante grupo negroe”. Archivo Paw, Paucic, *División Territorial Eclesiástica*, vol. 59, Chilpancingo, Guerrero.

⁶² *Documento de la Diócesis de Tlapa*, Tlapa, Guerrero, 1996.

⁶³ Archivo Paw, Paucic, *División Territorial Eclesiástica*, vol. 59, Chilpancingo, Guerrero.

⁶⁴ *Ibidem*. Cfr. Claudia Rangel Lozano, *La experiencia religiosa*, 282 pp. En esta investigación se explica el proceso de erección de la Diócesis de Tlapa.

⁶⁵ El obispo Alejo Zavala Castro fungió como cabeza de la Diócesis de Tlapa desde su creación hasta el 2006, año en el que fue designado como obispo de la Diócesis de Chilpancingo.

Son conocidas las pretensiones de la Iglesia católica por lograr que, en la educación pública, se incorpore la educación religiosa. Si lo lograran, contarían con la infraestructura de la Secretaría de Educación Pública (SEP) para introducir la formación religiosa que ellos quieren.

En esta visión, aunque la Iglesia parece responsabilizarse por la ignorancia religiosa de los pueblos, éstos quedan sustraídos como posibles sujetos de conocimiento y generadores de cultura, toda vez que es la Iglesia la que se asume como dadora de esta instrucción. Se podría realizar una analogía con la concepción bancaria de la educación: unos son agentes pasivos o receptáculos del conocimiento y otros agentes activos y portadores del mismo. En este sentido, se plantea un sentimiento discriminatorio implícito en el discurso.

Por otra parte, con referencia a la infraestructura con la que cuenta la Iglesia, una de las polémicas demandas que ha planteado, en el ámbito nacional, es su intervención en el sistema educativo mediante la impartición de educación religiosa, como una asignatura pendiente que debe ser una decisión tomada por los padres de familia y no sólo por el Estado laico.

Son ignorantes de la religión otra, e incluso de la católica, hay obstáculos, carecemos de muchos medios. En dos días clases de catequismo, celebraciones, el sacramento y la instrucción. El Estado tiene escuelas, nosotros sólo algunos grupos que son mínimos. Tendríamos que armar una estructura muy seria de instrucción religiosa, nosotros por ejemplo damos primera comunión y damos diez pláticas: deben asistir [...] poco a poco por convencimiento y por demostrarles que les conviene eso, con cosas prácticas.⁶⁶

No obstante esta percepción, el propio obispo ha reconocido, en diferentes momentos, la profunda religiosidad que acompaña a los pueblos indios como producto de su herencia mesoamericana. Inclusive, él acompaña a los pueblos en rituales como el de petición de lluvia y el de agradecimiento por las cosechas, oficiando en ocasiones misas y presenciando las ceremonias. La Diócesis de la región promueve la *inculturación del evangelio* e incluso es posible afirmar que la línea pastoral que asume es cercana a la teología indígena.

Aunque la permanencia de esta forma de religiosidad es recuperada por el obispo como favorable para los pueblos, de cualquier forma insiste en la necesidad de ser ilustrada, y esta es una tarea sólo atribuible a la Iglesia católica.

El que para el obispo la ignorancia sea un elemento importante para comprender los conflictos, no impide la incorporación de otras reflexiones, una de las cuales hace

⁶⁶ Entrevista realizada al obispo Alejo Zavala, 1 de agosto de 2003, Tlapa, Guerrero.

referencia a las pugnas de poder que se establecen al interior de las comunidades. El que las parroquias sean administradas por las comunidades, a partir de un sistema de cargos donde los sacristanes, el fiscal y la Junta de la Iglesia Católica son parte del proceso, es un factor de acceso al poder por parte de grupos que, abanderando la pertenencia a un partido político, se apoderan del control de la parroquia, de la organización de las fiestas y del suministro del aguardiente, mezcal o cerveza, que eventualmente genera ganancias para quienes lo administran.

Las capillas es una tradición, ellos administran y los sacerdotes subimos a celebrar. Ahora los fiscales y la junta de la Iglesia católica son un medio de poder. En la cuestión política luchan por el control de la capilla y es por partido. Ellos saben que si la comunidad tiene la comisaría y la capilla, tienen todo el poder. Ahora hay un avance y un retroceso de eso, quienes tienen control de un partido, no dejan entrar al otro, es un medio de control político y económico.⁶⁷

Ya sea que abanderen una causa política o inclusive religiosa, existe la percepción de que es el acceso al poder político de parte de los grupos que están en pugna, el que prevalece sobre la pertenencia religiosa. Sin embargo, atrás de esta percepción, está el que la administración de la parroquia esté a cargo de las comunidades indias, parece ser un obstáculo contra la armonía comunitaria; ¿es acaso que las comunidades en conflicto por el control de la parroquia muestran *su incapacidad* para administrarla?

El cambio religioso parece no estar siempre vinculado a una decisión de carácter espiritual, sino a la necesidad de escapar del control que sobre los individuos o familias ejercen quienes mantienen el poder. Estos, a su vez, pueden argumentar la permanencia de los usos y costumbres para continuar con este ejercicio de la autoridad.

En esta línea de reflexión, el sacerdote que trabajó en Metlatónoc durante 12 ó 13 años y que ahora ha sido removido a la parroquia de Copanatoyac, el sacerdote Nicolás, mixteco, originario de la comunidad de Vicente Guerrero del municipio de Metlatónoc, confirma que es la ignorancia de la gente la que incide en el cambio religioso, ya que son engañados y se van por interés económico.

La ignorancia de estos pueblos parece estribar, según el párroco, en que son analfabetas, no saben hablar español y no usan computadora. Esta situación los hace presa fácil para las iglesias no católicas que, además, los convencen dándoles dinero a cambio, la interrogante subsecuente sería: ¿no ha sucedido lo mismo con respecto a la Iglesia católica?; ¿estos pueblos no han sido presa fácil, no ya para ser conven-

⁶⁷ Entrevista realizada al obispo Alejo Zavala, 1 de agosto de 2003.

cidos, sino en un largo proceso de evangelización, para imponerles a la fuerza una religiosidad distinta?

La estrategia de las iglesias no católicas, tanto protestantes como paraprotestantes, en términos de buscar resolver las dificultades cotidianas de las personas, darles esperanza y sentido al diario caminar, han resultado exitosas para muchos de ellos. Creer que es el dinero el que los hace acercarse a estas iglesias supone una mirada inmediata: ¿qué sucede cuando son estas mismas comunidades religiosas quienes envían diezmos a las denominaciones a las que pertenecen?

En el ámbito religioso, la ignorancia se debe a que, a pesar de asistir a misa, no saben acerca de la biblia y la iglesia necesita realizar un arduo trabajo de evangelización en las comunidades, mediante pláticas para el conocimiento bíblico. Sin embargo, encuentran grandes obstáculos en el camino, ya que, afirma, a pesar de realizar propaganda mediante la radio, la campana de la Iglesia, el aparato de sonido, la gente es difícil y no va, ya que no les llega al corazón.⁶⁸

Paradójicamente, la existencia de una cultura religiosa anterior parece ser también un obstáculo para la Iglesia católica, quien se enfrenta a una cosmovisión que, aunque desintegrada en gran parte por la guerra de conquista, prevalece en los pueblos de esta región: ¿es la ignorancia religiosa, la fuerza de sus creencias o los procesos de resistencia frente al enemigo lo que explica el arraigo a sus tradiciones?

El sacerdote explica que el problema radica en que la Iglesia mete a la fuerza algo a lo que la gente no está acostumbrada. No adorarán a Cristo, ya que ellos adoran a la piedra. A la ostia no le dan importancia, ellos están con la imagen. A pesar de 500 años de evangelización, la gente cree a su manera, su concepción parte del ruido, el viento, los cerros, por eso van a los cerros altos a rezar y no los entienden. Él puede entenderlos porque es de la región y respeta sus costumbres.⁶⁹

Igual que el obispo, el párroco incorpora otros elementos para comprender el cambio religioso y los conflictos sociales. Si bien en todos los municipios indígenas prevalecen los usos y costumbres y en Metlatónoc incluso están más arraigados, quienes migran y traen nuevas ideas no son bien vistos en la comunidad, a menos que cooperen con cartones de cerveza y aguardiente; si tienen dinero y apoyan, la gente los quiere, aún si son de otra religión. La paradoja estriba en que si bien el alcohol es un instrumento de control y poder, al mismo tiempo constituye un referente cultural importante, dado que el del aguardiente es un rito que se le ofrece a la tierra.

Así, para el sacerdote, el control del alcohol en la región explica algunos de los problemas, ya que la existencia de caciques, en todas las comunidades, quienes

⁶⁸ Entrevista al párroco Nicolás, de la parroquia de Copanatoyac, Guerrero, 2 de agosto de 2003.

⁶⁹ Entrevista al párroco Nicolás, 2 de agosto de 2003.

cuentan con el apoyo de la gente en periodos electorales condiciona los votos a cambio de cerveza.

A pesar de tener una percepción en la cual la ignorancia, la manipulación y un arraigo a los usos y costumbres son una constante en su discurso, señala la existencia de un despertar de la gente indígena, que se traduce en que ellos ya no votan por los partidos políticos en función del *apoyo* que éstos les ofrecen, aunque tomen los apoyos que les brinden.

El Centro de Derechos Humanos Tlachinollan A. C.

Creada en mayo de 1994 y ubicada en la ciudad de Tlapa, Tlachinollan se ha constituido casi en la única instancia alternativa para la defensa de los derechos humanos en la región de La Montaña y se ha caracterizado por buscar cercanía con la cosmovisión de los pueblos indios.

Su consejo consultivo está integrado por personas del medio académico, religioso y de organizaciones sociales, tales como Alejo Zavala Castro, obispo de la Diócesis de Tlapa; Ofelia Medina Torres, presidenta del Fideicomiso para la Salud de los Niños Indígenas; Yólotl González Torres, doctora en Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia; Mario Martínez Rescalvo, investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de Guerrero; Roberto Cabrera Solís, representante regional de la CIOAC y Antolín Casarrubias Rivera, párroco de Xalpatláhuac.

Abel Barrera, coordinador desde su fundación, es un antropólogo sensible a las necesidades de los pueblos indios. Si bien esto puede ser favorable ya que es una persona conocedora de la región, plantea el problema de si su presencia será indispensable y si otras personas podrán relevarlo en la presidencia o se trata de un cargo de carácter vitalicio.

En su inicio, Tlachinollan fue impulsado por un grupo de investigadores, quienes apoyaron de manera decidida su formación. En aquel momento, fueron estudiantes de la Universidad Iberoamericana (UIA), plantel León Guanajuato, así como pasantes de la Universidad Autónoma de Guerrero (UAG) quienes mediante su servicio social, comenzaron a atender a la población de la zona, misma que necesitaba ser asesorada en materia de derechos humanos y la violación a los mismos. Incluso ganaron el premio de Derechos Humanos Tata Vasco.

Si bien la movilidad de los integrantes de Tlachinollan ha permitido una renovación constante del personal, esto ha incidido en la carencia de formación de cuadros

permanentes en la región. A últimas fechas, algunos de ellos han decidido quedarse a vivir ahí, mientras que el vínculo y pertenencia a la red *Todos los Derechos para Todos*, ha permitido que, algunos cuadros formados en el tema de los derechos humanos en otras latitudes, sean compartidos entre las ONG, aunque sin crear una permanencia en Tlachinollan. Si en un inicio su personal era de cinco prestadores del servicio social, actualmente cuenta con un personal de 22, lo que habla de un crecimiento relativo.

No obstante, si en sus objetivos iniciales buscaba la formación de promotores de derechos humanos entre los integrantes de las comunidades e inicialmente fueron creados comités en algunas de ellas, éstos no han logrado consolidarse como se esperaba:

...la intención era formar promotores comunitarios en derechos humanos, pero la formación de estos pues era una formación académica, de tipo de un estudiante que tiene que conocer cuáles son las leyes, eso de algún modo es bueno, pero para alguien que vive en su comunidad que apenas estudió la primaria, que tiene otras prioridades para sobrevivir y lo metes en un rollo de que conozca los derechos humanos, en algún momento le ayuda para que tenga un conocimiento mayor, pero también le crea crisis en el sentido de decir bueno está bien, pero esa carga mía, formar promotores sin el involucramiento de la comunidad, dejarlo solo, genera crisis...⁷⁰

Se trata pues, de una organización compuesta casi en su totalidad por profesionistas y estudiantes no indígenas, a pesar de que en las comunidades existen personas preocupadas por los derechos humanos, pero que no se reconocen como cuadros posibles de formación.

Si en un principio Tlachinollan se conformó a partir de cuatro áreas: capacitación, difusión, investigación y asesoría jurídica, ahora cuenta con cinco: dirección, jurídica, educación, difusión e internacional.

En un inicio, su labor se centraba especialmente en la organización de talleres enfocados a temas como derechos indígenas, derechos humanos y agrarios; así como a la defensa jurídica de quienes solicitaban su apoyo en ese rubro. Probablemente, en aquel tiempo, el trabajo absorbió casi en su totalidad a sus pocos integrantes, lo cual les impidió avanzar en otras tareas que les permitieran un mayor alcance, tanto territorial como de reflexión de la realidad social en la que están insertos.

⁷⁰ Entrevista a Abel Barrera, coordinador del Centro de Derechos Humanos Tlachinollan A.C., 9 de febrero de 2004, Tlapa, Guerrero.

Actualmente, su trabajo ha conseguido ampliarse en distintos niveles, aunque ya no considera el área de investigación de manera específica. Así, desde su propia perspectiva, sus estrategias se centran en:

...capacitación y profesionalización, la defensoría jurídica (asesoría jurídica, organizativa y técnica) y la defensa integral, la construcción y fortalecimiento de alianzas, el cabildeo a nivel nacional e internacional y la incidencia en políticas públicas. Además del fortalecimiento institucional, la sistematización de información, *la mediación en conflictos*, la gestión y la difusión.⁷¹

El que en un inicio la mayor parte de sus integrantes estuviera constituido por licenciados en derecho, debido a la demanda central de asesoría de carácter legal, constituyó una limitación, pues el abordaje de la problemática de la región de la Montaña era insuficiente, toda vez que prevalecía una visión del derecho positivo sobre el derecho consuetudinario, prevaleciente en las comunidades.

Al mismo tiempo, situar la defensa de los derechos humanos como su estrategia de acción ha permitido incidir en la construcción de esta cultura entre sus bases; es necesario (tal vez) ampliar la perspectiva en los derechos de tercera generación, referidos a los derechos colectivos para lograr una consecuencia cabal en regiones indígenas del estado de Guerrero. Esta meta, sin embargo, supera la labor de Tlachinollan, cuando sabemos que los derechos indígenas se sitúan en una discusión mayor, ubicada en el ámbito nacional.

...entre los logros de Tlachinollan, resalta el hecho de que se haya ido arraigando en la población el que existe instancias que pueden ayudarle a revalorar su cultura, idioma y ante todo sus derechos humanos, yo creo que es admirable esta forma de cómo la gente va entendiendo que tiene derechos, sobre todo los más desprotegidos. Todavía en la Montaña hay población totalmente vulnerable que no habla español, que no tiene dinero para llegar a Tlapa, que no tiene apoyo de nadie...⁷²

Por lo que se asume más bien como una instancia de acompañamiento en los procesos de organización de los pueblos indios, consecuente con el discurso que la Diócesis de Tlapa plantea en la labor pastoral de sus párrocos. Así, se apoyan las iniciativas que van surgiendo entre las comunidades y los pueblos, en términos de la reafirmación de sus identidades y la eventual construcción de la autonomía en algunas regiones.

⁷¹ Página principal de internet de Tlachinollan, A.C. (cursivas de la autora).

⁷² Entrevista a Abel Barrera, 9 de febrero de 2004.

Tlachinollan ha pasado por momentos difíciles, especialmente durante la coyuntura del asesinato de Digna Ochoa, defensora de derechos humanos del Centro Agustín Pro, quien llevaba a su cargo el caso de los campesinos ecologistas de la Sierra de Petatlán y Coyuca de Catalán, quienes fueron descalificados, amenazados de muerte de tal forma que su coordinador tuvo que ser protegido con vigilancia personalizada.

Su voz en la defensa de los derechos humanos ha cuestionado la actuación de instancias pertenecientes al gobierno en las comunidades indígenas de la región, especialmente han sido señalados el ejército y la policía como las corporaciones que con mayor frecuencia violan los derechos humanos en la Montaña, situación que los ha ubicado como un blanco vulnerable, al asumir que la actuación de Tlachinollan es contra las autoridades, en lugar de entender que su labor estriba en la defensa de los derechos humanos.

En el contexto de la irrupción del EZLN y el enarbolamiento de las demandas de carácter indígena por organizaciones políticas y guerrilleras como el Ejército Popular Revolucionario (EPR) que han puesto en alerta al gobierno, quien ha ejercido su autoridad contra las comunidades que son sospechosas de ser bases de apoyo de estas organizaciones, los gobiernos guerrerenses y su larga y conocida tradición de caciquismos, corrupción e impunidad no se han tentado el corazón cometiendo abusos de poder, detenciones arbitrarias y tortura:

...después del 94 cuando surge Tlachinollan [...] se dio obviamente una barrera de contención social [...] ahí empezaron los casos de tortura, empezaron a detener a maestros, a campesinos, y ahí fue donde nosotros pudimos documentar esos casos, pudimos denunciarlos jurídicamente, y ante los medios de comunicación de que se empezaba a dar nuevamente un patrón de detenciones arbitrarias, tortura y ante todo una guerra de baja intensidad...⁷³

Si al principio la labor de Tlachinollan se ejercía en la región de la Montaña, con el paso del tiempo, se ha extendido de tal forma, que ahora cuenta con representación en otras latitudes del estado de Guerrero, especialmente destaca su labor de defensa de los campesinos ecologistas de la Sierra de Petatlán y Coyuca de Catalán, así como de los pueblos de Ayutla de los libres, que han sido acosados por el ejército bajo el pretexto de la posesión de armas, el cultivo de plantas ilícitas y pertenecer al Ejército Popular Revolucionario.

⁷³ Entrevista a Abel Barrera, 9 de febrero de 2004.

También el ser considerados asesores de la policía Comunitaria,⁷⁴ la organización de seguridad pública y justicia comunitaria surgida en la Costa-Montaña de Guerrero a la que se hizo alusión ya.

Esta expansión les ha permitido mayor presencia no sólo en el marco regional o estatal, sino incluso nacional e internacional, toda vez que el conflicto de los campesinos ecologistas trascendió las fronteras cuando fueron ser encarcelados. Entonces recibieron premios y el apoyo de personalidades del ámbito internacional.

Los casos que han llegado a Tlachinollan van desde privación ilegal de la libertad, violaciones sexuales, asesinatos, abusos de autoridad hasta conflictos intra e intercomunitarios. Entre las autoridades acusadas de la violación a los derechos humanos hay desde comisarios, síndicos procuradores (a nivel comunidad), mientras en el ámbito regional y estatal se encuentran involucrados presidentes municipales, policía municipal, policía judicial, policías preventivos y, en el ámbito federal, el ejército mexicano.

No obstante su contundente labor, Tlachinollan padece el “síndrome del paternalismo”, porque sus bases en la región son vistas como menores de edad, son tratados cual hijos o hermanos menores. El lenguaje que emplean para hablar con ellos en talleres y reuniones de trabajo es, no sólo sencillo, sino simple en aras de hacerse entender.

Esta herencia colonial practicada especialmente por la Iglesia católica y los sacerdotes y religiosos, ha sido difícil de superar, toda vez que la relación de subordinación en la que están colocados tanto las comunidades como los pueblos indios incide en una relación desigual, donde la discriminación, esta vez de carácter condescendiente, es una característica que se reproduce en la relación con los indígenas de la Montaña.

Desafortunadamente, esta relación es asumida por ambas partes, Tlachinollan y pueblos indios, quienes aceptan el papel de subordinación frente a los profesionistas que los asesoran y quienes están legitimados por sus estudios y conocimientos adquiridos en las universidades.

Este cuestionamiento ha sido asumido por su propio coordinador, quien reconoce la existencia de esta visión a propósito de los Comités de Derechos Humanos que no han podido constituirse:

⁷⁴ Esta organización se asume como Consejo Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC); véase Evangelina Sánchez Serrano, “De la organización comunal a la creación de la seguridad pública en la Costa-Montaña de Guerrero. La experiencia de la policía Comunitaria” en Álvaro Arreola y Verónica Camero (coords.), *La sociología hoy en la UNAM*, tomo II, México, 2003, FCPYS-UNAM; Esteban Martínez Cifuentes, *La policía comunitaria. Un sistema de Seguridad Pública Comunitaria Indígena en el Estado de Guerrero*, México, INI, 2001, 85 pp.

...aunque uno tenga buena fe y buena voluntad no deja de ser una visión paternalista y medio colonialista, entonces es como la Iglesia que dice: “Yo voy a llevar el evangelio para la liberación de los pobres”, entonces está bien, pero mientras tu veas a la persona que le vas a dar un mensaje como un ente pasivo, como un ente, como si no pensara, como si no hubiera capacidad de comprender, obviamente que entonces estás en un plan todavía como muy colonialista...⁷⁵

Cómo se sabe, el tema de los derechos humanos ha sido reivindicado por un ala de la Iglesia católica progresista, que ha asumido esta labor como parte de su estrategia pastoral. Así es como algunas Diócesis han constituido Centros de Derechos Humanos dependientes de ellas.

Si en un inicio Tlachinollan era un centro de carácter más bien secular, con el paso del tiempo ha fortalecido su relación con la Diócesis de Tlapa. Es importante señalar cómo su coordinador fue formado como seminarista, camino que después abandonó para ingresar a las filas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y estudiar antropología. La cercanía con la diócesis es visible, no sólo en el discurso de su coordinador y las acciones que emprende; puede verse también en sus aniversarios, cuando se ofrece el informe en una misa de acción de gracias, *ex profeso*, realizada en la catedral de San Agustín en Tlapa.

Al mismo tiempo, es en estas celebraciones anuales cuando se muestra de manera nítida la cercanía de Tlachinollan con la línea pastoral de la inculturación del evangelio establecida por la diócesis. En el onceavo aniversario,⁷⁶ todos sus integrantes se sometieron a un rito de purificación y permitieron que se les realizaran una limpieza, tal como se hace en las comunidades indígenas; entre las ofrendas que presentaron en esa ocasión fueron incluidos el sombrero de palma y el rebozo; el XI Informe, el cáliz y la patena.

A lo largo de la misa, se hizo referencia a la condición de vida de los pueblos de la Montaña de Guerrero, a sus raíces, al respeto de sus usos y costumbres e identidad, a la justicia y, por supuesto, a los derechos humanos. Aunque la búsqueda de comprensión a las culturas indígenas de la Montaña puede constituir una genuina preocupación para muchos de sus integrantes, no ha implicado su valoración cabal, toda vez que estos rituales de purificación pueden ser practicados en el contexto de una misa de acción de gracias, sin que necesariamente sean vividos como parte de las creencias y valores en los que se formaron.

⁷⁵ Entrevista a Abel Barrera, 9 de febrero de 2004.

⁷⁶ Celebrado el 10 y 11 de junio de 2005 en la ciudad de Tlapa, Guerrero.

Aunque el discurso de Tlachinollan en voz de Abel Barrera, habla del acompañamiento a las organizaciones sociales de Guerrero, lo cierto es que en muchas ocasiones dicho organismo ha asumido un papel central, especialmente en la organización de reuniones con miras a la constitución de un frente común, aglutinador del movimiento social en la entidad.

Los acuerdos que se toman en estas reuniones, salvo excepciones, son cabildeadas entre los líderes de las organizaciones indígenas para después ser votadas sin mayor discusión por el pleno, conformado por las bases de apoyo. Este síndrome constituye ya un mal propio de la izquierda que requiere de cuestionamiento y reflexión.

Parte de la labor que realiza Tlachinollan se refiere a la intermediación que necesitan asumir frente a los conflictos tanto inter como intracomunitarios, que se suscitan de manera casi cotidiana en las distintas regiones a las que han expandido su trabajo.

Intermediación ante conflictos y compromiso social

Una postura crítica sobre la posibilidad de intermediación de los conflictos, por parte de este organismo no gubernamental, es planteada por su coordinador, quien reconoce las dificultades que entraña la intermediación de conflictos religiosos, toda vez que el hecho de formar parte de la diócesis de Tlapa los ubica como un actor a favor de la comunidad identificada como católica. No hay más si se habla de una consecuencia con la religión que dicen practicar. Aunque en el proceso que sigue el conflicto los argumentos que se esgriman puedan ser de carácter secular, aludiendo a la identidad ciudadana como parte del deber hacia la comunidad por parte de todos sus integrantes.

Para Abel Barrera, los grupos antagónicos buscan aliados u asesores que los apoyen y defiendan su causa en el proceso de negociación, con la finalidad clara de ganar. Aquí no están a discusión los argumentos que la otra parte esgrima para defender su causa, lo importante, como en todo conflicto, es desgastar, destruir al otro. Difícilmente los antagonistas piensan en la necesidad de intermediación, si lo piensan es siempre y cuando los intermediarios asuman compromiso con una de las partes.

Esta posición, en efecto, plantea severas complicaciones para la resolución de conflictos para quienes de manera consecuente se piensan como intermediarios. Desafortunadamente, las condiciones en que se dan los conflictos religiosos intracomunitarios no permiten la intermediación y sí imponen la incondicionalidad con

alguno de los grupos, o lo que es peor, su actuación es claramente a favor de alguno de los grupos antagónicos por intereses ideológicos o políticos.

Ganar o perder, desde la perspectiva de la competencia y rivalidad puesta en juego por los grupos, al parecer, constituyen las únicas opciones posibles, no existen medias tintas ni posibilidad de cooperación. Ganar, para las autoridades comunitarias se da en dos tiempos: 1) lograr que el grupo disidente coopere en términos de lo establecido por las normas comunitarias y 2) si no lo hace, entonces, sobreviene la consecuente expulsión del grupo disidente.

Para el grupo disidente, ganar se traduce en: 1) no cooperar con la comunidad o 2) no cooperar en las actividades de carácter religioso católico. Es en la correlación de fuerzas establecida entre los grupos antagónicos y los intermediarios o terceros en conflicto, cuando se define el desenlace.

El gran desafío para los intermediarios es, en efecto, buscar mecanismos pertinentes para la reconciliación:

...aquí más bien es cómo conciliar, cómo mediar, que es muy difícil porque no es un trabajo de corto plazo, no es un trabajo de una plática, no es un trabajo de un actor, son varios actores, varias instancias y compromisos diferentes. De nada sirve que algunos estemos mediando, y podamos ablandar esta parte y conciliarlos, sino tienes tú también el respaldo de quienes tienen el poder, ese es un gran problema aquí: *Cómo crear pues mecanismos de reconciliación*. El gran problema son las autoridades, no les interesa reconciliar, no les interesa construir una nueva relación entre las partes en conflicto, porque cuesta concertación y son intereses políticos.⁷⁷

La interrogante subsecuente es pensar si existen las condiciones políticas que permiten una intermediación que busca la reconciliación entre los grupos, en donde la lógica por ellos asumida supera la racionalidad que mueve a los antagonistas o, en su defecto, pensar en la viabilidad de crear nuevas condiciones para la reconciliación.

Al parecer, hasta el momento y desde la experiencia de este Centro de Derechos Humanos, en voz de Abel Barrera, la estrategia inmediata para la intermediación de conflictos está dada primero por la inminente alianza con uno de los grupos. Una vez creada la confianza necesaria en la comunidad, entonces es posible tomar algún tipo de distancia y, eventualmente, ponderar alguna solución que vaya más allá de la lógica del ganar/perder.

Una ventaja relativa para la eventual intermediación parte del supuesto de que los grupos antagónicos han perdido el control sobre el conflicto, lo cual los lleva a buscar apoyos externos incondicionales a su causa. El reto estaría en pensar sobre la

⁷⁷ Entrevista a Abel Barrera, 9 de febrero de 2004 (cursivas la autora).

posibilidad de que en ellos exista la facultad real de intermediación y búsqueda de reconciliación.

Así, poner atención al papel, conocimiento y percepciones que los funcionarios y organizaciones asumen con respecto al conflicto, permite una evaluación del lugar que ocupan con respecto a los pueblos nahuas, me phaa y ñuu savi y si son reales intermediarios de los conflictos.

En la percepción de Abel Barrera, ambos grupos antagónicos son intolerantes, lo que nos permite plantear algunas interrogantes: "...hay intolerancia recíproca, de los católicos por hacer cumplir con las obligaciones comunitarias, pero también intolerancia por parte de los disidentes religiosos que se cierran al diálogo, que descalifican y se burlan de las creencias católicas, entonces entra el conflicto".⁷⁸

¿Se trata de un conflicto social o religioso? Comprender las pasiones que se juegan en este tipo de conflictos puede ser útil para crear las estrategias de intermediación y reconciliación entre las partes; ¿existe correspondencia entre el discurso y los argumentos que esgrimen los antagonistas con su actuación, con su sentir?; ¿son la fe y las creencias religiosas el motivo principal de la disputa?; ¿es la concepción que prioriza la comunidad sobre el individuo?

Entonces se hace necesario abordar, en el ámbito tanto nacional como regional, los procesos de cambio religioso que permitan comprender los procesos de secularización y aquellos referidos al fenómeno concebido como retorno a lo religioso o de cambio en las sociedades indígenas.

⁷⁸ Entrevista a Abel Barrera, 9 de febrero de 2004.

Cambio religioso en la Montaña de Guerrero

*Fe, brota la espuma de mis horas con tu andar;
mira la lluvia cómo crece en tu esbeltez,
y ahora no tengo ni una estrella en quién soñar.
Mi fe, yo creo en ti, tú no te irás;
mi fe, ni un sin querer, ni un ya no estás...*

ALBERTO TOSCA

A partir de la década de 1980 México ha experimentado un cambio notable en el espectro religioso. Si hasta aquel momento podía afirmarse que la mayor parte de la población se asumía como católica, ahora esa afirmación no puede hacerse con facilidad.

Han sido dos los procesos que permiten explicar este cambio religioso: primero, el proceso de secularización que se ha manifestado en la separación del Estado y la Iglesia, mismo que ha permitido que cada uno de estos poderes se oriente a los ámbitos político y espiritual, respectivamente; el otro proceso es la distancia que la feligresía adscrita al catolicismo ha tomado con respecto a la Iglesia católica. Esta distancia se ha manifestado tanto en la ausencia de la práctica religiosa, como en la falta de obediencia con respecto a temas polémicos como la sexualidad, la prohibición del aborto, el uso del condón y la homosexualidad, por mencionar algunos.

No ha sido fácil para la Iglesia, ya que esta toma de distancia de la sociedad, con respecto a la institución eclesial, ha incidido en una suerte de desconfianza por parte de su feligresía. La falta de habilidad social para adaptarse a las nuevas condiciones

que impone la realidad ha colocado a la iglesia, en un lugar incómodo en el referente de los mexicanos.

Sin embargo, esta falta de habilidad de la Iglesia hacia los signos de los tiempos ha sido contrarrestada por su inteligente estrategia política al reposicionarse en el orden jurídico que le otorgó personalidad y con ello, el restablecimiento de las relaciones del Estado mexicano con El Estado Vaticano en 1992.

Al mismo tiempo, se enfatiza la tolerancia y la libertad religiosa que los individuos pueden ejercer. Esto es, se afirma la pluralidad religiosa como un valor de la democracia que México asume.

Si bien una lectura fina de estas reformas ubicaría a la Iglesia católica como la principal interlocutora del Estado en su búsqueda constante por reposicionarse en el ámbito nacional; el reconocimiento jurídico a otras iglesias ha permitido que ellas encuentren los intersticios para situarse en una posición menos vulnerable. De hecho, el argumento de contar con un número de registro ante la Secretaría de Gobernación, en muchas situaciones, les permite ampararse. Otro tanto sucede con el Artículo 24 Constitucional, al que los individuos apelan en momentos de crisis y violencia en las comunidades.

En el espectro nacional, el éxito que han tenido iglesias y denominaciones religiosas protestantes, evangélicas, paraprotestantes y pentecostales tanto en sociedades urbanas como rurales, muestran el alejamiento de la población con respecto a la Iglesia católica.

Por tal razón, esta institución, reconocida por amplios sectores de la población mexicana, ha necesitado que los liderazgos asumidos por sacerdotes y religiosos trabajen en aras del fortalecimiento de la Iglesia católica. El riesgo estriba en la satanización que, en ocasiones, han hecho de otras iglesias frente a sus feligresías, lo cual, en momentos de conflicto, más que calmar los ánimos, incita las agresiones y la violencia.

Por una parte, es posible hablar de una reconfiguración de las creencias religiosas y de la existencia de procesos de secularización en México y, al mismo tiempo, es importante estar atentos a los procesos particulares que cada comunidad, región o estados de la República plantean. Lo cierto es que podemos afirmar la existencia de un cambio religioso, que se manifiesta, con distintas magnitudes, en México.

Este cambio puede ser explicado por múltiples determinaciones, tanto de carácter histórico y social como por la necesidad de asumir una racionalidad que responda al imperativo de las personas por alcanzar un mejor nivel de vida y encontrar sentido en un mundo de creciente incertidumbre.

El marco jurídico, la ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público y la Iglesia católica

Una vez aprobada la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en 1992, hacía falta elaborar su reglamento, que no fue planteado sino hasta el año 2003, es decir, 11 años después.

En el reglamento de esta ley,¹ se destaca el Artículo 28, que limita la presencia oficial de funcionarios en actos de culto público, aunque puedan asistir a título personal. La ambigüedad del artículo estriba en los criterios que habrán de prevalecer para distinguir en qué momentos se trata de la asistencia de carácter oficial y cuándo es a título personal.

Más aún, para algunas otras iglesias,² la determinación del carácter oficial de una autoridad debería estar determinada por el tiempo que dure su función pública, al mismo tiempo, la libertad religiosa y la laicidad del Estado por reservar al ámbito personal el ejercicio de las convicciones religiosas.

En relación con los requisitos para ser reconocidas como asociaciones religiosas, se afirma la necesidad de que éstas cuenten con un fuerte arraigo entre la población donde están ubicadas: “las pruebas que acrediten que la Iglesia o agrupación religiosa cuenta con notorio arraigo entre la población, tales como testimoniales o documentales expedidas por las autoridades competentes...”.

Define como notorio arraigo:

...la práctica ininterrumpida de una doctrina, cuerpo de creencias o actividades de carácter religioso por un grupo de personas, en algún inmueble que bajo cualquier título utilice, posea o administre, en el cual sus miembros se hayan venido reuniendo regularmente para celebrar actos de culto público por un mínimo de cinco años anteriores a la presentación de la respectiva solicitud de registro.³

En lo relativo a las atribuciones y responsabilidades de las autoridades, si bien se afirma la libertad de los individuos para ejercer la práctica religiosa de su elección, se señala que, frente a la existencia de conflictos, son las autoridades quienes intervendrán para su resolución, apoyadas en los principios de no discriminación e igualdad ante la ley. “En la atención de los conflictos por intolerancia religiosa se

¹ El reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público fue publicado en el *Diario Oficial de la federación* el 6 de noviembre de 2003.

² Pronunciamiento de la Iglesia del Dios Vivo, columna y apoyo de la verdad La Luz del Mundo, A. R., “Intolerancia religiosa: Un flagelo persistente. Observaciones al proyecto de Reglamento de la Ley de asociaciones religiosas y culto público”, *La Jornada*, 25 de agosto de 2003, p. 15.

³ *Ley y reglamento de Asociaciones religiosas y culto público*, México, 2003, p. 29.

privilegiará la vía del diálogo y la conciliación entre las partes, procurando en su caso que se respeten los usos y costumbres comunitarios en tanto éstos no conculquen derechos humanos fundamentales, particularmente el de libertad de creencias y de culto”.⁴

Esta disposición, como un círculo vicioso, empieza considerando la situación particular de los usos y costumbres comunitarios, para regresar donde comenzó: la libertad de creencias y de culto, por lo que carece de claridad para tratar los complejos casos de conflicto suscitados en comunidades indígenas.

Desde una perspectiva rígida, la aplicación de la ley debería ser expedita en casos de intolerancia religiosa, en lugar de privilegiar el diálogo y la conciliación, ya que, se afirma, esta libertad de conciencia exige respeto y no conciliación. La libertad no puede ser objeto de negociación, ya que es un derecho inherente a la dignidad humana.⁵ Al mismo tiempo, este reglamento plantea como actos de intolerancia religiosa aquellas formas de distinción, exclusión, restricción o preferencia, sustentado en motivos religiosos, los cuales podrán ser investigados por el Ministerio Público.

En lo relativo a los procedimientos de conciliación y arbitraje, sólo se prevén aquellos casos donde una asociación religiosa se muestre afectada en sus intereses jurídicos por otra asociación religiosa. En ningún momento considera las pugnas que puedan suscitarse entre autoridades, y grupos comunitarios. Esto habla del desconocimiento y laguna jurídica que desatiende la situación prevaleciente en las regiones rurales del país.

Se afirma, también, el cumplimiento de la separación Iglesia-Estado y el carácter laico de éste, especialmente en términos de la educación que este imparte.

Sin embargo, esta ley reglamentaria ha sido discutida seriamente por amplios sectores, tanto de la vida política como religiosa del país, tanto por iglesias no católicas como por partidos políticos. Algunos cuestionan que es la Iglesia católica la principal interlocutora del Estado y, al mismo tiempo, se resaltan los intersticios que le permitirán una mayor injerencia en asuntos públicos.

De manera sostenida, fueron las iglesias evangélicas las que manifestaron su preocupación por la preferencia que el entonces presidente Vicente Fox (2000-2006) y algunos funcionarios mostraron hacia la Iglesia católica, ya que en distintos momentos propugnaron por el fortalecimiento de la laicidad del Estado, no por la educación religiosa en las escuelas, así como por el alto a la intolerancia religiosa y el respeto a la soberanía e independencia nacionales.

⁴ *Ibidem*, p. 44.

⁵ Pronunciamiento de la Iglesia del Dios Vivo, columna y apoyo de la verdad La Luz del Mundo, A. R., ya citada.

Ya como una tradición, las iglesias no católicas realizan una marcha en defensa del Estado laico en el marco de la conmemoración del natalicio de Benito Juárez. En los pronunciamientos de algunos pastores de las iglesias evangélicas, resaltaron, en voz del pastor Abdías Pérez Landín, el carácter laico, afirmando que: "...El alfabeto debe sostenerse en el aula escolar; la Biblia y los rezos, a los templos; que no se equivoquen, porque nosotros, el pueblo cristiano evangélico, somos y seremos los primeros garantes de que se preserve este principio irrenunciable junto con la histórica separación del Estado y las iglesias".⁶

Otro de los asuntos que mayor intranquilidad ha desatado es el referente a la presencia de funcionarios en actos de culto público, aún más, se afirma que el actual gobierno ha violado la separación entre el Estado y la Iglesia católica, establecida en la Constitución.⁷

Se recuerda, por ejemplo, cómo, en su toma de posesión, acto de carácter eminentemente político, el ejecutivo mostró un crucifijo. Por su parte, el Secretario del Trabajo, Carlos María Abascal, en un acto oficial, dio la bendición a los trabajadores.

La Iglesia católica, en voz de sus prelados, ha manifestado inconformidad en varios de sus artículos, pone especial atención en la limitación al derecho de libertad religiosa en el ámbito educativo y reitera la necesidad de que, en las escuelas públicas, se impartan clases de religión como un derecho de los padres de familia. Estos últimos, asociados en la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), afirman que, con la educación laica en México, se violentó el derecho de los padres a decidir que se imparta a sus hijos clases de religión, al considerar que éste es un derecho humano y natural.⁸

De manera sintomática, en el año 2003 Lázaro Pérez, obispo de Celaya y presidente de la Comisión del Episcopado para la Doctrina de la Fe sostuvo que no es del interés de la Iglesia católica buscar una relación privilegiada con el Estado, a pesar de que la religión católica cuenta con el mayor número de adeptos; lo único que reclaman es "... un derecho natural está por encima de toda religión, clase social o posición económica".⁹

⁶ J. Antonio Román, "Respeto al Estado y educación laicos, demandan 5 mil evangélicos", *La Jornada*, 22 de marzo de 2005, p. 39.

⁷ J. Antonio Román, "Exigirá el PRD que se analice reglamento sobre Ley de Asociaciones Religiosas", *La Jornada*, 29 de septiembre de 2003, p. 19.

⁸ L. Poy Solano, "Insiste la UNPF en que se impartan clases sobre religión", *La Jornada*, 16 de marzo de 2005, p. 50.

⁹ J. Antonio Román, "Quedará reglamentada la Ley de Asociaciones Religiosas; la jerarquía católica insatisfecha", *La Jornada*, 4 de agosto de 2003, p. 7.

En efecto, los temas sobre la intervención de las iglesias en distintos ámbitos de la vida política, social y cultural del país generan posiciones diversas y encontradas. El terreno, que poco a poco han ganado las iglesias evangélicas en distintas regiones, supone hablar de un proceso de cambio religioso, operado tanto en los referentes culturales de las personas, como al interior de las instituciones religiosas.

Cambio religioso en comunidades originarias y adscripción a nuevos referentes religiosos

Los procesos de cambio de adscripción religiosa en comunidades originarias, en México, necesitan ser analizados en el contexto de procesos de cambio social en los que se articulan transformaciones en el ámbito tanto comunitario como global.

Una discusión que ha atravesado los estudios sobre los cambios sociales operados en las comunidades originarias ha puesto atención en las relaciones entre identidad, cultura y aculturación. Se afirma que la identidad de estas comunidades se expresa en sus tradiciones ancestrales y que estos cambios plantean procesos de aculturación que se expresan en la asimilación y pérdida identitaria.

Sin embargo, es preciso realizar una lectura más fina del cambio de identidad. Autores como Gilberto Giménez¹⁰ han construido una tipología en la que se diferencia entre procesos de transformación y mutación de la identidad. Si bien la transformación implica un proceso adaptativo y gradual al interior de las relaciones que se establecen entre dos culturas, la mutación alude a una alteración sustantiva del sistema cultural.

Dentro de la mutación se encuentran distintas formas de diferenciación. Es esta última la que nos interesa, ya que el cambio alude a un proceso de diferenciación identitaria por la vía religiosa. En la diferenciación se habla de dos procesos: el de proliferación y el de división. La división es entendida como la escisión de una comunidad; en los casos estudiados, ésta se expresa a través del desplazamiento o expulsión del grupo no católico, que, eventualmente, forma una nueva comunidad religiosa.

Sin embargo, sucede que durante la construcción de esta nueva comunidad religiosa, coexisten rasgos identitarios de la comunidad de origen, al tiempo que se toma distancia de aquellos vinculados especialmente con la fiesta patronal.

¹⁰ G. Giménez, "Comunidades primordiales y modernización en México" en Gilberto Jiménez y Ricardo Pozas (coords.) *Modernización e identidades sociales*, México, IIS-UNAM/IFAL, 1994, 183 pp.

El avance de las iglesias de corte pentecostal en sociedades indígenas, ha sido resultado de su habilidad por adecuarse a las condiciones culturales de las comunidades donde se insertan. Frecuentemente, estas iglesias mantienen formas de organización similares a la cultura de las comunidades indígenas, tales como la presencia de un grupo de ancianos, la realización del servicio religioso en lengua indígena, las ceremonias de petición de lluvias e, incluso, la feligresía forman parte de los cargos comunitarios.¹¹

Este cambio religioso puede explicarse como la búsqueda de sentido ante realidades inéditas o en crisis, mismos que permiten a los individuos encontrar razones para continuar adelante. Así es como podemos distinguir entre conversión y cambio religioso pues, mientras el primero opera en el referente individual de las personas, el segundo alude al cambio que se manifiesta en el referente social donde éstos se insertan. Ambas dimensiones, como es de suponer, se encuentran íntimamente articuladas.

La adscripción de algunos integrantes de las comunidades al pentecostalismo plantearía dos manifestaciones iniciales. Por un lado, el lugar que las religiones individuales cumplen en circunstancias específicas, en las que la necesidad de adaptarse a los lugares donde migran, incide en la adopción de una creencia que se encuentra en sintonía con este cambio. Por otro lado, este cambio religioso es una respuesta a los procesos de secularización, cuyo desplazamiento de la religión institucional permite la exitosa inserción de estas nuevas formas religiosas.

Sin embargo, el hecho de que estas nuevas manifestaciones religiosas aparezcan como mercancías o productos que pueden ser consumidos y desechables plantea su fragilidad como producto de procesos de secularización, anomia religiosa, crisis y también la necesidad de adaptarse a las condiciones del mercado laboral, en el que la única alternativa para los pueblos indios, de cara a la pobreza extrema, estriba en el trabajo como jornaleros agrícolas.

De todos modos, el protestantismo sectario puede ser particularmente afín a una situación de crisis, de desestabilización sociocultural, de ruptura [...] La referencia al “Espíritu Santo” y la experiencia de un Dios inmediato que interviene concretamente en la vida de los hombres, pueden ofrecer recursos simbólicos congruentes en una situación de cambio y movilidad [...] El pentecostalismo, como forma de lo religioso emocional, permitiría vivir el cambio reaccionando a la anomia religiosa mediante recomposiciones móviles, precarias

¹¹ Este tema fue abordado centralmente por la autora en su tesis de Maestría en Sociología, *op. cit.*

y provisionales. En este sentido, sería eminentemente característico de la situación de lo religioso en la modernidad.¹²

El brío con que los adeptos a estos nuevos movimientos religiosos asumen su nueva creencia permite pensar que la defensa a ultranza de la Biblia, como libro sagrado y guía en su caminar así como la religiosidad que acaban de adoptar, puede situarlos en una actitud fundamentalista, en donde los argumentos esgrimidos por la comunidad no sólo dejan de coincidir con sus creencias, sino que pueden presentarse abiertamente enfrentados entre sí.

Al mismo tiempo, la adopción de nuevos referentes religiosos puede ser respuesta a la necesidad de continuar manifestando su singularidad y una forma de resistencia cultural, ahora como comunidades religiosas emergentes. No es casual que sean los grupos más vulnerables de la sociedad mexicana quienes muestren mayor disposición por adscribirse a las iglesias pentecostales, lo cual supone la posibilidad de construir proyectos alternativos desde el nuevo referente religioso. Aunque también se corren riesgos si plantea la reproducción de formas corporativas en que la mayoría deba sujetarse a los designios divinos, ahora en voz del líder quien, como intermediario, tiene la capacidad y habilidad para conocerlos.

Estas formas corporativas, ahora situadas en el contexto de las comunidades religiosas emergentes, plantean el riesgo de adoptar una nueva religiosidad en razón de la lealtad que se debe al líder, a que se forma parte de su familia, a que éste hace una promesa de salvación o a que se continúa con la tradición de formar parte de una comunidad en la que el supuesto bien común, esta vez sustentado en los designios divinos, prevalece por encima de los intereses individuales.

En efecto, el cambio religioso suscitado en el ámbito comunitario y la emergencia de comunidades en las que el referente religioso se constituye como el centro de su organización plantea modificaciones en la correlación de fuerzas políticas locales. Esto sucede tanto al interior de la comunidad de origen, como en la que está en construcción, el sentido corporativo no se pierde, al contrario, tiende a reforzarse. Al mismo tiempo, este cambio religioso explica los cambios de racionalidad que permiten acceder a un pensamiento individual que cuestiona las relaciones comunitarias para, entre otras cosas, buscar acceder a mejores condiciones de vida en el ámbito familiar.

La posibilidad de mejorar su calidad de vida, una vez que han dejado de cooperar con la fiesta de su comunidad y destinar ese dinero en la educación de los hijos, en su alimentación o en el mejoramiento de la casa, alude al acogimiento de una

¹² J. P. Willaime, "Dinámica religiosa y modernidad" en Jiménez, Gilberto (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IFAL-IIS-UNAM, 1996, pp. 47-65.

racionalidad distinta, que tiende a enfrentarse a la racionalidad que ve, en los usos y costumbres y en el trabajo comunitario, el sentido de la colectividad.

Iglesias no católicas en la Montaña de Guerrero

Cuando se habla de iglesias no católicas, normalmente se busca integrar a las iglesias protestantes, tanto aquellas consideradas históricas como las de nuevo cuño, denominadas como pentecostales o neopentecostales, a cuyos adeptos se les conoce como evangélicos. Además de estas denominaciones, están aquellas consideradas paraprotestantes, paracristianos o iglesias independientes como los testigos de Jehová.

Acerca de la tipología de los grupos religiosos, es importante mencionar la realizada por autores como Carlos Garma, quien las clasifica así:

1. Iglesias protestantes históricas o denominacionales.
2. Iglesias protestantes pentecostales.
3. Iglesias independientes separadas del protestantismo.
4. Espiritualismo Trinitario Mariano.
5. Nuevos movimientos de espiritualidad.¹³

Para las experiencias estudiadas en la presente investigación, se estará hablando de las iglesias protestantes pentecostales y de las independientes separadas del protestantismo.

El pentecostalismo moderno que nació en 1906 en Los Ángeles, California, fue rechazado por las iglesias protestantes históricas. A decir del mismo autor¹⁴, esta tendencia se originó por la reelaboración del protestantismo por parte de la comunidad afroamericana en Estados Unidos.

Posteriormente creó sus propios espacios y fue aceptado por la familia confesional evangélica estadounidense, lo que permitió el nacimiento de otra tendencia llamada neopentecostal, la cual consiguió penetrar en las principales denominaciones como la presbiteriana, la bautista, la congregacional y la metodista.¹⁵

Esta situación permite hablar de un proceso de pentecostalización del campo religioso protestante, en el que se ha presentado una flexibilización de las distintas

¹³ C. Garma, *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, México, UAM Iztapalapa-Plaza y Valdés, 2004, p. 58.

¹⁴ *Ibidem*, p. 65.

¹⁵ C. Martínez García, "El evangelicalismo estadounidense", *La Jornada*, 4 de enero de 2006, p. 17.

iglesias protestantes históricas, que han sido imbuidas por el pentecostalismo. “El pentecostalismo llegó a México pocos años después de sus inicios en California. Fueron los braceros mexicanos quienes descubrieron el atractivo de las congregaciones multirraciales...”.¹⁶

De manera sugerente fue en regiones del norte del país a inicios del siglo xx en donde se establecieron las primeras iglesias pentecostales, como en Chihuahua y Sonora, para después establecerse en la ciudad de México en 1921 con las Asambleas de Dios en la colonia Morelos.

En la Montaña de Guerrero, la primera incursión del protestantismo histórico de la cual se tiene registro, se remonta a fines del siglo xix, hacia el año 1895 cuando, en Ahuacatlán, se presentaron conflictos entre católicos y protestantes.¹⁷

Los procesos de conversión religiosa, en esta región de estudio, frecuentemente han venido acompañados de disputas entre quienes cambian de religión y el resto de la comunidad.

En el contexto del Convenio entre la Secretaría de Educación Pública y el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), bajo el gobierno de Lázaro Cárdenas, se ubica la llegada de los presbíteros, el doctor Juan Lemley y su esposa, a la comunidad de Tlacoapa. En 1944, ellos se fueron a vivir a El Chirimoyo, sin embargo se presentaron pugnas con el sacerdote, por lo que se reubican en Malinaltepec.

La presencia de iglesias históricas y pentecostales en la región, es continua desde 1952, cuando llegó a Coachimalco la Iglesia de Dios de la Profecía; sin embargo fueron expulsados por la comunidad, por lo que se trasladaron a Tlapa en 1972. Desde entonces, se han constituido iglesias en los municipios de Ahuacuotzingo, Chilapa y Xalpatláhuac, en 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.

En 1969, se fundó el Internado para Niños por la Iglesia Bautista, procedente de Texas, Estados Unidos, cuyos representantes eran la familia MacCoy que, para 1971, llegaron a Tototepec. Esta iglesia ha establecido dos internados en la ciudad de Tlapa, uno para niños y otro para niñas, procedentes de la parte alta de la Montaña, especialmente de Metlatónoc, Malinaltepec, Tlacopa y Atlamajalcingo del Monte, municipios considerados, por el Consejo Nacional de Población (Conapo), como de alta y muy alta marginación. Cuenta con feligresía en los pueblos de Zilacayotitlán, en Atlamajalcingo del Monte, Huehuetepic, Plan de Guadalupe, Malinaltepec, Axoxuca, Tlapa, Chirimoyo y Yuxinipa, pertenecientes al municipio de Acatepec.

¹⁶ C. Garma, *op. cit.*, p. 68-69.

¹⁷ Archivo Paucic, vol. 59, Chilpancingo, Guerrero.

Aunque en los testimonios no se establece fecha precisa, al parecer, hacia fines de los sesenta principios de los setenta, en Tlapa se presentaron problemas con los bautistas, ya que a partir de su campaña de evangelización, se les acusó de querer robar y quemar al señor del Nicho, el santo patrono de Tlapa, por lo que fueron perseguidos;¹⁸ se les quería linchar cerca de la presidencia de Tlapa, pues se les había puesto plazo para que se fueran. Ellos se comunicaron con el General Medina, del ejército y él llamó a los federales para impedir que los lincharan y fue entonces cuando la gente se calmó.¹⁹

Su contraparte, es decir, la Iglesia Bautista Nacional, se asentó en 1977, extendiéndose a la comunidad nahua de Chiepetepec y logrando la construcción de su templo en 1984. En ese mismo año, la Iglesia Cristiana Universal Apostólica de Jesús Pentecostés comienza su labor en el municipio de Copanatoyac, ejerciendo influencia en las comunidades de Cuautololo y Tlaquetzalapa, así como en Tenamazapa (perteneciente a Tlacoapa), y Huamuxtitlán.

La Iglesia Evangélica Cristiana, establecida al parecer en 1970, se ubicó originalmente en la ciudad de Tlapa para después extenderse hacia los pueblos de Cahuatache, Guadalupe Tepayac y Malinaltepec, así como en el pueblo nahua de Ahuacatlán, en Olinalá, hacia el año de 1982.

Por su parte, los testigos de Jehová cuentan con feligresía en Tlacotla y Xalpatláhuac, en los pueblos de Coyuxtálhuaca, Amapilca, Chimaltepec, Ixcunatoyac, Cerro Azul y Cruz Verde (pertenecientes al municipio de Alcozauca), así como en pueblos como Xitopo de Ahuacuotzingo y el Tejocote de Malinaltepec.

En 1992, la Asamblea de Dios comenzó su trabajo en Tlapa. A ella se han acercado migrantes, tanto nahuas, ñu savi y me'pa, provenientes de la Montaña. Los primeros en escuchar el mensaje son oriundos de Tenango Tepexi y La Soledad, que trabajaban como jornaleros en Veracruz y Morelos, así ellos solicitaron predicadores de Acapulco, aunque el pastor actual es de Tlaquetzala. La Asamblea de Dios cuenta con misiones en las colonias Centro y Aviación en Tlapa, así como en Ahuatepec pueblo y Coyahualco, perteneciente a Alpoyeca.

Lo que es importante destacar en la presente coyuntura, que podemos ubicar desde los años setenta, es la fuerte proliferación de estas iglesias en regiones rurales e indígenas, como la Montaña, y especialmente su capacidad de convencimiento entre la población, situación que incide de manera sugerente en la generación de conflictos,

¹⁸ Comunicación personal con el pastor Daniel Romero de la Iglesia Getsemaní, Tlapa, 22 de marzo de 2003.

¹⁹ Entrevista al señor Raymundo Barragán, integrante de la Iglesia Evangélica Lirio del Valle, 3 de mayo de 2003, Tlapa, Guerrero.

en los que el elemento religioso puede manifestarse como la cara más visible del conflicto.

En la actualidad, el avance de los pentecostalismos es significativo en relación con otras iglesias, como el protestantismo histórico por ejemplo.

A pesar de que los censos del año 2000 no contemplan una lectura más fina de este avance, lo cierto es que los protestantismos cuentan con una población del 3.1%, mientras que la Iglesia católica ostenta la hegemonía, con un porcentaje del 92.95%. Sumando la población que se adscribe a una religión distinta a la católica,²⁰ ésta asciende a un porcentaje del 5.2 por ciento.

Debe destacarse que el mayor número de adeptos a los protestantismos, se encuentran en municipios como Tlalixtaquilla y Xochistlahuaca, con 9.6 y 8.3% respectivamente. El primer municipio es mestizo, mientras que el segundo cuenta con población tanto tlapaneca como mixteca y sale del parámetro que presentan los municipios donde predomina la población indígena.

En otro nivel, Tlapa, la cabecera de la región, y Atlamajalcingo del Monte, municipio habitado por tlapanecos y mixtecos, cuentan con porcentajes del 4.7 y 4.1% respectivamente. Este último ha planteado conflictividad entre quienes profesan una religión distinta a la católica y los principales del pueblo en la cabecera municipal.

Por su parte, la religión católica cuenta, en Malinaltepec, Alcozauca, Xalpatláhuac, Zapotitlán Tablas, Tlacoachistlahuaca y Metlatónoc, con porcentajes por encima de la media regional que es del 92.95 por ciento. Se trata de municipios eminentemente indígenas y situados tanto en la Cañada, como en la parte alta de la Montaña de Guerrero.

El recuento de una historia: el arraigo del pentecostalismo en la Montaña²¹

La llegada, hacia la década de los años treinta, de gente proveniente de Estados Unidos primero y de Puebla después, está marcada por míticas narraciones donde el

²⁰ Según los censos del INEGI, entre estas religiones estarían: protestantes, bíblica, judaica, otra religión y no especificado, sistema de información de base de datos (Sinbad), 2000, disponible en www.inegi.gob.mx; consultado el.

²¹ Una parte importante de este relato se sustenta en la entrevista al pastor Daniel de la Iglesia Independiente Getsemaní. Es importante destacar los detalles a fin de ubicar momentos, años, personas y situaciones a lo largo de ésta. El pastor Daniel se mostró emocionado al contar la historia de su Iglesia, las dificultades que vivieron para construirla y la posibilidad de que al contar su historia, otros pudieran conocerla.

encuentro de los misioneros con *gente buena*, receptiva a la nueva religión, abierta y hospitalaria, constituye una constante en esta historia de conversiones religiosas.

Las misiones provenientes de los Estados Unidos comenzaron su trabajo en el siglo XIX. El propósito de estos misioneros consistía en difundir sus creencias religiosas, para lo cual se organizaron en sociedades de voluntarios que viajaban a distintos países. “En el caso de México, a partir del último tercio del siglo XIX arribaron misioneros (metodistas, presbiterianos, bautistas y congregacionales) [...] Un antecesor de todos fue James Thomson, quien llegó a la nación mexicana en 1827, auspiciado por la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, con el fin de distribuir la Biblia”.²²

La llegada del doctor Juan Lemley y su esposa, ambos misioneros evangélicos provenientes de los Estados Unidos y con permiso del gobierno federal para establecerse en Tlacoapa, está marcada por la buena acogida de un vecino de El Chirimoyo que, un día de plaza, le vendió mameyes y le ofreció albergue en su casa:

...Un día domingo llegó allá y estaba plazeando, había mucha chirimoya, parece que fue el tiempo de abril o mayo, yo desconozco, creo que en 1938, abril porque hay mamey, entonces salió a la plaza y encontró un puesto donde venden mamey, ahí está sentado el hermano Eduardo Cano, es del Chirimoyo pero tiene su huerta en Tlacoapa. Entonces llegó el americano y dijo:

- Buenos días mi estimado ¿cómo vale su mamey?
- Entonces agarró un mamey grande, de primera clase y le dijo:
- Lo regalo para usted.
- Oiga Señor ¿Usted vive aquí?
- Yo vivo allá en El Chirimoyo, pero yo tengo casa aquí, tengo huerta, yo puedo hacer algo.
- ¿Y por qué?
- Porque su corazón es muy bueno, yo vengo como desconocido y usted me regaló un mamey. Después de la plática, empezó el americano:
- Yo soy un misionero, pero aquí en Tlacoapa me rechazaron, que la organización me dijo que podía venir para acá, pero aquí no es misionero evangélico, es misionero católico.
- No tengas cuidado, si quieres hospedaje en mi casa yo tengo aquí un... entonces ese Juan Lemley, americano ya no quiso ir, se sentó ahí, le dio silla en su puesto y ya después que el hermano terminó de vender en la tarde, le dijo:
- Mire, si gusta, yo te invito a mi casa.²³

²² C. Martínez García, “Los misioneros”, *La Jornada*, 20 de julio de 2005, p 18.

²³ Entrevista al pastor Daniel Martínez, de la Iglesia Getsemaní, 3 de septiembre de 2003.

Según esta narración, la familia del profesor Eduardo Cano de El Chirimoyo, aceptó la palabra de Dios sin dificultades, incluso fueron a hablar con la autoridad de Tlacoapa para pedir que fueran aceptados en su nueva religión.

La labor de los enviados del Instituto Lingüístico de Verano, cuya sede se ubicaba en Cuernavaca, fue importante en esta región de Tlacoapa, a decir del propio Paucic,²⁴ ya que, desde 1944, decidieron residir ahí durante los meses que van de enero a mayo.

El éxito que tuvieron estos primeros misioneros puede explicarse en la labor de carácter social que realizaron entre la población, así como en su decisión de establecerse a vivir con ellos, lo que permitió el establecimiento de lazos de confianza y unión entre los misioneros y los conversos.

Así, entre las labores realizadas, destacan la contratación de un médico, hijo de la señora encargada del Colegio Evangelista de Chilpancingo, que proporciona servicio médico gratuito, incluyendo las medicinas y la planeación, en Tlacoapa, de un hospital rural. Al mismo tiempo, reunieron un archivo lingüístico del idioma tlapaneco, así como material etnográfico y geográfico de la región apoyado por el servicio geográfico del estado y la construcción de un campo de aterrizaje. “A fines de diciembre de 1945 mandaron acondicionar una peligrosa faja de aterrizaje (330 por 45 m) llamada “del gringo”, en el P. Lagunillas del lomerío alto, situado a 7.5 km al norte de Tlacoapa, entre las barrancas de Maata-cele y del Izote”.²⁵

Todas estas actividades, como se sabe, fueron mal vistas, no sólo por la Diócesis de Chilapa, quien de inmediato puso manos a la obra para contrarrestar la labor evangelista, sino también en el ámbito federal, pues fue muy cuestionada por un grupo de antropólogos progresistas, quienes calificaron el trabajo del ILV como *penetración imperialista* de parte de los Estados Unidos, quienes, afirmaban, a partir de incentivos económicos, buscaban influir en la población. Lo cierto es que, en Tlacoapa, tuvieron una buena recepción, a pesar de las condiciones adversas que enfrentaban.

Aun cuando en aquel tiempo era más difícil encontrar campo fértil para la labor misionera, lo cierto es que la entonces ranchería El Chirimoyo, conformada por la familia del señor Eduardo Cano, aceptó que Juan Lemley se quedara a vivir ahí, en la punta del cerro. Esto ocurrió hacia los años 1955-1958, momentos en los que contaban ya con el campo de aterrizaje, por medio del cual se transportaban a la Colonia Buenavista, en Cuernavaca, en donde se encontraba su centro de operaciones y, desde el cual, venían sus familiares.

²⁴ *Estaciones misionales católicas entre indígenas, en La Montaña de Guerrero*, vol. 745, AP917.273 MON, Archivo Paw, Paucic, Chilpancingo, Guerrero.

²⁵ *Idem.*

El conflicto no tardó en llegar. Las rancherías pertenecientes a Tlacoapa y los mismos habitantes de El Chirimoyo (tales como la del Capulín, Sabana, Ahuehuete, Campanario, Llanorata)²⁶ se organizaron contra Juan Lemley. Primero fue un misionero católico y después un líder de la cabecera quienes se unieron con el fin de que el misionero protestante saliera de la comunidad. Esto provocó que Lemley tuviera que radicar en Cuernavaca por algún tiempo.

A decir de Paucic, durante el conflicto, Juan Lemley y su esposa fueron vejados y amenazados e incluso se les acusó de ser contrabandistas de oro, porque, se decía, extraían el metal y lo sacaban por medio de la avioneta. Así fue que, en 1958, tuvieron que trasladarse a Malinaltepec.

Los esposos desarrollaron una labor muy discreta, favorecida por los salarios altos que pagaban, gratificación y curaciones gratuitas. El buen ambiente que supieron crearse, les atrajo la animadversión del cura de Tlacoapa. Algunos vecinos comenzaron a vejarnos y amenazarlos, tratando de expulsarlos... Hubo choque abierto y en 1958 se trasladan a Malinaltepec.²⁷

Este conflicto muestra antecedentes importantes que se remontan a las postrimerías del siglo XIX. Ya desde entonces, las cabeceras de Tlacoapa y Zapotitlán Tablas se encontraban en pugna por el control de la comunidad de Apetzuca, debido a los impuestos que se recababan, por el paso de ganado mayor, en el camino que iba de San Luis Acatlán a Tlapa, vía Totomixtlahuaca.

Aderezado a este conflicto, la emergencia de un cacicazgo en el periodo posrevolucionario y el control de las explotaciones forestales de 1948 a 1958 se vieron alimentados por la pugna entre Juan Lemley y el párroco de Tlacoapa. Los conflictos acreditan una dura crítica de Paucic, quien expresa cómo la labor de la Iglesia católica no se limitaba sólo al trabajo religioso, sino:

...aprovecha y fomenta las desavenencias locales para afianzar al grupo que considera propio para garantizar sus intereses. Tampoco se circunscribe llevar a cabo su "misión" dentro del ámbito de la circunscripción, sino la ha extendido a los poblados vecinos del Municipio de Zapotitlán Tablas [...] Lamentablemente interfieren en esta forma con la

²⁶ Información obtenida de la entrevista realizada al pastor de la Iglesia Getsemaní, 3 de septiembre de 2003.

²⁷ *Estaciones misionales católicas entre indígenas, en La Montaña de Guerrero*, vol. 745, AP917.273 MON, Archivo Paw, Paucic, Chilpancingo, Guerrero.

acción gubernamental y ahondan los problemas que por su propia índole son de muy difícil solución. Cierta coordinación beneficiaría notablemente a toda la región.²⁸

La decisión de la Diócesis de Chilapa, al incorporar al curato de Tlacoapa las comunidades de Apetzuca y Barranca Pobre y clausurar el de Zapotitlán, planteó no sólo la toma de posición de la iglesia al interior del conflicto entre Tlacoapa y Zapotitlán, sino, en efecto, abonó elementos para suscitar una mayor inconformidad entre las partes en pugna.

Finalmente, a decir del propio Paucic, la misión católica enviada por la diócesis de Chilapa, después de la salida de Juan Lemley, contó con el apoyo tanto de las autoridades de la cabecera municipal como de la mayoría de los vecinos.

Aun cuando Lemley tuvo que salir de El Chirimoyo, Tlacoapa, fue Eduardo quien tomó la estafeta de la misión, sus hijos pudieron estudiar gracias al apoyo del propio Juan Lemley, quien los llevó a Cuernavaca donde estudiaron distintas profesiones. Al morir Eduardo, la obra quedó abandonada. Sin embargo, quedaron sentadas las bases para permitir la construcción de alguna otra iglesia. Así, hacia el año de 1991, se levantó una organización en Tlacoapa: La Iglesia Tlapaneca de Orden Pentecostés, a la cual acuden los vecinos de El Chirimoyo.²⁹

La labor misionera continúa: misiones y persecuciones en Tlapa y Huamuxtitlán

En 1955, misioneros provenientes de Puebla llegaron a Tlapa con el afán de ganar almas para Dios. Llegaron de Puebla en un autobús Flecha Roja. Era un día domingo cuando comenzaron a repartir folletos en la plaza del mercado.

²⁸ *Idem*, Si bien es importante destacar el lugar que el propio Alejandro Paucic ocupó, primero como delegado del Departamento de Educación Indígena en la Montaña de Guerrero y después como funcionario del Servicio Geográfico del Estado, es interesante subrayar cómo la crítica al liderazgo de la Iglesia católica y el servirse de su posición política e histórica, tanto en el ámbito nacional como en el local, la sitúa como una fuerza político-religiosa que ve por sus intereses independientemente de las consecuencias que su actuación tenga en los conflictos religiosos. Por otra parte, la coordinación de la que habla entre el gobierno y la diócesis para esta problemática, es ahora una parcial realidad con sus asecunes, toda vez que cada instancia sigue viendo por sus intereses en términos del posicionamiento político que logran después de abonarse *triunfos* aparentes en la resolución de conflictos.

²⁹ Entrevista realizada al pastor Daniel Martínez, 3 de septiembre de 2003, Tlapa, Guerrero.

...en aquel tiempo no había ningún evangélico en Tlapa, nada, nada, solamente la religión católica que estaba a cargo de un sacerdote que su nombre responde a Miguel Reza Miranda, párroco de Tlapa. La persona que recibieron el folleto lo fueron a entregar al sacerdote —hemos recibido ese folleto y no sé de que habla, de la religión de Jesucristo, entonces contestó el sacerdote: no reciban ese folleto porque es del diablo.³⁰

Fue entonces cuando tocaron las campanas de la iglesia con el fin de llamar a las personas para expulsar a los evangélicos fuereños. Por suerte, ellos se anticiparon tras el momento que comían en la fonda, entonces, abordaron el camión que sale a las seis de la tarde. Salieron de Tlapa rumbo a Izúcar de Matamoros.

Este incidente, sin embargo, noegó los ánimos de los misioneros provenientes de Puebla. Por el contrario, alimentó en ellos el deseo de dar a conocer la palabra de Dios en aquellas tierras guerrerenses. En efecto, el trabajo de las misiones estriba tanto en la tarea de proselitismo religioso y en la insistencia de hacerlo como eje de su labor evangélica. Es por ello que, al año siguiente, volvieron cinco misioneros comisionados por su iglesia. Llegaron a Huamuxtitlán, almorzaron y se acercaron a un puesto de sandías, les gustaron tanto que decidieron comprar más. Ya no llegaron a Tlapa, mejor se regresaron de nuevo a Matamoros.

Durante 1957-1959 regresó un misionero de la Iglesia del Divino redentor de Izúcar de Matamoros y siguió la misma estrategia: buscar al vendedor de sandías, al que ya se le había hablado de la palabra de Dios pero, en aquella ocasión, no contó con suerte, a decir del pastor Daniel: no le llegó el momento, habría que esperar para una mejor oportunidad, tener paciencia.

Como se observa, los misioneros de estas iglesias deben ser receptivos a los *signos o señales* divinos, esto significa que no siempre existen las mejores condiciones para realizar su labor evangelizadora, éstas deben ser percibidas, intuitas.

Así fue como, hacia 1962 y 1964, terminando de almorzar, *se arrimó* a un puesto de sandía, se hizo amigo del vendedor del puesto y platicaron:

Misionero: Ando buscando a un señor que es muy bondadoso y vendió sandía a los misioneros, le dio el año, y no lo puedo encontrar.

Vendedor: Pues yo soy el que vendía la sandía.

M: ¿Cómo te llamas?

V: Moisés Guzmán y si gusta...

M: Mire yo soy misionero y estoy hospedado en hotel, mire yo vengo sembrando la palabra de Dios, que la salvación de Jesucristo vino a ofrecer hace 2000 años, dice, y yo soy comisionado de la Iglesia del Divino redentor de Puebla

³⁰ Entrevista realizada al pastor Daniel Martínez, 3 de septiembre de 2003, Tlapa, Guerrero.

V: No sé si usted gusta...

M: Sí, —dice

V: Si gusta, yo te invito aquí a mi casa, acabando de vender el domingo, al atardecer vamos a mi casa, yo vivo lejos, de aquel lado, se fueron, se hicieron amigos, y así comenzó la obra evangélica, ahí en el pueblo de Santa Cruz, Huamuxtitlán.³¹

En esta narración conviene atender los aspectos míticos que le dan coherencia y sentido, las manifestaciones divinas, la persecución y las dificultades en el camino forman parte de la labor evangélica; todo ello le confiere una legitimidad que sólo puede emanar del poder divino.

Aunque el misionero fue bien recibido por la familia del vendedor de sandía y comenzó a construir la labor de la iglesia durante dos o tres años pronto se suscitó un conflicto con el resto de la comunidad, quienes levantaron una demanda en contra ante el Ministerio Público; lo acusaron de dividir a la población de Santa Cruz. El momento de mayor conflictividad seguía el mismo patrón: se producía en el contexto de la fiesta religiosa de la comunidad. Se les cuestionaba porque faltaban a los usos y costumbres comunitarios.

Mientras se daba el proceso de averiguación y los careos, el misionero estaba hospedado en un hotel, él oraba a Dios todas las noches, pidiéndole ayuda. Cierta día tuvo la manifestación de Dios mediante un sueño, una voz le decía: “No tengas miedo, temor, yo estaré contigo y yo pelearé por tu causa”.

¿Qué sucedió el día cuando tuvo que atestiguar ante el agente del Ministerio Público? ¿Qué fuerzas se manifestaron que lograron liberarlo de su difícil situación? Veamos el diálogo:

Agente del MP: Oiga Señor: ¿De dónde vino usted?

Misionero: Yo soy del estado de Puebla, soy misionero y me están acusando, no sé qué se puede arreglar...

A: Déjame, voy a llamar al teniente.

T: ¿En qué le puedo yo ayudar?

A: Mire, quiero que comente sobre el asunto de este amigo porque lo está corriendo el pueblo de Santa Cruz, lo acusan de hacer división allá.

El teniente dice al misionero:

T: ¿Pues qué quiere usted?

M: Yo soy una persona que vengo del estado de Puebla, pero mi labor es colaborando en la carrera de Dios.

³¹ Entrevista realizada al pastor Daniel Martínez, 3 de septiembre de 2003.

T: ¿Ah sí? ¿Tú eres hermano entonces?

M: Soy hermano de la fe de Jesucristo.

T: No tengas cuidado, yo también soy hermano, estoy aquí trabajando con el gobierno, pero tengo fe en Dios, no tengas cuidado, se va a arreglar.

Al momento, llegó un grupo del pueblo de Santa Cruz, llegaron el comisario y los principales.

A: Ahora sí, ya llegaron las personas, a ver expliquen: ¿qué quieren? allá está el Teniente. Comisario de Santa Cruz: Mire señor, ahí estaba la gente, queremos que este señor que está sentado aquí, que ya no vaya a hablar la palabra de Dios, porque está haciendo división con el pueblo y mucha gente deja de hacer y deja de cumplir usos y costumbres.

T: ¿Qué dice el secretario?

S: Yo soy secretario.

T: ¿Usted es el comisario?

C: Sí yo soy principales, pues.

T: Señor secretario: ¿no ha oído la Constitución política?, ¿y qué dice el artículo 24?

S: Pues dice que es libre la expresión.

T: Entonces: ¿y por qué están ustedes así? Miren señores: el hombre que vive en México, en suelo mexicano, es libre de expresión religioso, político, sociales, sindicato, todo tiene el derecho ¿y por qué ustedes están haciendo impedimento a esta gente?

C: No señor, simplemente ese señor ya vino a pagar a usted, por eso ustedes están hablando mal, pero nosotros no lo queremos, ¡que se vaya!

T: Señores: ustedes están al revés, ustedes piensan que este hombre (el comisario) está haciendo bien, ustedes mal, pero no lo pueden impedir, porque es la orden de la Secretaría de Gobernación, pues el gobierno de Benito Juárez, reformó la Ley de la reforma,³² aquí no se va a resolver nada, lo vamos a resolver en su pueblo, vamos a platicar con mucha gente, para que sepa qué comisión desempeña.

Señor agente, queda pendiente, voy con todos los soldados a hablar allá, dame el visto bueno.

Inmediatamente le dio el visto bueno y se fueron allá, llegó el teniente, ordenó y dijo: “Muchachos vamos todos” y llegaron allá, tocaron las campanas, se reunieron todo el pueblo, comenzó a decir: “señor comisario municipal: vengo a dejar a este amigo, porque él es misionero y cualquier cosa que él puede pasar aquí en esta la cañada, nosotros tenemos la orden de castigar a las gentes renuentes y lo vamos a colgar a ustedes... nadie puede impedir, ni el mismo Gobierno”, y así quedó el hermano Cruz Gil, hicieron un templo...³³

³² Entre los derechos ciudadanos y la fe religiosa. ¿Cuáles son los argumentos principales para defender su creencia religiosa? ¿A que se apela más allá de la propia religiosidad y la fe en Dios cuya posibilidad es mayor? ¿Cuál es la incidencia de Dios, sus designios y formas de presentarse a la defensa del hombre de fe?

³³ Entrevista al licenciado Jorge Rodríguez, 1 de agosto de 2003

El templo pudo construirse hasta 1964. En esta narración, se destaca el elemento religioso de donde resultó que el teniente, como autoridad, podría tomar la decisión con respecto al destino del grupo de gente que se convirtió de religión. Se identificó con ellos, lo cual les permitió, incluso, construir su templo y comenzar a realizar labor religiosa. Para estas iglesias, los signos expresan la confianza en Dios precisamente en momentos de adversidad.

La perseverancia de Cruz Gil y su labor misionera en Tlapa

Para los misioneros, la semilla del Señor ya estaba sembrada, pero la labor que les esperaba era aún mayor, ya que les hacía falta evangelizar Tlapa, por lo que Cruz Gil decidió ir a aquella tierra hasta entonces inhóspita y “levantar la obra”.

Una vez en Tlapa, llegó al hotel Jiménez, ubicado en la calle Hidalgo, a un lado de la Presidencia Municipal, pero no tardó mucho ahí, ya que la señora, esposa del dueño del hotel, era muy religiosa y cercana al sacerdote del lugar. En cuanto supo que Cruz Gil era misionero, lo instó a salirse, sin importarle que liquidara por los días que estuvo hospedado.

El misionero buscó otro lugar para alojarse, llegó entonces al hotel Juárez. El dueño era Conrado Basurto, hombre liberal,³⁴ ni católico, ni evangélico, quien le dio un buen recibimiento, incluso lo conminó a predicar la palabra de Dios. Así fue que comenzó su labor con los vecinos de Tlapa, ellos eran hombres de comercio, funcionarios públicos de la Comisión del Ayuntamiento, el supervisor de la zona de la escuela del gobierno estatal y un zapatero entre otros.

Predicar la palabra entonces era una labor muy difícil, especialmente porque se trataba de una población donde el arraigo del catolicismo era mayoritario, por lo que se enfrentaban a la renuencia de quienes pertenecían a la Iglesia católica. Estas complicaciones, sin embargo, venían acompañadas de circunstancias valoradas por ellos como oportunidades caídas del cielo. Precisamente esto fue lo que le sucedió a Cruz Gil cuando, al tomar el autobús para Puebla, encontró a Adrián Benítez, de Huipila, Tlapa, quien le ayudó con sus maletas. De inmediato lo reconoció. Entonces, él le pidió que le hablara de la palabra de Dios, estaba ávido de escucharlo, lo necesitaba, por lo que lo invitó a su casa, habló con su familia, su tía, y sus vecinos sobre este encuentro fortuito.

³⁴ Debe subrayarse la forma cómo el pastor identifica a las personas, no sólo desde la pertenencia religiosa: católico, evangélico; sino desde la posición política: liberal, conservador y la connotación en términos de la apertura que éstos pueden dar a quienes no son católicos.

Todo parecía una feliz coincidencia: “Tía —dice— llegó misionero y habla muy bonito, vamos a escuchar la palabra de Dios. A su tía doña felicitas León le gustó y dio su permiso para que se hiciera culto en una casita que tenía”.³⁵ Corría el año de 1965 cuando comenzaron a hacer culto allá, en la calle de Morelos.

Al comienzo, se reunían cinco o 10 personas pero, con el paso del tiempo, ya no cabían en la casita, la labor crecía y, con ella, la necesidad de un espacio más grande. Así fue como rentaron un cuarto en la calle Guerrero, se llamaba Mesón del Sur y ahí realizaban el culto. Todos eran vecinos de Tlapa, pero provenientes de distintas comunidades de la Montaña: de Malinaltepec, de Ahuacatitlán, de Tomochapan y Cahuatache entre otras.

Una vez levantada la obra, el misionero Cruz Gil debería irse. Fue entonces, en 1966, cuando tomó la estafeta un pastor también proveniente de Puebla, de San Nicolás Tolentino.

Mientras tanto, el ahora pastor Daniel comenzó a servir a Dios, se encontraba en el camino de preparación como dirigente, realizó diversas labores: “Primero se bautizó en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, ya a ser obrero de la Iglesia, hacer misiones, atender y visitar a los enfermos, a los hermanos, a desempeñar cargo del templo, y así sucesivamente...”.³⁶

Así fue como, de 1968 a 1970, Daniel fungió como pastor de la iglesia. Él dirigía, pero predicaba un profesor. En 1972 tomó un curso por correspondencia con una iglesia asentada en Veracruz; en los siguientes 20 años, vino de nuevo un pastor que permaneció alrededor de 20 ó 25 años en la localidad.

Durante todo ese tiempo levantaron misiones en muchas comunidades de la Montaña. La labor fue ardua, perseverante. Así lo hicieron en Mezquititlán y Ahuacatitlán (municipio de Tlaxiacta); la Soledad y Axoxuca de Tlapa; Cualac y Olinalá. La construcción del templo en Tlapa se hizo en 1970.

No todo fue fácil, ya que aquel pastor, al parecer, retorció el camino y se cayó la misión: “... hubo un detalle de su vida... de su matrimonio, de su esposa, por ese motivo se cayó toda la misión y cada quien buscó la manera de cómo vivir...”.³⁷

La persona que oficiaba de pastor no vivía de acuerdo con la Biblia, era muy celoso con su esposa y sus hijos y a ella la dejaba encerrada con llave, incluso la golpeaba. La gente se enteró y acordaron que éste saliera de la iglesia. Argumentaban

³⁵ Entrevista al pastor Daniel Martínez, 3 de septiembre de 2003.

³⁶ Entrevista al pastor Daniel Martínez, 3 de septiembre de 2003.

³⁷ Entrevista al pastor Daniel Martínez, 3 de septiembre de 2003.

que era importante un pastor que fuera consecuente con la palabra de la Biblia y predicara con el ejemplo.³⁸

El reconocimiento jurídico de la Iglesia Getsemaní en Tlapa: 1994

Debido a que el pastor Leonardo se llevó consigo la documentación de su pertenencia a la iglesia de Matamoros, Puebla, los feligreses tuvieron que comenzar de nuevo para ser reconocidos, pero ahora como una iglesia con domicilio en Tlapa. El trabajo no fue fácil, ya que necesitaron realizar muchas diligencias en distintos lugares, en primer lugar para ser reconocidos y posteriormente, para que el señor Daniel que sólo era obrero de Dios, pudiera ser reconocido como pastor.

Fue entonces cuando llegaron del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI) para realizar los censos correspondientes. Preguntaron por el pastor y la documentación de su iglesia. El señor Daniel contestó que estaba en Matamoros y, al parecer, le dijeron que eso no era correcto, ya que el pastor debería estar en el mismo lugar donde se asentaba el templo. Además, para regularizar la situación de su iglesia, necesitaba la documentación que lo avalara. Esto los puso en aprietos pues no sabían a dónde acudir, acostumbrados al liderazgo de pastores provenientes de Puebla. Sin embargo, se llamó a una asamblea para decidir qué camino seguir; en dicha reunión se planteó que estaban a punto de cerrar su iglesia, que deberían ir a la Secretaría de Gobernación para solicitar asesoría. En la Ciudad de México, en la Subsecretaría de Gobernación, les cuestionaron acerca del tiempo que llevaban como iglesia, a lo que contestaron que aproximadamente 28 años. Este argumento fue suficiente para decirles que ya contaban con sustento, sólo necesitaban los documentos. El problema es que ya habían ido a Matamoros a solicitarlos sin obtener una respuesta favorable y ellos no querían tener ningún pleito con el pastor y la iglesia madre, ya que según sus creencias eso, podría traerles alguna maldición.

Entonces la Secretaría de Gobernación canceló el proceso y, en el contexto del reconocimiento jurídico a las iglesias y denominaciones religiosas de 1992, les solicitó que reunieran los requisitos para constituirse como una nueva iglesia. Entre otros, la documentación del templo que finalmente consiguió, subrepticamente, con la iglesia asentada en el Distrito Federal, situada en la Calzada Misterios, fueron las actas de nacimiento del representante legal y de él, quien se encargaría de la iglesia, así como la antigüedad de la misma.

³⁸ Entrevista al señor Raymundo Barragán, 3 de Mayo de 2003.

Fue así como se constituyó la iglesia denominada Getsemaní, y Daniel, como presidente de la asociación religiosa, llamó a la formación de la mesa directiva, compuesta por presidente, secretario, tesorero y vocal. Sin embargo, después de 10 años, no ha habido cambios en la mesa directiva, debido a que el pastor teme que gente inexperta entre sin saber asumir el cargo.

Su feligresía fluctúa entre 50 y 70 personas, sin embargo, sólo 50 son miembros activos, ya que la labor proselitista tan activa en Tlapa, ha inducido a que muchos de ellos cambien de iglesia. Es lo que algunos han denominado como una especie de itinerario espiritual en la feligresía.

Una estrategia para no continuar con pérdida de adeptos es organizar una escuela bíblica donde se impartan clases de historia y de fe. También se considera importante hacen labor proselitista entre la gente, le hablan de la palabra de Dios pero, si les dicen que son católicos y no les interesa conocer su Iglesia, la estrategia consiste en decirles que eso no importa, que su objetivo es dar a conocer sobre la salvación.

Además, cuando viene gente nueva a conocer Getsemaní, el pastor Daniel les pide una carta de traslado, que consiste en una especie de permiso, que otorga el líder de la iglesia a la que pertenece, con la intención de no tener conflictos con otros templos.

De nuevo han comenzado a levantar la obra, así, tienen distintas misiones:

Ahorita empezamos a hacer la de Francisco I. Madero, adelante de Nuevo Amanecer de Metlatónoc, en Igualita, Xalpatláhuac tenemos otro, ahí está establecido un templo, pero también era gente de nosotros y solicitan que vayamos a hacer culto ahí, ya hemos ido. Luego tenemos la presencia en Huehuetepic del municipio de Atlamajalcingo del Monte, allá son como 12 personas, pero son gente que habla Tlapaneco, ya después tengo uno en la Costa Chica en El Guayabo de Tecolapa no hay problemas, La ascensión, Chihuahua, que son migrantes.³⁹

Como puede valorarse, la historia aquí contada plantea distintas dimensiones de reflexión que permiten distinguir entre la historia real y la perspectiva mítica, siempre presente en una narración que busca dar sustento y legitimidad a la obra evangelizadora de la iglesia a la que se representa. Se destacan las dificultades que entraña el “trabajo de hormiga”, que como misioneros deben asumir: la necesidad de levantar la obra y sembrar la semilla del señor entre los habitantes de una población, el ser receptivos a las señales divinas, el saber que la persecución es inherente a la misión, la perseverancia y con ello la posibilidad de consolidar su iglesia en la región.

³⁹ Entrevista al señor Raymundo Barragán, 3 de mayo de 2003.

En las experiencias de conflicto aquí abordadas la pertenencia a una iglesia o denominación específica, con un cuerpo doctrinal particular, permite comprender de cerca los procesos de ruptura que, en distintos niveles, se plantean con la comunidad de origen de la cual son desplazados o expulsados.

Es por ello que cada experiencia nos remite al abordaje de los grupos religiosos a los que se adscriben para entender las formas que adquiere el conflicto en cada uno de ellos.

En la experiencia de Tlacotal, su adscripción es a los testigos de Jehová, mientras, para San Juan Puerto Montaña se habla de su adscripción a distintos referentes religiosos: primero a la Iglesia Getsemaní, y posteriormente, a una corriente neopentecotés, conocida como Branhamismo, que toma el nombre del pastor que la encabezó.

Los testigos de Jehová y su crítica al poder mundano

Si algún versículo de la Biblia define parte de las normas en las que se rigen los testigos de Jehová, ésta sería la más indicada: “Sométase toda persona las autoridades superiores; porque no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas. De modo que quien se opone a la autoridad, a lo establecido por Dios resiste; y los que resisten, acarrearán condenación para sí mismos”.⁴⁰

La actitud que esta agrupación religiosa ha tomado con respecto del Estado puede ser atractiva a los grupos mayormente desfavorecidos de las comunidades indígenas, quienes tienen que migrar para buscar estrategias de sobrevivencia frente a la falta de incentivos en sus comunidades de origen pues son sensibles a estas propuestas religiosas, donde se da un alejamiento de la vida política como consecuencia de una percepción de que el mundo material es pecaminoso y se encuentra fuera del orden divino, postura que encuentra especial adhesión en aquellas iglesias cuyas creencias, de corte milenarista, suponen el fin del mundo, lo que demuestra las aberraciones mundanas.

Los testigos de Jehová se originaron como grupo religioso a fines del siglo XIX, específicamente en 1870, en Pennsylvania, cuando Charles Taza Russell comenzó a predicar la salvación bajo la obediencia a Jehová. Esta religión es de corte milenarista, pues sus seguidores creen que el fin del mundo se acerca y, mientras tanto, su labor es la predicación agresiva del evangelio. Se distinguen por seguir de manera rigurosa una serie de normas, sanciones y prohibiciones establecidas que deben acatar. A diferencia de las iglesias pentecostales, los testigos de Jehová se caracterizan

⁴⁰ *Carta a los Romanos*, capítulo 13, versículo 1 y 2, Nuevo Testamento, Santa Biblia, Sociedades Bíblicas Unidas, p. 1049.

por la formalidad, seriedad y orden con que llevan a cabo el servicio religioso y la predicación.

Llama la atención que esta rigurosidad pueda encontrar puntos de confluencia con la obligatoriedad con la que en algunas comunidades indígenas se exige la cooperación y el cumplimiento de las normas y el servicio establecido. Al mismo tiempo, los testigos de Jehová son críticos de la procacidad en la que se desenvuelven las fiestas patronales.

Está prohibido votar para elegir a sus gobernantes, prestar servicio militar, ocupar puestos públicos de elección en los gobiernos, pertenecer a un partido político, sindicato o agrupación civil [...] celebrar festividades como cumpleaños, Navidad, Año Nuevo y Pascua, aceptar transfusiones de sangre o dedicar mucho tiempo a las artes o la ciencia.⁴¹

Uno de los principales problemas que han enfrentado los testigos de Jehová en diferentes comunidades en el ámbito nacional, ha sido precisamente la expulsión de los niños de las escuelas por no rendir honores a la bandera, por lo que en abril del 2003 la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) emitió una recomendación general dirigida a los gobernadores y al secretario de educación pública para que salvaguarden los derechos de los niños testigos de Jehová en el sistema escolar. José Luis Soberanes resaltó que de junio de 1991 a marzo de 2003 se recibieron 110 quejas de niños agraviados.⁴²

El agravio contra los niños consiste en que les niegan la inscripción en el sistema escolar, mientras no cumplan con los deberes cívicos. En la comunidad Capulín Chocolate, perteneciente a la Costa Chica de Guerrero, se ha registrado este tipo de incidentes.

Enmarcado en un conflicto mayor, el representante de los testigos de Jehová ha tenido que solicitar a las autoridades que se exente a los niños de realizar el saludo a la bandera y entonar el Himno Nacional.⁴³

Al mismo tiempo, la creencia de que el fin del mundo se acerca incide en la necesidad de guardar obediencia a las leyes divinas y llevar a cabo la predicación o publicación entre los conocidos. La adoración que llevan a cabo las comunidades

⁴¹ P. Fortuny Loret de Mola, "Los Testigos de Jehová: una alternativa religiosa para enfrentar el fin del milenio", Religiones y Sociedad. Expediente Conflicto y Tolerancia, México, 1997, Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Asuntos religiosos, p. 83, 127 pp.

⁴² Víctor Ballinas, "CNDH: ilegal, sancionar a niños que se niegan a hacer honores a la bandera", *La Jornada*, 19 de mayo de 2003, p. 19.

⁴³ Jesús Saavedra Lezama, "Católicos de Guerrero expulsan de escuelas a niños testigos de Jehová", *La Jornada*, 25 de septiembre de 2004, p. 32.

como parte de sus tradiciones, es concebida como una práctica vana, debido a que siguen el mandato de los hombres.⁴⁴

El estudio de la Biblia es muy importante para ellos, por lo que, según su creencia asistir a una serie de reuniones les permite prepararse para enfrentar el fin del mundo, para ser buenos predicadores e incluso para afrontar persecuciones.

Debido a lo peculiar de su doctrina, los testigos de Jehová han tenido que buscar estrategias que les permitan ayudarse y cohesionarse como grupo religioso. Insertos en comunidades indígenas cuyos lazos de unión suelen ser muy fuertes y ante la emergencia de conflictos por cambio religioso, tejen redes que los articulan entre sí. De esta forma, el grupo de testigos pertenecientes a una comunidad sabe que cuentan con el apoyo de aquellos que están en el municipio, en la capital del estado y en la ciudad de México.

Dentro de las agrupaciones de Testigos de Jehová [...] se implementan redes de intercambio que disipan la inseguridad social, a la vez que se unen los integrantes para enfrentarse a los cambios que ocurren en la sociedad, fomentando esa reciprocidad a través de las redes sociales creadas dentro de la agrupación. De este modo, las redes de parentesco, amistad, compadrazgo, y vecindad, son una especie de estrategias informales que permiten sobrevivir a la clase marginal y buscar vías de progreso.⁴⁵

Para los testigos de Jehová provenientes de Tlacotla y ahora asentados en Tlapa, la necesidad de buscar lazos de unión entre sí constituye el sentido de su sobrevivencia como grupo religioso. Debido a que representan una minoría religiosa en la región, además de compartir una pertenencia a comunidades indígenas, ante diferencias y el eventual estallamiento de conflictos, se ven en la necesidad de tejer lazos de solidaridad entre ellos, como veremos en el capítulo siguiente.

Por otra parte, muy similares en términos de su sectarismo y distancia con respecto a las iglesias pentecostales, los evangélicos de San Juan Puerto Montaña se han adscrito a un referente religioso particular, éste es el caso de los seguidores de un pastor estadounidense de nombre William Branham. Son reconocidos por este grupo, con sede en Estados Unidos. De allá les envían folletos distribuidos por grabaciones “La Voz de Dios”, provenientes de Jeffersonville, Indiana. Se trata de discursos predicados en 1963 por William M. Branham en un tabernáculo de su mismo nombre.

⁴⁴ Entrevista a Doroteo Procopio (Testigo de Jehová expulsado de Tlacotla), 4 de mayo de 2003, Tlapa, Guerrero.

⁴⁵ Julieta Arcos Chigo y Raúl Romero R., “Estrategias proselitistas de Testigos de Jehová y católicos de la renovación carismática” en Masferrer K. Elio (comp.), *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, Plaza y Valdés, 1998, p. 187.

Neopentecostalismo: el surgimiento del Branhamismo

La tendencia neopentecostal conocida como Branhamismo nació en el año de 1947 en Berksville, en las montañas de Kentucky, Estados Unidos. Su fundador, William Branham, se consideraba a sí mismo como un profeta rodeado toda su vida por acontecimientos de corte sobrenatural. Este movimiento se caracterizó por el don de saneamiento y su sentido carismático.

La historia de esta agrupación señala que la primera obra de saneamiento de Branham fue realizada con la ayuda de un ángel. Consistió en la curación de una mujer de cáncer en 1946, “milagro” que le otorgó una fama que se propagó rápidamente.⁴⁶ La sanación constituyó un referente, en boga a mediados del siglo pasado en los Estados Unidos, catalogado por su engaño y falta de sustento racional.

Sin embargo, desató mucha polémica a su alrededor, especialmente por la toma de distancia que hizo con respecto a las iglesias pentecostales, de las cuales se escindió. Efectivamente, el nacimiento de un profeta puede plantear el anuncio de una doctrina religiosa de nuevo cuño, que se asume como la *verdadera*. “Las creencias del Branhamismo se centran alrededor de las enseñanzas y revelaciones de su fundador, especialmente “La revelación de los siete sellos” y “Las edades de las siete iglesias”. No creen en la Trinidad y consideran que la Iglesia no cuenta con la revelación completa de Jesucristo”.⁴⁷

Es por ello que su doctrina ha sido concebida como neopentecostal, cuya influencia tuvo un impacto contundente en esta tendencia.

La primera incursión de esta corriente a nuestro país data de 1956, cuando el reverendo Branham visitó la ciudad de México para llevar a cabo una campaña de evangelismo y sanidad divina, respaldado por el Comité de Evangelismo de las Iglesias Evangélicas del Distrito Federal.⁴⁸

El centro de su misión consistió en la sanación divina, esto es, la posibilidad de curar a las personas de las enfermedades que los aquejaban a través de un intermediario quien “cuenta con las cualidades para hacerlo”.

En México, su fundación se decretó cuatro años después de la muerte de Branham, es decir, en 1969. Cuenta con varios centros misioneros distribuidos en distintas latitudes del país. Entre ellos, se encuentra uno en Acapulco, Guerrero y otro en Coahuila. Ahí tienen tabernáculos presididos por hermanos o pastores que llevan a

⁴⁶ José A. Holowaty, Branhamismo: William, disponible en [www. radiodifusiónamerica.com.py](http://www.radiodifusiónamerica.com.py)

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ “Documento de bienvenida por el Hermano Alfredo González Domínguez”, disponible en [www. centrosmisioneros.com.mx](http://www.centrosmisioneros.com.mx)

cabo los trabajos de adoctrinamiento. Estos tabernáculos, que pueden considerarse como obra consolidada, fueron establecidos en la década de los noventa siendo el primero el que está ubicado en el Distrito Federal, que data del 27 de abril de 1996, mientras que el que está en Acapulco se fundó el 25 de julio de 1998.

Su doctrina pone especial atención en los libros del Apocalipsis, que atienden al sentido milenarista de esta corriente neopentecostal. Es por ello que parte del discurso manejado por quienes se adscriben a ella, pondera la necesidad de ser salvos antes de la llegada del fin del mundo: “Antes que caiga la bomba, estaremos arriba. El fin del mundo llegará en este milenio”.⁴⁹ Para Paulino, William Branham es considerado como el último profeta.

Como se puede observar, esta opción religiosa, si bien nace como una iglesia pentecostal, a medida que pasa el tiempo, plantea una distinción con respecto a otras denominaciones del mismo corte. Esto es muy claro en el discurso, no sólo de Branham, si no del mismo Paulino, que toma una distancia con respecto a las iglesias pentecostales ubicadas en Tlapa, lo que si bien no ha implicado situaciones de conflicto, sí se enfatiza su distinción y separación entre ellas.

En este capítulo se realizó un análisis de la situación socio-religiosa en la Montaña de Guerrero, especialmente se puso atención en el cambio religioso como un proceso que forma parte de una realidad emergente. Estos nuevos referentes religiosos inciden en las formas como las personas reorganizan sus creencias, formas de vida y expectativas. Es importante destacar que la promesa de salvación ofrecida por estas iglesias resulta atractiva no sólo para quienes migran, sino también para algunos de sus familiares que se convencen con estas otras opciones.

Al mismo tiempo, éstas se caracterizan por asumir cierta independencia con respecto a otras iglesias de similar perfil, siguen una serie de normas estrictas y rígidas y son proclives a construir comunidades religiosas de carácter sectario.

Es precisamente en el siguiente capítulo donde se abordarán las experiencias de cambio religioso que suscitaron conflicto y procesos de expulsión y desplazamiento religioso de quienes decidieron cambiar de religión: Tlacotla, San Juan Puerto Montaña y Yuvinani, comunidades nahua, me pha y ñuu savi de la Montaña de Guerrero.

⁴⁹ Plática con Paulino Gálvez en la comunidad de Filadelfia el día 24 de marzo de 2005.

Procesos de expulsión religiosa en la Montaña de Guerrero

Los conflictos de orden religioso, y eventualmente político, algunas veces devienen en expulsiones y desplazamiento de la población disidente. Esta minoría suele asentarse en Tlapa, ciudad rectora de la región.

Precisar el uso y la diferenciación de ambos conceptos: desplazamiento y expulsión, permitirá el abordaje adecuado para las experiencias que se abordan a continuación. Aunque no existe acuerdo con respecto a la definición de estos conceptos, lo cierto es que se trata de severas experiencias para quienes las padecen.

Para activistas como Onésimo Hidalgo,¹ los procesos de expulsión apuntan a experiencias en las que los conflictos religiosos, políticos y económicos están presentes, mientras que el desplazamiento es abordado por el Instituto Interamericano de Derechos Humanos como:

...los desplazados son toda persona que se ha visto obligada a migrar dentro del territorio nacional abandonando su localidad de residencia y sus actividades económicas habituales, porque su vida, su integridad física o libertad han sido vulneradas o se encuentran amenazadas, debido a la existencia de cualquiera de las siguientes situaciones causadas por el hombre: conflicto armado interno, disturbios o tensiones interiores, violencia generalizada, violaciones masivas a los derechos humanos u otras circunstancias emanadas de las situaciones anteriores que puedan alterar o alteren drásticamente el orden público.²

¹ Onésimo Hidalgo, *Retorno sin futuro o retorno a la dignidad*, CIEPAC, Chiapas, Mayo de 2002, disponible en ciepac@laneta.apc.org; consultado en mayo de 2002.

² *Idem*.

El concepto *desplazamiento*, referido a la necesidad de migrar y cambiar de lugar de residencia corresponde a las experiencias que se estudian en este trabajo de investigación. Si bien en los tres casos que se abordan se registran situaciones de desplazamiento, cada uno plantea particularidades que permiten una mayor precisión para la necesaria rigurosidad analítica. Así, es posible que, desde esa experiencia, las personas hayan decidido hacerlo ante la situación de mutua animadversión en su comunidad, por lo que hablar de desplazamiento voluntario podría adecuarse a estas condiciones.

En contraste, si las condiciones en las que el conflicto se desarrolla se tornan insostenibles debido a la emergencia de hostilidad abierta que deviene en homicidios por parte de los grupos, se estaría hablando de desplazamiento forzado por una de las partes.

Aunque el desplazamiento forzado está muy cercano a la expulsión, es el abierto desalojo de la disidencia el que logra caracterizarla, por lo que el concepto de *expulsión* se refiere a la agresión física y verbal contra los disidentes, acompañada del desalojo de sus pertenencias y bienes, y cuya intención se dirige al destierro.

Los desplazamientos y expulsiones que se ilustran en este trabajo se refieren a experiencias donde los disidentes migran a la ciudad de Tlapa. Sin embargo, existe una gran cantidad de desplazamientos menores en distintas comunidades de la Montaña, algunos de los cuales se caracterizan por ser desplazamientos al interior del propio municipio, por lo que pocas veces son registrados por organismos públicos, sociales o privados. Además, en ocasiones, se trata sólo de una familia nuclear o extensa que no parece un caso significativo en estos procesos.

A continuación serán referidas las experiencias de desplazamiento y expulsión objetivo central de esta investigación.

De las tradiciones comunitarias a la intolerancia religiosa. La expulsión de los testigos de Jehová en Tlacotla, Xalpatláhuac

Antes de narrar los enfrentamientos suscitados entre la comunidad³ de Tlacotla y las familias pertenecientes a los testigos de Jehová, se hará una necesaria introducción a

³ A lo largo de este capítulo, se hará referencia a los conceptos *comunidad*, *pueblo*, *cabecera municipal* y *municipio*; en este punto conviene acotar que es el concepto *comunidad*, abordado en el marco teórico al que se hace referencia en este capítulo. Es importante subrayar que *comunidad* es un concepto que puede estar referido a sus límites, esto es, situar a una localidad, barrio o ranchería como comunidad significa hablar de los lazos que sus integrantes establecen entre sí. Entonces el concepto se refiere tanto a sus límites como a la reproducción de formas de vida donde las partes se ven constituidas por

las condiciones socioeconómicas, la vida religiosa y los procesos de cambio religioso en Tlacotla y Xalpatláhuac, lo cual permitirá situar la problemática y concatenar las varias dimensiones presentes en este proceso, que culminó en la expulsión de tres familias. Inicialmente, éstas se refugiaron con los testigos de Jehová situados en la cabecera municipal de Xalpatláhuac para, posteriormente, desplazarse definitivamente a la colonia La Palma, ubicada en la zona periférica de la ciudad de Tlapa.

El municipio de Xalpatláhuac⁴ cuenta con una población de 11 687 habitantes, la mayoría hablantes del mixteco y náhuatl, lo que significa que 76.68% de la población es indígena. En este municipio 55.8% de la población es analfabeta, mientras que 98% no cuenta con servicios de salud, a pesar de la cercanía de la cabecera con la ciudad de Tlapa, a la que se llega en 45 minutos en una camioneta de redilas mejor conocida como “pasajera”. El 70% de la población es bilingüe, mientras el 30% restante es monolingüe.

El 35.56% de la población trabaja en el sector primario y no perciben ingreso alguno, se produce maíz, frijol, chile y arroz, lo mismo que, sandía, mango, durazno, pera y aguacate.

Por su parte, la cabecera de Xalpatláhuac, donde la mayoría de la población es náhuatl, cuenta con 3 856 habitantes de los cuales 44% es analfabeta, es decir 10% menos que a nivel municipal. Los estudios indican que mientras 85% es bilingüe, sólo 15% domina una lengua. Esto significa una diferencia representativa con respecto a las comunidades que forman parte del municipio de Xalpatláhuac.

En tiempos de secas, se dedican al trabajo de sombreros de palma, canastas de tortilla, cucharas de madera y vasijas de barro, elaboran metates y tejen gabanes.

Para confeccionar la palma, llega una camioneta procedente de Tlapa y de Tehuacán, Puebla, quien les vende el producto a 20 ó 25 pesos el ciento, a su vez, ellos les

un todo. “Llamamos comunidad de una elación social cuando y en la medida que [...] se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los participantes de constituir un todo”, Max Weber citado por Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, El Colegio de México-FCE, 1997, p. 359. Mientras, *pueblo* es un concepto que puede ser utilizado con dos acepciones: la primera referida a la localidad y sus pobladores; la segunda plantea mayor complejidad, toda vez que se refiere a un grupo étnico, por ejemplo: pueblo me pha, pueblo ñu savi o pueblo nahua. En este caso, siempre vendrá acompañado de tales especificaciones. De esta forma, el municipio: “Es la organización político-administrativa que sirve de base a la división territorial de los estados de la federación. [...] El órgano ejecutivo de gobierno del municipio es el ayuntamiento, cuya autoridad máxima es el presidente municipal (o alcalde), seguido de los regidores y los síndicos” en Agustín Ávila (coord.) *Guía de asistencia legal para los pueblos indígenas*, México, INI, 2000, 195 pp. La cabecera municipal es la sede de estos poderes y funciones.

⁴“Indicadores Socioeconómicos de las Localidades de 30% y más de hablantes de lengua indígena por Municipio”, INEGI; XII Censo de Población y Vivienda, 2000. INI, Dirección de Investigación y promoción cultural; IBAI Base de localidades y comunidades indígenas, 2002, *Diferencias entre Municipio y cabecera*.

--



venden los sombreros a unos 25 pesos la docena, así que su ganancia no es mucha. En las comunidades, pequeños comerciantes son los que adquieren los sombreros por medio de un trueque que realizan a cambio de productos, incluso a veces por refrescos.

Debido a la infertilidad de la tierra, sólo siembran para autoconsumo, maíz y frijol. En la cabecera, la propiedad de la tierra es privada, mientras que en las comunidades se trata de ejidos o bienes comunales.

El municipio de Xalpa, como la llaman en la región, está compuesta por población mixteca y nahua; la cabecera es náhuatl. Entre las comunidades que forman parte de ella, se encuentran Platanar, Yerba Santa, San Martín, Amatitlán, Zacatipa, Cahuatache, Jilotepec, Tlaxco, Tlahuitlatzala, y La Victoria (comunidades mixtecas); mientras que son nahuas: Tlacotla, Tlayahualco, Igualita, Cuba libre, San Nicolás y Zoyatlán.

En la cabecera municipal cuentan con dos primarias, una secundaria y un Colegio de Bachilleres, desde 1995, al que asisten también jóvenes de las comunidades de Xalatzala, Zacatipa y Tototepec, entre los que suman más de 180 alumnos.

La construcción de aulas en las escuelas de las comunidades es una labor donde la Presidencia Municipal pone al albañil y el material, mientras que la comunidad coopera con la mano de obra. Para planear las obras públicas, se realizan reuniones a las que asisten los comisarios, así como representantes de Consejo de Planeación y Desarrollo Municipal (Coplademun) y del Comité de Planeación del Desarrollo (Copladeg), en las cuales se proponen las obras que se necesitan.

En lo referente a los servicios de salud, en Xalpa existe un Centro de Salud, y clínicas rurales en algunas comunidades, como Tlaxco y Yerba Santa, a donde son enviados enfermeros (hombres y mujeres) de la jurisdicción de Tlapa. La población también recurre a los médicos tradicionales y parteras: “porque cuando los niños no se curan con pastillas, es que necesitan de una limpia para que se cure”.⁵

Sin embargo, para contar con estos servicios, la población de las comunidades necesita ir a la cabecera municipal de Xalpatláhuac, ya que en ellas no hay médicos y la enfermera suele asistir pero con dificultades.

La migración a Nueva York ha permitido a sus pobladores construir sus casas de concreto, así, en el centro de la cabecera de Xalpa, es notorio observar gran cantidad de casas *de material*. Lo mismo sucede en comunidades como Cuba Libre que, a decir de su ex presidente municipal, es una ciudad bonita, incluso con diseños archi-

⁵ Entrevista al ex presidente municipal de Xalpatláhuac en el periodo de 1996 a 1999, el día 7 de febrero de 2004, Xalpatláhuac, Guerrero.

tectónicos, cuyos habitantes contratan incluso ingenieros provenientes de Tlapa para proyectar sus casas.

Una vez fuera de la comunidad, su estancia suele prolongarse por seis o hasta 10 años, generalmente salen los hombres de la familia, a veces acompañados de sus parejas, por lo que los niños se quedan al cuidado de sus abuelos.

La adquisición de prestigio de una comunidad gira en torno del santo patrono, a quien dedican la fiesta. En el caso de Xalpatláhuac, se trata de un santuario religioso que celebra al Señor del Santo Entierro, con presencia fuera de Guerrero. Al mismo tiempo, la construcción de casas de concreto es también un signo de prestigio para sus habitantes, lo mismo que el acceso a servicios como la construcción de aulas y de clínicas u hospitales.

Xalpatláhuac, santuario religioso católico

Xalpatláhuac (Guerrero) es un lugar importante en tanto es considerado santuario de la región. El Señor del Santo Entierro es visitado por personas que vienen de Puebla, Morelos, Estado de México, Oaxaca, Monterrey y del mismo Guerrero. Su celebración principal se realiza el tercer viernes de cuaresma donde una feria, vendimia, toros y peregrinaciones multitudinarias coronan el festejo. Tanto el municipio como la parroquia se benefician de los ingresos que deja la fiesta, el primero por cobros por el uso de suelo para comerciantes y la segunda por venta de reliquias y limosnas.

Para esta celebración, se cuenta con mayordomías y con la Junta de la Iglesia Católica. Este santo, venerado en la región, tiene en su haber ganado vacuno que se emplea únicamente para su celebración, por lo que, su llamado “tesoro” sólo es administrado por la Junta de la Iglesia Católica. En esta organización, la diócesis y su parroquia no tienen injerencia.

La Junta de la Iglesia Católica cuenta con un capital que es trabajado todo el año para festejar y realizar quema de cohetes. La organización de la fiesta es asumida tanto por la presidencia, como por la junta católica y los ocho barrios del pueblo. De ahí que exista una colaboración política, social y religiosa.

La historia del origen de esta junta es interesante, debido a que ha sido una forma de lograr independencia con respecto al clero y administrar los bienes del Señor del Santo Entierro desde la colaboración comunitaria. Una versión plantea que la junta se fundó en 1869, como producto de la injerencia de las autoridades civiles en los intereses de la Iglesia, mientras otra apunta a que su origen data de 1927 cuando, en

el contexto de la guerra cristera y la persecución religiosa, fue el propio sacerdote quien la fundó para que el pueblo administrara sus bienes.⁶

Ambos momentos constituyen coyunturas importantes en las cuales se definen las relaciones Estado-Iglesia. La primera alude al periodo de la desamortización de los bienes del clero, lo cual permite pensar en la necesidad de que fuera la comunidad, asentada en la cabecera, quien asumiera la administración de estos bienes, en un momento donde la iglesia se ve vulnerada. Mientras que, en 1927, durante la irrupción de la Guerra Cristera, los sacerdotes, principalmente, ponen en alerta a la población con respecto a la persecución religiosa que vivían.

A decir de Danièle Dehouve,⁷ es en el periodo de 1870 a 1930 que se van integrando nuevos cargos al sistema, como el caso de la Junta de la Iglesia Católica y el presidente municipal; así como la emergencia de numerosas mayordomías, como la de la fiesta del Señor del Santo Entierro que además, sustituye a la fiesta de San Pedro, santo patrono de Xalpatláhuac.

El cargo de presidente municipal es considerado como cargo político. De hecho, cuando la comunidad de Xalpatláhuac fue elevada a rango de cabecera municipal, el día de su elección recibía el bastón de mando por parte del sacerdote, aunque después esta costumbre dejó de realizarse, debido a la existencia de un grupo anticlerical que cuestionaba tal tradición.

Se apunta que son alrededor de 20 ó 30 mayordomos en Xalpatláhuac, mismos que se cambian anualmente. Además, está el Tlayacanqui, guía del pueblo, y los principales o ancianos, quienes han cubierto todos los cargos.

Si bien para la autora estas transformaciones en el sistema de cargos explican su deterioro, otros lo fortalecen, al considerar que la esencia de la comunidad está dada por la permanencia del sistema. Sin embargo, al parecer se trata de cambios generados por procesos que se viven en el ámbito nacional y regional, mismos que inciden en la vida comunitaria.

Xalpatláhuac comienza a tener un lugar destacado en el ámbito regional, primero como cabecera municipal y segundo, como santuario religioso y centro de peregrinación. Ambas condiciones la llevan a asumir un lugar prominente en la dinámica regional, lo que la apremió a realizar cambios en su vida comunitaria.

Si bien se puede estar de acuerdo en que, durante el periodo colonial, los símbolos que le conferían identidad a la región estuvieron dados tanto por la iglesia como por la alcaldía, pues el santo patrono aparecía como un tótem que le confería nombre

⁶ Danièle Dehouve, *El tequio de los santos y la competencia entre mercaderes*, México, INI-DGP-CNCA, Presencias, p. 203, 1975.

⁷ *Ibidem*, p. 206.

y sentido a la existencia de la comunidad, será preciso pensar esta construcción de la identidad en términos de cada momento histórico.

Si Xalpatláhuac ha adquirido un lugar prominente en el ámbito regional debido a lo milagroso de su santo, esta atribución también ha sido conferida por las comunidades que forman parte del municipio. Así es como se recomponen los juegos de poder entre ellas, aunque también se da la posibilidad de reforzar los lazos de intercambio intercomunitario y ser portadoras de un santuario que se extiende y proyecta más allá del ámbito propiamente regional.

También habría que ponderar la dimensión de la fe, ya que el dar ofrendas y regalos al Señor del Santo Entierro, constituye una posibilidad de redención, de obtención de milagros, que escapa de intereses solamente materiales, sino que constituye la adquisición de prestigio con respecto a las demás comunidades.

Y aunque es común ver niños jugando en sus calles de terracería, en ellas también deambulan cerdos, cuyo excremento y demás desechos están a la vista, lo que habla de un problema sanitario grave; en 1999, los principales de la cabecera prefirieron limpiar la fachada principal de oro de la iglesia a limpiar sus calles.

Al mismo tiempo, Xalpatláhuac es una cabecera parroquial secular antigua, a la cual le corresponde atender las comunidades de Tototepec, Zacatipa, Tlacotla, Xalatzala, Zoyatlán, Santa Cruz y el centro del mismo Xalpatláhuac.⁸

La otra cara de la moneda: el tesoro del Señor del Santo Entierro y su administración

Las percepciones económicas que recibe anualmente el Señor del Santo Entierro, ascienden a 600 mil pesos por los milagros que se le atribuyen. Es por ello que, de todas partes, le llevan reces, dinero, limosnas y regalos.

Para la administración del dinero, cuentan con un comité, además de la existencia de una cofradía que entrega al mayordomo la cantidad de 10 mil pesos para que lo utilice en la fiesta; esta aportación en realidad es un préstamo ya que el mayordomo necesita invertirlo y posteriormente devolver la misma cantidad.

El Señor del Santo Entierro posee 75 reces que le han sido ofrendadas por los ganaderos de la región. Al parecer, todas estas ganancias no son invertidas, sino guardadas y utilizadas para la construcción y el mantenimiento de edificios religiosos, como la iglesia y las parroquias de los barrios que componen la cabecera.

⁸ Entrevista realizada al párroco Antolín Casarrubias, 12 de febrero de 1997, Xalpatláhuac.

La inversión para la fiesta es grande, ya que se invita a bandas de música de distintas comunidades, a hermandades de otras regiones, a jugadores de básquetbol; a todos ellos deben darles tanto alojamiento como alimentación. En cuanto a los gastos referentes a cohetes, castillos, toritos y jaripeo, conviene señalar que algunos de ellos son asumidos por la Presidencia Municipal y otros por la Mayordomía.

La presidencia cobra por concepto de uso de suelo a los comerciantes, alrededor de treinta pesos por metro cuadrado, pero, si se trata de poner la infaltable cantina, entonces suele cobrarse lo doble.

Para el festejo del nombramiento del mayordomo, la junta presta una cantidad de 10 mil pesos que se utiliza en refrescos, aguardiente y compra de palma, misma que tienen que trabajar y regresar al finalizar el año.⁹

Así es como el acceso a cargos relacionados con la administración del tesoro del Señor del Santo Entierro, plantea una suerte de competencia de carácter político, como en el caso de la Presidencia Municipal, incentivada por el afán de lucro. A pesar de que no siempre se reconozca así, bajo el argumento que con base en los usos y costumbres, la comunidad es la que decide el destino de este tesoro, así como que la inversión para la fiesta sea mayor a lo percibido durante ella.

Debido a que la fiesta del Señor del Santo Entierro constituye una de las actividades más importantes, la apertura de caminos para los cientos de peregrinos que acuden a ella ha sido una de las obras que la Presidencia Municipal asumido con la colaboración de los ciudadanos de Xalpatláhuac.

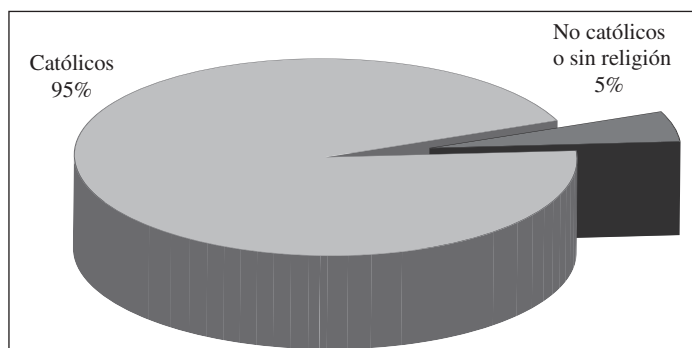
Cambio religioso

En la cabecera municipal Pedro Morán Malgareso de Xalpatláhuac, el cambio religioso se ha hecho hacia iglesias evangélicas como aquellas denominadas paraprotestantes. El 95 % de su población es católica, no obstante, 71 personas se adscriben a alguna religión protestante, mientras que 59 personas dicen formar parte de religiones consideradas por los censos como no bíblicas.¹⁰

⁹ Entrevista al ex presidente municipal de Xalpatláhuac en el periodo de 1996 a 1999, el día 7 de febrero de 2004, Xalpatláhuac, Guerrero.

¹⁰ Censo Nacional de Población y Vivienda 2001. Datos según religión por Municipio. En el caso de las religiones no bíblicas, se trata, en efecto, de aquellas religiones que sustentan su fe en documentos elaborados por la misma agrupación, como es el caso de los testigos de Jehová. Véase el capítulo referente al cambio religioso.

Porcentaje de población católica y no católica en la Cabecera de Xalpatláhuac



Fuente: elaboración de Olivia Esparza con base en el XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Xalpatláhuac localidad, Centro de Información Chilpancingo.

El municipio, en su conjunto, presenta cifras bastante similares, ya que 95% de la población se considera católica, mientras que el 5% restante entra dentro de la categoría no católica o sin religión.¹¹

Sin embargo, según Antolín Casarrubias,¹² párroco de Xalpatláhuac hasta el 2002, tan sólo en la cabecera habría 20 familias integrantes de alguna iglesia no católica y, en cada una de las comunidades que atiende su parroquia, de una hasta tres familias.¹³

A pesar de que el proselitismo religioso es central para las iglesias no católicas, como el caso de los testigos de Jehová, quienes incluso cuentan con obispo en la cabecera, su avance no es tan contundente, dado que, a decir de Adelina Martínez,¹⁴ el cambio religioso suele darse también a la inversa, existe un retorno al catolicismo, que puede ser explicado a la luz de dramáticos acontecimientos coyunturales.

¹¹ INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Centro de Información Chilpancingo, Guerrero, México.

¹² Entrevista al párroco Antolín, 12 de febrero de 1997.

¹³ Es importante acotar que muchas veces por temor, las personas pueden ocultar ante el encuestador del INEGI su verdadera situación religiosa. Al mismo tiempo, debemos considerar que las comunidades atendidas por la parroquia de Xalpatláhuac son menores al número de comunidades que corresponden al municipio, por lo que si consideramos, a partir de los datos del párroco, que cada familia cuenta con siete u ocho integrantes, la suma ascendería a 160 personas en la cabecera, más 112 personas de las comunidades lo que sumarían 272, lo doble de lo que nos dicen los censos.

¹⁴ Entrevista realizada a la hermana Adelina Martínez, de la compañía de María y perteneciente a Xalpatláhuac, 5 de septiembre de 2003 en Tlapa.

En 1998, la muerte de algunas personas del barrio de Atlacomulco, pertenecientes a la iglesia evangélica, provocó que pidieran la celebración de una misa y un novenario, en su barrio, con una mayoritaria adscripción no católica; la muerte de una señora, quien promovía el cambio religioso, se encuentra ligada a su militancia priísta e incluso, algunas voces la adjudican a un grupo *de ajusticiamiento*¹⁵ que llega a irrumpir en la región. Lo cierto es que la adscripción religiosa está vinculada a otros acontecimientos de carácter coyuntural, de militancia partidista que inciden en las decisiones para cambiar o retornar a la religión de origen.

Dentro de las líneas pastorales de la Diócesis de Tlapa, en general y aquellas de la parroquia en particular, se hace el trabajo para contrarrestar la fuerza de las iglesias, denominaciones o sectas religiosas que han irrumpido en el ámbito comunitario y constituyen una competencia para la Iglesia católica. Algunos de los principales argumentos de los párrocos y religiosas son que estas iglesias no católicas atentan contra la comunidad, al dividirla y ponerla en riesgo aunque, al mismo tiempo, reconocen que la existencia de un vacío y la habilidad de estas iglesias ha permitido que la feligresía, eventualmente católica, se interese en estas nuevas opciones religiosas.

...yo como párroco veo que es un mal en cuanto se cierran en un grupito, y ya no quieren participar de los servicios que la comunidad siempre ha necesitado. Desde ese punto de vista es malo que estén dividiendo a la comunidad, que se esté negando a ser parte de la comunidad; si fueran mucho más abiertos, si dijeran: Bueno, nosotros tenemos nuestra manera de entender la religión y ya, pero la comunidad es sagrada y tenemos que jalar... pero ahí está precisamente el problema, porque dividen, mejor que se vayan, yo siento que hacen mucho daño a los pueblos.¹⁶

El centro de la discusión, para los conversos, es el respeto y tolerancia hacia las diversas creencias a las que se adscriben, argumento que invariablemente esgrimen recurriendo a la Constitución mexicana. El debate por la tolerancia religiosa, para los no católicos, *versus* el debate por el respeto a la vida comunitaria recuperado tanto por autoridades comunitarias, como algunos sacerdotes y religiosas, está presente en los momentos de mayor conflictividad.

Quienes están por el respeto a la vida comunitaria explican que el derecho a profesar cualquier religión no se contrapone con la cooperación comunitaria. También se habla de cómo algunas comunidades eximen, a quienes no son católicos, de la co-

¹⁵ En la década de los noventa, después de la aparición pública del EPR en Guerrero, la irrupción de grupos autonombrados *de ajusticiamiento* hicieron su aparición en algunos municipios de la entidad; su discurso se centró en luchar a favor del pueblo indefenso.

¹⁶ Entrevista al párroco Antolín Casarrubias, 12 de febrero de 1997.

operación para la fiesta religiosa, ya que esto contradice sus valores religiosos, aunque, al mismo tiempo, continúen cooperando con las actividades de carácter civil.

A decir del ex presidente municipal de Xalpatláhuac, en la cabecera existe mayor tolerancia con respecto a la existencia de personas no católicas. Para la organización de las fiestas, ellos no son requeridos en la cooperación. Esta apertura, muy posiblemente, se deba al lugar ocupado por Xalpatláhuac al ser cabecera y su cercanía con Tlapa, lo que le permite mayor aceptación de estos cambios. También el ser santuario religioso, con una amplia participación, posibilita que algunos adopten una creencia distinta, sin menoscabo de su dinámica en los festejos.

Además, en la cabecera, “los hermanos”, como conocen a los conversos, sí participan en actividades civiles, por ejemplo, trabajos escolares o en la construcción de caminos y, a pesar de que algunos vecinos se inconforman, se plantea que ellos también tienen derechos y respaldo de la Ley. Otro asunto importante es que la propiedad de la tierra es privada, mientras que en las comunidades no, por lo que en el primer caso existe un proceso de individualización que permite mayor autonomía para las personas.

Tlacotla

Tlacotla es una comunidad nahua perteneciente al municipio de Xalpatláhuac. Es considerada (según el Subcomité de regiones prioritarias del Copladeg),¹⁷ como una localidad altamente vulnerable. Su población era en 1995 de 245 habitantes, de los cuales 51% era analfabeta, mientras, 24 % monolingüe; ninguno era derechohabiente a la seguridad social.

De las 42 viviendas con las que contaba en aquel entonces la comunidad, 16 tienen techo de material inservible y láminas de cartón; 38 eran de piso de tierra y 31 sólo contaban con un dormitorio.¹⁸

Su fiesta principal se celebra el 8 de diciembre día de la Concepción, y acostumbra, en reciprocidad con las comunidades vecinas, invitarlos a su fiesta patronal y visitarlos cuando los demás celebran sus fiestas. En su mayoría, sus vecinos son comunidades mixtecas como Zacatipa, mientras que las únicas nahuas son San Nicolás Zoyatlán y Tlayahualco.

¹⁷ Copladeg, Subcomité de regiones prioritarias, *Región: Montaña. Localidades con alta vulnerabilidad*, condición: población mayoritariamente indígena, 1996.

¹⁸ INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Centro de Información Chilpancingo, Guerrero.

En mayo del 2003,¹⁹ los habitantes de Tlacotla construían una iglesia nueva por medio de cooperación tanto de mano de obra, como con dinero. Justamente en la comisaría colocan una lista con los nombres de los ciudadanos y los meses en que han cooperado para la obra del templo.

Tanto los fiscales encargados de la iglesia como los mayordomos son cambiados anualmente, a ellos se les sugiere que asuman el cargo sólo si quieren y pueden hacerlo.

Quienes migran, lo hacen a los campos de Culiacán, Sinaloa. La cooperación para la comunidad se hace con mano de obra. Si no les es posible, entonces lo hacen por medio de dinero que envían desde el lugar donde se encuentran trabajando.

Al parecer no tienen problemas de límites agrarios con poblaciones vecinas y, para el año 2003, aún no había llegado la Procuraduría Agraria para aplicar el Programa de Certificación de Derechos Ejidales (Procede) a certificar sus tierras.

Según estadísticas del INEGI, en 1995 el total de la población era católica, a pesar de la existencia de algunas familias pertenecientes a los testigos de Jehová, quienes fueron expulsados de su comunidad en 1998.

Los orígenes: ¿problema social o intolerancia religiosa?

La conversión religiosa de Doroteo Procopio en el año de 1990, cuando tuvo que migrar de Tlacotla hacia Acapulco (para realizar trabajos de albañilería), donde vivió tres años y *conoció la verdad*, es uno de los probables momentos que explican el comienzo del violento desenlace donde fueron derribadas las casas de los testigos de Jehová, se les encarceló y finalmente se les expulsó de su comunidad de origen.

La negativa a dar servicio, el no cooperar en actividades tales como la construcción de caminos, las mayordomías y las costumbres comunitarias provocó el enojo de la mayoría de la comunidad, quienes se preguntaban el porqué estos dos ciudadanos gozaban de privilegios que el resto de la comunidad no podía soslayar: ¿por qué nosotros sí tenemos que trabajar mientras ellos no? Era la interrogante que pareciera plantearse por el estatuto de ciudadanía a cerca de quienes dejaban de participar y cumplir con las reglas comunitarias.

Para la señora Quirina,²⁰ su esposo, Doroteo Procopio fue impulsor del cambio religioso en Tlacotla cuando se convirtió en testigo de Jehová y, al regresar a su co-

¹⁹ Entrevista al comisario municipal de Tlacotla, 2 de mayo de 2003 en la comunidad de Tlacotla, Xalpatláhuac, Guerrero.

²⁰ Plática con la señora Quirina, desplazada de la comunidad de Tlacotla, en la colonia La Palma, 22 de marzo de 2003 Tlapa, Guerrero.

munidad de origen, comenzó a predicar la palabra con sus vecinos. Aunque formó parte de los cargos comunitarios, como la mayordomía, el ser músico y hasta comisario municipal, una vez convertido, cuestionó la mayordomía y la cooperación para la fiesta católica, aunque estaba de acuerdo con la cooperación en asuntos del orden civil como caminos, escuelas y obras públicas.

Desde la posición de quien fuera el comisario municipal en el momento del conflicto,²¹ a los testigos de Jehová se les dijo que no se les presionaría para asistir a la iglesia, que era posible seguir contribuyendo con la cooperación, a lo cual, sin embargo, se negaron. El problema para ellos era: ¿a dónde se iría esa cooperación?; ¿para comprar sillas a la comisaría o para comprar aguardiente y cigarrillos para la fiesta patronal?

El cuestionamiento al sistema de cargos, al duro trabajo de músico (que implica desvelos, y que muchas veces conlleva al alcoholismo y otras enfermedades); a las mayordomías, que entrañan sacrificio y el gasto familiar para la fiesta patronal; incidieron en el ánimo de Doroteo Procopio, quien encontró en la nueva religión una forma de descargarse de las responsabilidades comunitarias. Esto, aunado a la falta de oportunidades, la migración y el encuentro con una alternativa, podrían ser otra explicación de los inicios de este conflicto.

Desde la perspectiva opuesta, la cooperación, el trabajo y la participación en los cargos comunitarios, como valores desestimados por la mayoritaria sociedad nacional, proclive a un pensamiento secular, individualista y egoísta, son ahora asumidos por integrantes de las comunidades en procesos migratorios y de conversión religiosa. La generación de conflictos se explica cuando la comunidad, quien sustenta parte de su identidad en el sistema de fiestas comunitarias, percibe, en el abandono de estas prácticas, el riesgo de desarraigo de su identidad como pueblo náhuatl.

No fue un problema religioso, sino de trabajo social de la comunidad. Ellos desde el año de 1991 no querían dar servicios, cooperación para el camino, tanque y más en cuestiones religiosos; ellos se negaban y se les explicó la necesidad de que pagaran impuestos. Ellos aceptaban pagar cooperación para la construcción de la comisaría municipal, pero no para el aguardiente y los cigarros. La gente se estaba alborotando...²²

A decir del ex comisario municipal, la comunidad estaba de acuerdo en que practicaran la religión que quisieran. El problema estribaba en su negativa a cooperar en las actividades de la comunidad. Cuando plantearon que colaborarían sólo en las

²¹ Entrevista al profesor Marcelino Policao Melgarejo, ex comisario municipal de Tlacotla, 3 de mayo de 2003, en Tlapa, Guerrero.

²² Entrevista al profesor Marcelino Policao Melgarejo, 3 de mayo de 2003.

actividades civiles y no en las religiosas, solicitando un recibo de comprobación del destino de su cooperación, la comunidad cuestionó por qué se les tendría que dar mayor importancia a ellos, si sólo eran tres familias.

En el terreno de lo civil, el argumento del comisario municipal de Tlacotla se centró en que los testigos debían cumplir como ciudadanos. No era una tarea de mayordomo, así tenían la obligación de dar de comer a los jugadores de basquetbol que venían de la comunidad vecina. Al mismo tiempo, el carácter comunal de la propiedad les presionaba a participar con la comunidad, independientemente de la fiesta religiosa, ya que no les decían que debían ir con velas, ni quemarlas en la iglesia.

... Aunque aquí, nosotros les dábamos una *comisión* para que les dieran alimentación a la gente que nos iba a visitar y no quisieron, entonces nosotros, decían, estamos en nuestro derecho, porque el terreno no es de ellos, están ubicados, es comunal y es del pueblo, si no quieren, entonces, que agarren sus cosas y se vayan, así es como fue.²³

¿Por qué negarse a cooperar para la fiesta patronal, si ésta supera los límites de la fe católica para situarse en las relaciones comunitarias y étnicas que refuerzan su identidad? Tal es la probable interrogante que sugiere la incomprensión del grueso de la comunidad ante la negativa de tres familias a seguir participando en las actividades del pueblo.

Sin embargo, para Doroteo Procopio, la Biblia, como máxima y única autoridad, plantea que se deben seguir las enseñanzas de Dios y no el mandato de los hombres, por lo que las tradiciones deben dejarse atrás (Mateo 24: 14). Así, ellos están preparados para ser perseguidos y odiados; esto también lo dicta la Biblia al proclamar que los que en Dios creyeran, serán odiados, así están ciertos que su encarcelamiento y expulsión es prueba de lo que Dios quiere eso para ellos, ya que él sabe por qué hace las cosas.

¿Por qué apoyar con la fiesta patronal si se quebranta la ley de Dios? Aunque es necesario obedecer a las autoridades y las leyes emanadas por el gobierno, cuando se presenta el dilema entre las leyes divinas o las leyes de los hombres, no existe ninguna duda sobre el tipo de acción a asumir. “Para la concepción evangélica (y cristiana en general) la Biblia es el centro productor de sentido a la que los sujetos conversos se someten, pues se trata de los “designios de Dios”, y de esta manera, el

²³ Entrevista al ex presidente municipal de Xalpatláhuac Pedro Morán Molgarejo en el periodo de 1996 a 1999, 7 de febrero de 2004, Xalpatláhuac, Guerrero (cursivas de la autora).

peso simbólico de la palabra plasmada en este texto “sagrado” representa la verdad del mundo, la explicación de la vida y con ella su sentido”.²⁴

¿Cuáles son las razones inherentes a cada una de las argumentaciones? ¿Cuáles son las motivaciones que mueven a cada una de las partes enfrentadas a defender su propia verdad y negar las razones del oponente? ¿Por qué comenzó a escalararse el problema hasta llegar a las agresiones mutuas entre familiares y vecinos?

El escalamiento del conflicto

Si bien desde 1990, año de conversión de Doroteo Procopio se comenzaba a percibir un desinterés para la cooperación comunitaria, no fue sino hasta 1998 cuando se dieron los brotes de inconformidad comunitaria.

El comisario municipal, atendiendo a la molestia de algunos integrantes de la comunidad, entre quienes se encontraba un principal de Tlacotla, Don Darío, padre de uno de los conversos, les informó de la necesidad de que ellos colaboraran. Ante su negativa en apoyar en las actividades de la fiesta patronal, integrantes de la comunidad, y a nombre de ella, decidieron encarcelarlos, una vez que se entregó un oficio a Tlapa, planteando el caso, a lo cual se les respondió con el envío del síndico del municipio de Xalpatláhuac, quien estuvo de acuerdo en encarcelarlos para después liberarlos con la condición de que debían salir del pueblo en un plazo de 15 días.

Entrevistado por el *Diario de Guerrero*, el señor Antonio Dircio, síndico municipal, asumió su postura frente al conflicto y los testigos de Jehová; para él este problema representaba lo siguiente:

...los testigos de Jehová son intolerantes, se burlan de los símbolos religiosos de la mayoría de los mexicanos y, lo que es peor, se niegan a realizar trabajos comunitarios y enfrentan con burla la identidad nacional que es la Bandera Nacional y el Himno al que no acatan ni respetan y, como si esto no fuera suficiente [...] el subprocurador mantiene amenazados al alcalde y al propio síndico.²⁵

²⁴ K. Y. Covarrubias C., “Conversión religiosa y familia: entre la construcción de las identidades individuales y el efecto de descolocación social (Reflexiones a partir del referente empírico)” en *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*, Karla Covarrubias y Rogelio de la Mora (comps.), México, 2002, p. 87.

²⁵ Arturo Catalán, “Testigos de Jehová expulsados de la montaña, hay graves tensiones”, *Diario de Guerrero*, Chilpancingo, Miércoles 3 de junio de 1998.

Una vez escalado el conflicto, las partes involucradas, que fueron llamadas a rendir cuentas por las autoridades estatales, fijaron su posición. Era claro que debían encontrarse argumentos de carácter cívico, aquellos que a su juicio atentaran contra la identidad nacional.

El 30 de Mayo de 1998 se cumplió el plazo. Ese día, la mayoría de la comunidad, hombres, mujeres, y niños llegaron a las casas de los conversos, separaron sus trastos colocándolos a la orilla de la carretera, para después derribar uno a uno los solares de las tres familias. El 1 de junio se vieron forzados a refugiarse con otros integrantes de la misma religión que viven en Xalpatláhuac, no sin antes subrayar que pondrían una demanda por tales sucesos.

El asunto llegó hasta el gobierno estatal, quien prometió el resarcimiento de los daños por medio de la reconstrucción de las casas-habitación por medio de una indemnización de 20 mil pesos. Fue entonces cuando autoridades provenientes de Tlaxcala visitaron la comunidad: la comitiva estaba formada por un agente del ministerio público; un perito de la Procuraduría de Justicia del Estado (PJE); el apoderado de ellos y un representante de la Comisión Regional de Derechos Humanos, acompañando a los inconformes, con la finalidad de medir el terreno donde estaban las casas.

La comunidad estaba preparada, no aceptarían la entrada de los protestantes, ni de las autoridades que venían con ellos. Una vez ahí, los aprehendieron, encarcelaron y amenazaron con quemarlos si no se iban de una buena vez; sólo esperarían al comisario, quien llegaría de un momento a otro con la gasolina para someterlos.

En medio de este caos, se llegó al acuerdo en el que se levantó un acta que establecía la expulsión definitiva de los testigos de Jehová. Dicha acta se firmó de conformidad entre las partes, aunque difícilmente podía ser de otro modo en una situación extrema de sometimiento para una de ellas.

Así fue como en primera plana, el *Diario de Guerrero* consigna la noticia:

Testigos de Jehová expulsados de la montaña, hay graves tensiones. Cerca de Xalpatláhuac secuestraron a varios dirigentes religiosos y de derechos humanos. Tras dos días de amago, plagio e insultos, la mañana de ayer fueron liberados algunos líderes religiosos, empleados del Ministerio público y un visitador de la Comisión Estatal de los Derechos humanos que permanecían en poder de habitantes del poblado de Tlacotla del municipio de Xalpatláhuac en la región de la Montaña de la entidad, luego de que enardecidos lugareños los retuvieran por la fuerza y los declararan personas “non gratas” en la zona, exigiendo su salida inmediata para evitar que fueran linchados “... por su impertinencia

de insistir “evangelizar” en su doctrina a los que desean seguir siendo católicos”, habría expresado uno de los dirigentes que se negaron a ser identificados.²⁶

En una reunión posterior, entre el grueso de la comunidad y un ciudadano de los Testigos de Jehová, se acordó dar un plazo de cinco días para que abandonaran la comunidad o serían desalojados a la fuerza.

De cualquier forma, los conversos interpusieron una demanda contra el comisario municipal y el síndico de Xalpatláhuac, a los cuales se les giraron órdenes de aprehensión y, el 8 de agosto, fueron encarcelados en Tlapa. La población de la comunidad, hombres y mujeres, bajaron para apoyarlo. Al comisario se le dejó libre un día después. El conflicto se desbordó y la comunidad, enojada y temerosa, planteó incluso que se les matara, porque no iban a dejarse ganar por ellos, que era ahora o nunca.

La posibilidad de un acuerdo, para ese momento, era imposible. El argumento del grueso de la comunidad era que *el pueblo es quien decide y su ley debe ser respetada*. Al contrario, para el mes de noviembre de ese mismo año, se giraron órdenes de aprehensión a 55 integrantes de la comunidad, quienes participaron en el encarcelamiento de las autoridades provenientes del estado. La comunidad con apoyo de su apoderado y con la asesoría del Centro de Derechos Humanos Tlachinollan, ampararon a 15 de ellos, aquellos que apoyaron y participaron activamente en el encarcelamiento de los funcionarios y testigos de Jehová.

Como respuesta a estas acciones, en alguna ocasión que los hijos de los testigos de Jehová fueron al pueblo, aprovecharon para retenerlos y encarcelarlos durante ocho días. Un día, incluso, dejaron de darles de comer y beber y los amenazaban diciéndoles que los iban a colgar.

La gente de la comunidad, a decir del comisario municipal responsable en aquel tiempo, estaba molesta y temerosa de lo que pudiera suceder, así que estuvieron vigilando en los caminos y velando en el monte durante las noches por cualquier situación que pudiera presentarse.

La condicionante era que la comunidad liberaría a los hijos de los testigos de Jehová, siempre y cuando éstos retiraran la acusación que mantenían las órdenes de aprehensión. Los testigos decían que lo harían siempre y cuando les permitieran regresar a la comunidad y les pagaran por sus casas que habían derribado. El comisario no se comprometió a esto, argumentando que la decisión recaía en la asamblea comunitaria, que él no podía decidirlo solo, por lo que los expulsados retiraron la demanda y la comunidad, a su vez, liberó a los muchachos que había encarcelado.

²⁶ Arturo Catalán “Testigos de Jehová expulsados de la montaña, hay graves tensiones”, *Diario de Guerrero*, Chilpancingo, miércoles 3 de junio de 1998.

En esta intrincada sucesión narrativa, un problema que salta a la vista es la confrontación entre derechos y garantías individuales que emanan del Estado liberal mexicano, de cara a los derechos comunitarios, sustentados y definidos por los llamados usos y costumbres comunitarios.

Por un lado, la defensa de la ciudadanía, como argumento enfático para los testigos de Jehová, y su derecho a practicar la religión que desean, garantizada por el Artículo 24 Constitucional y, por parte de la comunidad, el reconocimiento al derecho consuetudinario, que garantiza el respeto a usos y costumbres, así como la continuidad de prácticas que sustentan la identidad comunitaria y regulan los derechos y obligaciones, también ciudadanas, estipulados en el ámbito comunitario.

Una constante, por parte de los integrantes de la comunidad, es caminar conjuntamente y en aparente unidad de cara a las agresiones que ellos perciben como externas o provenientes de elementos endógenos, que vulneran su identidad comunitaria y eventualmente, étnica y religiosa.

Ubicar el lugar que las identidades de carácter comunitario, étnico y/o religioso juegan en los conflictos, es central en razón de ponderar el peso que ocupan cuando se dirimen pugnas donde el elemento religioso aparece con mayor visibilidad. Si se realiza una lectura entre líneas, se avizora cómo la pertenencia comunitaria, en primera instancia, y la pertenencia étnica, en razón del sistema de fiestas religiosas que estrechan lazos de unión indígena, se presentan como preocupaciones preponderantes en las acciones emprendidas por la comunidad.

Un primer planteamiento nos llevaría a afirmar que la presencia de iglesias no católicas, en el ámbito de las comunidades nahuas, supone la desestructuración de las identidades comunitarias y étnicas, en ese orden, no así un quiebre en la pertenencia a la religión católica, ya que, dentro del sistema religioso, sobreviven elementos anteriores a la evangelización cristiana, como el caso de las peticiones de lluvia y la presencia de referentes nahuas en las fiestas patronales católicas.

De la presencia del maligno o la fuerza comunitaria

¿Qué fuerzas ocultas, diabólicas, seculares o comunitarias se manifestaron en la irrupción del conflicto? A decir de Paulino Procopio, fue “el maligno” quien estuvo con la comunidad para que los persiguieran, lo que sucedió en Tlacotla lo muestra claramente. La ley civil se puso en contra de la ley divina, no es posible participar en dos misas: una, la del demonio y otra, la misa verdadera. Para los testigos de Jehová, la Biblia condena las tradiciones; en consecuencia, se debe actuar según la voluntad de Dios.

Por su parte, la comunidad se unió en aras de castigar la irreverencia de los testigos. En este caso, las reglas comunitarias son sagradas y quien las infrinja requiere de un escarmiento. Aquí, la voz de la comunidad se hizo escuchar por encima de la autoridad. Cualquiera que se acerque para cuestionar el encarcelamiento a los testigos, derrumbarles sus casas y presionarlos a salir de la comunidad, es amenazado con no salir vivo de ella: ¿quién se atreve a cuestionar las decisiones comunitarias?; ¿quién puede contra la unidad de la comunidad?

La rebeldía contra la autoridad gubernamental no parece ser privativa sólo de alguno de los grupos en pugna. Ambos, los testigos de Jehová y la población de la comunidad, en palabra de sus portavoces, arremeten contra ella. Para los primeros, Dios establecerá el reino de los cielos en la tierra para quitar el sistema político que, por cierto, afirman, no es conforme a su propósito.

Para los segundos, las tradiciones comunitarias están por encima de las leyes nacionales, así, el territorio de la comunidad fue resguardado contra cualquier autoridad que quisiera acercarse y cumplir las órdenes de aprehensión contra el comisario y los otros 55 ciudadanos de Tlacotla. Los integrantes de la comunidad estuvieron resguardando de noche los caminos, que fueron bloqueados con piedras y tablas con clavos. Decían: “aquí nadie entra y si entra, entra, pero no sale de aquí”.²⁷

Si la comunidad violó las leyes, fueron las que están escritas: ¿quién dice que la comunidad no cuenta con sus propias leyes, las cuales también son respetadas, aunque no estén escritas?

Aunque con importantes diferencias, pues mientras que los testigos de Jehová son las tradiciones y la autoridad comunitaria contra la que arremeten, para la comunidad, y después del escalamiento del conflicto, son las autoridades estatales (policía judicial, ministerio público y gobernación) contra las cuales se confrontan.

Un año después del momento más álgido del conflicto, Ángel Mosso, uno de los testigos de Jehová, tuvo que desplazarse a Tlacotla debido a la muerte de su mamá. Sin embargo, en una carta que se le envía, se le reitera que, por exigencia de los ciudadanos de Tlacotla, se le da un plazo de tres días para que se retire de la comunidad:

...como autoridad municipal de este pueblo cumplo con el deber de comunicarte y me deslindo de responsabilidades en cuanto a las acciones que tome el pueblo en tu contra. Sabes muy bien que tu presencia causa malestar entre la comunidad, toda la gente está decidida a realizar acciones fuertes para sacarte de la manera que ellos decidan [...] te

²⁷ Entrevista al profesor Marcelino Policao Melgarejo ex comisario municipal de Tlacotla, 3 de mayo de 2003.

retires inmediatamente para evitar hechos lamentables [...] yo cumplo con mi deber y dar parte a la autoridad municipal y regional.²⁸

La Subsecretaría de Gobernación intervino solicitando al presidente municipal que se sensibilizaran y lo recibieran. Al mismo tiempo, detuvieron a otro de los testigos de Jehová, debido a que realizaba actos de proselitismo entre los vecinos.

Los otros actores: ¿intermediarios, incitadores o responsables?

Si para los otros actores que presenciaron y metieron mano en el conflicto, su participación fue la de fungir como intermediarios, muy lejos están de la percepción que de ellos tienen los dos grupos en pugna. Ambos discrepan en sus versiones sobre el conflicto, pero están de acuerdo que, mientras la Iglesia católica, representada en esta ocasión por el sacerdote Antolín, la hermana Adelina y en otro nivel, el Centro de Derechos Humanos Tlachinollan, estuvieron de parte de la comunidad de Tlacotla, por otro lado, Gobernación y el Ministerio Público estaban de parte de los testigos de Jehová. "...como le digo viéndolo desde las dos partes, para nosotros Tlachinollan y la hermana Adelina estaba siempre con nosotros y la otra parte lo que es gobernación estaba, así debe de ser, estaba más por la cuestión jurídica pues se basa en eso".²⁹

¿Cuáles son las percepciones de cada uno de estos actores involucrados en el conflicto?

...yo siento que los usos y costumbres, a nivel jurídico no están muy reconocidos, porque con este problema de Tlacotla, ante la ley, obviamente que perdían, llevaban la de perder las 52 familias; ¿por qué?, porque sí hubo una agresión a propiedad ajena y hubo un atentado en contra de su vida, privación de la libertad y varias situaciones, ante esto, derechos humanos no tenía mucha efectividad. Creo que lo que sí nos apoyó aquí fue la 169 de la OIT, donde se habla de la naturaleza de los pueblos que son sus usos y costumbres, la creencia propia de cada pueblo. Al hablar de creencia propia no estoy hablando de catolicismo, sino de lo que es la religión y espiritualidad indígena, es una costumbre que han

²⁸ Esta carta está firmada por el comisario municipal en turno, el día 15 de junio de 1999, lleva copia para el síndico de Xalpatláhuac, para el delegado regional de Gobernación de Tlapa y al antropólogo. Abel Barrera, de Tlachinollan, para su conocimiento. RM-2 Tlacotla, Municipio de Xalpatláhuac, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, Chilpancingo, Guerrero. Es importante destacar cómo, en esta carta, la decisión emana de la comunidad, mientras que el comisario municipal cumple con el deber de informar. En un sentido estricto esta situación se refiere al mandar obedeciendo que lleva el título de este libro.

²⁹ Entrevista a Marcelino Policao Melgarejo ex comisario de Tlacotla, 3 de mayo de 2003.

dejado los abuelos, parte del pensamiento, sentimiento de la cultura indígena y desde el 169 fue que se pudo avalar parte de la costumbre...³⁰

Por su parte, los testigos de Jehová, en una carta que enviaron al subsecretario de Gobierno de Guerrero, aseguran: “Tanto la autoridad de Tlacotla como de Xalpatláhuac manifiestan que no tienen miedo a las autoridades, pues tienen el apoyo del antropólogo Abel Barrera, quien les ha dicho que continúen con los ataques a lo suscritos y que tienen que mantener y cuidar las costumbres del pueblo”.³¹

Cierto o no, este párrafo es muy revelador, por una parte, de la presencia de Tlachinollan en la región de la Montaña, y, por otra, evidencia el lugar en que los testigos ubican a este centro y a su director, para ellos no queda duda: Tlachinollan no era un intermediario, era un actor más en el proceso.

En el caso de quien fungía como presidente municipal y el síndico de Xalpatláhuac, su actuación y percepción ante el conflicto fue más bien tardía, especialmente en el caso del presidente, ya que en el momento de mayor tensión entre las partes, él no estaba enterado del problema, que ya había llegado a manos de la Procuraduría. Vale la pena mencionar que algunos agentes de esta instancia (una vez que fueron encarcelados los peritos del Ministerio Público de Tlapa), iban armados hacia Tlacotla, buscando al síndico para subir.

Cuenta el presidente que, en ningún momento, el Ministerio Público le consultó sobre las condiciones que prevalecían en Tlacotla y subieron a dicha comunidad sin notificar a las autoridades municipales. Entonces, su participación se dio cuando el subprocurador le preguntó por el síndico y, a pesar de que él le decía que era el presidente municipal, parecía no importar que fuera el representante del pueblo.

Joaquín Álvarez o ¿cómo se llama el de la costa era el subprocurador de la Montaña? llegó, trajo siete patrullas, dice:

Procurador: Mira pues presidente: ¿a dónde está el síndico?, yo estaba sentado ahí con un señor.

Presidente Municipal: No, le digo, está en su casa, hasta antes de comer se fue, le digo.

P: Pues mándelo traer, rápido, rápido órale...

P. M: A ver Poli, le digo en mi dialecto, si está, dígame que venga aquí, yo quiero escuchar qué es lo que le va a decir este Señor ¿Y qué se le ofrece?, le digo, yo soy el presidente municipal.

³⁰ Entrevista a la hermana Adelina Martínez, 5 de septiembre de 2003.

³¹ Carta del día 22 de junio de 1998, Expediente RM-2 Tlacotla, Municipio de Xalpatláhuac, Subsecretaría de Asuntos religiosos, Chilpancingo, Guerrero.

P: No, no, no, yo quiero hablar con el síndico. Prepotente pues, llegó y así nosotros como estamos, le digo:

P. M: Señor, pues si quiere... ¿o qué hay pues, por qué trae armado a la gente?

P: No, dice ¿no sabes? dice, ¿que la gente del Ministerio está detenida ahí?, le digo:

P. M: No, porque a mí no me consultaron.

P: No, dice, pues ese problema lo originaron ellos, bueno, dice. Pero ahora no sé el síndico cómo le va a hacer, yo me voy a ir con...

P. M: Mira, vienes armado y ellos están armados ¿dónde van a ir a dar?, no, no, no, no señor...

Le dije que se quedara él, y que vaya el síndico, entonces el síndico los fue a sacar y ya los trajo aquí, porque a ellos no los dejé que subieran. Entonces vienen armados, enfrentamiento, porque ellos están también, ya cerraron la carretera aquí, habían puesto troncos y no sé qué tanto sin avisarme a mí...³²

Después de los enfrentamientos más difíciles entre las partes, esto es, el destrozo de las casas de los testigos de Jehová, su expulsión y el encarcelamiento de funcionarios del Ministerio Público en Tlacotla, el gobierno estatal, por una parte la Comisión de Derechos Humanos de Chilpancingo y la Subsecretaría de Gobierno de Asuntos religiosos, enviaron dos cartas al presidente municipal de Xalpa, la primera fechada en septiembre de 1998 y la segunda el 6 de agosto de 1999. En una de estas misivas, se hace una recomendación para que sancione y regule la actuación del comisario municipal de Tlacotla y, en la otra donde, se apela al Artículo 24 de la Ley de Asociaciones de culto público.³³

Aquí vemos diversos niveles de actuación y reconocimiento hacia instancias locales, municipales, o estatales que pueden responder tanto a las relaciones políticas establecidas entre grupos de poder, como al nivel por ellos representado, dado que Xalpatláhuac, al ser cabecera indígena y adoptar una posición de mayor cercanía con la mayoría católica de la comunidad, le da atribuciones con respecto a otras instancias de gobierno de carácter mestizo.

Según cuenta el entonces presidente municipal, el apoyo que esta instancia ofreció durante el conflicto fue bastante limitado en relación con la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de Chilpancingo, el Ministerio Público de Tlapa o la propia parroquia asentada en Xalpa.

Por su parte, la entonces oficina de asuntos religiosos, en proceso de ser elevada a rango de subsecretaría, tenía su propia versión de los hechos. Según el expediente

³² Entrevista con Pedro Morán Molgarejo ex presidente municipal de Xalpatláhuac, 7 de febrero 2004.

³³ Expediente RM-2 Tlacotla, Municipio de Xalpatláhuac, Subsecretaría de Asuntos religiosos, Chilpancingo, Guerrero.

del conflicto, el diagnóstico de esta instancia era: "...un conflicto de intolerancia religiosa, motivado por la autoridad municipal, surgido en 1998 por negación de testigos de Jehová a cooperar en fiesta religiosa católica, motivando con ello que parte de la comunidad, encabezados por el Comisario Municipal, decidieran expulsarlos".³⁴

Es importante subrayar el énfasis que a lo largo de las cartas que se incluyen y en donde participan distintos niveles de gobierno, se responsabiliza al Comisario Municipal de los acontecimientos y escalamiento del conflicto, situación que busca confirmar la decisión de encarcelarlo.

Esta subsecretaría incluye, entre los actores del conflicto, tanto a los testigos de Jehová como al comisario municipal y su suplente, no obstante, en la evolución del conflicto que para ellos comienza el 23 de mayo de 1998, se señala que fueron privados de su libertad dos testigos de Jehová y que dicha detención obedeció a la instrucción del síndico procurador de Xalpatláhuac y la del comisario municipal de Tlacotla.

Es relevante la denuncia que realiza el Ministerio Público del distrito de Morelos ante la Comisión de Derechos Humanos de Tlapa en contra del presidente municipal de Xalpa, el síndico procurador y el comisario municipal de Tlacotla, a pesar de que el primero, hasta ese momento, parecía no conocer el problema.

En el punto más álgido del conflicto, esto es el 31 de mayo, se plantea que fueron el comisario municipal, el jefe de la policía rural y 100 personas más quienes destruyeron y saquearon las viviendas de tres familias pertenecientes a los testigos de Jehová. Inmediatamente, el 1 de junio de 1998, acudieron a Tlacotla un agente auxiliar del Ministerio Público, un perito de la Procuraduría Judicial del Estado y un visitador regional de la Comisión de Derechos Humanos en Tlapa, acompañados por los jefes de familia perjudicados en su propiedad, con el objeto de: "...practicar inspecciones correspondientes y dar fe de los daños ocasionados a las tres viviendas para que el perito emitiera su dictamen de avalúo; sin embargo fueron detenidos y privados de su libertad seis horas, siendo liberados por el Síndico, después de comprometerse a no regresar a la comunidad y a que los miembros de la secta abandonaran el pueblo".³⁵

En este complejo entramado, el hecho de que el conflicto se agravara de tal forma hasta verse involucrados distintos funcionarios, tanto regionales como estatales, también incidió en su propio escalamiento.

³⁴ Expediente RM-2 Tlacotla, Municipio de Xalpatláhuac, Subsecretaría de Asuntos religiosos, Chilpancingo, Guerrero.

³⁵ Expediente RM-2 Tlacotla, Municipio de Xalpatláhuac, Subsecretaría de Asuntos religiosos, Chilpancingo, Guerrero.

Si bien las pugnas entre las partes aparentemente se dieron en el ámbito local, una vez que fueron transferidas a los poderes regionales, en aras de testificar los hechos suscitados en Tlacotla, incurrieron en falta de tacto y desconocimiento ante la versión de quienes expulsaron a los Testigos de Jehová. Esta circunstancia los involucró, ya no sólo como presuntos testigos, sino como funcionarios del gobierno a favor del grupo disidente, en un momento en que la efervescencia comunitaria se encontraba en su mayor apogeo.

No es gratuito que en una reunión en la Comisaría Municipal de Tlacotla, celebrada en octubre, tanto el agente del Ministerio Público, como el representante de la Comisión de Derechos Humanos de Tlapa no asistieran.

La vida en Tlapa

Una vez en Tlapa, las familias expulsadas se dieron a la tarea de construir sus viviendas; el terreno para su solar les costó 10 mil pesos en la actualidad cuentan con casas de concreto y con servicios de agua y luz. Los habitantes migran a los campos de Sinaloa y esto les permite allegarse recursos para mantener a sus familias en una situación más favorable que en Tlacotla. Además, les es posible ir al servicio religioso sin mayores percances y escuchar la palabra de Dios en la colonia Las Mesas con todos los que pertenecen a los testigos de Jehová. Además, están en el proceso de construcción de su salón del reino.

La señora Quirina, desplazada de la comunidad de Tlacotla señalada que su situación ha mejorado en Tlapa, ya que —precisa—, en Tlacota: “... la vida es muy triste, la pura tortilla y frijol, no teníamos nada, una casita y no mucho porque alquilábamos terreno para sembrar. Aquí llevamos tres años, pero ya no pensamos regresar, estamos bien aquí porque sabemos lo que tenemos...”.

Los desplazados aseguran que no extrañan su comunidad, que están mejor en Tlapa, ya que cuentan “con agua para lavar”. Si bien la expulsión a la que se vieron sometidos fue severa, ahora estas familias tienen una condición de vida favorable respecto a la que vivieron en su comunidad de origen, es decir, existe una modificación de su vida que implica un reposicionamiento en el espacio donde conviven; al mismo tiempo, la adquisición de una nueva identidad por ellos construida y asumida, les ha dado certeza y posibilidad de elección en el marco de lo religioso.

Un año después del conflicto de Tlacotla, en el año 2000, se suscitó otro conflicto con cariz similar al de esta comunidad. Me refiero a San Juan Puerto Montaña, comunidad me pha (tlapaneca), perteneciente al municipio de Metlatónoc, del que a continuación hacemos un acercamiento.

Metlatónoc, el municipio más pobre de la Montaña y del país

Metlatónoc, del náhuatl que significa “metatito de metal”, formaba parte de Puebla y del distrito de Tlapa antes de la creación del estado de Guerrero. Cuenta la historia mítica de los mixtecos o Ñu savi que, en Achiutla, están dos montes, “uno merito frente al otro”, y que de una caverna emerge un río que pasa entre los dos montes. Un día, esas aguas fecundaron a dos árboles de los cuales nacieron un hombre y una mujer. Ellos fueron los primeros de donde nacieron los mixtecos. Cuando contaban con cierto número de hijos, se dispersaban para hacerse dueños de las tierras que les parecieran...¹

Quizá esta historia explica una de las razones por las cuales los nahuas dicen que los mixtecos buscan reproducirse para ganar terrenos, hacerse de ellos. Eso es lo que los hace diferentes y, por supuesto, lo que a los nahuas no les gusta de los mixtecos.

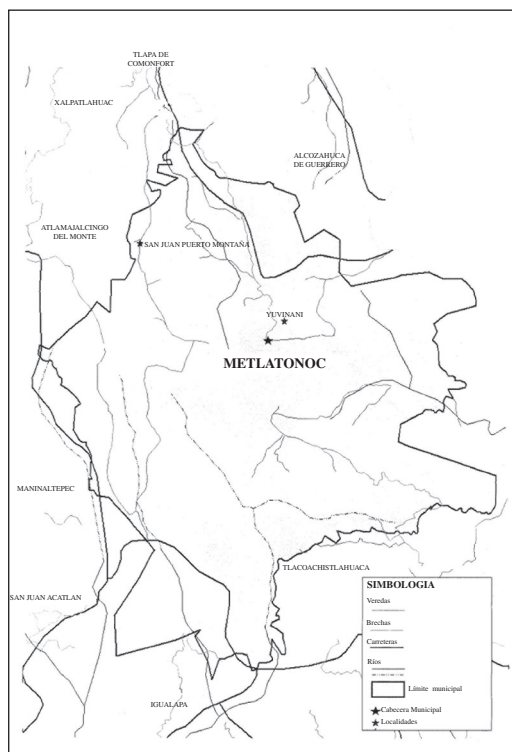
Metlatónoc, municipio con una mayoritaria población mixteca, cuenta también con población tlapaneca, como en el caso de las comunidades de San Juan Puerto Montaña, Juanacatlán y Francisco I. Madero. Su población² asciende a 30039 habitantes y su grado de marginalidad es severo. El 71.8% de la población es analfabeta 69% es monolingüe; 98.6% no cuentan con servicios de salud. Debido a que 76.6%

¹ Archivo Paucic, AP. 917.273.4 MUN, Reg. 747, Mixtecos, Chilpancingo, Guerrero.

² Copladeg, Subcomité de regiones prioritarias, *Región: Montaña. Localidades con alta vulnerabilidad*. Condición: Población mayoritariamente indígena, 1996. En 2005 la población de Cochoapa se independizó de Matlatónoc y constituyó una cabecera municipal, por lo que los datos de población son anteriores a ese año.

se dedica al campo, el mismo porcentaje no percibe ingreso alguno, salvo en los casos de migración.

Mapa 1. Metlatónoc



Fuente: Sedesol, 1995.

Mientras, para el caso de la población asentada en la cabecera municipal, las cifras son menos drásticas. De una población total de 1974 habitantes, 44% es analfabeta y 38% es monolingüe.³

Para llegar a la cabecera municipal de Metlatónoc (desde Tlapa), se requiere viajar de cuatro a seis horas en camiones de redilas que salen, en la madrugada, rumbo al municipio más retirado de la región; cuenta con 154 localidades, entre comisarías,

³ INEGI, Metlatónoc municipio y localidad, XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Centro de Información Chilpancingo,

delegaciones y rancherías. Sus viviendas son de adobe y el piso es de tierra; de estas localidades 50% no cuentan con agua, drenaje ni luz. Muchas de estas rancherías donde vive la gente cerca de su parcela para cuidar la siembra y pastorear a sus animales.

El camino de terracería que comunica a Metlatónoc con Tlapa data de 1979, sin embargo, entre sus pobladores, se recuerda al temible río Igualita ya que en épocas de lluvias crecía a tal grado que les impedía el paso a Tlapa, situación que incluso llegó a segar muchas vidas, por lo que “los pobladores de... Alpoyecatzingo se habían convertido en un pueblo experto para cruzar el río, pero también la gente, para que éstos hicieran el favor de cruzar, había una recompensa a manera de trueque: “yo te paso el río, pero ¿tú qué traes de allá? ejotes, lo que da la Montaña”. Así, ellos ayudaban a pasar a las personas a partir de un trueque por productos”.⁴

Por esta misma razón, los pobladores de esta región preferían, hasta hace poco,⁵ comercializar sus productos en Coicoyán de las Flores, Oaxaca, porque a pesar de la lejanía, el largo viaje les daba seguridad.

La falta de caminos entre las comunidades es aún una prioridad planteada por la autoridad municipal, ya que la posibilidad de lograr un desarrollo completo que incluya tanto salud como educación, requiere de la construcción de vías de comunicación. No se trata sólo de proyectar el desarrollo desde las oficinas, porque trasladar el material necesario para construir infraestructura para la población requiere de caminos. “Entonces primeramente para que se desarrolle Metlatónoc hay que aperturarle una vía de comunicación, un camino pavimentado, entonces a partir de ahí hablaríamos de un desarrollo real, y ni aún así fuera real, porque también tiene sus ramales y hay que acondicionar esos caminos”.⁶

A decir de los censos realizados por el INEGI en el año 2000, sólo 134 personas estaban fuera del municipio debido a la migración, esto representa 4.5% de los habitantes. Sin embargo, hablamos de una demarcación con un elevado número de migrantes, que abandonan su lugar de origen debido, entre otras cosas, a las lacerantes condiciones en las que viven. De este modo, migran a ciudades como Culiacán, San Quintín, o al estado Chihuahua. Los “enganchadores”, encargados de llevarlos a tierras del norte, se encuentran en el conocido río Jale, en Tlapa, y, por una módica cantidad, los llevan hasta los destinos mencionados.

En el vecino país del norte, también se puede apreciar el fenómeno de la migración; ciudades como Nueva York, Los Ángeles y Texas, reciben a los

⁴ Entrevista con Saúl Rivera, Presidente Municipal de Metlatónocel, 8 de febrero de 2004, Tlapa, Guerrero.

⁵ En 1985, según datos proporcionados por el presidente municipal de Metlatónoc.

⁶ Entrevista con Saúl Rivera, Presidente Municipal de Metlatónoc, 8 de febrero de 2008.

indocumentados mexicanos, los cuales, una vez instalados en territorio norteamericano se dedican a trabajar en el campo, como meseros o en el empleo que se les ofrezca. En sus condiciones, serían, en palabras del ex presidente de Estados Unidos, George Bush, “aquellos que se dediquen a las labores que no quieren los ciudadanos norteamericanos, como lo han venido haciendo desde siempre”.

El rezago en Metlatónoc se debe a la falta de tierras fértiles, por lo que sólo siembran maíz y frijol para el autoconsumo, aunque cuentan con frutales como durazno, mamey, mango, plátano y café. A pesar de contar con bosques, no disponen de las condiciones para explotarlos, ya que están a manos de empresas aserraderas que se benefician de la madera que extraen.

Carecen de servicios de salud, ya que sólo seis comunidades, se encuentran beneficiadas aunque no siempre cuentan con el personal necesario, como médicos y enfermeras, pero según la *Enciclopedia de los municipios de México, Guerrero*, cuenta con 21 unidades, concentradas en su mayor parte en la cabecera municipal, y una perteneciente al Instituto de Seguridad Social al Servicio de los Trabajadores del Estado (ISSSTE).⁷

Por otra parte, la situación de las escuelas es deplorable, ya que algunas comunidades no disponen de la infraestructura mínima para la enseñanza, como son: pizarrón y butacas. Cuando llegado el momento los alumnos desean continuar con sus estudios de secundaria o nivel superior necesitan trasladarse hasta Tlapa o incluso a Chilpancingo.

A pesar de que debido a su extrema pobreza Metlatónoc se ha visto beneficiado con inversión tanto estatal como de parte de fundaciones extranjeras, ese mismo grado de atraso en el que se encuentra impide que esta inyección de dinero se vea cristalizada en una mejor calidad de vida para sus pobladores, situación que se complica con la existencia de algunos líderes,⁸ que se benefician con las inversiones, apropiándose de lo mucho o poco que llega, con el argumento de que “ellos lo trabajaron y se lo han ganado a pulso”.

Otro de los problemas que impiden que dichas inversiones sean canalizadas a la generación de proyectos que beneficia a la comunidad, es que no están planificadas

⁷ *Enciclopedia de los Municipios de México*, Estado de Guerrero, *Metlatónoc*, Centro Nacional de Desarrollo Municipal, Guerrero, México, 2001, p. 5.

⁸ A estos liderazgos suelen llamárseles *cacicazgos*, ya que en algún momento suelen asumir el papel de Caciques de la costumbre, sin embargo, necesitamos hacer una diferenciación importante en términos de que los Caciques (así con mayúscula), son aquellos que cuentan con intereses tanto económicos como de control político, que con base en ello mandan matar a aquellos líderes o caciques menores a cambio de canonjías, puestos en el poder regional. En la región existe el caso de Celso Villavicencio, un cacique importante que controla la distribución de cerveza y además ha ocupado puestos de poder político, como el de presidente municipal de Tlapa.

de acuerdo con las necesidades y, mucho menos, con la participación de la población, por lo que el dinero se malgasta o se queda en el bolsillo de unos cuantos, muchas de las veces profesionistas que se benefician de manera personal; cuando esto sucede el proyecto termina.

Dentro de los proyectos que el gobierno estatal ha implementado, se encuentra el de confección de sillas y mesas de tejido de palma, proyecto que sin embargo no siempre involucran a la comunidad en su conjunto, ya que, como en muchos otros casos se trata de proyectos individuales o familiares. En palabras de Saúl Rivera presidente municipal, lo que sucede es que el grado de marginación y pobreza del municipio propicia mayor corrupción.

Los habitantes de Metlatónoc también se dedican a la siembra de amapola, mejor conocida como *maíz bola*. Si bien en otras zonas de la Montaña ésta puede ser redituable en términos económicos, aquí no lo es. Mientras que en el vecino Malinaltepec el kilo de amapola puede venderse hasta por 20 mil pesos, en Metlatónoc se vende entre 4 mil o 5 mil pesos, quizá debido a la lejanía. Esta arriesgada labor no es rentable para sus pobladores.

En algún lugar de esta región se encuentra un laboratorio de procesamiento de amapola, lo cual resulta más redituable aún, pero arriesgado para sus habitantes, ya que los jóvenes además de ser productores comienzan a ser consumidores de la droga.⁹ El precio de la cocaína puede variar de 40 mil hasta 60 mil pesos y van a comprarla a estados como Guadalajara, Michoacán y Sinaloa.

La distribución de cerveza en esta zona de la Montaña es infaltable. Así, desde Tlapa, se controla su comercialización que está a cargo de un *cacique* que lo suministra a la población la cual, a falta de incentivos y “para no perder la costumbre”, la consume de manera compulsiva. En efecto, aunada a su dolorosa cotidianidad, el alcoholismo completa el cuadro de calamidades de los pobladores de Metlatónoc.

Si se trata del apoyo de Oportunidades o Procampo, no toda la población se ve beneficiada. El apoyo de Oportunidades le llega, por ejemplo al 70% de la población y son las mujeres quienes reciben el dinero en efectivo cada dos meses (alrededor de 800 ó 1000 pesos) que destinan por lo general para el estudio de sus hijos. Sin embargo, en ocasiones, esa cantidad se gasta (tanto por hombres como por mujeres) en bebidas alcohólicas. Además, cuando gente de comunidades vecinas visita la región, la *costumbre* es brindarles un cartón de cerveza que pueden o no compartir, pero que deben terminar a riesgo de ser mal vistos por los demás si no lo hacen.

⁹ Información obtenida de algunas fuentes que han tenido relación estrecha con los pobladores del municipio de Metlatónoc, y que, por razones obvias, no se verterán aquí.

A decir de Nicolás, antiguo párroco, el consumo de aguardiente no solo se relaciona a un ritual para pedir a la tierra y a la deidad una buena temporada; también está vinculado a intereses económicos, ya que es la actividad que deja más ganancias. La compra de votos y simpatías está vinculada al ofrecimiento de cartones de cerveza pues esa acción es suficiente para ganar adeptos, sin importar, incluso su militancia política.

Es por ello que la negociación de los políticos de la región, se establece con estos llamados *caciques* o *cabecillas*, ya que el pueblo vota y se realiza una especie de trueque de venta de conciencias a favor del partido oficial.¹⁰

La existencia de otras religiones (que eventualmente inciden en la decisión de sus feligresías para evitar el consumo de alcohol) constituye una amenaza para los llamados *caciques*, a quienes no les conviene este cambio cuando implica la impugnación de la fiesta religiosa y, con ello, la negativa a consumir cerveza.

Cultura política: ¿resistencia o lealtad política?

Inmersa en los procesos de corporativismo¹¹ sustentado en parte por el uso que hacen los políticos y líderes del sistema de cargos, las cooperaciones, los castigos y encarcelamientos a quienes no obedecieran sus mandatos en Metlatónoc, la adhesión al partido tricolor era —hasta hace muy poco—, un mandato que se cumplía sin protestar, debido a las amenazas y castigos con los que se reprimía a quienes osaban no votar o bien sufragaban por un partido opositor.¹²

La posibilidad de asumir un cambio político en lo referente a las elecciones de carácter partidista, no es fácil. El voto corporativo por PRI ha sido, hasta hace muy poco, en este municipio, casi una costumbre que se ha incorporado a la vida comunitaria a la

¹⁰ Entrevista realizada al licenciado Jorge Rodríguez, 1 de agosto de 2003.

¹¹ Se habla en términos de la existencia de una cultura política corporativa y represora de las disidencias. Max Weber distinguía entre comunidades cerradas y abiertas. La comunidad *cerrada* facilita la reproducción de prácticas que atentan contra la decisión individual, valiéndose de algunos elementos culturales como el castigo, el voto unitario incluso la cárcel, lo que permite interrogarnos: ¿cómo se vive la emergencia disidente en las comunidades? ya sea partidistas o eventualmente religiosas, esto es, la cultura política y las tradiciones comunitarias inciden en la actuación unitaria de la misma. Ahora, con la emergencia de partidos de oposición, la actuación comunitaria es corporativa, la comunidad en su conjunto vota por el PRD, y, ¿en los casos de disidencia religiosa?, los conversos son castigados o encarcelados como decisión también unitaria de la comunidad.

¹² Entrevista y plática con vecinos y autoridades de la comunidad de Yuvinani, febrero de 2004.

manera de los propios cargos.¹³ Votar por un partido de oposición puede representar un alto costo político en lo referente a la vida organizativa de la entidad: "...esa es la vida organizativa de Metlatónoc. Tiene una organización social, su identidad, pero también cuando llega el cambio del que estamos hablando [...] hay una resistencia, yo como voté por el PRI debo morir votando por el PRI".¹⁴

Prevalece la cultura política que se ha practicado por décadas a pesar de que en determinado momento se pueda elegir un partido de oposición como el PRD, por lo que no es difícil encontrar que los líderes, como antaño, comprometan los votos de su comunidad, aunque ahora sea a favor de la oposición.

Como en gran parte de las poblaciones rurales del país era una práctica común que al momento de las votaciones, una persona se pusiera a tachar todas las boletas a favor del PRI, incluso en la elección para presidente municipal (en 1987), se colocaba cerca de la casilla el logotipo del Revolucionario Institucional para que supieran por quién se debía votar. El voto no era secreto, por lo que, si se votaba diferente o alguien aconsejaba votar por la oposición, de inmediato era encarcelado; cuando llegaba la hora de cerrar las casillas, a las cinco de la tarde y aún faltaba gente para emitir su voto, la mandaban traer con la amenaza de castigarla, a pesar de que ya traía su litro de aguardiente.

Al momento de votar, cada ciudadano era obligado a cooperar con un peso para llevarlo de *premio* extra a la autoridad ganadora. Estas monedas eran llevadas por la comisión hasta la cabecera, actividad que realizaban caminando, lo cual resultaba muy difícil, debido a lo pesado que era trasladarlas. Sin embargo, preferían hacerlo, ya que cuando alguno fuera de la comunidad a Metlatónoc, tenía la garantía de que sería bien tratado y no habría represalias de ningún tipo.

La pugna por la cabecera municipal: Metlatónoc y Cochoapa

La competencia por asumir la cabecera municipal entre Metlatónoc y Cochoapa ha sido una constante a lo largo de su historia reciente. Si hasta 2005 Metlatónoc fue cabecera, Cochoapa¹⁵ conserva el control de las tierras de gran parte de las comunidades,

¹³ En alguna ocasión, al celebrarse un Taller organizado por Tlachinollan, cuando las personas de las comunidades reflexionaban en torno a las autoridades (a las cuales consideran tradicionales), apuntaban al presidente seccional del PRI como una de ellas.

¹⁴ Entrevista con Saúl Rivera presidente municipal de Metlatónoc, 8 de febrero de 2004.

¹⁵ El municipio de Cochoapa el Grande se creó por decreto núm. 588 el 21 de noviembre de 2002. Sin embargo, fue hasta tres años después cuando se notificó de forma oficial. Guerrero, Secretaría General de Gobierno.

debido a la posesión de los títulos que las amparan. Ahora, Cochoapa se ha independizado y ha formado su propio municipio.

Un conflicto latente entre los habitantes de ambas poblaciones ha sido mantener el control de la cabecera municipal, el cual es, promovido por el gobierno del estado de Guerrero, en aras de recuperar el poder que el PRI ha perdido en este municipio y estando cerca de las elecciones, deja de ser un asunto meramente local para situarse en la dimensión de los intereses regionales y estatales.

Si bien prevalecen distintas posiciones con respecto a esta pugna, lo cierto es que aun cuando se informa de la resistencia por parte de algunas comunidades, la fuerza que el PRI ha tenido durante tantos años permite que algunos líderes de la región continúen interesados en que siga gobernando y la separación política de Cochoapa se presentó como una opción quizá no deseable, pero sí atractiva para algunos.

El municipio de Cochoapa cuenta, en la cabecera, con mil seiscientos habitantes. Según la visión del presidente municipal,¹⁶ la búsqueda por dividir al municipio en dos (Metlatónoc y Cochoapa), implicaría su exterminio, toda vez que responde a intereses partidistas y, en ningún momento, surge de las necesidades de la población, además, en términos de los recursos económicos, significaría dividirlos en una región donde la pobreza es extrema, lo que implica atomizar los recursos:

...lo que le corresponde a Metlatónoc hay que dividirlo, por eso les decía, que hay que dividir la mitad de la tortilla, o sea [...] y el municipio está rezagado, está marginado, pues es hundirlo más en la marginación, es una lancha que está en una playa, pero se está hundiendo y en lugar de que se rescate o se saque lo que se pueda sacar, se le está echando más bulto para que se hunda más pues, eso es lo que están haciendo, yo siento que las autoridades en este caso juegan doble papel: el papel de gobernar, el poder de mantener la ideología, el proyecto político que ellos representan...¹⁷

Este conflicto nos permite reflexionar en razón tanto en torno a la articulación de las relaciones de poder como en términos de su temporalidad: ¿se trata de un conflicto meramente coyuntural, en donde las pugnas partidistas buscan reposicionarse en el juego electoral que viene?; ¿se trata de un conflicto de larga duración, en donde la pugna por mantener el control municipal viene de tiempo atrás y ahora es promovido por el poder estatal?

Esta división habla de pugnas partidistas en el contexto de las elecciones realizadas el 6 de febrero de 2005 debido a la fuerza del PRD en este municipio, pero se suma

¹⁶ Debe considerarse que esta entrevista se realizó en febrero de 2004, un año antes de la notificación acerca de la división de los dos municipios.

¹⁷ Entrevista a Saúl Rivera, presidente municipal de Metlatónoc, 8 de febrero de 2004.

a un conflicto que tiene raíces históricas anteriores, por la competencia que entre Cochoapa y Metlatónoc ha existido, la cual es ahora utilizada por el poder partidista para su provecho.

La inserción de partidos políticos en las comunidades constituye una de las principales inconformidades manifiestas desde diferentes voces de organizaciones indígenas regionales y nacionales. Se dice que la existencia de éstos ha generado procesos de división, lo mismo sucede con la inserción de iglesias no católicas, las cuales generan conflictos y división no deseables.

Esta visión, paradójicamente, es compartida tanto por líderes y sacerdotes progresistas como aquellos caciques tradicionalistas a quienes no les interesa socavar el poder del PRI o de la Iglesia católica en las comunidades. Al parecer, el problema estriba en que la identidad indígena encuentra su reflejo en la existencia de una vida comunitaria en donde todos comparten la misma cosmovisión y los mismos valores.

Si bien existen matices e intereses distintos en cada uno de estos sectores, parecen compartir la idea de mantener una vida comunitaria de carácter esencialista, en donde toda manifestación disidente constituye un peligro para su sobrevivencia.

El valerse de argumentos, donde tanto la reproducción de la vida comunitaria como la continuidad del sistema de cargos (las fiestas religiosas católicas y la toma del poder político) constituyen la esencia misma de la comunidad impide reconocer los cambios que estas regiones experimentan, así como la posibilidad de que otras alternativas las favorezcan.

Si la existencia de un solo partido o una sola religión se adapta a la concepción que existe sobre la aparente manifestación unitaria de las comunidades, impide ver cómo la entrada de un partido opositor permite cambios favorables, no sólo por la posibilidad de disentir, sino por la capacidad de asumir un pensamiento abierto a otras formas de pensar y mirar el futuro.

...también tenemos que aceptar que llegan los partidos, y llega esta oportunidad de luchar, de algo hay que agarrarse para luchar, se dice que en la guerra y en el amor todo se vale, y yo digo que los partidos, y en especial Metlatónoc, el PRD es un espacio donde la gente empieza a participar y que a lo mejor en unos cuantos años, dependiendo del proyecto del partido, la discusión que se tenga...¹⁸

Además, el control por el municipio responde a la búsqueda por dominar la explotación maderera en la región. La comunidad de Zitlaltepec, ahora perteneciente a Cochoapa, posee un territorio de bosque codiciado por particulares y

¹⁸ Entrevista a Saúl Rivera, presidente municipal de Metlatónoc, 8 de febrero de 2004

diversos funcionarios de gobierno. Así, la implementación de un programa denominado “Maíz por Bosque” busca acaparar justamente estas zonas, en su propio beneficio, en un acuerdo que no favorece a la comunidad.

En otro ámbito, la pugna por controlar la producción de *maíz bola* cruza por los intereses de distintas personas, desde el Ejército hasta funcionarios del gobierno y, por supuesto, el narcotráfico. Esto explica, en un grado importante, las divisiones municipales que no necesariamente benefician a las comunidades, sólo a algunos líderes que se sirven de intereses creados para su propia conveniencia.

Para entender estas divisiones, es necesario pensarlas en función de las pugnas que en diferentes etapas de la historia han vivido ambos municipios: Metlatónoc y Cochoapa, El Grande.

El conflicto en perspectiva histórica

Si como se afirma estamos de cara a un conflicto de larga duración, se requiere de un rastreo histórico para aclarar y hacer transparente la coyuntura actual de carácter partidista anclada en el ámbito estatal que puede valerse de la pugna ancestral entre Metlatónoc y Cochoapa para abonar a favor de sus intereses.

En el contexto de la erección del estado de Guerrero, se reconocieron, en el año de 1850 las municipalidades pertenecientes al distrito de Morelos, a saber: Tlapa, Atlamajalcingo del Monte, Malinaltepec, Metlatónoc y San Vicente Zoyatlán.

Ya desde finales del siglo XIX, se dieron algunos procesos en los que las comunidades buscaban conformarse en nuevos municipios. En 1888, los pueblos de Zitlaltepec, Chilixtlahuaca, Llano Grande y Buenavista (del municipio de Metlatónoc), así como Mixtecapán de Malinaltepec, y Huehuetepéc de Atlamajalcingo del Monte lo quisieron hacer, pero la petición les fue negada en la sesión de la Cámara de Diputados, bajo el argumento de carecer de fondos para atender los servicios. Esta resolución, sin embargo, no impidió que los comisarios municipales persistieran en este propósito, aunque hasta el momento nada se ha conseguido.

En 1902, el ejecutivo estatal presentó un proyecto de Ley Orgánica de División Territorial en la que al municipio de *Metlatónoc*, le corresponderían las comisarias de *Cochoapa*, Almoltepec, Zitlaltepec y San Miguel, así como las entonces subcomisarias de *Yuvínani*, Chilixtlahuaca, Llano grande y Ojo de Pescado.

A pesar de que Metlatónoc figuró como cabecera municipal desde fines del siglo XIX, fue hasta el siguiente siglo cuando, en el año de 1944, se le suprimió ese carácter para anexarlo al municipio de Alcozauca. Mientras, la comisaría de Cochoapa pasó a

formar parte del municipio de Tlapa, a decir de Alejandro Paucic: “La Ley Núm 59 Orgánica de División Territorial, del mismo día, se encarga de precisar la dispersión de las comunidades en forma poco meditada, pues crea dos enclaves, agregándolas a las ya existentes...”¹⁹

Esta situación continuó algunos años hasta que, en enero de 1947, se creó el municipio de *Cochoapa*, al que pertenecieron: *Cochoapa*, San Lucas y San Miguel Amoltepec, que pertenecían a Tlapa, Ixtolomichi de Alcozauca, Yucundata y *San Juan Puerto Montaña* de Atlamajalcingo del Monte.

En septiembre de ese mismo año este municipio fue absorbido por Metlatónoc, integrando ahora Cochoapa y los que formaron parte durante de esa municipalidad, durante escasos nueve meses que duró: ¿a qué intereses responden estos cambios de comunidades, creación de nuevos municipios y rehabilitación de otros?

Ambos, Metlatónoc y Cochoapa constituyeron, a decir de Paucic, cabeceras de *cacicazgos mixtecos*, mismos que en la época prehispánica pagaron tributo a los mexicas y los apoyaron en contra de los yopes-tlapanecos. El cacicazgo mixteco de Cochoapa fue el más vasto de Guerrero, que cuenta con la propiedad comunal de tierras de diez comunidades, situación que le ha sido muy favorecedora en razón de los recursos provenientes del usufructo de tierras, cuotas de pastoreo, licencia para cortar madera, cooperación y servicios.²⁰ Y se insiste, ancestralmente contrario al de Metlatónoc, que fue un cacicazgo que sustituyó al de Cahuañaña, hacia el periodo de la Revolución mexicana, con gente proveniente de Juxtlahuaca, Oaxaca, quien asumió el mando de Metlatónoc. Además, se emparentaron con la familia del obispo finado de Chilapa que era de Alcozauca.

Las diferencias que han mantenido ambas poblaciones reflejan la lucha por el poder en la que se han enfrascado durante mucho tiempo. La dimensión política se sitúa como el eje que permite entender el conflicto. A esta dimensión se articula la recepción de recursos económicos que les otorga la federación, así como el prestigio y reconocimiento que logran en el ámbito regional.

Las relaciones que se mantienen entre las comunidades no siempre se distinguen por ser armónicas, al contrario, la competencia, en la búsqueda de prestigio y el control político, forman parte de su memoria histórica, vinculados con intereses regionales y estatales que, como ya se apuntó, en muchos momentos, se han valido de estas diferencias para sus intereses particulares.

¹⁹ Archivo Paw Paucic, *Montaña de Guerrero*, Chilpancingo, Guerrero.

²⁰ Archivo Paw Paucic, *Montaña de Guerrero*, Chilpancingo, Guerrero.

Incluso la siguiente historia, en parte sustentada por el mito y en parte por la realidad, acerca de las relaciones entre Metlatónoc y Yuvinani, nos acerca a entender los lazos y pugnas que se establecen entre las comunidades, muchas veces con el propósito de erigirse como *comunidades madre*, que tienen subordinadas a las demás.

Metlatónoc y Yuvinani: una historia de encuentros y desencuentros

Cuenta la historia que Yuvinani fundó Metlatónoc.²¹ Yuvinani se formó por migraciones de mixtecos provenientes de Oaxaca quienes, por situaciones de trabajo o por decisión de jefes de grupo, decidieron residir ahí. Su origen data de hace 1300 ó 1500 años.

Hacia el siglo XIX, en la zona vivían alrededor de 10 ó 15 familias; sus casas eran de palos secos y bejucos tejidos con techos de zacate. Tenían a María Antonia como su líder, ella era una mujer soltera. Al mismo tiempo, había un grupo de pastores que se dedicaban a la cría de ganado, especialmente caprino. En ese entonces, llegó un tal Guillermo Bracho, proveniente de Puebla, junto con otros, habían pasado antes por Tehuacán, por Oaxaca, por Juxtlahuaca, hasta que llegaron a Yuvinani. Ahí conoció a María Antonia, de quién se enamoró.

Los hombres que venían con él se quedaron en la comunidad, prestando servicios como el de Topil, comandante, mayordomo y se integraron a ella. Por esas fechas, Guillermo Bracho miraba desde lo alto del cerro, frente a Yuvinani. Desde ahí, divisó un llano favorable para vivir, ya que contaba con gran cantidad de agua y valles, mucha pastura, por lo que decidió irse para allá, convenciendo a María Antonia, quien, enamorada de él, convenció a algunos de la comunidad para trasladarse a aquel lugar que ahora se conoce como Metlatónoc.

Sin embargo, no toda la comunidad de Yuvinani se convenció de migrar a aquellas tierras. Algunos resistieron, cómo 2 ó 3 casas, otros se fueron, pero continuaron visitándose, animándose entre sí para regresar, preguntando que por qué se habían ido si Yuvinani estaba bien para vivir.

María Antonia y Guillermo Bracho se separaron y, con ello, María Antonia, enojada, decidió regresarse de nuevo a su comunidad. Le informó a su gente de esta decisión. Al principio, la gente pensó que estaba mal de la cabeza: ¿por qué decidió regresarse si con tanto ahínco los convenció para irse a vivir a Metlatónoc? pero ¿quién

²¹ Relato narrado por Saúl Rivera, presidente municipal de Metlatónoc, 8 de febrero de 2004.

podía entender en aquel momento el duelo y la relación amorosa que ella había vivido con Guillermo Bracho? Así, los que le fueron fieles se regresaron con ella, otros no.

Al llegar a Yuvinani, se mostró arrepentida y de nuevo los organizó. La primera tarea que se puso fue la de comprar las campanas, ya que en Metlatónoc habían cooperado para ello y Yuvinani no podía quedarse atrás. Así, los pobladores de Yuvinani se pusieron a trabajar duro: comenzaron a tejer sombreros, a bordar huipiles, servilletas, vender pieles y todo para lograr su cometido.

Al fin reunieron los recursos que eran administrados por la propia María Antonia, de manera que ya estaban en posibilidades de comprar la campana, y así lo hicieron; sin embargo, después de la muerte de María Antonia, algunos habitantes de Metlatónoc se fueron a Yuvinani a convencerlos de que llevaran la campana para allá, argumentándoles que ellos eran hijos y nietos de los abuelos de Yuvinani, que por qué se habían regresado dejándolos allá. Todo esto convenció a Yuvinani para llevarse la campana, incluso ayudaron a hacerlo entre ambos: Metlatónoc y Yuvinani. Es por esto que la campana grande se quedó en Metlatónoc y no en Yuvinani, de donde era originaria y que con tantos esfuerzos la habían comprado.

Como se puede observar, la competencia entre comunidades vecinas se encuentra en los mitos fundacionales que las sustentan, lo mismo que la importancia de participar en los cargos o servicios, lo que confiere legitimidad a quienes deciden integrarse a éstas. Ambas cuestiones son sugerentes para entender los conflictos, toda vez que el arraigo y la reproducción de las tradiciones inciden en la molestia de algunos personajes en las comunidades.

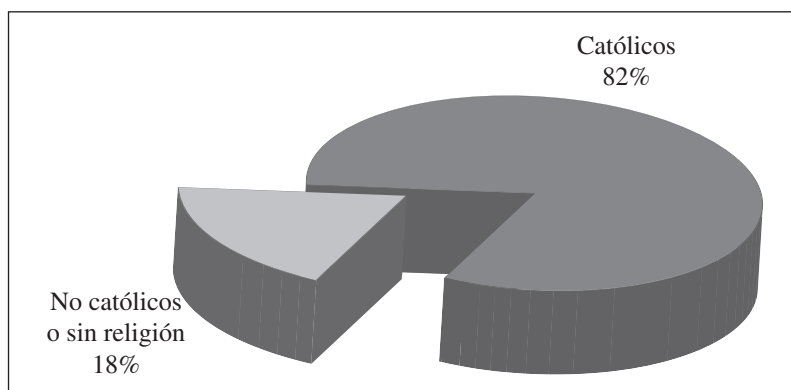
Mientras que la competencia, tanto en los ámbitos intra como intercomunitarios explica la importancia de asumir con dignidad los cargos, así como las mayordomías, que en muchas comunidades constituyen el eje de la vida cotidiana. Además, en esta historia, se presta atención a la importancia simbólica que tienen las campanas para las comunidades; sugiere el sentido de unidad e identidad a causa de su repiqueo. Significa, en los momentos más álgidos, aquellos coyunturales, una señal de que sus integrantes necesitan concentrarse para afrontar conjuntamente una dificultad.

También se habla de la unión de poblaciones en razón de una mítica relación de pareja. Destaca la figura femenina, que aquí asume un papel protagónico para la conformación de una comunidad. Si bien para la toma de decisiones se busca el consenso entre los habitantes, la existencia de liderazgos supone la aceptación de una guía que permite su constitución, como comunidad, en la búsqueda de un territorio que les confiera sustento como tal. Se pone atención en la relación entre Metlatónoc y Yuvinani, porque esta última refiere además, un caso intracomunitario de pugna partidista y religiosa que se abordará de manera posterior.

Cambio religioso en Metlatónoc

Según los Censos del INEGI en el 2000, el 95.8% de su población era católica, mientras que 287 personas se adscribían al protestantismo y 26 al paraprotestantismo.²² Anotamos que, curiosamente, 454 personas no cuentan con ninguna religión. Se habla, pues, de 4% no católico en un municipio donde el préstamo de servicios comunitarios se guarda celosamente. Los conflictos más severos, en esta subregión, están dados por la negativa a participar en ellos, lo cual inclusive llega a la amenaza, expulsión e incluso la muerte.

Gráfica 1 . Porcentaje de población católica y no católica en el municipio de Metlatónoc



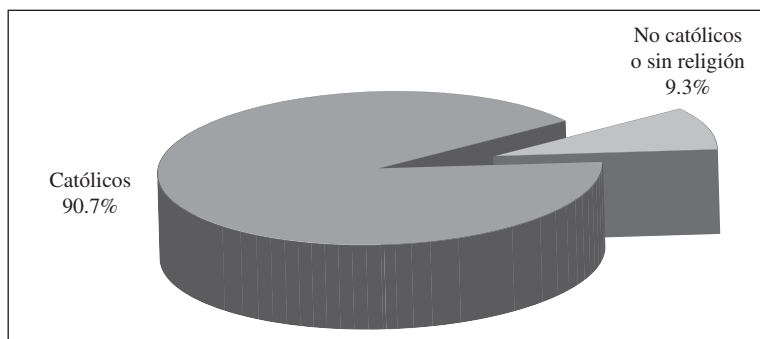
Fuente: elaboración por Olivia Esparza a partir del XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Metlatónoc municipio, Centro de Información Chilpancingo, INEGI.

Por su parte, de manera alusiva, la población de la cabecera de Metlatónoc se asume como católica en 90.7%, mientras que 9.3% se identifica no católica.²³

²² Para el INEGI las clasificaciones de pertenencia religiosa son ubicadas como: católicos, protestantes, bíblicas y judaicas, otra religión y sin religión. Para efectos de esta investigación, se ubicaron las bíblicas como los testigos de Jehová y las judaicas en este rubro de paraprotestantismo.

²³ INEGI, Metlatónoc municipio y localidad, XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Centro de Información Chilpancingo.

Gráfica 2. Porcentaje de población católica y no católica en la cabecera municipal de Metlatónoc



Fuente: elaboración a partir del XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Metlatónoc localidad, Centro de Información Chilpancingo, INEGI.

Cambiar de religión en las comunidades de Metlatónoc constituye una decisión difícil de tomar sobre todo si, además, se vincula con las relaciones de poder que se establecen entre caciques, quienes requieren de la participación en los festejos para el consumo de cerveza y aguardiente.

Para muchos funcionarios y habitantes de la región cuando se habla de cacicazgos en éste y en otros municipios de la Montaña, no se refieren a aquellas personas con mejores condiciones económicas, que utilizan su posición para fines políticos o se dedican a la comercialización del alcohol, sino de aquellos que tienen un papel importante en su comunidad, de carácter político y religioso. Se trata de caciques que resguardan las costumbres, líderes, que a la par de la defensa de las tradiciones, tienen incidencia en la designación de los comisarios.

Los caciques, les afecta mucho, ya que tienen muy arraigadas los usos y costumbres. Estamos hablando de cinco fiestas anualmente en las comunidades, los que se benefician de las fiestas, se benefician los comerciantes, no son grandes fiestas las comerciales [...] los caciques ponen al comisario, ahí en la comisaría es donde llegan las procesiones, ahí les invitan su copa, ahí se nombran a mayordomos: te toca a ti darle de comer a esta correspondencia, le llaman ellos, de todos los que vienen a esa fiesta: te toca a ti darle de comer

a jugadores de basquetbol donde hay torneos, darle de comer a los músicos, regularmente son los caciques los que mandan todo esto.²⁴

La continuidad de estas tradiciones es fuente de seguridad comunitaria, razón por la cual, en determinado momento, los habitantes se sienten confundidos y reticentes al cambio; pocos son aquellos que logran guardar distancia frente al cambio religioso que se vive en las comunidades. El cambio religioso se percibe como una alternativa que ejercen libremente quienes así lo deciden, la que no implica necesariamente un conflicto y la eventual expulsión de los conversos, frente a la posibilidad de negociación. Lo cierto es que, en la vida comunitaria, es muy difícil entender que las personas cambien de religión, especialmente cuando el cambio se percibe como un rompimiento con normas referentes a la cooperación y al servicio comunitario.

Entonces ésta es la situación que tenemos en algunos pueblos del municipio de Metlatónoc, y yo pienso que desde luego no es fácil, porque se está rompiendo con toda una comunidad: ¿cómo es posible que yo esté trabajando y el otro no?, por lo que si lo dejan a él que no haga nada, mañana van a ser dos o tres, esta comunidad va a dejar de ser católica, nunca va a dejar de practicar sus costumbres, entonces lo que hay que hacer es correrlo...²⁵

En efecto, en estas comunidades, las personas que se alejan de las prácticas comunitarias son percibidas como ajenas al orden. En este sentido, puede ser útil el concepto de *relaciones cerradas*, planteado por Max Weber, en el que el rompimiento con las normas puede excluir, limitar o sujetar a quienes no las obedecen. La posibilidad de cambio religioso se ve limitado en tanto rompe con la cooperación comunitaria. Es por ello que estas relaciones cerradas responden a razones sustentadas en la tradición, en la emotividad o en el cálculo.²⁶

La experiencia de cambio religioso en la comunidad de San Juan Puerto Montaña permite observar de cerca las formas como estas relaciones operan y cómo la emergencia de una comunidad religiosa, generada del conflicto y el desplazamiento de la población conversa, nos sitúa de nuevo ante relaciones cerradas, pero ahora provocadas por la religiosidad y la emotividad.

Pasemos ahora a un primer atisbo de las condiciones sociales de esa comunidad que se autonombra “La puerta de la Montaña”.

²⁴ Entrevista al licenciado Jorge Rodríguez, 1 de agosto de 2003.

²⁵ Entrevista a Saúl Rivera, presidente municipal de Metlatónoc, 8 de febrero de 2004.

²⁶ R. Nisbet, *La formación del pensamiento sociológico I*, Argentina, Amorrortu, 1996, p. 113.

De las revelaciones al encuentro con la tierra prometida: la expulsión de los evangélicos de San Juan Puerto Montaña y el nacimiento de Nueva Filadelfia

En el 2001, San Juan Puerto Montaña vivió un conflicto: el líder Paulino Gálvez logró convencer a la mitad de la comunidad para cambiar de religión. Fue entonces cuando se manifestaron los primeros problemas.

La situación llegó a un momento de algidez insostenible, las amenazas hacia el grupo disidente conformado por los evangélicos aumentaron. Fue en la fiesta mayor, la del Perpetuo Socorro cuando la pugna se desbordó.

Paulino había soñado que deberían irse de la comunidad antes de que hubiera algún muerto. Los sueños son signos divinos que deben seguirse. Entonces fue cuando decidieron irse y buscar la tierra prometida.

Las amenazas contra los evangélicos incidieron en la decisión de desplazarse a otro lugar, por lo que, en este caso parece pertinente hablar de desplazamiento forzado, que roza los límites de la expulsión.

Lo mismo que en el caso de los testigos de Jehová de la comunidad de Yuviani, los evangélicos de San Juan se trasladaron a las afueras de la ciudad de Tlapa, que los acogió.

Pero antes de narrar de esta experiencia de conflicto, echemos una mirada a San Juan.

Una mirada a La puerta de la Montaña: San Juan Puerto Montaña

Partiendo desde la ciudad de Tlapa y después de tres horas de recorrer sinuosos caminos de terracería, de pueblos nahuas, tlapanecos y mixtecos como Igualita, Lindavista, Juanacatlán y Francisco I. Madero, se llega a “La puerta de la Montaña”: San Juan. Desde el centro de la comunidad, se pueden ver a lo lejos las comunidades y rancherías desde las que decidieron migrar los tlapanecos de San Juan, hasta llegar a un lugar menos airoso y frío.

A decir del ex comisario,¹ “ahora ya no es como antes, porque antes la pobreza era más canija, antes se sufría mucho, hasta que llegó el fertilizante; no tomaban leche, ni los desayunos que ahora los chamacos sí pueden tomar, tampoco había posibilidades de ir a la escuela, tenían que trabajar desde chicos”, dice, señalando a dos niños que curiosos se acercan a la plática.

El comisario que ejerció su periodo en el 2003, cuenta con 75 años y muestra orgulloso la credencial del IFE que recién le había entregado, platica que antes hacían sillas y tejían sombreros con la palma que traían desde Tlapa, antes la tenían que traer cargando desde allá. Él tuvo que migrar frecuentemente a Culiacán, Sinaloa, pues no le quedaba de otra.

Según los censos, esta comunidad contó, en 1995, con una población mayoritariamente indígena de 545 habitantes, y un porcentaje de analfabetismo ubicado en 80 por ciento. Sin embargo, de acuerdo con el Censo General de Población y Vivienda del año 2000, su población ascendió a 762 habitantes, de los cuales el 64% era analfabeta, significa que existe una diferencia notable, con respecto a los datos de 1995, esto es, del 16 por ciento. Los últimos censos señalan que la población monolingüe es de 24%,² que demuestra una diferencia importante con respecto a la situación global de las comunidades que forman parte de este municipio, donde 71% sólo habla lengua indígena.

Después de los acontecimientos en los que una parte significativa de la población se desplazó a la ciudad de Tlapa por motivos religiosos, hoy día la comunidad cuenta con 160 ciudadanos.³

¹ Desafortunadamente, el nulo conocimiento del me phaa por parte de la autora le impidió comprender más de la plática sostenida. Comunicación personal con el comisario señor Ernesto Guzmán García, 6 de febrero de 2004 en San Juan Puerto Montaña, Metlatónoc, Guerrero.

² INEGI, Metlatónoc municipio y localidad, XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Centro de Información Chilpancingo.

³ Con *ciudadanos* se refiere a los padres de familia. Entrevista con el ex comisario municipal Zeferino Catalán, 6 de febrero de 2004 en San Juan Puerto Montaña, Metlatónoc.

Se trata de una comunidad que fue fundada en 1934. Sus habitantes eran pobladores de la comunidad de Tuxtepec, Zilacayotitlán y, debido al frío viento que sopla en aquel lado de la montaña, decidieron trasladarse a lo que hoy es San Juan. Aunque querían situarse en tierras más bajas, una vez poseedores de bienes ejidales, decidieron subir por temor a que la vecina comunidad mixteca de Yucunduta los quisiera invadir.

Se dedican al tejido de palma para la elaboración de sillas y sombreros, estos últimos son vendidos apenas a 20 pesos la docena; asimismo, se dedican a la confección de sillas e incluso mesas con base en pedidos, actividad que se desempeña gracias a que cuentan con motores y esmeril para dedicarse a la carpintería. Sin embargo, este proyecto se realiza de manera individual y, aunque la comunidad se involucra en el trabajo, algunos se dedican al tejido de la palma y otros a la carpintería. Cada silla es vendida en 45 pesos y es llevada hasta Tlapa. Allá el revendedor la vende en 50 o hasta 55 pesos.

En algunas otras comunidades se dedican a la confección de huipiles y carpetas que les son difíciles de vender a precio justo, debido a la lejanía y falta de caminos.

La mitad del pueblo migra y sale la familia completa. La mitad del año que se quedan en San Juan se dedica a la siembra de maíz, frijol grande, calabaza y chilacayote, que sirve para autoconsumo de las familias. Los destinos de migración son Baja California Sur, Chihuahua, Colima, Jalisco, Sinaloa, Ciudad Altamirano y Morelos.

En Culiacán, donde trabajan en el corte de jitomate, pepino, chile, calabaza, o elote reciben 70 pesos el día como pago por tarea que hagan, pero eso depende de la cantidad que realicen. La jornada dura de 6:00 am a 16:00 hrs, con una hora para comer. En Baja California reciben hasta 120 pesos por jornal, lo que sin duda les conviene, pero el traslado hasta allá requiere de cinco días, mientras a Sinaloa tardan tres días.⁴

A pesar de que a partir de 2005 está prohibido que los niños menores de 15 años trabajen, éstos siempre han laborado en los campos, donde los contratan para recoger el chile que ya no sirve y se les paga la mitad que a los adultos.

Un encargado de la comunidad sale a Tlapa y desde ahí mandan *un mixto* para llevarlos a los campos del norte, el patrón es quien paga el traslado así como las tres comidas durante el viaje.

⁴ Datos obtenidos de la entrevista realizada a Nancy Morales Polanco del programa Jornaleros Agrícolas, 22 de marzo de 2005 en Tlapa, Guerrero. El Programa de Jornaleros Agrícolas se instaló en Tlapa en 1994. Su objetivo es el de dar algún apoyo a quienes migran a los campos agrícolas del norte. Es por eso que, inicialmente, se atendía a los migrantes en Sinaloa para después hacerlo en sus comunidades de origen.

San Juan pertenece al programa Jornaleros Agrícolas. Para hacerlo requiere que al menos 50% de su población migre. Formar parte de este programa puede dar ciertos beneficios. En reuniones que realizan con las comunidades, manifiestan sus propuestas en razón al presupuesto. Los apoyos se dan en distintos rubros, como vivienda y saneamiento, aulas para educación, equipo médico, alimentación y abasto. Para contar con credencial de jornalero, sólo necesitan un año de haber salido.⁵

En la comunidad cuentan con bienes comunales y ejidales, los cuales datan de 1934 y que han sido certificados por el Programa de Certificación de Derechos Ejidales (Procede).

Aunque tienen un centro de salud que cuenta por ahora con un enfermero y una enfermera, así como con un técnico en atención primaria a la salud; en el pasado existieron conflictos con el médico que anteriormente ejercía en el lugar. Los vecinos señalaron que el médico, en estado de ebriedad, ingresaba en las casas para pedir tortillas a las señoras, y esto se considera una falta de respeto para los esposos, por lo que, en una reunión comunitaria, decidieron que saliera del pueblo.⁶ Posteriormente el doctor se instaló en la vecina comunidad de Cochoapa.

En San Juan, cuentan con una escuela primaria y para estudiar la secundaria, se necesita trasladarse a Tlapa, y para realizar estudios superiores es necesario hacerlo hasta Chilpancingo, la capital del estado.

La elección del comisario municipal

La historia de Metlatónoc nos relata que anteriormente el proceso para elegir al comisario municipal comenzaba desde el 28 de octubre. La comunidad se encontraba en el campo santo visitando a sus muertos, a donde llevaban atole y chilate; el mecanismo era que se propusieran varias personas y entonces se votaba por alguna, pero, desde hace 12 ó 13 años esto ha cambiado: ahora se hace la reunión en la Comisaría Municipal y tanto hombres como mujeres cuentan con voz y voto. Se levanta la propuesta de 2 a 3 candidatos y de ahí se elige al ganador.

Este cambio se debe a que antes la gente se embriagaba y causaba alboroto, por lo que han preferido que ahora el proceso de elección se realice el primer domingo de noviembre; en el acto se prohíbe el consumo de bebidas alcohólicas, ya que, al

⁵ Entrevista a Nancy Morales Polanco, 22 de marzo de 2005.

⁶ Otra versión apunta que existían pugnas entre uno de los enfermeros de la comunidad y el médico. Al parecer, el primero, es un líder importante que estuvo involucrado de manera directa en la presión que se ejerció contra los evangélicos, quienes ahora viven en Tlapa.

que lo haga, será expulsado de la Asamblea, que comienza a las 8:00 am y termina a las 14:00 hrs. Si un ciudadano no asiste, se le multa con 50 pesos, aunque haya estado trabajando en la parcela.

Las votaciones no son por partidos políticos pero, para el caso del presidente municipal, sí. En la elección del 2003 se aseguró que la mayor parte de la comunidad votó por el candidato del PRD, originario de Yuvinani. Dicen que, aunque él pertenece a la Iglesia evangélica,⁷ no importa, siempre y cuando cumpla con las promesas que hizo durante su campaña. Por ahora se encuentran ocupados ubicando el lugar para construir un auditorio bajo el auspicio de la presidencia municipal, aseguran, que, hasta ahora, no se le ha visto que queme las iglesias o los santos y están a la espera de que cumpla con sus promesas, después de un año como presidente municipal.

Las comunidades me phaa de esta región tienen aspiraciones para conformarse como sede de una cabecera municipal que les permita administrarse independientemente de los mixtecos, ya que dicen sentirse discriminados por éstos, cuando asisten a la presentación del informe de la presidencia municipal, quien lo hace en lengua ñu saavi para después presentarlo, de manera rápida, en español, además de que, para llegar a Metlatónoc, se requieren al menos cuatro horas caminando.

Así, quieren conformar su municipio con las comunidades de San Juan Puerto Montaña, Zilacayotitlán, Francisco I Madero, Huehueteppec, Juanacatlan, El Rosario, Benito Juárez, Santa Cruz, San Miguel Zapotitlán, Santa María Tonaya, San Pedro Acatlán, y varios anexos, como San Mateo, Lindavista y Nuevo Amanecer.

En algunas ocasiones los procesos de atomización de municipios e incluso comunidades, responden a la necesidad de allegarse recursos económicos y lograr independencia con respecto a los pueblos cabecera. Es por ello que una parte de la pugna entre comunidades se explica así.

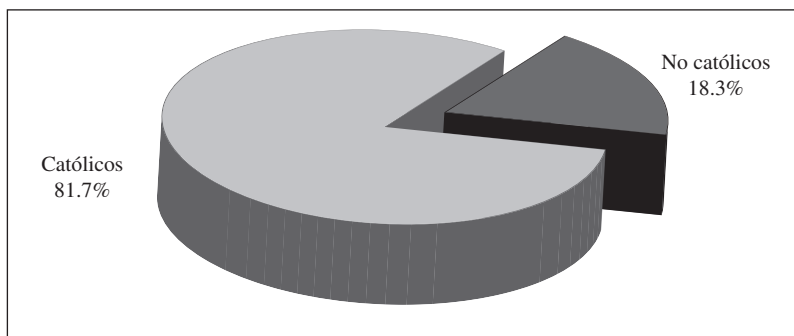
⁷ Saúl Rivera, ex presidente municipal de Metlatónoc, es pariente de la familia que se encuentra viviendo hoy en Tlapa y que pertenece a la Iglesia Bautista y a la denominada Iglesia mixteca, quienes salieron de su comunidad por motivos políticos y religiosos. El caso fue tratado en el apartado anterior, sin embargo, a decir del propio ex funcionario, él no es evangélico, lo que sucede es que la gente lo asocia con esta iglesia por sus familiares.

*Cambio religioso y liderazgos políticos*⁸

En San Juan, el cambio religioso se dio de manera abrupta y sin concesiones, ya que la mitad de la comunidad decidió cambiar de religión (guiadas por su líder), quien se encargaba de gestionar con autoridades centrales para el desarrollo de la comunidad.

En el Censo del 2000, justo antes del desplazamiento, la población católica ascendía al 81%, mientras que los no católicos representaban 18 por ciento. Éste es un dato significativo si consideramos que, ya para ese año, existían serias pugnas con la población conversa:

Gráfica 3. Porcentaje de población católica y no católica en la comunidad de San Juan Puerto Montaña, Metlatónoc



Fuente: elaboración de Olivia Esparza a partir del XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Metlatónoc municipio y localidad, Centro de Información Chilpancingo, INEGI.

La capacidad de incidir en una parte importante de la población está estrechamente relacionada con el lugar que su líder ocupaba en términos políticos, a pesar de que la comunidad que se quedó ya no lo reconoce como tal.

Si la importancia de los liderazgos en las relaciones de poder articulan el cumplimiento de los servicios comunitarios con el poder político, es posible entender por qué el líder de San Juan Puerto Montaña tuviera incidencia en la gente de la

⁸ La narración de este caso se sustenta principalmente en la plática con el Sr. Paulino Gálvez, líder de la comunidad desplazada de San Juan Puerto Montaña, Metlatónoc, el día 21 de marzo de 2003. La mayor parte de su conversación está permeada por elementos religiosos y bíblicos que va alternando con la narración del proceso de expulsión de las familias, quienes ahora se encuentran en las tierras de Atlamajac, en Tlapa.

comunidad para su conversión religiosa y, al mismo tiempo, fuera presionado por las autoridades comunitarias para salir, esto expresa también la pugna entre liderazgos por el control de la comunidad.

En efecto, el liderazgo de Paulino sigue presente una vez que los desplazados se han asentado en Nueva Filadelfia, Tlapa. Aunque él dice que cualquiera puede hablar a nombre de su comunidad, lo cierto es que el dominio y control que ejerce es evidente, no sólo en el discurso, sino en la firmeza de los argumentos que esgrime, incluso en aquellos denegados: “Yo represento al grupo, pero no tengo autoridad sobre ellos, yo sólo tomo la palabra, puedo ser el más pequeño...”.⁹

Los orígenes

Paulino Gálvez era un líder reconocido en la comunidad San Juan Puerto Montaña; fue presidente de la unión de ejidos, promotor comunitario, gestionó programas de Diconsa en 1982, trabajó en el Fondo regional del Instituto Nacional Indigenista (INI) y, en su comunidad, cumplió con todos los cargos requeridos: fue rezandero, fiscal, curandero y comisario municipal, inclusive promovía la construcción del templo católico, solicitando apoyos a la Diócesis de Tlapa y hasta el obispo lo consideraba su amigo.¹⁰ Como lo dice el propio Paulino, él era católico “de hueso colorado”.

Y aunque los vecinos que quedaron en San Juan afirman que ellos no lo consideran un líder, reconocen que, cuando Paulino fue Fiscal de la comunidad por 1995 o 1996 se encargó del trabajo de obra negra para la construcción de la iglesia, y gestionó los recursos con un religioso que venía desde Alemania.

Él siempre buscó a Dios, pero fue hasta que trabajó en los campos de Culiacán, Sinaloa, cuando “lo encontró”. Lleva ahora ocho años de formar parte de su Iglesia, su conversión data de 1998, un año antes del conflicto con su comunidad.

Sí,¹¹ él fue el primero en *buscar a otro*, fue el primero que se convirtió a otra religión, porque antes de él no había; entonces iba casa por casa y los convenció, especialmente convenció a la gente débil. Entonces hacían misa cada domingo y jueves, daban una limosna con la que él se quedaba.

⁹ Comunicación personal con Paulino Gálvez, líder religioso, 24 de marzo de 2005, en la comunidad de Nueva Filadelfia, Tlapa, Guerrero.

¹⁰ Entrevista con Alejo Zavala, obispo de la Diócesis de Tlapa, 1 de agosto de 2003, en la sede obispal, Tlapa.

¹¹ Entrevista a Zeferino Catalán, ex comisario municipal de San Juan Puerto Montaña en el momento del conflicto, 6 de febrero de 2004, San Juan Puerto Montaña, Metlatónoc, Guerrero.

Su liderazgo le ha permitido el convencimiento de un número significativo de integrantes, esto es, 250 personas aproximadamente, nada menos que casi la mitad de la comunidad, quienes en un principio se adscribieron a la Iglesia Independiente Pentecostés Getsemaní, radicada en Tlapa, y cuyo pastor es Daniel Romero; una vez suscitado el conflicto, Paulino decidió separarse y adscribirse a la asentada en Sinaloa.

¿Qué fue lo que llevó a Paulino a cambiar de religión? ¿Por qué, siendo tan fuerte promotor de la religión católica, decidió cambiar?

La encomienda para él encargada como *simiente*, era la de ganar almas para Cristo, podían ser 20 ó 40. El sustento de este cometido estriba en que el mundo que es material se acaba, sin embargo, lo espiritual no tiene fin. Resalta en su personalidad una autocrítica a su soberbia de antaño: “Yo fui líder, autoritario, pero era una basura porque me creía mucho, aunque nunca maté a nadie, ni por sembrar estupefacientes, que ellos se mataran, pero yo buscaba a Dios...”¹²

¿Retomar el redil era su búsqueda?; ¿acaso el padecimiento de una enfermedad? Lo cierto es que ahora está convencido de que muy pocos alcanzan el camino de la redención, por lo que su trabajo es arduo y difícil, ya que para él son muchos los llamados, pero pocos los elegidos. Para llegar a Él (su concepción de Dios), no debe caerse en las tentaciones del mundo: no hay baile, cerveza, joyas, indumentaria provocativa ni aguardiente; se debe ser fiel a estos preceptos, pues de otro modo fracasarán.

En la mente de Paulino ha quedado atrás el deseo de tomar cerveza y ahora en Nueva Filadelfia cuentan con luz eléctrica porque han invertido su esfuerzo al ahorrar lo que gastaba en cervezas; quizás esto les permitió comprar dos hectáreas en su comunidad. Al salir de ahí, tuvieron que dejar huertas de durazno que ahora no pueden vender porque los terrenos se convirtieron en propiedad ejidal.

Los vecinos de San Juan saben que sus familiares y vecinos, radicados en Tlapa no los aceptaban porque fumaban y bebían en las fiestas; además decían que ellos eran limpios porque no quemaban cuetes y que los criticaban porque gastaban dinero en vano para las fiestas, por eso fue que se salieron de San Juan, porque no les gustó.¹³

¹² Entrevista con el predicador Paulino Gálvez, 21 de marzo de 2003.

¹³ Entrevista con Zeferino Catalán, el ex comisario de San Juan Puerto Montaña al momento del conflicto: 6 de febrero de 2004, San Juan Puerto Montaña, Metlatónoc, Guerrero.

Los sueños de un profeta

Cierta ocasión Paulino soñó¹⁴ que recibiría una herencia de su padre que no era tal, le preguntaban si quería que se la llevaran en carro o en burro, con lo cual él se enojó e hizo caso omiso. En otro sueño, se le presentaron problemas por asuntos agrarios, soñó que la comunidad lo rodeaba y se abalanzaban sobre él, estando a punto de morir. Otro más le reveló que, debajo de una nopalera y un papayo, cercano a Tlapa, la gente realizaba culto a Dios, era el encuentro con la tierra prometida. La decisión estaba tomada, era necesario salir de la comunidad antes que hubiera humillaciones o hasta homicidios. Mientras tanto y como coincidencia tuvo la oportunidad de comprar seis hectáreas de terreno ubicadas en el mismo lugar del sueño.

La revelación era clara y así Paulino salió de San Juan Puerto Montaña junto con un grupo de seguidores para instalarse en un terreno a las afueras de Tlapa, al que denominaron, míticamente, Nueva Filadelfia. A él se fueron a vivir entre mayo o julio de 2001. El nombre proviene de la Biblia, en revelaciones del Apocalipsis (capítulo 3, versículo 7), que retoman de las creencias de Branham, donde se menciona Filadelfia como parte de la séptima era.

Tal como la creencia en el profetismo de Branham, que se explicó en el capítulo anterior, en el caso de Paulino se presenta sin ser aceptado por él, ya que al sueño lo considera sólo como un aviso de Dios. Los sueños y revelaciones representan manifestaciones divinas que deben ser llevadas a cabo. El profeta es un mensajero de salvación para el pueblo al que guía.

Siguiendo a Max Weber, quien explica que el profeta a diferencia del mago o del sacerdote sustenta su legitimidad en la revelación personal. El profeta es concebido como un portador de carisma, cuya misión se centra en el anuncio de una doctrina religiosa o de un mandato divino. Además de actuar gracias a su don personal.¹⁵

Ambas características, la revelación y el carisma, son manifestaciones que detenta el guía de esta comunidad religiosa. Más aún, las revelaciones mediante sueños le han otorgado legitimidad como profeta y en ellos sustenta su autoridad. “El profeta es sobre todo [...] un instrumento manifiesto de un dios cuya voluntad anuncia (trátese de una orden concreta o de una norma abstracta), que exige por encargo divino la obediencia como deber moral (profecía ética); o es un hombre ejemplar que señala a los demás con su propio ejemplo el camino de la salvación religiosa...”¹⁶

¹⁴ Entrevista con el predicador Paulino Gálvez, 21 de marzo de 2003.

¹⁵ M. Weber, “Tipos de comunidad religiosa” en *Economía y Sociedad*, México, FCE, 1999, p. 356.

¹⁶ *Ibidem*, p. 361.

En el caso de este liderazgo religioso, con antecedentes de liderazgo político y de gestión para su comunidad, se habla de una profecía ética que acataron sus seguidores en el contexto del eventual enfrentamiento con la comunidad.

Así, el significado de las revelaciones divinas mediante sueños confirmaron la decisión de 30 familias procedentes de San Juan Puerto Montaña, Metlatónoc, de salirse de su comunidad e irse a vivir a Tlapa. Cada una de ellas aportó 3 500 pesos para comprar su terreno, mismo que fue designado mediante un sorteo, es decir, a partir del “mandato divino”. Cada diligencia realizada por Paulino o su comunidad encuentra paralelismo con la Biblia; el reparto de tierras, por ejemplo, está basado en el pasaje bíblico porque Josué lo hace también.

De la revelación de Lucifer al respeto de las normas comunitarias: la irrupción del conflicto

Antes de que la gente decidiera comprar un pedazo de tierra en Tlapa, existía ya una amenaza para Paulino. Un “espíritu maligno” se reveló para causar confusión en la comunidad. Era un espíritu que predominó entonces.

La agudización de las diferencias entre los vecinos de San Juan se expresó justo en el contexto de la fiesta religiosa de la virgen del Perpetuo Socorro, que celebran el 27 de enero, ya que los presionaron para que abandonaran la región ante su negativa a cooperar con la celebración de la fiesta y por escuchar la música cristiana en volumen amplificado.

Así, desde fines de diciembre de 1999 y enero del 2000, existen acusaciones mutuas en las que aparecen especialmente las actuaciones del sacerdote Miguel Oyorzabal, quien afirmaba a la feligresía católica de la comunidad: “... como en las iglesias evangélicas o protestantes, se les paga por engañar a las gentes, que la buena nueva de Cristo es un libro extranjero e incluso le preguntó a Paulino si conocía la Biblia, pregunta que a decir de él, lo intimidó”.¹⁷

En esa misma carta, se plantean otras denuncias serias como sufrir distintos tipos de agresiones: golpes, insultos como palabras obscenas y obligarlos a tomar alcohol, incluso intentos de violación a una mujer por haber cambiado de religión. Además, el día de la fiesta, Paulino denunció que fue privado de la libertad, dañaron su vivienda con el corte del suministro de servicios públicos y amenazas del sacerdote quien, una vez que fue detenido Paulino por el *grupo católico* de la comunidad, encabezada por

¹⁷ Carta que dirigen los evangélicos a Javier Batatz, director de asuntos religiosos de Chilpancingo, 8 de marzo de 2000. Expediente del conflicto de San Juan Puerto Montaña, Metlatónoc RM-18.

el comisario municipal, lo agredió rompiendo la Biblia frente a él y lo impugnó por practicar otra religión.

Estas imputaciones, sin embargo, fueron contradichas por el comisario municipal, quien solicitó la intervención del delegado de Gobernación en Tlapa, con el fin de esclarecer los hechos por los cuales los evangélicos los acusaban, de tal manera que éstos también fueron citados para exhortarlos a no denunciar hechos falsos, e incluso se le pidió a su líder que ofreciera disculpas públicas por haber hecho una denuncia falsa.

Los conversos declararon que aunque sí cooperaban para caminos, no lo hacían para la iglesia: “ellos fueron los que buscaron el problema”; decían que las autoridades les cortaban el suministro de luz y de agua pero al parecer esto no era verdad. El comisario relata que tuvo que ir a Tlapa y a Chilpancingo con Miguel Catalán y Joaquín, ambos principales de la comunidad para tratar de aclarar la situación.

En este proceso de escalamiento del conflicto, es sumamente interesante la actitud que toman las autoridades comunitarias frente a las autoridades del gobierno estatal, toda vez que, un año después (en enero del 2001) responsabilizaron a las autoridades de los enfrentamientos que pudieran manifestarse si no actuaban con celeridad. Así, en una carta dirigida al gobernador de Guerrero, afirman que ni el subsecretario de asuntos religiosos, ni el delegado de Gobernación se preocupaban por la resolución del problema, a pesar de que se había pedido su intervención: “Si no lo hacen, los responsabilizamos de un enfrentamiento sangriento, porque por medio de la fuerza vamos a sacar a los evangélicos de nuestro pueblo”.¹⁸

Al mes siguiente, los católicos envían una carta donde anexan la relación firmada por 188 vecinos de la comunidad que no quieren cambiar sus creencias religiosas. En ella confirman que de no intervenir las autoridades, harán justicia por su propia mano y “por medio de la fuerza física vamos a desterrar y a sacar de nuestro pueblo a los evangélicos”. Piden también apoyo para que el obispo intervenga y dé solución favorable, finalmente, reiteran su negativa a aceptar la religión evangélica en el pueblo y confirman la defensa de su propia religión y costumbres.¹⁹

A decir del pastor Daniel Romero, la gente de la comunidad comenzó a calumniar a Paulino asegurando que era un falso profeta que no adora a Dios. Para este pastor,

¹⁸ Oficio dirigido al gobernador, suscrito por el comisario municipal, el fiscal y el oficial del registro civil de San Juan, 29 de enero de 2001, expediente de la Subsecretaría de Gobernación, Chilpancingo, Guerrero.

¹⁹ Oficio de febrero del 2001. Expediente RM-18. Subsecretaría de Gobernación, Chilpancingo, Guerrero.

el problema se centra en las diferencias religiosas cuando, al referirse a la “gente de allá”, la identifica como la “gente católica”.²⁰

Este conflicto provocó la necesidad de llamar al subsecretario de asuntos religiosos de Chilpancingo y al obispo de Tlapa, situación que no calmó los ánimos y, presionados por el grupo católico, los evangélicos decidieron abandonar su comunidad. Inclusive, en febrero de ese mismo año, fue firmada una acta en la que se comprometían a cerrar el templo, a no realizar actos de proselitismo con los integrantes de la comunidad, ni a escuchar música en altavoz. Esto se hizo en la reunión a la que asistieron el obispo, el Centro de Derechos Humanos Tlachinollan, el diputado local del PRI y el secretario de Asuntos Religiosos de Chilpancingo.

En el acta se plantean 12 puntos, entre los que se destaca la obligatoriedad de los evangélicos de asumir el sistema de cargos, las mayordomías, la cooperación, el servicio social y el respeto a las costumbres y tradiciones de la comunidad.

En entrevista concedida a la prensa, el entonces subsecretario de asuntos religiosos, Jesús Vargas Vargas, explica la labor realizada por la instancia a la que representa en aras de lograr la tolerancia religiosa entre la población de San Juan. “... quien les señaló que la administración actual sirve a toda la población sin distinciones de credos y salvaguardando sus derechos, pero también protegiendo los usos y costumbres de las comunidades indígenas”.²¹

Los evangélicos, sin embargo, violan estos acuerdos al inducir nuevamente a las personas a cambiar de religión, asimismo ya no aportan cooperación para las mayordomías.

El cuestionamiento que hace el Pastor Daniel es que los usos y costumbres no pueden *meterse* con la ley, dado que ésta señala que no se puede obligar a cooperar en la fiesta religiosa, ahí, según su concepción, es donde los usos y costumbres no son importantes, y debe aplicarse la ley.

Al mismo tiempo, se cuestiona la validez del derecho a la libertad de culto, asentada en la Constitución y sobre las garantías individuales, que son pisoteadas en las comunidades.

...nosotros confiamos porque a la mano de nosotros hay una ley que se llama la Ley de Asociaciones Religiosas que reformó Salinas de Gortari, entonces confiamos ¿verdad? Hay libertad, pero en aquel entonces también cuando Benito Juárez reformó la ley, la

²⁰ Entrevista realizada a Daniel Morales pastor de la Iglesia evangélica Getsemaní, 22 de marzo de 2003, en la colonia Monte Sinaí.

²¹ “Católicos y protestantes de Metlatónoc firman una minuta para el respeto mutuo”, *Diario de Guerrero*, 13 de febrero de 2001, p. 8.

Constitución política, el Artículo 24, 130, donde habla de que hay libertad pues, la persona que quiera, por eso confiamos”.²²

Los intermediarios

Las amenazas hacia los evangélicos hicieron que éstos buscaran ayuda en Tlapa. Así, fueron con el delegado regional de Gobernación en esta ciudad.²³ Se les respondió enviando un oficio para que respetaran a quienes profesaban otra religión. La respuesta de la comunidad adscrita a la religión católica fue contundente: *“En nuestro pueblo no mandan ustedes, aquí manda el pueblo”*.

El 8 de febrero de 2000, en medio del conflicto, fueron llamados tanto el obispo como un enviado de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de Chilpancingo para *ayudar* a dirimir el problema. La comunidad de San Juan buscaba el aval del obispo para colgar a Paulino.

En el expediente de asuntos religiosos de Gobernación, se encuentran dos cartas dirigidas al presidente municipal de Metlatónoc, en donde destacan palabras como: “Con respeto a la autoridad municipal, se solicita su intervención ante el comisario municipal de San Juan Puerto Montaña, a fin de garantizar respeto a garantías individuales de Paulino Gálvez quien denunció privación de la libertad y sufrir daños a vivienda”.²⁴

Sin embargo, al parecer, el presidente municipal de Metlatónoc no atendió las recomendaciones.

En el momento en que el conflicto comenzó a escalar, esto es, en el año 2000, tanto evangélicos como católicos apelaron a la delegación regional de Gobernación, ubicada en Tlapa para que interviniera en el proceso. Es al año siguiente que la Dirección de Asuntos Religiosos de Chilpancingo se vio involucrada en el conflicto.

La percepción y evaluación que esta dependencia hizo sobre el conflicto puede observarse en la organización del expediente,²⁵ en donde llama la atención una ficha que incluye: municipio, localidad, religión, actores, diagnóstico, cronograma y antecedentes.

²² Entrevista realizada a Daniel Morales Pastor de la Iglesia evangélica Getsemaní, 22 de marzo de 2003.

²³ Entrevista al licenciado Jorge Rodríguez, 1 de agosto de 2003.

²⁴ Oficio dirigido al presidente municipal de Metlatónoc por parte del licenciado Vargas, director de asuntos religiosos, el día 25 de febrero de 2000. Expediente de la Subsecretaría de Gobernación, Chilpancingo, Guerrero.

²⁵ Se hizo mención de estos expedientes en el capítulo 3 de este libro.

Para esta dirección, los actores involucrados son: tres integrantes de la Iglesia evangélica Getsemaní, el comisario municipal, el sacerdote y dos principales, pobladores de San Juan, todos señalados por su nombre. A pesar de que un argumento infaltable en las comunidades es que todos son responsables de las decisiones que toman de manera colectiva. Incluso, algunos comisarios se ven rebasados por su propia comunidad que como autoridad debe obedecer la resolución que acuerden.

En el diagnóstico que hace la Subsecretaría, se plantea: “Conflicto por intolerancia religiosa, protagonizado por el comisario municipal y un grupo de pobladores católicos de la comunidad avalados por el sacerdote Miguel Oyorzabal”.²⁶

A continuación se narra de manera cronológica los acontecimientos, entre los cuales se subraya la adecuada participación de la subsecretaría en la solución del conflicto. Para sustentar este logro, en una de las cartas, se informa de la intervención del licenciado Jesús Vargas y su participación para crear condiciones de diálogo entre los pobladores y con ello, evitar la agudización del conflicto.²⁷

La estrategia que se plantean en esta carta fue:

...hacer notar a la comunidad que ella en sí misma por sus usos y costumbres indígenas, eran la prioridad para el gobierno del estado, pero haciendo conciencia de que no se pueden coartar derechos fundamentales de libertad religiosa, tránsito y de posesiones privadas y haciendo notar al grupo evangélico que si bien tiene libertad religiosa, es necesario aceptar que en comunidades indígenas como la suya se tiene que entrar con sumo cuidado a la hora de proponer otra opción religiosa...²⁸

En una primera lectura de esta carta, puede notarse un esfuerzo de intermediación entre las partes, toda vez que se logran recuperar los argumentos que ambas han esgrimido durante el conflicto enfatizando el lugar que el gobierno asume con respecto a cada una de ellas. Lo interesante en el argumento hacia los evangélicos es que resalta la distancia que toman con respecto a la comunidad, lo que no sería extraño, sino porque, cuando se le habla al denominado grupo evangélico de la comunidad, el discurso es de mayor acercamiento, en términos de considerarlos como prioridad para el gobierno.

Ya se planteó cómo en el discurso de los funcionarios mestizos existe un trato discriminatorio oculto y, al mismo tiempo, un aparente reconocimiento a las formas

²⁶ Ficha del conflicto en el expediente *RM-18*, Subsecretaría de Asuntos religiosos, Chilpancingo, Guerrero.

²⁷ Carta dirigida al doctor Álvaro Castro Estrada, Dirección General de Asociaciones religiosas, suscrita por Jesús Vargas, el día 14 de febrero de 2001.

²⁸ Carta dirigida al doctor Álvaro Castro Estrada, 14 de febrero de 2001.

comunitarias. Al parecer este discurso podría responder a la actual coyuntura, donde las organizaciones indígenas de diferente signo se han empoderado y han logrado colocar sus demandas como parte del debate nacional.

En esta misma carta y a manera de una posdata, que nos acerca a la concepción que prevalece entre los funcionarios medios con respecto a los pueblos indios, se acota:

La comunidad tiene 300 habitantes tlapanecos. Las mujeres no hablan español y los hombres muy difícilmente [...] se dedican a actividades agrícolas y a la crianza de animales para el autoconsumo, sus condiciones de vida son de extrema pobreza, se trata de una *comunidad socialmente cerrada* hacia las relaciones con los tres niveles de gobierno, por lo que sus creencias religiosas vienen a constituir una de las principales centralidades de su existencia social y justificación individual...²⁹

Aquí, al parecer, se busca hacer una descripción de las condiciones en las que vive la población de San Juan Puerto Montaña que, describe de paso, lo difícil que para la subsecretaría resulta asumir una intermediación en dicha comunidad, calificada como *cerrada* a las relaciones con el Gobierno. En ella sobresale su labor, atribuyéndose la solución del conflicto y, por otra parte se constata que se está de cara a una comunidad simple, toda vez que la vida religiosa constituye el mecanismo fundamental de su funcionamiento.

Aunque en el proceso de intermediación fueron distintas las instancias que participaron en las mesas de diálogo, como la Diócesis de Tlapa, con la presencia del obispo, de Tlachinollan, de la Delegación regional de Gobernación en Tlapa y la Subsecretaría de Asuntos Religiosos. Esta última se anota una actuación preponderante al atribuirse la solución del conflicto que, como vimos, llegó incluso a oídos de la instancia federal correspondiente.

Es el propio director de Normatividad de la Subsecretaría de Asuntos religiosos en la capital del país, el licenciado Francisco Javier González quien, en un acuse de recibo de la carta enviada el 14 de febrero, reconoce: “Su atinada intervención en el conflicto de intolerancia religiosa en San Juan Puerto Montaña entre un grupo de católicos y un grupo de vecinos evangélicos que han retornado de los Estados Unidos de Norteamérica”.³⁰

En la aparente solución del conflicto, que terminó en el desplazamiento del grupo evangélico de la comunidad, intervinieron distintas fuerzas políticas que actuaron no necesariamente buscando su efectiva intermediación.

²⁹ *Ibidem*. Cursivas del del autor.

³⁰ Oficio dirigido al licenciado Jesús Vargas Vargas, subsecretario para asuntos religiosos de Guerrero el 19 de febrero de 2001.

En este caso, el hecho de que los dos grupos insertos en el conflicto solicitaran la intervención del gobierno, una vez que el enfrentamiento fue escalado, apelando e incluso responsabilizando a las autoridades de la subsecretaría en el ámbito estatal por lo que pudiera ocurrir y llegando a oídos del gobernador, colocó el problema en otro nivel.

Si bien puede ser cuestionada la efectividad del trabajo que se le encomienda a la subsecretaría, también puede ser utilizada políticamente como un punto a favor del gobierno estatal en turno, especialmente en el momento en que el conflicto es del conocimiento del gobierno federal.

No es gratuito que los días subsiguientes, durante el mismo mes de febrero, en los periódicos que circulan en el estado como *Vértice*, *Diario de Guerrero* y *El Sur*, se destacara (al menos en los primeros dos), la valiosa labor de la subsecretaría en la solución de este conflicto, notas que, por supuesto, fueron incluidas en el expediente.

La persecución como un mandato divino

La persecución por parte de su comunidad es vivida como un acontecimiento que deben asumir sin desesperar, ya que queda asentado en la Biblia, en *Éxodo*, cuando son expulsados los judíos y Moisés les señala el camino para el encuentro con la tierra prometida.

Más aún, los vínculos con Dios se afirman, entre más difícil se presenta la situación que enfrentan, el desprecio y la persecución que sufren legitiman su posición como pueblo de Dios.

El pastor Daniel, aunque coincide con esta postura en su sentido espiritual, sustentada en la palabra de Jesucristo, explica que es preocupante, ya que quienes están adscritos a otras iglesias también son mexicanos y no extranjeros, por lo que insiste en que sus garantías individuales deben ser respetadas.

Los que se quedan

Si una faceta central del conflicto es el proceso de desplazamiento de los evangélicos, quienes decidieron irse a la ciudad de Tlapa, hace falta plantear qué sucede con los que se quedan que, aunque no viven una situación de destierro, no necesariamente significa que vivan la certidumbre que eventualmente les da la vida comunitaria, especialmente si los que se quedan son familiares de los que se van. Este es el caso

del único hermano de Paulino, quien junto con su familia decidieron no cambiar de religión y se quedaron en la comunidad. “Soy hermano de Paulino, soy creyente católico, con ellos está mi madre, mis 13 hermanos a los que voy a visitar, pero sólo me quedé yo. Yo venero a todos los santos y al Señor todopoderoso. Pero ellos dicen una cosa y yo otra. Me han invitado varias veces...”.³¹

No sólo se respira un aire de incomodidad entre sus vecinos, quienes se hacen a un lado cuando Antonio habla de lo difícil que ha sido vivir así, lejos de su madre y con la presión de su hermano por cambiar de religión, quien le ha dicho que el no cambiar puede provocarle enfermedades e incluso la muerte de sus seres queridos. “Decían que si no me cambio, se iba a morir alguno de mis hijos, pero yo me sostuve...”.³²

No es sólo eso, ya que ha sufrido de graves enfermedades después de escuchar las palabras de Paulino. A pesar de la fuerza de la sugestión, él se resiste a dejar atrás sus creencias, dice que deben respetarlo, así como él los respeta a ellos. “Me han llegado pruebas, me han dicho que me voy a enfermar y sí me he enfermado, pero yo no les creo... no es fácil de que uno cambie de religión, yo venero a la virgen, a los santos y si al rato renuncio, yo creo que es el castigo más grande...”.³³

En este caso, la revitalización de la creencia propia es importante, de cara a la afirmación de los otros, quienes cuestionan la vida que se lleva. Entonces se busca sentido para sostener la religión, las costumbres que tienen el amparo de los ancestros, a diferencia de las nuevas creencias.

Sin embargo, las contradicciones surgen cuando se afirma que, si bien ellos viven en mejores condiciones en Tlapa, porque tienen carros y pueden comprar en Tlapa, a diferencia de él, se siente tranquilo, ya que en la comunidad cuentan con su capilla y van a rezar.

A decir de Paulino, aunque su hermano y otros familiares quedaron en San Juan no se les puede obligar a cambiar de religión, tiene primos y amigos que han llegado a Nueva Filadelfia y se les recibe.

³¹ Comunicación personal con Antonio Gálvez Félix. Hermano de Paulino Gálvez, el día 6 de febrero de 2004, San Juan Puerto Montaña, Metlatónoc, Guerrero.

³² Comunicación personal con Antonio Gálvez Félix, 6 de febrero de 2004.

³³ Comunicación personal con Antonio Gálvez Félix, 6 de febrero de 2004.

Nueva Filadelfia: una comunidad religiosa en construcción

“No somos colonia, sino comunidad Nueva Filadelfia”.³⁴ Y así es, no sólo porque, al llegar a esta comunidad-colonia, parece arribarse a San Juan Puerto Montaña. Pues, atendiendo a los conceptos de *comunidad* y *religión* existen puntos de confluencia interesantes de mencionar. Mientras *comunidad* se refiere a la idea de unidad, la *religión* provee de estabilidad, de cohesión social, especialmente del mantenimiento de normas que permiten la integración comunitaria mediante la posibilidad de compartir creencias comunes.

En una comunidad religiosa como Nueva Filadelfia, la vida cotidiana y lo sagrado están íntimamente articulados, el sentido de la existencia está imbuido por el mensaje de salvación, la vida prueba y el asumirse como pueblo elegido por Dios. Ser comunidad es sinónimo de ser templo, iglesia, pueblo de Dios, hasta de ser fanático de Cristo. “Soy criado del señor, pero sólo una cuarta parte de las personas alcanza el camino, de esos sólo el 50% y de esos sólo otro poco. No debe haber baile, ni cerveza o aguardiente, ni joyas, ni indumentaria rara, se debe usar el vestido largo...”³⁵

En Nueva Filadelfia, pareciera que la vida no es muy distinta que en su comunidad de origen, por lo menos en los referente a las oportunidades de empleo, ya que una parte importante de ellos sale a trabajar a Sinaloa, Baja California, Chihuahua y Sonora, durante un año o año y medio. De Nueva Filadelfia salen juntos, tanto hombres como mujeres y hasta alguna familia que está integrada por cuatro o cinco miembros.

De acuerdo al Programa de Jornaleros Agrícolas, Nueva Filadelfia es una de las comunidades que registra un alto nivel de migración, los habitantes “se rolan” para migrar por temporadas. Deben hacerlo, ya que no tienen terreno para la siembra. A su juicio, sus condiciones de vida son mejores que en su pueblo de origen por el acceso al consumo que allá no tienen.³⁶

En la comunidad de Filadelfia (que es como la llama Paulino), él se dedica a la elaboración de helados que vende en las comunidades vecinas, mientras que, estando en San Juan, se dedicaba a la carpintería y, como la mayoría de la población, migraba al norte del país.

Asegura que ahora los de Filadelfia ya no sólo salen para los estados del norte, ya que a los niños no se les permiten estudiar y trabajar, sino salen también a Estados

³⁴ Comunicación personal con Paulino Gálvez, 21 de marzo de 2003.

³⁵ Comunicación personal con Paulino Gálvez, 21 de marzo de 2003.

³⁶ Datos obtenidos de la entrevista realizada a Nancy Morales Polanco, 22 de marzo de 2005.

Unidos y a Nueva York, donde trabajan como empleados en restaurantes, en tiendas y en la construcción.³⁷

En los cinco años que llevan viviendo ahí, cuentan con electricidad y, para abastecerse de agua, necesitan comprar una pipa. Al parecer, en marzo de 2005 se gestionaba para la construcción de un aula por parte de jornaleros agrícolas aunque a decir de Paulino, el presidente municipal de Tlapa no les hizo caso, pero ahí los niños toman clases.

Al igual que en San Juan Puerto Montaña, las mujeres se dedican a trabajar la palma, tejiendo sombreros que venden a 25 pesos la docena. La visita a la colonia en la que viven es casi como trasladarse a su comunidad de origen, especialmente por su vestimenta y la dedicación al tejido de la palma. Las mujeres llevan vestidos y cabellos largos, tal y como lo enseñan los libros que les envían de Indiana, Estados Unidos. Este envío de material lo retribuyen con 200 o 300 pesos semestrales de ofrenda.

La situación de precariedad en la que han vivido los me phaa provenientes de San Juan Puerto Montaña, ahora asentados en Nueva Filadelfia, permite suponer que el proceso de cambio religioso es la respuesta a la búsqueda de redención, a la par que la presencia de un fuerte liderazgo religioso.

Es probable que, la necesidad de hallar sentido a una vida desfavorable, encuentre en este cambio, la dignidad de la que han sido desprovistos como indígenas. La promesa de salvación les provee de lo que han perdido como pueblos estigmatizados en el referente nacional. En palabras de Weber, se habla de una esperanza de retribución hacia los grupos negativamente privilegiados: “Las virtudes ordenadas por Dios son practicadas por la esperanza de retribución. Y ésta es, en primer término, de carácter colectivo: el pueblo como totalidad deberá conocer la exaltación; sólo así puede el individuo alcanzar de nuevo su dignidad”.³⁸

Así, los días de servicio religioso constituyen el centro de la vida comunitaria. La celebración suele realizarse en idioma me phaa con la finalidad de que, las mujeres, quienes en su mayoría son monolingües, puedan entenderlo. Toda la comunidad asiste a los servicios religiosos con un orden implacable, ya que, dentro del templo hombres y mujeres ocupan sus respectivos lugares, ellos a la derecha y ellas a la izquierda.

Llama poderosamente la atención la cohesión social que manifiestan en sus celebraciones religiosas, pues, una vez terminado el servicio van acomodándose co-

³⁷ Comunicación personal con Paulino Gálvez, 21 de marzo de 2003.

³⁸ M. Weber. *op. cit.*, p. 396.

rectamente afuera del templo para darse un rozón de manos y desearse la paz mutuamente. Todos los asistentes, mujeres, hombres y niños participan de este acto.³⁹

Su negativa a registrarse ante Gobernación como iglesia o denominación religiosa se explica como respuesta a la preocupación de estar marcados con el número de la bestia, que está representada por la Iglesia católica con sede en Roma. La cabeza de la bestia es el propio papa. Esta posición, asumida reiteradamente por Paulino, confirma su pertenencia a los centros misioneros de Branham en México.

Al igual que los testigos de Jehová, ponen una distancia con los gobiernos y, especialmente hacia el papa de Roma. En voz de Paulino, dicen ser independientes y no pertenecer a denominación y secta alguna, aunque evidentemente cuentan con un registro. Asumen autonomía y distinción con respecto a otros grupos religiosos: "...secta, que son religiones, grupos denominados, hechicero, mahometano, cristiano-evangélico, Asamblea de Dios, Luz del Mundo, todas ellas son sectas. Si Dios le pregunta a que Iglesia pertenece, yo digo que vengo en nombre de mi padre. Nosotros no tenemos denominación, somos individuos que adoramos a Dios".⁴⁰

Como ya se mencionó, aunque este discurso es compartido por otras denominaciones de corte histórico, como la Iglesia Bautista, el sectarismo que muestra este grupo se expresa en su negación a integrarse a ninguna otra iglesia de la región ya sea evangélica o pentecostés. Si en un inicio tenían vínculos con la Iglesia evangélica Gethsemaní en Tlapa, una vez asentados en Nueva Filadelfia, decidieron deslindarse de cualquier otra denominación, a las que sarcásticamente llaman "evangélicos romanos".

Además, la manifestación de relaciones cerradas en esta comunidad religiosa se evidencia con la prohibición de casarse con gente que no pertenezca a su grupo religioso.

Por último, se expondrá la experiencia de la comunidad me pha (tlapaneca) de Yuvinani, también del municipio de Metlatónoc. Este conflicto data de 1990, sin embargo, en él están implicadas, de manera mayormente visible distintas dimensiones, tanto de orden político como religioso que a continuación se abordan.

³⁹ Asistencia al servicio religioso de la comunidad Nueva Filadelfia, el día 24 de marzo de 2005, Tlapa, Guerrero.

⁴⁰ Comunicación personal con Paulino Gálvez, 21 de marzo de 2003.

Diferencias políticas y desplazamiento forzado: el caso de Yuvinani, Metlatónoc

En la comunidad ñu saavi de Yuvinani el desplazamiento de algunas de sus familias que se vieron forzadas a salir, fue respuesta no sólo del cambio religioso a las iglesias protestantes, tanto históricas como pentecostales, si no a la adscripción al Partido de la Revolución Democrática (PRD), de tendencia opositora en la región.

Ambos acontecimientos vinieron acompañados. Juan Mercenario, un líder de la comunidad se adscribió al PRD con el compromiso de lograr el voto corporativo de su comunidad a favor del candidato a la presidencia municipal. En fechas cercanas, la migración de Juan a Morelos, provocó su cambio de religión.

De manera similar a la de Paulino, el hecho de que Juan Mercenario fuera líder de su comunidad incidió de manera central en el cambio de sus familiares cercanos de religión, así como de algunos de sus parientes al partido del sol azteca.

Este cambió tanto político como de carácter religioso, generó un conflicto en la comunidad que desembocó en el homicidio de algunas personas, entre ellos del mismo Juan Mercenario y con ello, la persecución a uno de sus sobrinos.

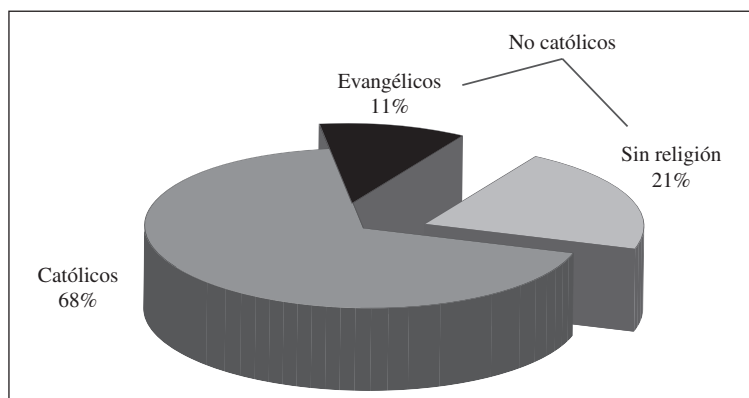
Paralelamente, otros de sus sobrinos residentes en la ciudad de Tlapa por motivos de estudio, conocieron la Iglesia Bautista de los Macoy, a la que se adscribieron durante su estancia ahí. La muerte de Juan Mercenario se convirtió en una razón de peso para continuar con la construcción de una Iglesia que sus parientes denominan: Iglesia mixteca.

Yuinani: expiando en la barranca

Yuinani, comunidad mixteca perteneciente al municipio de Metlatónoc igual que San Juan Puerto Montaña fue testigo de un proceso de conversión religiosa importante. Para el año 2000 Yuinani contaba con 471 habitantes, de los cuales 51.8 % no sabían leer y escribir, mientras que 66 % sólo hablaba mixteco¹.

En el año 2000, después de suscitado el conflicto, 67.8 % de su población se asumía católica, mientras que el resto, se declaraba como no católica; de ellos 11% dijo pertenecer a una Iglesia evangélica, y 20.9 % se consideraba no católico considerando la tipología sin religión.

Gráfica 1. Porcentaje de población católica y no católica en la comunidad de Yuinani, Metlatónoc.



Fuente: elaboración a partir del XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Yuinani localidad, Centro de Información Chilpancingo, INEGI.

Las fiestas principales del pueblo son dos: la de la virgen de Juquila y la del Rosario. Esta situación se debe a que desde 1993, la comunidad se dividió políticamente en dos: el PRI y el PRD, es por ello que cada fiesta pertenece una a la comisaría y la otra a la delegación municipal.

La pugna entre liderazgos políticos y por el control de la fiesta patronal constituye el centro de las disputas entre los antagonistas, por lo que no es difícil encontrar la

¹ INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Centro de Información Chilpancingo.

articulación entre divisiones políticas de corte partidista con la pugna por controlar y administrar tanto la fiesta patronal, como los bienes materiales con los que cuentan, ya sea la comisaría municipal, la iglesia, los sahumeros, la campana, etc. Es por ello, que también en su interior se dividen los integrantes del sistema de cargos, ya sean los principales, fiscales, mayordomos, quienes optan por una u otra fracción.

La filiación partidista en estas comunidades está estrechamente ligada al convencimiento hacia los líderes quienes suelen comprometer los votos de su comunidad a favor del representante de un partido político. Éste asegura que cumplirá con apoyo a la comunidad; cuando ésta se ve engañada vuelve al partido de origen: el oficial PRI.

La disputa partidista

Una primera lectura sobre el conflicto² plantea que el problema comenzó con la división política de la comunidad entre los partidos PRI y PRD con la consecuente construcción de la delegación municipal por parte de este último. El apoyo de la comunidad se volcó hacia el candidato del PRD a la presidencia municipal de Metlatónoc, bajo la promesa de cambios y el compromiso de Juan Mercenario, líder de Yuvinani. La comunidad se convenció de votar por el partido del sol azteca, y así el candidato ganó la presidencia municipal sin cumplir con lo prometido, por lo que de nuevo la comunidad se volvió al PRI.

Fue en 1989 cuando la oposición representada por el entonces Frente Democrático antecedente del actual PRD, ganó las elecciones para la presidencia municipal en Metlatónoc. Entonces llegó al poder Felipe Ortiz Montealegre, quien fuera apoyado por una parte importante de la comunidad de Yuvinani, convencidos de hacerlo por la promoción del voto a este candidato por parte de Juan Mercenario, líder de la comunidad.

Sin embargo, el que Mercenario adoptara una religión distinta a la católica, fue visto como una traición de su parte. Al mismo tiempo, esta conversión fue utilizada por los contrincantes del PRI para denostar la autoridad del líder, quién se volcó a su nueva práctica religiosa.

...después de que él llega como parte del ayuntamiento, forma parte del triunfo y después se declara como contrario del pueblo, así se declaró, vamos a llamarlo así, porque

² Comunicación personal con Antonino Rivera Mercenario, sobrino de Juan Mercenario quién salió de Yuvinani por acusaciones de homicidio contra un integrante del PRI en dicha comunidad; 31 de agosto de 2002, Tlapa, Guerrero.

empieza a practicar otra religión, entonces la gente lo tomó mal: —¿cómo es posible que a nuestro dirigente a quien le teníamos más fe, nos haya traicionado?, ¿nos haya hecho esto? La gente de Yuvinani sintió como mal, como si fuera un balde de agua fría...³

La crisis de acrecentó cuando mataron al entonces ya pastor Juan Mercenario y acusaran de homicidio a su sobrino: Antonino Rivera, ante esta situación él tuvo que huir de su comunidad y establecerse en Tlapa, después de él lo siguieron otros familiares.

Conversión religiosa

El proceso de conversión religiosa en Yuvinani fue posible debido a la labor evangelizadora del señor Juan Mercenario, quién tomó la palabra de Dios cuando se fue como jornalero agrícola a Cuautla, Morelos y se convirtió a la Iglesia pentecostés denominada Rey Sagrado, trayendo consigo un pastor a su comunidad para que hiciera labor con ellos. Esto fue en 1988, antes participaba activamente en la fiesta patronal, incluso era músico de la banda del pueblo, hacía cohetes, llevaba cartones de cerveza, se emborrachaba y le pegaba a su esposa. Todo esto cambió cuando conoció la palabra de Dios, fue entonces que instó a su hermano para que también cambiara, porque todo eso que hacían estaba equivocado, no podían seguir por ese camino.⁴

El hecho de que Juan Mercenario fuera músico representó una dificultad adicional al conflicto, ya que este es un cargo de carácter vitalicio que no puede dejarse. Así que en este caso la conversión religiosa es percibida como una traición para la comunidad.

Mercenario comenzó a predicar entre sus vecinos de la comunidad, y en sus mejores momentos alrededor de 100 personas acudían a los servicios religiosos a su cargo, esto significa la cuarta parte de la población. Su labor fue de mucha perseverancia, invitaba a la gente a que se acercara, predicaba toda la noche, les daba confianza frente al temor de quienes no estaban de acuerdo y de aquellos a quienes amenazaban.

Por su parte, los sobrinos de este líder comunitario vivían en el internado de la Iglesia Bautista que se encuentra en Tlapa, esto le permitió acercarse a otra opción religiosa y platicar la inquietud a su familia.

³ Entrevista a Saúl Rivera presidente municipal de Metlatónoc, sobrino de Juan Mercenario.

⁴ Entrevista con Isaúl Mercenario pastor de la Iglesia mixteca, sobrino de Juan Mercenario, 21 de marzo de 2005, Tlapa, Guerrero.

Según la versión de quien fuera presidente municipal de Metlatónoc, Saúl Rivera, Yuvinani fue la primera comunidad del municipio en donde se practicó una religión distinta a la católica. Ser precursores del cambio constituye una dificultad adicional para la población que no está acostumbrada a estas expresiones.

Como sucede en todas las comunidades, el problema estaba en que los conversos se negaban a participar en los servicios religiosos, aunque no en los cargos públicos como el de comisario o comandante.

Lo cierto es que en Yuvinani viven aún aproximadamente 60 familias que practican otra religión. Sin embargo los que tuvieron que salir, lo hicieron no sólo por presiones vinculadas al cambio religioso, sino por la sucesión de homicidios de ambos bandos, relacionados con partidos políticos. De hecho las familias que salieron de Yuvinani son de la rama de los Mercenario, por lo que el conflicto plantea tres vertientes reconocidas: la disputa política, familiar y religiosa.

Los procesos de conversión religiosa están estrechamente articulados a las migraciones. En todas las experiencias que hemos estudiado, una característica común es que las personas logran su conversión religiosa estando fuera de su comunidad.

La migración al norte del país (a los campos de Culiacán, Sinaloa por ejemplo), plantea un espacio sugerente de reflexión; es ahí, durante sus tiempos libres, los misioneros aprovechan para realizar su labor de proselitismo. “Van a Culiacán y allá en el campo hay hermanos que pasan películas en mixteco, náhuatl, tlapaneco y cuando regresan ya tienen algo, un sustento. En Metlatónoc prediqué al aire libre y me lo agradecieron...”⁵

El escalamiento del conflicto⁶

Al parecer, la mayoría de la gente a la que Juan convenció de cambiar de religión también pertenecía al PRD, así que fue en el año de 1990 cuando se suscitaron los primeros enfrentamientos entre ambos grupos. Había maltrato hacia quienes practicaban la religión evangélica: los encarcelaron. El liderazgo tanto político como religioso que ejercía incidió en el temor de la comunidad que veía cómo una parte importante de la población cambiaba de religión.

Ya existían amenazas para que salieran de la comunidad, pero el líder les decía que no temieran. En una ocasión de servicio religioso, quienes estaban en contra de

⁵ Entrevista con Isaúl Mercenario pastor de la Iglesia mixteca, 12 de marzo de 2005.

⁶ Parte importante de la narración del conflicto se basa en las entrevistas realizadas a Isaúl Mercenario, pastor de la Iglesia mixteca. Se realizaron dos entrevistas: una en el año 2002 y otra en el 2005.

la iglesia evangélica comenzaron a llegar con amenazas, pero Juan les decía que no hicieran nada, que se quedaran tranquilos y así fue, en aquella ocasión no pasó a mayores.

La certeza de la importancia del trabajo evangelizador logra conminar a las personas para continuar adelante con su creencia, aun a pesar de las vicisitudes que se presentan. Más aún, ya se ha señalado cómo las dificultades representan signos divinos frente a la persecución y las amenazas.

Juan Mercenario, sabía que su muerte estaba cerca, lo presentía, pero contaba con la certeza de que Dios lo salvaría, por lo que continuó predicando su palabra durante un año más.

La promesa de salvación opera de distintas formas en cada cultura religiosa. En este caso la amenaza de la muerte se mira como destino cuasi divino, la labor evangelizadora, al contrario, debe continuar. Es entonces cuando la conquista de las cualidades religiosas se torna en un imperativo ético para la persona, especialmente cuando ésta asume el liderazgo de una comunidad.

Juan Mercenario murió en Tlapa cuando él estaba construyendo su casa, no podía ocurrir en Yuvinani, ya que era considerado como gente notable. Ante esta situación las relaciones se tornaron álgidas, de temor y desconfianza. El miedo de padecer el mismo destino provocó que de 80 conversos (la mitad de ellos) decidiera retornar al catolicismo, ya que además mataron a otro de ellos por razones de su conversión religiosa, así lo narra Isaúl:

Por lo mismo, por lo de la religión. Porque ellos pensaban que iban a seguir matando a la gente, por eso la gente decía: me regreso con ellos a participar. Varias personas regresaron cuando mataron a mi tío. Qué sí, qué no, entonces mataron a otro, fue cuando la gente se apartó. Son dos: mataron a mi tío y la gente que todavía estaba estudiando, insegura, por eso es cuando se apartaron.⁷

Las familias que quedaron, decidieron construir su templo en los terrenos que Juan Mercenario, presintiendo su muerte, les había donado para ello. En la actualidad van a tomar servicio religioso en ese lugar, pero antes de construir el templo tuvieron que migrar a Culiacán, Sinaloa y a Chihuahua; regresaron mucho tiempo después.

El mismo año que ocurrió el homicidio de Juan Mercenario, sus familiares decidieron desplazarse de Yuvinani, ya que no existían condiciones para vivir ahí, además de sufrir agresiones de todo tipo: les insultaban por medio de altavoces, les

⁷ Entrevista a Isaúl Mercenario, 21 de marzo de 2005.

aventaban piedras, incluso quemaron la casa de uno de ellos, esto ocurría en especial con la familia Mercenario. Una vez que se fueron, los que seguían practicando la religión evangélica pudieron hacerlo sin tantas dificultades.

La muerte seguía rondando a Yuvinani, ya que se suscitaron más decesos y, aún estando en Tlapa, la familia era acusada de provocarlas. Se buscaba quitarles sus derechos agrarios como integrantes de la comunidad, situación que se dio posteriormente.

En 1993 se suscitaron de nuevo conflictos ahora entre un extranjero que llegó a predicar la palabra y la población que quería que se fuera. El sacerdote de Metlatónoc cuestionó las creencias predicadas por la Iglesia pentecostés de Cuautla, habló de los mandamientos de la ley de Dios y de la necesidad de estudiar la Biblia no en la forma en que lo hacían aquéllos. Desafortunadamente el sacerdote se enfermó y murió, lo cual representó un nuevo elemento de confrontación, ya que la comunidad culpó a los evangélicos de su muerte.

Estrategias para la tolerancia: cómo unificarse sin salir herido en el intento

Así: luego de que los miembros de la familia Mercenario abandonaron Yuvinani, algunas familias más decidieron quedarse, resistiendo las presiones que ejercía el resto de la comunidad, se resistían a participar en el comité de padres de familia; sin embargo la existencia de la lucha partidista PRI-PRD dio elementos para buscar la unificación entre los miembros pertenecientes al partido del sol azteca, quienes eran tanto católicos como no católicos.

La estrategia del entonces comisario municipal (en 1997) fue impulsar el desarrollo de la escuela, misma que sólo contaba con dos maestros de primaria y uno de preescolar. Esta carencia respondía a que la división de la comunidad se expresaba en la existencia tanto de maestros *oficiales* como maestros *democráticos*, por lo que ni uno ni otro bando aceptaban que las clases fueran impartidas por un maestro del otro partido. Esta situación permitió que el comisario del PRD, quien había ganado oficialmente las elecciones en Yuvinani, les planteara la necesidad de unificarse para asumir las labores de las aulas.

— ¿Ustedes quieren que resuelva el problema?

— Sí.

— Ah bueno, entonces primero unifíquense, hay necesidad de hacerlo así, yo no puedo estar como mediador entre ustedes y los otros, yo no puedo entender eso, si quieren la

solución, quieren que yo les ayude a resolverlo, pues la solución empieza desde ustedes mismos.

Ya cuando la gente se vio así, había la necesidad de organizar y nos unificamos.

— Dinos que vamos a hacer, hacemos esto de la escuela, cooperamos en los trabajos sociales, hay que traer un puente, lo ponemos donde tu quieras de madera, todo se unificaron...⁸

La vida en la colonia Benito Juárez, Tlapa

Desde 1993 los evangélicos viven en la colonia Benito Juárez de Tlapa presionados por la situación que privaba en su comunidad de origen. A los padres les costó trabajo dejar Yuvinani, porque es su pueblo, ahí dejaban sus tierras y les resultaba difícil acoplarse, entre otras cosas, al clima caluroso de Tlapa.

Este grupo formó parte de lo que se ha denominado *Iglesia mixteca* a la cual asiste especialmente gente de Yuvinani y la cual se sostiene con la cooperación de familiares migrantes que están en Culiacán, Sinaloa y en Estados Unidos.

Antes de 2005, Isaúl fungía como dador de la palabra en esta congregación cuando el pastor proveniente de Cuautla no podía ir, él lo decidió así después de soñar que su tío Juan le instaba a dedicarse a labores de la Iglesia.

El aniversario de su fundación como Iglesia es el 15 de Mayo, justamente en 2006 cumplió 10 años. Cada aniversario realizan una celebración en donde invitan a gente que llega de otros estados de la república como de la ciudad de México, Puebla, y Oaxaca, llegan alrededor de 400 y 500 personas. Se quedan en el templo y la comunidad de la Iglesia, que es alrededor de 60 familias, les da de comer.

Se debe subrayar cómo las prácticas comunitarias de cooperación, recibimiento y atención a los visitantes es similar a las formas como lo hacen en la comunidad de origen. Es por ello, que en el caso de la colonia Benito Juárez, podemos hablar de la existencia de una pequeña comunidad religiosa o de una congregación con arraigo en su identidad mixteca.

La concepción weberiana de congregación puede ser útil en términos de la existencia de un grupo de adeptos alrededor del pastor, quienes apoyan con alimentos, dinero y servicios con la esperanza de salvación. Pero la diferencia estriba en que en su definición, aquellos se unen circunstancialmente o permanentemente para formar la congregación. Mientras que la Iglesia mixteca está formada por familias prove-

⁸ Entrevista al Presidente Municipal de Metlatónoc (entonces comisario municipal de Yuvinani), 8 de febrero de 2004, Tlapa, Guerrero.

nientes del mismo origen, se trata de la existencia de lazos de parentesco comunes que les confieren una identidad comunitaria.

Vino misionero de Atlanta, es lingüista que sabe mixteco y se acercó y me invitó a su casa para estudiar la Biblia y traducirla, Lucas en mixteco y alabanzas en mixteco. En Metla estuve dos meses capacitándome para traducir la Biblia, aprender tonos altos y bajos y cómo escribirlo. El misionero me ayudaba para la traducción, entonces lo traje a la Iglesia, por eso le pusimos Iglesia mixteca.⁹

El nombre con el que se identifican: Iglesia mixteca, habla de la reivindicación de su pertenencia a un pueblo indígena. En la actualidad han ampliado su margen de acción ya que cuentan con feligreses tanto me phas como nahuas, por lo que sus servicios religiosos, además de hacerlos en me phaa, los hacen en español, para que todos puedan entender.

Una vez en Tlapa, el pastor Isaúl ha realizado labor misionera en la Montaña, así ha ido a Yuvani y San Cristobalito. Cuentan con creyentes en Cochoapa, Metlatónoc, San Rafael y Llano la Yegua.

Esta labor misionera en aquellas regiones es muy difícil. Isaúl cuenta como una misionera de apenas 25 años y que pertenece a la Iglesia Agua Fuente de Vida Eterna, la cual pese a que ha sido encarcelada y amenazada de muerte continúa su labor de manera perseverante.

En la colonia Benito Juárez de Tlapa son aproximadamente 25 familias las que están en riesgo de perder sus derechos agrarios por no vivir en su comunidad. Ellos quieren recuperar sus terrenos, aunque eso no implique necesariamente regresar.

En 2005 la comunidad decidió construir un camino por sobre el solar de Isaúl, quién al enterarse de la situación ha regresado para reclamar que le tiraron su casa sin su consentimiento. A su regreso, la comunidad y el comisario municipal le aseguraron que la decisión estaba tomada e incluso lo encarcelaron durante 20 horas.

Él buscó asesoría tanto en la Procuraduría Agraria (PA) como del Centro de Derechos Humanos Tlachinollan. La PA le ha dicho que la comunidad no puede despojarlo de sus tierras y mucho menos encarcelarlo.

⁹ Entrevista a Isaúl Mercenario, 21 de marzo de 2005.

Otra “vuelta de tuerca”: de los derechos comunitarios a los derechos de propiedad

El conflicto persiste sobre los derechos de los evangélicos asentados en Tlapa con respecto a las propiedades que dejaron en Yuvinani.

Todo comenzó desde aquel entonces, cuando salieron de Yuvinani. Pero los problemas arreciaron en el 2002, fue entonces cuando Isaúl fue a ese lugar a preguntarles por qué habían decidido construir un camino justo en el solar que le heredo su papá y que se encuentra en el centro de la comunidad. Los principales argumentos fueron porqué ellos ya no vivían ahí, ya no daban cooperación ni prestaban servicios comunitarios debido a su pertenencia a otra Iglesia.

Él fue a preguntarles, tal como la Biblia les enseña, sin buscar incitar a la gente, preguntándoles por las buenas. Pero el comisario dijo que esta era una decisión que la comunidad había tomado, no él, porque ahí en Yuvinani manda el pueblo y no las autoridades, ya que son sujetadas para asumir los acuerdos tomados por la comunidad.

Entonces fue cuando se reunió al pueblo, a los principales y a toda la gente. Isaúl volvió a preguntarles dirigiéndose a las autoridades de manera respetuosa que quería saber de su terreno, la respuesta que le dieron es que no, que ahí el que mandaba era el pueblo y no la autoridad. Isaúl dijo entonces: ¿Quién es el que manda esto? puso en duda la autoridad del pueblo. Explicó que también su papá había prestado servicio a la comunidad, que había sido comisario y que entonces él asumía su autoridad y mandaba, que no mandaba el pueblo.

Hacemos un paréntesis en la narración de los acontecimientos para plantear algunas interrogantes: ¿Es la comunidad la que mandató al comisario para despojar de su solar a los evangélicos que ya no radicaban en Yuvinani?; ¿es el comisario el que solicitó la apertura de la calle que a su vez fue autorizada por el presidente municipal de Metlató.

Aquí la solicitud de los evangélicos era que les mostraran el documento donde se autorizaba aquella decisión. Mientras la comunidad apelaba a la decisión unánime de los pobladores. Nos encontramos frente a dos lógicas distintas, una, la del derecho colectivo frente al derecho fundamental de propiedad.

Además se observan los argumentos esgrimidos por los evangélicos que apelan a la existencia de documentos escritos que, para las comunidades indígenas carecen de importancia, no sólo porque convienen a sus intereses, sino también como parte de su cultura, donde la palabra dicha tiene más valor que la escrita.

En una segunda visita de Isaúl a Yuvinani, se encontró con que el Consejo de Vigilancia de Metlatónoc estaba en su terreno y con la maquinaria para construir el camino. A ellos les preguntó sobre el permiso para hacerlo. Ahí estaban hombres,

mujeres y niños, todos decían que se callara, que los evangélicos ya no vivían ahí, incluso el comisario municipal preguntó: “¿Quién es éste para que esté mandando aquí?: métnalo a la cárcel”. Entonces lo llevaron debajo del auditorio junto con otro familiar tío de su papá. Ambos estuvieron ahí durante 22 horas.

Llamaron a su papá y él le preguntó al síndico porque lo habían encarcelado, la respuesta fue porque había faltado el respeto a las autoridades. Sin embargo antes de dejarlo salir, escribieron un documento para que Isaúl firmara y en el cual aceptaba todas las acusaciones, a lo que el detenido se negó.

Cuando lo dejaron salir, el auditorio estaba lleno por la gente de la comunidad, a decir de Isaúl parecía una fiesta. Llegó el comisario y sentenció que podían ir a Tlapa, a Chilpancingo y hasta México, que estaba en su derecho, pero el que manda en Yuvani es el pueblo. A continuación se transcribe parte del diálogo que tuvieron Isaúl y el comisario municipal en aquel momento:

— ¿A poco la ley no es la misma?

— Sí pero la ley no trabaja aquí, lo que trabaja es lo que hablan las gentes que están

— Bueno, entonces está bien, aquí no trabaja la ley

— No...

— ¿Y usted tiene la autoridad de hacerme eso, de estar 22 horas en la cárcel? sin alimento, tenerme en un lugar oscuro: ¿tiene derecho de eso?

— Sí porque tú no supiste obedecer a las autoridades. Mira, está bien, ve a Gobernación, a la Procuraduría Agraria, vete a donde quieras...

Entonces empezó el pueblo a hablar. Ándale pues: que te vaya bien.¹⁰

En aquella situación, Isaúl decidió acudir a la Procuraduría Agraria y con Tlachinollan para pedirles asesoría. En la primera dependencia le dijeron que la comunidad no tenía derecho de quitarle su terreno, pero que necesitaban los documentos que avalaran dicha posesión. Ahí le dijeron que levantara una demanda, ya que no debieron haberlo metido a la cárcel. Él contaba con un acta firmada por la autoridad municipal donde se afirmaba que había permanecido 20 horas detenido, carta que entonces le fue muy útil.

Se envió un citatorio al comisario de Yuvani, pero no asistió. Para la segunda ocasión llegó y también había interpuesto una demanda argumentando la falta de servicio en el pueblo y su pertenencia a la Iglesia evangélica desde hace 16 años.

Ya la tercera vez se levantó un acta y se pidió compensación por los frutales, la manguera y los árboles que se habían destruido con la construcción del camino. Isaúl tomó fotos de las condiciones en que se encontraba su solar. Se fijó un precio y se dijo

¹⁰ Entrevista a Isaúl Mercenario, 21 de marzo de 2005.

que el pueblo tenía que pagar ya que no tenían derecho a tomar posesión de su terreno. Aunque la indemnización no ha sido cubierta, la situación no ha pasado a mayores.

Aquí son distintos los niveles de análisis del conflicto que se suscitó posteriormente. Primero el debate entre derechos fundamentales *versus* derechos colectivos; segundo, los intereses de la comunidad para construir un camino justo en un terreno de propiedad privada; tercero el allanar la propiedad de un particular; cuarto los derechos de la comunidad que podrían argumentar expropiación por interés público; quinto, si quien defiende su terreno cumple con sus obligaciones como ciudadano en la comunidad; sexto, la privación de la libertad sin argumento sólido por parte de la comunidad.

En este caso es posible darse cuenta que se está frente a una serie de elementos que tornan complejas las relaciones comunitarias en el marco de un Estado nacional que se rige con la premisa del derecho positivo. Si los derechos de propiedad constituyen la columna vertebral del liberalismo, es claro que el derecho del individuo está por encima del derecho de la colectividad a hacer uso de esa propiedad. También que la decisión por construir un camino en propiedad privada se hace sin previo aviso al afectado, además que se le detiene por exigir explicación a las autoridades de la comunidad, esto vulnera su dignidad como persona moral, cuyo derecho a la libertad no puede ni debe menoscabarse, tampoco sus derechos ciudadanos.

Por otra parte, entre los argumentos de la comunidad se encuentra el que la persona que defiende su propiedad lleva 16 años fuera del lugar y ha dejado de cumplir con sus obligaciones como ciudadano y que al mismo tiempo el camino que se construyó representa un beneficio para el conjunto de la comunidad.

Ambos, tanto el individuo como la comunidad deben ser respetados en sus derechos: ¿Cómo superar la tensión entre el individuo y la colectividad cuando se ven enfrentados en sus intereses?

En este conflicto las articulaciones entre distintas dimensiones son claras. Se trata de un conflicto de carácter político-religioso donde los disidentes pierden sus derechos agrarios en razón de la falta de cumplimiento de sus obligaciones ciudadanas y de residir fuera de la comunidad a raíz de un proceso de desplazamiento forzado.

En las experiencias que se analizan, los disidentes deciden irse a la ciudad de Tlapa, centro neurálgico de la Montaña: ¿cuáles son las condiciones que imperan ahí?; ¿cuáles son sus características?

Tlapa: ciudad receptora de los disidentes

Como hemos visto, en la narración de los procesos de conflicto que devinieron en desplazamiento y expulsión, el lugar de recepción de los disidentes es Tlapa. Esta ciudad que hasta hace poco tiempo, en la década de los cincuenta, se caracterizó también por un clima de intolerancia y persecución hacia quienes practicaban alguna religión distinta a la católica, ahora se ha convertido en un lugar de refugio de estas minorías religiosas. No sólo eso, ya que en Tlapa han contado con la oportunidad de construir comunidades de carácter religioso.

La expansión territorial de Tlapa, ciudad rectora de la Montaña de Guerrero, se explica en parte, por los procesos de expulsión y desplazamiento por motivos religiosos. Los desplazados se asientan en la periferia de la ciudad. Así, las colonias Monte Sinaí, La Palma, Nueva Filadelfia, Renacimiento y Benito Juárez, son pobladas por desplazados de diversas comunidades.

En el caso de Nueva Filadelfia, los evangélicos provenientes de San Juan Puerto Montaña, construyeron su colonia debido a la venta de los terrenos ejidales de la comunidad de Tlatzala, quien a su vez compró los terrenos a Atlamajac, comunidad aledaña a la ciudad.

Al mismo tiempo, feligreses de iglesias evangélicas, quienes han sufrido la agresión en su templo Getsemaní han tenido que conformar la colonia Monte Sinaí. Esta colonia se creó gracias a la oferta de un terreno por parte del señor Felicitas Benítez León integrante de la congregación.¹¹

Otras colonias de reciente conformación están integradas por gente de las comunidades de Tlacotla, Xalpatláhuac; Ocoapa, Copanatoyac; San Juan Puerto Montaña y Yuvinani, Metlatónoc.

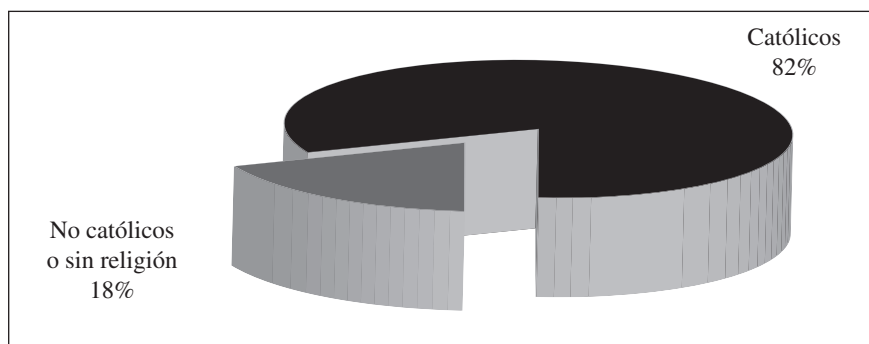
Por otra parte ahí también se han asentado distintas denominaciones e iglesias protestantes históricas y evangélicas, quienes han hecho de Tlapa el lugar donde tienen sus sedes y organizan el trabajo evangélico que realizan en la Montaña.

En términos de cambio religioso, de la población que vive en la ciudad, 81.6 % es católica, mientras que 18.3% pertenece a alguna religión no católica o se asume sin religión.¹² Esta cifra es significativa si se piensa que hasta hace poco la mayor parte de la población se asumía como católica.

¹¹ Entrevista al pastor Daniel, en la colonia Monte Sinaí, 22 de marzo de 2003, Tlapa, Guerrero.

¹² INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Centro de Información Chilpancingo, Guerrero.

Grafica 2. Porcentaje de población católica y no católica en la Cabecera municipal de Tlapa de Comonfort



Fuente: elaboración de Olivia Esparza con base en el XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Tlapa localidad, Centro de Información Chilpancingo, INEGI.

La fiesta principal se celebra el 23 de octubre, día en que se festeja al Señor del Nicho. Es aquí donde la diócesis ha construido un seminario para la formación de sacerdotes con el objetivo de que éstos provengan de la región.¹³

Lo que hoy se conoce como Tlapa de Comonfort ha sido históricamente sede del poder político de la región. Desde tiempos prehispánicos ocupó un lugar preponderante como cabecera de la Montaña de Guerrero. En el lugar que hoy ocupa Tlapa se consolidó el reino Tlappan-Tlachinollan, como cabecera de un señorío con una importante extensión territorial.¹⁴

Tlapa proviene del vocablo náhuatl *Tlachichlopa*, que quiere decir “pueblo quemado.” El municipio se fundó en el año de 1850 al ser erigido el estado de Guerrero. A diferencia de los municipios colindantes, debido a que su ubicación geográfica está en la cañada, el clima es caluroso durante todo el año.

El municipio de Tlapa contaba para el año 2000 con una población total de 57 346 habitantes, de los cuales 93.3% eran hablantes del náhuatl y el mixteco, en ese orden de importancia. Aunque es en la cabecera, donde se concentra la población mestiza,

¹³ Ya en su obra, Robert Ricard menciona el problema de la falta de consolidación de la Iglesia católica durante el periodo de dominación española. Una de las limitaciones para lograrlo fue que no se buscó la formación de sacerdotes indígenas, por lo que la evangelización no logró arraigarse en la población. R. Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 441 pp.

¹⁴ Rubí, Alarcón, Rafael, *Historia General de Guerrero Vol. II El dominio español. Era de los Habsburgo-Era de los Borbón*, México, INAH/Gobierno del estado de Guerrero/JGH editores, 1998.

la ciudad ha vivido un fuerte proceso de crecimiento poblacional, proveniente de la Montaña. El 30.8% era analfabeta y 83.4% no contaba con servicios de salud.

El municipio tiene 73 localidades; considerando su número de habitantes, las más importantes son: Tototepec con 2 229; Chiepetepec con 1 890; Xalatzala con 1 757 y Tlatzalan con 1 117 habitantes.¹⁵

La agricultura es la principal actividad económica a la que se dedican sus pobladores. Cultivan maíz, frijol, chile, cebolla, jitomate, papa, cilantro, entre otras hortalizas. Sin embargo, los habitantes de sus comunidades, el igual que en los otros municipios de la Montaña, requieren migrar para sobrevivir.

Por su parte, la cabecera de Tlapa cuenta con 31 235 habitantes. De estos, 19 % no sabe leer ni escribir, mientras 80.9% es alfabeto. De los habitantes que hablan alguna lengua indígena sólo 5.3% es monolingüe y el resto, esto es 94.6% hablan español y una lengua indígena, es decir son bilingües. Si se considera el total de la población que habita en la cabecera, 64.27% sólo habla español, mientras que 33.8% habla español y alguna lengua indígena mientras 1.9% restante sólo habla una lengua indígena.¹⁶

Como se puede apreciar, es en la cabecera de la región donde destacan mejores condiciones de educación formal, dado que un porcentaje significativo de la población sabe leer y escribir, habla español y una lengua indígena, a diferencia de la situación que prevalece en las comunidades aquí estudiadas.

La existencia de una jerarquización entre los distintos asentamientos como el caso de la cabecera, el pueblo, barrio o estancia y sujeto, como su nombre lo indica, plantea los niveles de importancia en el orden regional. Así, algunos de estos centros de población se encuentran subordinados o sometidos a otros, situación que permanece en el municipio de Tlapa en particular y en la Montaña, a diferencia de otras regiones del mismo estado.

El que Chilpancingo, Acapulco, Olinalá, o Tlapa en distintos niveles y guardando su debida distancia se hayan constituido como cabeceras o centros regionales desde

¹⁵ Centro Nacional de Desarrollo Municipal, *Tlapa de Comonfort*. Enciclopedia de los municipios de Guerrero, Gobierno del Estado de Guerrero, 2001.

¹⁶ INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Centro de Información Chilpancingo, Guerrero. Es importante subrayar que, desafortunadamente cuando se habla de monolingüismo, se hace referencia a los pueblos indios hablantes de la lengua materna, mientras en el caso de quienes hablan sólo español no se dice que son monolingües, dado que este idioma es la lengua oficial del país y las lenguas de los pueblos indios no son reconocidas por el Estado-nacional. Tendríamos que decir que si 33.8% de la población de la cabecera de Tlapa es bilingüe, se trata de un porcentaje digno de mención en términos de la riqueza cultural que supone hablar dos lenguas.

tiempo atrás y la continuidad de estas posiciones de poder, explica también las relaciones desiguales que establecen con respecto a los pobladores de la Montaña.

Este centro político es sede de distintas instituciones de gobierno, las cuales establecen ahí su centro de operaciones. Además de las instituciones de gobierno que participan como intermediarios en los conflictos que se mencionan en el capítulo 3, se encuentra la sede regional de la Procuraduría Agraria, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y el Programa de Jornaleros Agrícolas.

El lugar que ocupa esta cabecera explica por qué los funcionarios públicos provenientes de estos centro estratégicos, no obstante contar con similares raíces históricas, se sitúan con superioridad con respecto a la gente de la Montaña. Ahora se asumen como mestizos, gente de razón, castellanizados y civilizados, condición interiorizada, que da legitimidad a las relaciones de poder que establecen con los indígenas que a su juicio es gente de costumbre, reacia al cambio, incivilizada y atrasada.

Debido a la presunta existencia de grupos guerrilleros en la región, así como la siembra de enervantes en algunos de sus municipios, esta ciudad cuenta ya con una zona militar, así como con una zona habitacional para el ejército.

Asimismo, la ciudad de Tlapa se ha convertido en lugar de recepción de jóvenes de la Montaña, quienes tienen posibilidad de ingresar al bachillerato o cursar estudios superiores, ya que cuenta con una sede de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) y del Instituto Tecnológico Superior.

Al mismo tiempo y como resultado de la crisis agrícola, esta ciudad ha sido centro receptor de población migrante proveniente de la Montaña. Por lo que el poblamiento de la periferia ha incidido en su crecimiento desmedido. Estas colonias ubicadas en los cerros han carecido de servicios urbanos como electricidad, agua potable y drenaje.

El poblamiento de Tlapa ha incidido en un proceso de conurbación o “conruralización”, valga la expresión, debido a que los ejidos aledaños a la ciudad se han lotificado. Los ejidatarios han cedido sus derechos y han vendido sus terrenos debido a la presión demográfica que se ha ejercido en esta ciudad. Esta presión ha generado que en el centro de la ciudad, los precios de las casas y departamentos sean sumamente caros.

La colonia Aviación donde antes existió una pista de aterrizaje para la comunicación de la zona y que se encontraba en la periferia, ahora está completamente urbanizada, además las colonias adyacentes también se están lotificando.

De los siete barrios tradicionales e Tlapa: Caltitlán, Cuba, El Peligro, Santa Anita, San Antonio, San Diego y San Francisco, surgen de manera inusitada en un periodo que va de 1970 a 1990, nueve colonias nuevas: Aviación, Benito Juárez, Emiliano Zapata, Jardín de Niños, Lázaro Cárdenas, Loma Bonita, Pirámides de Contlalco, San Nicolás Vista.

Hermosa y Tepeyac. De esa fecha al presente año se han conformado doce colonias que se asientan en los cerros que rodean a Tlapa y que nos hablan de asentamientos humanos sin ningún rasgo urbanístico, que sólo remarcan las diferencias sociales y la agudización de la pobreza.¹⁷

Tlapa es el lugar donde los migrantes que van al norte del país se concentran en el río Jale, donde están los enganchadores para salir en autobuses.

La migración de los habitantes de la Montaña ha originado, en los últimos 10 años, el establecimiento de casas de cambio y bancos debido a la recepción de remesas que vienen de Estados Unidos.

La ciudad de Tlapa es también el punto de encuentro y comunicación para trasladarse a los distintos municipios que forman parte de esta región. Es en el río Jale, donde es posible encontrar la mayor parte de transporte: una camioneta conocida como “pasajera” para trasladarse desde Xalpatláhuac hasta Metlatónoc.

Tlapa es una ciudad con mucho movimiento comercial, actividad a la que se dedica la población mestiza de la región. Como centro comercial nodal, es lugar de intercambio entre las comunidades cercanas pertenecientes al municipio y los comerciantes ahí establecidos. Los pobladores venden productos como petates, canastos, sombreros, huaraches y gabanes; han sostenido un intercambio desigual con los indígenas de la región cuando realizan tratos con ellos.

Hasta la fecha existen comercios que compran “a tiempo” los productos de los indígenas como el maíz, el sombrero de palma, chivos, etc., y se practica la venta de mercancías “fiadas”, es decir, a crédito, pagando un precio más alto por los productos. Se trata de un sistema de endeudamiento y de intermediación comercial que refuerza la dependencia económica de los indígenas hacia los comerciantes que obtienen mayores ganancias, simulando una relación equitativa y de beneficio recíproco a través del compadrazgo y de las lealtades políticas, cuando en realidad se trata de un dominio colonialista.¹⁸

Si bien las relaciones desiguales entre la población me phaa, ñu savi y nahua con los mestizos siguen prevaleciendo en Tlapa, el hecho de que esta ciudad ahora sea receptora de población proveniente de la Montaña, ha incidido en una convivencia cotidiana que permite una relativa apertura en razón de formas de discriminación menos agresivas y directas hacia estos pueblos.

¹⁷ A. Barrera. “Tlapa, en la ruta del tercer milenio: de La Montaña a Manhattan” en Mario O. Martínez Rescalvo (coord.) *Tlapa: origen y memoria histórica*, México, UAG/H. Ayuntamiento Municipal de Tlapa de Comonfort, 2000, p. 242.

¹⁸ *Ibidem*, p. 241.

Asimismo, la reivindicación de *lo indio* en el ámbito nacional y estatal ha significado una suerte de recuperación de la herencia indígena que necesariamente ha sido incorporada en el discurso mestizo, especialmente entre algunos de los funcionarios de gobierno y comerciantes de la región.

Tlapa es ahora un espacio de destino para la población de la Montaña y se ha convertido en receptora de las minorías religiosas que han sido expulsadas por diferencias religiosas y políticas en sus comunidades.

En este capítulo se abordaron los procesos específicos de los conflictos que se estudian en este trabajo de investigación. Cada uno de ellos está integrado por un análisis de las condiciones sociopolíticas y económicas que imperan en los municipios y comunidades testigos de los conflictos.

En este sentido es que la comprensión del conflicto social con visibilidad religiosa requiere de un abordaje articulador del todo social. Comprender las relaciones de poder, la cultura política, la situación económica, los procesos de migración, la emergencia de liderazgos, permiten un acercamiento amplio de las comunidades de estudio, enfatizando los procesos de cambio religioso por el que atraviesan.

El seguimiento a cada conflicto, subrayando sus características primordiales, permitió realizar una definición específica sobre cada uno de ellos, lo mismo sucedió con las situaciones de desplazamiento y/o expulsiones que sufrió la disidencia de cada comunidad.

Reflexiones finales

Voy buscando la verdad de tanta falsedad,
la mentira es obsesión y falsa la verdad.
¿Quién ganará, quién perderá si todo esto pasará?
Es más fácil encontrar rosas en el mar...

LUIS EDUARDO AUTE

I

Esta investigación surgió de una preocupación vital: ¿Por qué el conflicto constituye una experiencia indisociable del ser social?; ¿qué significa que el conflicto articulado a la violencia sea el común denominador de las sociedades humanas?; más aún: ¿por qué el conflicto parece constituirse en un rasgo humano por excelencia?

En este trabajo se ha reflexionado sobre algunas experiencias de conflicto en comunidades indígenas con los grados de marginación y pobreza más altos a nivel nacional. Los conflictos abordados tienen como mayor visibilidad las diferencias religiosas y la ruptura con el orden normativo que rige a las comunidades nahuas, me phaa y ñu saavi de la Montaña de Guerrero.

Si bien el estudio del conflicto de manera genérica ha sido útil para comprender lo que sucede en esta latitud, ha sido necesario acercarnos con lupa a cada uno de las experiencias que aquí abordamos.

En esta investigación se analizan los procesos de conflicto desde distintos frentes:

1. Subrayando las disputas, los agravios, los grupos antagónicos, el escalamiento del conflicto y los intermediarios.
2. Analizando las percepciones y el comportamiento que cada uno de los grupos antagónicos esgrimen y llevan a cabo a lo largo de este proceso.
3. Comprendiendo estos conflictos como resultado de procesos de cambio social, especialmente religioso, que se explica en planos de realidad diversos.
4. Atendiendo las relaciones interétnicas que suponen formas de subordinación, discriminación y relaciones de poder desiguales.
5. Situando los conflictos en un orden mayor de violencia estructural e institucional que caracteriza al estado de Guerrero.

Una conclusión importante es la ponderación del análisis del conflicto social para la explicación del cambio con cariz religioso. Esto significa que existe una relación dialéctica donde la emergencia de conflicto resulta de un proceso de cambio religioso en sociedades étnicas con características en las que el todo social, centrado en la comunidad, están por encima de los intereses de los individuos que la conforman.

El conflicto suscitado en estas comunidades se explica en el marco de una situación de violencia histórica inoculada desde el ejercicio del Estado, federal y estatal, cuya actuación ha respondido a intereses particulares.

La concatenación de violencia, estructural, institucional y cultural, expresada en formas de discriminación histórica hacia los pueblos originarios se evidencia en el discurso y la actuación que los funcionarios de gobierno esgrimen de cara a los conflictos en los cuales fungen como intermediarios.

La emergencia de comunidades religiosas étnicas es producto tanto del cambio social y religioso, como de la necesidad del grupo disidente por encontrar un espacio de seguridad y certeza, en el cual reproduce algunas características del orden comunitario.

El abordaje del conflicto de orden religioso significa dar cuenta de un campo de reflexión que pone atención en las formas de hacer justicia en las comunidades mepha, ñu saavi y nahua, toda vez que la presencia de nuevas iglesias es un fenómeno relativamente nuevo. En este sentido, las comunidades se enfrentan a la necesidad de asumir formas de resolución de conflictos religiosos inéditas, especialmente cuando éstos rebasan el orden normativo comunitario y se enfrentan a la normatividad ejercida en el ámbito nacional.

Así es como el análisis del conflicto se fue construyendo paulatinamente a partir de diversos acercamientos con la realidad. La construcción de las categorías pertinentes no ha sido un trabajo predeterminado por teorías originadas en otros contextos sobre conflicto social, cambio religioso, identidad comunitaria o disidencia;

al contrario, la identificación de nuevos referentes no considerados en un inicio, como el caso de la discriminación, la migración y la comunidad religiosa emergente, han sido resultado del acercamiento con procesos particulares que se expresan en la Montaña de Guerrero.

El conflicto en las comunidades de Tlacotla, San Juan Puerto Montaña y Yuvinani son expresiones de la ruptura del orden comunitario que se suscitan cuando se dan procesos de cambio religioso en muchos casos como resultado de la migración de algunos de sus habitantes, especialmente de aquellos que son líderes de su comunidad. Así es como se pone énfasis en el conflicto en el marco de procesos de cambio social, con atención en el cambio religioso, la disidencia, la identidad comunitaria, las relaciones interétnicas, la discriminación y las relaciones de poder.

El estudio del conflicto se ha situado desde diversas perspectivas. Una de ellas apunta en el sentido de que el conflicto es motor de cambio social; otra, desde la ciencia política, explica que el conflicto posibilita la emergencia de ciudadanía, la ampliación del orden civil y abona en la construcción de una sociedad plural. Otras posiciones estiman al conflicto como un fenómeno de anomia social, esto es, como un fracaso en las relaciones humanas “naturalmente” pacíficas.

En la nueva discursiva sobre el conflicto, se afirma acerca de la posibilidad de crear una teoría general del mismo, independientemente del nivel y dimensión en el que éste se exprese; sin embargo, en la presente investigación se demuestra que el análisis particularizado del conflicto, en este caso el religioso, es necesario en virtud de una serie de articulaciones diversas, la situación socioeconómica, la migración, las relaciones interétnicas, la discriminación, la conversión religiosa, la disidencia y la construcción de la identidad comunitaria, que permiten una ponderación menos ambiciosa pero, paradójicamente, abarcadora del todo social en el marco de sociedades rurales con predominancia de población étnica.

Así, el conflicto de carácter religioso que irrumpe en sociedades como la Montaña de Guerrero, se sitúa en un marco de violencia tanto institucional como estructural ocasionada por formas de dominación y represión de los habitantes en aras de intereses particulares por parte de los caciques que han arribado al poder en ese estado. Al mismo tiempo, la falta de oportunidades, la situación de pobreza y la crisis abonan para una violencia estructural que, se explica en formas de violencia cultural expresadas en la discriminación histórica a los pueblos indios aquí asentados.

La situación de pobreza y marginación generada por relaciones de poder desiguales con respecto a las élites del poder y a la sociedad mestiza perteneciente a las clases acomodadas y a los funcionarios de gobierno, plantea formas de violencia que se expresan en militarización, impunidad e imposición de un orden normativo inadecuado con respecto al practicado por estas sociedades.

...la legalidad positiva del Estado coexiste con formas alternativas de juricidad, con procedimientos paralelos para la resolución de controversias y con mecanismos de legitimación distintos de los reconocidos por la legalidad oficial que se expresa en las instituciones del Estado. La aplicación de un derecho consuetudinario refiere a la existencia de un corpus legal preexistente al del Estado o desarrollado en paralelo a éste.¹

No sólo eso, estamos además frente a formas de acceso desigual a la justicia que debe impartir el Estado. Si bien el Estado democrático debe garantizar la impartición de justicia a los individuos que forman parte de la nación, desde una óptica que los mira como iguales, la existencia de severas diferencias sociales y económicas entre los ciudadanos es el parámetro con el cual también se otorgan los derechos correspondientes.

Las relaciones de subordinación a las que han estado sometidos los pueblos indios de nuestro país, que se han traducido en formas de discriminación y de etnofobia por parte del Estado y los grupos mestizos socialmente favorecidos, los ha colocado en una situación de vulnerabilidad histórica que continúa reproduciéndose en la actualidad.

Sin embargo, el posicionamiento de las comunidades y las organizaciones indígenas en el marco nacional que reclaman para sí reconocimiento, respeto a sus derechos y culturas como pueblos originarios, ha incidido en las formas como la discriminación se presenta en el discurso de funcionarios y líderes religiosos, quienes, aunque en ocasiones valoran a las culturas indígenas como incivilizadas, incapaces e ignorantes, también reconocen sus experiencias de organización como formas alternativas. Tal es el caso de la policía Comunitaria en la región de la Costa-Montaña, o la que han emprendido el EZLN en Chiapas, como las Juntas de Buen Gobierno y los Caracoles Comunitarios.

En este sentido, se habla de la irrupción de formas discriminatorias denominadas *racismo simbólico*, ya que, en este caso, la reivindicación indígena no puede ser ignorada por la sociedad mestiza.

Así, pues, se ha pasado de los prejuicios declarados a formas más sutiles que constituyen un “racismo simbólico” de características muy particulares: rechazo de los estereotipos burdos y de la discriminación más aparente; repulsa del cambio radical por razones ostentiblemente no raciales; sentimiento de que los otros “empujan muy fuerte” y “suben

¹ C. Vilas, “Injusticia por mano propia: Linchamientos en el México contemporáneo”, *Revista Mexicana de Sociología* 1, México, IIS-UNAM, 2001, pp. 135-136.

demasiado deprisa” gracias a una discriminación en sentido inverso que perjudica a los mestizos en su provecho...²

Si bien la discriminación hacia los pueblos indios en nuestro país tiene ya un largo proceso histórico de inoculación, debido a la interiorización del racismo en la sociedad y en sus instituciones, en los grupos sociales y los sentimientos que inferiorizan a estos pueblos, es posible afirmar que no se trata de un racismo institucionalizado a la manera del *apartheid* en la sociedad sudafricana, donde la discriminación hacia los negros se tradujo en políticas racistas generadas por el Estado.

Sin embargo, es posible reflexionar en términos de una institucionalización de la discriminación en el proceso de colonización española, así como un esfuerzo por mirar de manera distinta a los pueblos indios en el periodo posterior a la Independencia donde hubo una suerte de valoración del pasado indígena y, al mismo tiempo, una negación del indígena vivo, al que se requería integrar a la sociedad mestiza nacional; ¿hablamos entonces de un racismo encubierto?

Podemos preguntarnos si la dificultad por elevar a rango constitucional los acuerdos de San Andrés (en el caso de las comunidades zapatistas) y en su lugar aceptar una Ley de Derechos y Cultura Indígena limitada que ha sido cuestionada por gran parte de las organizaciones indígenas, que les niega la autonomía plena y no los concibe como sujetos de derecho; ¿corresponde a los miedos y a la permanencia de formas de discriminación que concibe a los pueblos indios aún como menores de edad, o en su defecto, como jóvenes en rebeldía?

II

En nuestro pueblo no mandan ustedes, manda el pueblo es la respuesta que las comunidades nahuas, me pha (tlapanecas) y ñuu savi (mixtecas) dan al gobierno y a sus representantes cuando éstos intervienen para la solución de los conflictos que se suscitan en el orden comunitario. Esta respuesta puede ser interpretada desde distintos ángulos.

Puede tratarse como forma de resistencia al cambio; como una estrategia de repliegue que se vale de la defensa de las tradiciones para persistir como comunidad.

² M. Wieviorka, *El espacio del racismo*, México, España, Paidós, 1992, p. 125. Esta cita hace referencia específicamente a la experiencia de los negros en Estados Unidos, por lo que algunos de los términos fueron modificados para trasladarlos a la experiencia de los pueblos indios con respecto a la sociedad no indígena o mestiza.

La expresión de violencia por ellos generada contra quienes son disidentes y luego contra las instituciones de gobierno, es una respuesta con el objeto de proteger el único reducto de construcción y relativa autonomía que ofrece la comunidad, o bien, es una respuesta al orden estatal impositivo que no los mira como ciudadanos, por lo que entonces la norma que debe adoptarse es la que emana del pueblo, del consenso comunitario, no la que viene “desde arriba”. “Cada incursión de la justicia ladina parece ser vista como una amenaza. La comunidad mantiene un frente unido contra los fuereños que vienen con contiendas; cualquiera que sea el crimen, no hubo testigos. Los miembros de la comunidad normalmente no se acusan unos a otros con las autoridades ladinas”.³

En este sentido, los casos de conflicto aquí analizados tienen como común denominador el hecho de haber sido intervenidos por alguna instancia gubernamental. Es por ello que el conflicto religioso estudiado devela tanto las diferencias al interior del orden comunitario, como el conflicto existente con el estado, dada la oposición entre las formas de organización comunitarias, su normatividad y la del Estado.

Los conflictos han estallado al entrar en contacto la acción estatal (por sus aparatos o por delegación a otras agencias) con los pueblos indios; fenómeno que se repite cada vez que la acción pública se extiende sobre un nuevo campo de intervención: regulación de la propiedad, organización de la educación, estructuración de sistemas de autoridad, dirección del desarrollo, etcétera.⁴

Así, una preocupación que deriva de este trabajo se sitúa en el análisis de las limitaciones y carencias que tienen las comunidades y el Estado para dirimir y enfrentar conflictos de orden religioso, por lo que se hace necesario abordar la posibilidad de buscar formas de reconciliación no sujetas estrictamente al orden jurídico de carácter positivo sustentado por el Estado nacional.

Al mismo tiempo, en el contexto del conflicto, las familias que se integran a una cultura religiosa evangélica o paraprotestante, apelan al orden constitucional de la federación para proteger sus derechos individuales referidos a la libertad religiosa. En las experiencias aquí analizadas los disidentes se adhieren a grupos religiosos para los que el orden divino está por encima del orden político del Estado.

³ D. Dorotinsky, “Investigaciones sobre costumbre legal indígena en los Altos de Chiapas (1940-1970)”, Rodolfo Stavenhagen, y Diego Iturralde, *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, México, III/IIDH, 1990, p. 82.

⁴ D. Iturralde G, “Movimiento indio, costumbre jurídica y usos de la ley” en Rodolfo Stavenhagen, y Diego Iturralde, *idem*.

La construcción de comunidades religiosas de diferente signo en la ciudad de Tlapa, como es Nueva Filadelfia, la Iglesia mixteca y los testigos de Jehová, se caracterizan por su sectarismo, la existencia de estrictas normas, el sentido de hermandad y convivencia, y el sentimiento subjetivo, ahora de carácter religioso, de constituir un todo. Esto es, la adopción de nuevas identidades religiosas si bien implicó la ruptura con el orden comunitario del que formaban parte, encuentra puntos de confluencia para la construcción de uno nuevo.

Otra preocupación sugerente de análisis se centra en el abordaje de las relaciones sociales que se generan al interior de la comunidad religiosa emergente.

Si en el abordaje de la presencia de iglesias y denominaciones distintas en el orden comunitario ha sido valorado e interpretado como formas de división, desestabilización y nocivas para la comunidad, en esta investigación no sólo se reconoce la incidencia de un orden mayor en sus sistemas, sino que, en la eventual reorganización de sus comunidades, se hacen presentes características comunitarias que sugieren la no ruptura inminente y absoluta con su cultura.

Por otra parte, la sistemática crítica y deslinde de estas comunidades religiosas hacia el orden político es una constante en su discurso. Aunque en ocasiones apelan a él para hacer valer sus derechos, de la misma forma que las comunidades de donde proceden cuestionan al gobierno.

En el caso de la comunidad Nueva Filadelfia, en voz de su líder Paulino, la Clave Única de Registro de Población (CURP) es un registro que aplica el gobierno asociado a los planes de Satanás, quien, al mismo tiempo, está vinculado directamente con el Vaticano. Su aparente independencia con respecto a cualquier otro grupo o denominación religiosa, explica su sectarismo, pero además el que insista que no esté registrado como asociación religiosa por el gobierno.

Para los testigos de Jehová las leyes divinas están por encima de las leyes civiles. Las reglas a las que ellos se adhieren plantean el desacato a los símbolos nacionales. Al mismo tiempo, en el contexto de diferencias con su comunidad, la obediencia a la autoridad divina siempre estará por encima de la autoridad civil.

El caso de la Iglesia mixteca conformada por residentes de Yuvini es distinto. Por una parte su Iglesia toma el nombre de la etnia a la que pertenecen confiriéndoles cohesión en razón de la identidad étnica. Existe un reconocimiento de la Biblia como el libro sagrado al que deben seguir. A diferencia de los otros dos casos estudiados, su crítica a las autoridades gubernamentales es menos directa. Debe recordarse que su eventual pertenencia partidista opositora y la defensa de los derechos agrarios, forman parte del proceso de conflicto que los ha llevado a asumir un discurso que más bien cuestiona el mandato de la comunidad como un todo homogéneo.

Estos nuevos modelos de organización social, se están constituyendo como formas de participación comunitaria y también de resistencia frente al gobierno. La primera se explica como expresión del cambio social que incide en la reconfiguración de las comunidades. Este cambio está referido a la necesidad de migración de sus integrantes debido a la falta de oportunidades de empleo y a la adopción de nuevos referentes religiosos que confieren de sentido a estas familias.

La migración, sin embargo, no es la única explicación para comprender el cambio religioso, ya que éste puede situarse desde múltiples determinaciones. Carlos Garma⁵ señala como problema el pensar en una explicación causal unilateral y simple, por lo que es importante comprender la singularidad de las historias de vida de los disidentes, esto es, ubicarnos en el terreno de la conversión religiosa.

Sin embargo, la tenue frontera entre el cambio y la conversión religiosa, requirió de una formulación consecuente y útil para las experiencias de conflicto aquí estudiadas. El cambio religioso al interior de comunidades me phaa, ñu savi y nahua implica ponderar procesos de transformación sociales y políticas en su intercambio con la sociedad regional, estatal y nacional. Mientras que la conversión puede ayudarnos a entender las razones por las que, en el terreno de las historias de vida, las personas deciden cambiar o adoptar una religión distinta a la que estaban adscritos.

Ambos procesos, el de cambio y conversión religiosa, nos sitúan ante la emergencia de un grupo disidente en las comunidades que, al mismo tiempo, es producto e incide en las relaciones familiares y vecinales intracomunitarias. El cambio religioso, efectivamente, desemboca en situaciones de conflicto como las aquí estudiadas, las cuales, además, se exacerban hasta el límite de expulsar a los disidentes.

La situación de vulnerabilidad en la que han sobrevivido los indígenas, y la adopción de nuevos referentes religiosos significa, no sólo una forma de disidencia al interior de sus comunidades, sino confirma la hipótesis de que es una respuesta a la discriminación que han padecido como indígenas y como pobres. Ellos encuentran espacios de participación y de resistencia en estas opciones religiosas.

La nueva religión a la que se adscriben les provee de nuevas formas de reinserción en el mundo. Al mismo tiempo les permite aglutinarse en una comunidad religiosa que les confiere una identidad particular y, eventualmente, plantea la búsqueda de formas de autonomía relativa y de autoprotección frente a la hostilidad que ofrece el mundo del poder, la desigualdad y la exclusión social.

Es por ello que los conflictos suscitados en el plano comunitario no sólo se entienden desde la perspectiva local o situando a las comunidades como espacios de

⁵ C. Garma. *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, México, UAM Iztapalapa-Plaza y Valdés, 2004, p. 36.

reproducción cultural cerrados. Si bien en ocasiones las relaciones que se establecen entre sus integrantes pueden ser cerradas, la existencia de intercambio desigual con la sociedad mestiza incide en estos procesos de cambio, aunque no siempre éstos representan formas de resistencia activa u ofensiva, si explican la reticencia que estas sociedades sienten con respecto a la sociedad mestiza privilegiada.

III

La otra cara de la moneda se expresa en la agresión que se ejerce contra quienes han decidido cambiar de religión. Si bien es necesario explicitar que la sustancia que conforma este tipo de discriminación es distinta a la que hemos desarrollado hasta el momento, ello no implica que no constituya una problemática propia de este proceso, materializado ahora en aquellos que se perciben como desestabilizadores del sistema comunitario, endeble en el plano del reconocimiento más amplio.

¿Cómo son percibidos por las autoridades comunitarias quienes practican una religión distinta y ponen en entredicho el sistema de participación comunitaria?; ¿por qué se llega al grado extremo de expulsarlos cuando no han cumplido con las obligaciones comunitarias?; ¿se está frente a un proceso de prejuicio e intolerancia hacia el cristiano, hermano o protestante, análogo a las formas de discriminación que la sociedad regional ejerce contra los pueblos indios?; ¿cuál es la naturaleza de esta forma de violencia: producto de la discriminación para continuar con la reproducción de relaciones de poder comunitaria o una forma de defensa a su sistema comunitario frente a la negación y falta de reconocimiento de la sociedad nacional hacia sus particularidades?

Con la debida distancia, es posible que en el caso de quienes cambian de religión, se pueda hablar de la existencia de un prejuicio contra ellos, no sólo por este cambio, sino especialmente porque ponen en riesgo ciertos principios que confieren sustento a la identidad comunitaria como la realización de faenas y la participación en fiestas. En este caso, la agresión estaría dirigida a quienes son sus iguales, pero que al adoptar nuevos referentes los convierte en desiguales, tal como sucedió con los testigos de Jehová, quienes fueron expulsados por negarse a cooperar con la comunidad.

Desde la perspectiva de quien fuera el comisario municipal en el momento del conflicto, se trata no de un problema religioso, sino de uno de carácter social. Para él, la conversión religiosa es posible gracias a la inocencia y hasta cierto punto, ignorancia de la gente. Existe en su discurso también una devaluación hacia el otro. Veamos:

Lo que les están haciendo a ustedes, yo le decía al apoderado de ellos, lo que ustedes están, me molestaba, lo que le hacen a la pobre gente es que la manipulan, le meten una Biblia debajo del brazo, le meten en la cabeza mecánicamente lo que tienen que decir y eso lo repiten y eso no se vale. Ustedes se están aprovechando de ellos, son gente hasta cierto punto inocentes, pero como ahí se dejan llevar por ideas de ustedes, los oyen a ustedes y repiten, pero así sinceramente ellos no saben nada, mis paisanos. A mí me daría gusto que mis paisanos estuvieran quizás en alguna Universidad, en una parte estudiando, generalmente hasta yo mismo los podía respetar, pero así no.⁶

Esta posición plantea por una parte cierta perspectiva paternalista interna, que mira a sus paisanos como gente ingenua a la que es posible engañar fácilmente, sin posibilidad de contar con un pensamiento propio.

Al mismo tiempo, la agresión expresada en procesos de expulsión hacia la disidencia religiosa por parte de las autoridades comunitarias avaladas por la comunidad plantea también una suerte de sentimientos discriminatorios y agresivos de esta minoría hacia la comunidad. Lo cierto es que manifiestan un desdén hacia ésta, a la cual también catalogan como ignorante, en aras de creerse portadores de una supremacía moral o espiritual que los legitima para convertir a quienes no forman parte de su religión a la adopción de la fe verdadera.

En efecto, la disidencia religiosa se asume como el grupo de elegidos por la divinidad. El concepto de *secta* explicado por Weber, alude a la existencia de un grupo selectivo en razón de subrayar su diferencia con respecto a los otros, quienes son los no elegidos.

Esto se planteó claramente cuando el líder de los testigos de Jehová en Tlacotla, cuestionó las tradiciones que siguen los pueblos y que son condenadas por la Biblia o cuando afirma que el pueblo estaba dominado por el demonio en el momento en que les tiraron sus casas y los expulsaron de la comunidad.⁷

Las posiciones irreductibles que ambos actores del conflicto asumen, explican las dificultades para llegar a un acuerdo en situaciones de escalamiento severas. El que estas diferencias devengan en la expulsión o el desplazamiento del grupo disidente de la comunidad, constituye una preocupación atendida incluso por organismos internacionales como el caso de la Organización de las Naciones Unidas.

⁶ Entrevista al profesor Marcelino Policao Melgarejo, 3 de mayo de 2003.

⁷ Comunicación personal con el señor Doroteo Procopio, 4 de mayo de 2003.

IV

La discusión en términos de la intervención de organismos externos a las naciones en aras de velar por el respeto a los derechos humanos de las personas se ha situado al interior de dos posiciones: liberales *versus* comunitaristas.

Si bien los primeros coinciden en que los derechos individuales están por encima de los derechos colectivos y, por lo tanto, la intervención de agentes externos es necesaria cuando son violados los derechos fundamentales, cada caso de desplazamiento o expulsión requiere de atención especial.

Por su parte los comunitaristas defienden la pertenencia a una colectividad como parte de la construcción de la identidad de la persona, así, todas las culturas deben ser reconocidas y valoradas como enriquecedoras del espectro global.⁸

Esta discusión es sugerente en razón de reflexionar el problema del desplazamiento por intolerancia religiosa como parte de la agenda de la ONU como organismo cuyo objetivo es velar por la paz y la contención de conflictos en el ámbito mundial.

Así, en el contexto de la visita del relator especial de las Naciones Unidas para las personas internamente desplazadas, M. Francois Deng, en Agosto del 2002, la Red Guerrerense de Derechos Humanos presentó un informe sobre esta situación en el estado de Guerrero.⁹

Entre las situaciones que generan procesos de desplazamiento o expulsión se mencionan aquellas suscitadas por diferencias religiosas. En la presentación de las conclusiones sobre desplazamiento, se destaca que las principales causas eran: asedio de grupos paramilitares, conflictos comunales y pugna por el tráfico de drogas. De los motivos que han provocado el desplazamiento de personas en Chiapas y Guerrero, se refirió en particular a la presión de grupos civiles armados que, según el diplomático, “a veces son llamados paramilitares”, así como a los conflictos comunales, algunos de los cuales pueden atribuirse a la *intolerancia religiosa*, a la posesión de la tierra y al tráfico de drogas.¹⁰

Los procesos de expulsión o desplazamiento interno, forzoso o voluntario, significan un abrupto y doloroso cambio para quienes lo padecen, los que requieren abandonar su

⁸ León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós-FFYL-UNAM, 1999, 252 pp. y Eduardo Rivera López, *Ensayos sobre liberalismo y comunitarismo*, México, Fontamara, 1999, 162 pp.

⁹ Frente de Organizaciones Democráticas del Estado de Guerrero (FODEG). En Guerrero, 640 familias desplazadas; el gobierno y el Ejército, los responsables, México, disponible en fodeg.tripod.com; consultado en 2002.

¹⁰ Claudia, Herrera Beltrán, “En Chiapas no hay hostilidad armada, pero tampoco paz”, *La Jornada Virtual*, Política, México, 28 de agosto de 2002 (cursivas de la autora).

comunidad de origen para asentarse en un lugar diferente, a veces hostil y desconocido para ellos.

Los desplazamientos caracterizados aquí como de intolerancia religiosa han sido asumidos por las autoridades locales como conflictos en donde los gobiernos, tanto local, estatal y federal, tienen poca o nula incidencia, ya que tienden a explicarse como producto de diferencias internas en la comunidad, debido a que los representantes comunitarios al continuar con su normatividad indígena, dejan afuera a los integrantes de religiones no católicas.

Sin embargo, debe ponerse atención especial a los motivos que producen los desplazamientos y expulsiones ya que cada uno de ellos requiere de un tratamiento particular. Evidentemente no es lo mismo hablar de desplazamiento de población debido al asedio de grupos paramilitares, que aquella generada por conflictos comunales.

Para el caso de las disputas intracomunitarias los procesos de desplazamiento pueden verificarse cuando la parte que decide salir de su comunidad lo hace por voluntad propia, a pesar de que haya existido presión por parte de la mayoría de sus vecinos como el caso de los disidentes de la comunidad de San Juan Puerto Montaña. Por lo que se hace necesario hablar de dos tipos de desplazamiento: desplazamiento forzado y desplazamiento voluntario.

Los ahora integrantes de la Iglesia mixteca, representan un caso de desplazamiento forzado, ya que debido a las amenazas de muerte que se cernían sobre algunos de los familiares de Juan Mercenario tanto por su pertenencia partidista como religiosa, los llevó a tomar la decisión extrema de salir de Yuvinani.

Mientras que en el caso de los testigos de Jehová de Tlacotla, se habla de una expulsión, dado que su desplazamiento fue respuesta a la agresión física y verbal, así como en contra de su derecho de propiedad; lo que se buscó en este caso fue el destierro de los disidentes sin ninguna concesión por parte del grupo mayoritario.

La discusión del conflicto y las formas como eventualmente termina, la expulsión o el desplazamiento, voluntario o forzado, llevan al análisis de los derechos individuales frente a los colectivos. Una arista importante de análisis está constituida por la tensión que presentan los derechos de la comunidad para controlar y tomar decisiones que atañen a individuos o grupos de ellos, quienes se manifiestan en contra de estas disposiciones.

V

Es importante ubicar si la tensión individuo-colectividad puede explicarnos la manifestación de conflictos con respecto a los grupos tradicionalistas, quienes bajo el argumento de los usos y costumbres, el trabajo comunitario o la fiesta patronal, entran en

conflicto con aquellos grupos que cuestionan el sometimiento político y/o agrario a una comunidad madre, o quienes, por conversión religiosa, dejan de prestar servicios religiosos y participar en la fiesta.

Los derechos individuales no sólo están referidos a los derechos fundamentales que deben gozar los individuos dentro de un Estado de derecho que se asume como democrático. Éstos se refieren también a la necesidad de ser reconocidos en tanto pertenecen a una colectividad a partir de la cual su identidad se construye y cobra sentido.

La construcción misma de la identidad individual en las comunidades nahuas, me pha y ñuu savi de la Montaña de Guerrero, está asociada indisolublemente a su pertenencia como pueblos, es decir a un referente de carácter colectivo y étnico. Por lo que la realización de la persona está articulada tanto a la dirección de su propia vida como a la de pertenencia a una colectividad.

El que en coyunturas específicas, como las que se han estudiado en esta investigación, los individuos defiendan derechos fundamentales como la libertad de creencia y de propiedad, puede plantear procesos sugerentes de cambio en las comunidades. Sin embargo, es preciso subrayar el hecho de que se está frente a situaciones donde, para la identidad de las personas, la pertenencia colectiva está por encima de la identidad personal en sentido estricto.

No sólo por los conflictos que se suscitan en las comunidades y la defensa a ultranza de las normas que las rigen, sino también por la defensa que hacen de la ciudadanía en su interior, lo que nos coloca en otro plano de análisis.

El que los conflictos suscitados en las comunidades permitan discutir la adquisición de la ciudadanía, es sugerente si es vista en tanto que la lucha por el reconocimiento de quienes asumen una nueva religiosidad amplía sus derechos en el orden civil de las comunidades.

Al mismo tiempo, al interior de la comunidad el que sus reglas deban ser obedecidas nos coloca también en el sentido liberal de ciudadanía. Ser ciudadano pleno en una comunidad significa participar en las actividades para el bienestar colectivo. Desde esa concepción, la pertenencia a un credo religioso deja de ser el centro del debate, lo importante es cooperar en las actividades de carácter cívico, y no religioso.

Sin embargo, una vez que los individuos han dejado de participar plenamente en su comunidad buscan la conformación de una nueva colectividad, esta vez de carácter religioso, a la cual pertenecer y entablar lazos de cohesión entre los individuos que en ella habitan.

En estas comunidades religiosas, prevalece el derecho de la colectividad sobre el derecho de los individuos, con un riesgo: el líder o líderes de la comunidad pueden ser ahora quienes impongan su autoridad hacia el resto de la comunidad en aras de ser portavoz del mensaje divino. Sin embargo, el grado de corporativización de estas

comunidades religiosas se enfrenta a las formas de inserción que estas agrupaciones tienen con respecto al orden nacional.

Su situación de minorías religiosas, que con dificultades han sido reconocidas por el Estado, las ha ubicado en una situación de lucha para conseguir un espacio en el espectro religioso nacional. Esto puede incidir en formas de sensibilización y apertura hacia la tolerancia y el respeto a otras formas de pensamiento, aunque no es una garantía cuando en sus discursos impera una posición fundamentalista.

Al mismo tiempo, estas reflexiones no dejan fuera del debate los cuestionamientos de las relaciones de poder que se ejercen al interior de comunidades, muchas veces en nombre de los usos y costumbres. Además, los conflictos contribuyen a legitimar la distribución del poder, por lo que las autoridades o líderes buscan el control de los mecanismos de disputa para monopolizar las instancias de legitimidad al interior de la comunidad.¹¹

La exigencia de la autoridad comunitaria para que las personas cumplan forzosamente con un cargo, mayordomía, o trabajo, se enfrenta con la imposibilidad o el cuestionamiento de las personas para asumirlo. Esta exigencia, en ocasiones, es producto de situaciones asimétricas donde se busca el dominio sobre las personas para que permanezcan subordinadas al control de la autoridad, bajo el argumento del respeto a los usos y costumbres comunitarios.

La ambigüedad que puede presentar el tema de los usos y costumbres requiere de su precisión y clarificación en aras de desmitificar un concepto altamente ideologizado; o bien puede ser reivindicado para reconocer los derechos colectivos de las comunidades indígenas, o legitimar poderes caciquiles locales y prácticas autoritarias con el fin de deshacerse de grupos disidentes u opositores al interior de una comunidad en apariencia homogénea.¹²

En esta línea de reflexión, la paradoja estriba en que al estar dentro de una colectividad se puede dejar de ser sujeto de existencia propia para integrarse a una entidad mayor que en ocasiones ejerce coerción sobre el individuo. Esta coerción puede provenir tanto de la comunidad originaria, ya sea náhuatl, me pha o ñu savi, como de la comunidad religiosa: testigos de Jehová, Nueva Filadelfia o Iglesia mixteca. Con una salvedad: si la persona logra su realización como tal en razón de su pertenencia a

¹¹ D. Dorotinsky, *op. cit.*, p. 70

¹² Evangelina Sánchez Serrano y Claudia Rangel Lozano, "Las paradojas de los usos y costumbres en los pueblos indios de México" en Eduardo Sandoval Forero, y Manuel A. Baeza, *Cuestión étnica, culturas, construcción de identidades*, México, UAIM/ALAS/El Caracol, 2004, p. 277.

una colectividad, cualquiera que esta sea, entonces se está hablando de la posibilidad de una articulación consecuente entre la identidad personal y la colectiva.

La pertenencia a una comunidad y la existencia de una normatividad debe ser consensuada por la colectividad que la habita, es decir, el hecho de tratarse de usos y costumbres o de valores religiosos, no implica su estricto apego a ellos. Así, los procesos de cambio que se dan en distintos ámbitos y que inciden en las comunidades deben ser evaluadas en aras de una construcción siempre viva, y auténtica de su cultura. Lo mismo debe aplicar para las comunidades religiosas que estudiadas.

Al mismo tiempo, tanto los derechos fundamentales básicos como los derechos colectivos de los pueblos originarios deben ser reconocidos por el Estado, especialmente cuando se trata de derechos producto de un despojo histórico que requieren del resarcimiento de un daño de carácter moral hacia ellos.

VI

La posibilidad de reflexionar hacia la construcción de formas de conflicto menos violentas constituye un tema que emana del abordaje de los procesos de conflicto aquí expuestos.

Quizá una interrogante inmediata estriba en pensar por qué las diferencias se dirimen de manera violenta en lugar de hacerlo por la vía del diálogo y la negociación. Evidentemente las respuestas a esta pregunta son múltiples.

Se ha apuntado ya que las comunidades indígenas se enfrentan a un nuevo nivel de conflicto que precisa de la construcción de formas creativas y consistentes para su resolución. Esto es, la posibilidad de llegar a un acuerdo entre las partes antagónicas pensando en estrategias no sólo de carácter jurídico.

Vale la pena destacar la recuperación de las experiencias de aquellas comunidades que han atravesado por situaciones de conflicto, lo que posibilita la creación de estrategias ya sea preventivas, de percepción de conflictos latentes o de arribar a una solución menos violenta en su desenlace.

En términos de apuntalar formas de resolución de conflictos, es útil recuperar algunas alternativas para solucionar una disputa, planteadas por Nader y Todd analizadas por Deborah Dorotinsky.

1. Por coerción: imposición de la resolución de una parte sobre otra, usando la fuerza algunas veces.
2. Por negociación: acuerdo entre dos partes (persuasión mutua) donde se llega a algún tipo de compromiso.

3. Por mediación: involucra a un tercero que interviene en la disputa para ayudar a que los participantes lleguen a un acuerdo.
4. Por arbitrio: las dos partes consienten en la intervención de un tercero cuyo juicio será aceptado, de antemano de común acuerdo.
5. Por adjudicación: se refiere a la presencia de un tercero que tiene la autoridad para intervenir en una disputa, quieran o no las partes, y tomar una decisión con los medios a disposición e imponer su aceptación.¹³

En los casos aquí abordados, se han señalado una combinación de formas resolutivas de los conflictos dependiendo el momento del proceso en el que nos coloquemos. Son la coerción y la adjudicación las que prevalecen, dado que en un momento inicial del conflicto es la imposición de la comunidad mayoritaria sobre la minoría religiosa la que predomina. No obstante, el escalamiento del conflicto se explica tanto por coerción como por adjudicación, cuando los funcionarios estatales se abrogan el derecho de intervenir debido a la posición de autoridad que ejercen.

La negociación ha formado parte de algún momento del proceso del conflicto tanto al interior de la comunidad como en la intervención externa, sin embargo, cada situación plantea un problema diametralmente distinto.

Debido a la situación de discriminación que impera hacia las sociedades indígenas, poco se ha pensado en que sean las mismas comunidades (étnicas y religiosas) quienes puedan constituirse potencialmente como las entidades que generen propuestas de solución alternativa para resolver los conflictos.

Además, el hecho de que sean consideradas como conflictivas y agresivas, abona elementos para adoptar una percepción negativa. Por lo que serían estas las últimas a quienes se consultaría frente a la irrupción de conflictos.

Es probable que el hecho de que la manutención de una posición rígida con respecto a la defensa de sus valores comunitarios o religiosos sea una limitante en términos de las soluciones que puedan dar frente a procesos de conflicto de esta índole. Sin embargo, es importante ponderar también, como el sufrimiento y dolor que han vivido frente al desplazamiento y expulsión, así como la agresión de sus parientes y vecinos, represente una sensibilidad distinta frente a los conflictos. Se habla, en efecto, del establecimiento de formas de diálogo con presencia de integrantes de las comunidades que han pasado por procesos de conflicto.

La soberbia de los grupos en el poder, especialmente de aquellos donde los funcionarios del gobierno fungen como intermediarios de los conflictos, pero también

¹³ D. Dorotinsky, *op. cit.*, p. 69.

la discriminación positiva de los sacerdotes católicos y los pastores evangélicos, así como de los grupos de derechos humanos, ha impedido que vuelvan la mirada hacia quienes han padecido estos conflictos como potenciales mediadores de aquellos en los que no forman parte activa.

Por supuesto, la valoración de los integrantes de las comunidades como potenciales agentes de intermediación de los conflictos no puede verse como una posibilidad únicamente local. La necesidad de esta valoración refiere a un restañamiento de carácter histórico que, hasta la fecha, no han conseguido como pueblos.

Más allá de la búsqueda de un modelo para la resolución de los conflictos, se necesita entablar un diálogo respetuoso con los pueblos indios. Sin embargo, atrás están siglos de discriminación y devaluación que continúan como prácticas que son reproducidas por las elites en el poder.

La posibilidad de caminar hacia un sendero de respeto a las diferencias, culturales, religiosas y étnicas en los distintos ámbitos donde están presentes implica un esfuerzo de comprensión hacia el otro: ¿Cómo entablo una relación de respeto hacia el otro?; ¿cómo lo escucho?; ¿quiero hacerlo?; ¿sé hacerlo?; ¿puedo colaborar con el otro? Sin duda el ejercicio del poder, la ambición desmedida y el sentido de superioridad con respecto al otro forman parte de nuestra realidad actual: ¿es posible superarla?

Bibliografía

- Adams Dennon, P., *Conflictos por tierras en el Valle de Oaxaca*, México, 1990, CNCA, INI, 239 pp.
- Arcos Chigo, Julieta y Raúl Romero R., *Estrategias proselitistas de Testigos de Jehová y católicos de la renovación carismática*, en Masferrer K, Elio (comp.), *Sectas o Iglesias. Viejos o Nuevos movimientos religiosos*, México, 1998, Plaza y Valdés, 557 pp.
- Ávila, Agustín (coord.), *Guía de asistencia legal para los pueblos indígenas*, México, 2000, INI, 195 pp.
- Bagú, Sergio, *Tiempo, realidad social y conocimiento*, México, Siglo XXI, 214 pp.
- Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé, “Antropología y relocalizaciones”, en *Alteridades* 2(4), UAM-Iztapalapa, México, 1992.
- Barrera, Abel, “Tlapa, en la ruta del tercer milenio: de La Montaña a Manhattan” en Mario O Martínez Rescalvo (coord.), *Tlapa: origen y memoria histórica*, México, 2000, UAG-H. Ayuntamiento Municipal de Tlapa de Comonfort, 253 pp.
- Bartra, Armando, *Guerrero bronco*, Sinfiltro, México, 1996.
- Bastían, Jean Pierre. *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, 1997, Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, Norberto, *Diccionario de Política*, México, 1983, Siglo XXI, 1698 pp.
- Bravo, Carlos, “Territorio y espacio sagrado” en Garma, Carlos y Roberto Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: Una aproximación*, México, UAM-Iztapalapa, 1994.

- Bustamante, Tomás, “La reconstrucción” en *Historia General de Guerrero*, vol. IV, Revolución y reconstrucción, México, 1998, INAH/Gobierno del estado de Guerrero-JGH, 311pp.
- Canabal C. Beatriz (coord.), *Los caminos de la Montaña. Formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero*, México, 2001, Porrúa-CIESAS-UAM-Xochimilco, 295 pp.
- Colom, Francisco, *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política, España*, 1998, Anthropos, 316 pp.
- Coser, Lewis. A., *La función del conflicto social*, Fondo de Cultura Económica, 1a. ed., 1961, México, 214 pp.
- Covarrubias C, Karla, “Conversión religiosa y familia: entre la construcción de las identidades individuales y el efecto de descolocación social (Reflexiones a partir del referente empírico)” en Covarrubias, Karla y Rogelio de la Mora (comps.), *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*, México, 2002, Altexto, p. 77-101.
- Dehouve, Danièle, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, México, 1994, CIESAS-INI, 210 pp.
- Dehouve, Danièle, *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*, México, 2001, CIESAS-CEMCA-Porrúa, 312 p.
- Dehouve, Danièle, *El tequio de los Santos y la competencia entre mercaderes*, México, INI-DGP-CNCA, Presencias, 1975.
- Entelman, Remo, F., *Teoría de conflictos. Hacia un nuevo paradigma*, Barcelona, 2002, Gedisa, 223 pp.
- Estrada Castañón, Alba T., *Guerrero: sociedad, economía, política y cultura*, CIICH-UNAM, México, 1994.
- Fortuny Loret de Mola, Patricia, “Los Testigos de Jehová: una alternativa religiosa para enfrentar el fin del milenio” en *Religiones y Sociedad. Expediente Conflicto y tolerancia*, México, 1997, Secretaria de Gobernación-Subsecretaría de Asuntos religiosos, p. 83, 127 pp.
- Freud, Sigmund, *El malestar de la cultura*, España, 1997, Alianza, 168 pp.
- Freund, Julián. Weber, “La Sociología comprensiva”, en *Introducción a la Sociología*, México, Quinto Sol, 327 pp.
- Garma, Carlos, *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, México, 2004, UAM-Iztapalapa-Plaza y Valdés, 324 pp.
- Giménez, Gilberto (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, 1996, IFAL-IIS-UNAM.

BIBLIOGRAFÍA

- Giménez, Gilberto, "Comunidades primordiales y modernización en México, en Modernización e identidades sociales" en Gilberto Jiménez y Ricardo Pozas (coords.) *Modernización e identidades sociales*, México, 1994, IIS-UNAM-IFAL, 183 pp.
- Historia General de Guerrero, *Época prehispánica*, vol. I, México, 1998, INAH-Gobierno del estado de Guerrero-JGH.
- Historia General de Guerrero, *Revolución y reconstrucción. La revolución guerrerense-La reconstrucción*, vol. IV, México, 1998, INAH-Gobierno del estado de Guerrero-JGH, 311 pp.
- Howard, Marc, *La cultura del Conflicto. Las diferencias interculturales en la práctica de la violencia*, España 1995, Paidós, Estado y Sociedad, 317 pp.
- Inga-Lili Aronsson, "Impresiones de un proyecto de reasentamiento" en *Alteridades* 2(4), México, 1992, UAM-Iztapalapa.
- Jacorzynski, Witold (coord.), *Estudios sobre la Violencia. Teoría y práctica*, México, 2002, CIESAS-Porrúa, 243 pp.
- Kriesberg, Louis, *Sociología de los conflictos sociales*, México, 1973, Trillas, 355 pp.
- Kurnitzky, Horst, *Una civilización incivilizada. El impero de la violencia en el mundo globalizado*, México, 2002, Océano, 249 pp.
- Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal del derecho de las minorías*, España, 1996, Paidós, 303 pp.
- Lewis, A. Coser, *La función del conflicto social*, Fondo de Cultura Económica, 1. ed., 1961, México, 214 pp.
- Luengo González, Enrique (comp.), *Secularización, Modernidad y Cambio Religioso*, Cuadernos de Cultura y Religión 1, México, 1991, UIA, 111 pp.
- Margolis, Ana, "Vigencia de los conflictos étnicos en el mundo contemporáneo", *Revista Estudios Sociológicos X*: 28, enero-abril, México, 1992, Colmex, p. 7-29.
- Marroquin, Enrique (coord.), *¿Persecución religiosa en Oaxaca? Los nuevos movimientos religiosos*, México, 1995, IOC-IIS de la UABJO, Fondo Estatal para la Cultura y las artes, 240 pp.
- Martínez Cifuentes, Esteban, *La policía comunitaria. Un sistema de Seguridad Pública Comunitaria Indígena en el Estado de Guerrero*, México, 2001, INI, 85 pp.
- Martínez, Rescalvo, Mario, *Tlapa: origen y memoria histórica, Textos monográficos*, Guerrero, 2000, UAG-Ayuntamiento de Tlapa, 253 pp.
- Masferrer Kan, Elio, "Las políticas indigenistas de las Iglesias" en Gutiérrez Chong, Natividad, Marcela Romero y Sergio Sarmiento (coords.), *Indigenismos. Reflexiones críticas*, México, 2000, INI, p. 207-214.
- Matute, Alvaro, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México, Siglo XIX*, México, 1995, FFYL-UNAM y Porrúa.

- Meyer, Jean Jr., “La reconstrucción de los años veinte: Obregón y Calles” en Ann, Timothy, John, Womack Jr, *et al.*, *Historia de México*, España, 2001, Crítica, 436 pp.
- Montes García, Olga, “La dinámica de los conflictos religiosos en Oaxaca 1975-1999”, en *Revista Sociológica*, año 14, núm. 41, septiembre-diciembre, México, 1999, UAM-Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Nisbet, Robert, *La formación del pensamiento sociológico I*, Argentina, 1996, Amorrortu, p. 113, 233 pp.
- Olivé, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, 1999, Paidós-FFYL-UNAM, 252 pp.
- Rangel Lozano, Claudia, “La experiencia religiosa en la construcción identitaria de los pueblos indios de la Montaña de Guerrero”, Tesis de Maestría, FCPYS-UNAM, 2001, 282 pp.
- Ricard, Robert, *La Conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, 1986, Fondo de Cultura Económica, 491 pp.
- Rivera. López, Eduardo, *Ensayos sobre Liberalismo y comunitarismo*, México, 1999, Fontamara, 162 pp.
- Ross, Howard, *La Cultura del conflicto. Las diferencias interculturales en la práctica de la violencia*, Paidós, Estado y Sociedad, España. 1995, 317 pp.
- Salmerón, Fernando, *Diversidad cultural y Tolerancia*, México, 1998, Paidós-FFYL, 119 pp.
- Sánchez M, R. *La nueva legislación sobre Libertad religiosa*, México, 1993, Porrúa.
- Sánchez Serrano, Evangelina, “La conformación de la estructura agraria mexicana y los espacios territoriales de los pueblos indios en la Montaña de Guerrero”, Tesis de Maestría en Sociología, FCPYS-UNAM, México, 2001, 237 pp.
- Sánchez Serrano, Evangelina y Claudia Rangel Lozano, “Las paradojas de los usos y costumbres en los pueblos indios de México” en Sandoval Forero, Eduardo y Manuel A. Baeza, *Cuestión étnica, culturas, construcción de identidades*, México, 2004, UAIM-ALAS-El Caracol, 327 pp.
- Sánchez Serrano, Evangelina, “De la organización comunal a la creación de la seguridad pública en la Costa-Montaña de Guerrero. La experiencia de la policía comunitaria” en Álvaro Arreola y Verónica Camero (coords.), *La Sociología Hoy en la UNAM*, t. II, México, 2003, FCPYS-UNAM, 386 pp.
- Santa Biblia *Antiguo y Nuevo Testamento*, Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569) Revisada por Cipriano de Valera (1602) Otras revisiones: 1862, 1909 y 1960, Salmo 115, México, 1960, Sociedades Bíblicas Unidas.
- Sartori, Giovanni, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. España, 2001, 139 pp.
- Scott, James, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, 2000, Era, 314 pp.

BIBLIOGRAFÍA

- Serrano Gómez, Enrique, *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia de orden social*. México, 2001, UAM-Iztapalapa-Porrúa, 354 pp.
- Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde, *Entre la Ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, México, 1990, III-IIIDH,
- Stavenhagen, Rodolfo, “¿Es posible la nación multicultural?”, Leticia Reyna (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, 2000, CIESAS, 347 pp.
- Stavenhagen, Rodolfo, *Conflictos étnicos y Estado Nacional*, México, 2000, Siglo XXI, 396 pp.
- Stavenhagen, Rodolfo, “Conflictos étnicos: nuevo desafío de final de milenio”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XLI, abril-junio de 1997, núm. 168, División de Estudios de Posgrado de la FCPYS-UNAM, p. 63-68.
- Stavenhagen, Rodolfo, “Conflictos étnicos y estado nacional: conclusiones de un análisis comparativo”, *Revista Estudios Sociológicos XIX*: 55, enero-abril, México, 2001, Colmex, p. 3-26.
- Stavenhagen, Rodolfo, “Conciliación de conflictos y derechos humanos en comunidades indígenas” en Oswald, Úrsula, *Resolución no violenta de conflictos en sociedades indígenas y minorías*, México, 2004, El Colegio de Tlaxcala, Consejo Latinoamericano de investigación para la paz, UAEM, Fundación IPRA, Fundación Böll, Instituto Tlaxcalteca de Cultura, 2004, 502 pp.
- Sontag, Susan, *Ante el dolor de los demás*, México, 2003, Alfaguara, 146 pp.
- Tlachinollan, *Octavo Informe anual*, Junio 2001-Mayo 2002. Guerrero: El Quiebre de la Justicia, disco compacto.
- Vilas, Carlos, “Injusticia por mano propia: Linchamientos en el México contemporáneo”, *Revista Mexicana de Sociología 1-2001*, México, IIS-UNAM, p. 135-136.
- Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, 1997, El Colegio Nacional-Fondo de Cultura Económica, 400 pp.
- Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, 1998, Paidós-FFYL-UNAM, 185 pp.
- Weber, Max, *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología comprensiva*, México, 1994, Fondo de Cultura Económica, 1236 pp.
- Wieviorka, Michel, *El espacio del racismo*, México, 1992, España, Paidós, 274 pp.
- Wimmer, Andreas, *Resolución de Conflictos. Hacia un nuevo realismo*, conferencia impartida en el IIS-UNAM, el día 26 de Mayo de 2004.
- Willaime, Jean-Paul, “Dinámica religiosa y modernidad”, en Giménez, Gilberto (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, 1996, IFAL/IIS-UNAM, p. 47-65.

Archivos Históricos

- Archivo Paw, PAUCIC, Mixtecos, registro no. 93, 305.897, Chilpancingo, Guerrero.
- Archivo Paw, PAUCIC, División Territorial Eclesiástica, Volumen 59, Chilpancingo, Guerrero.
- Archivo Paw, PAUCIC, Estaciones misionales católicas entre indígenas, en La Montaña de Guerrero, Chilpancingo, Guerrero.

Documentos oficiales

- Comisión de Defensa de los Derechos Humanos del Estado de Guerrero, *Ley que crea a la Comisión de Defensa de los Derechos Humanos del Estado de Guerrero y establece el procedimiento en materia de desaparición involuntaria de personas*, México, 2002, 68 pp.
- Comisión Nacional de Derechos Humanos, *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de los altos de Chiapas y los derechos humanos*. Segundo Informe, CNDH, México, 1995, 123 pp.
- COPLADEG, Subcomité de regiones prioritarias, *Región: Montaña. Localidades con alta vulnerabilidad. Condición: Población mayoritariamente indígena*, 1996.
- El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas y los Derechos Humanos*, Segundo Informe, CNDH, 1995, México.
- Enciclopedia de los Municipios de México, *Estado de Guerrero. Metlatónoc*, Centro Nacional de Desarrollo Municipal, Guerrero, México 2001.
- Enciclopedia de los Municipios de México, *Tlapa de Comonfort*, Centro Nacional de Desarrollo Municipal Gobierno del Estado de Guerrero, 2001.
- INEGI, *Indicadores Socioeconómicos de las Localidades de 30% y más de hablantes de lengua indígena por Municipio*, INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda, 2000, INI, Dirección de Investigación y promoción cultural, IBAI, Base de localidades y comunidades indígenas, 2002.
- INEGI, *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, Centro de Información Chilpancingo, Guerrero, México.
- INEGI, *Metlatónoc municipio y localidad*, XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Centro de Información Chilpancingo.
- Ley y Reglamento de Asociaciones religiosas y Culto público*, Diario Oficial de la Federación del 15 de julio de 1992, México, 2003, 56 pp.

BIBLIOGRAFÍA

Programa de Desarrollo de la región Montaña, Gobierno del Estado de Guerrero, disco compacto, México, 2001-2005.

Programa Nacional con Jornaleros Agrícolas, Secretaría de desarrollo Social de Guerrero, *Tabla de Registro de migración por municipio y destino*, México, 1999 (offset)

Hemerografía

Ballinas, Víctor, “CNDH: ilegal, sancionar a niños que se niegan a hacer honores a la bandera”, *La Jornada*, Lunes 19 de mayo de 2003, p. 19.

Catalán, Arturo, *Testigos de Jehová expulsados de la montaña, hay graves tensiones*, Diario de Guerrero, Chilpancingo, Miércoles 3 de junio de 1998.

“Católicos y protestantes de Metlatónoc firman una minuta para el respeto mutuo”, en *Diario de Guerrero*, 13 de febrero de 2001, p. 8.

El cauteloso encanto de la discreción. Las mujeres indígenas en el contexto de la militarización en México, documento presentado por las ONG de mujeres en coordinación con la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas ante la ONU.

Herrera Beltrán, Claudia, “En Chiapas no hay hostilidad armada, pero tampoco paz”, en *La Jornada virtual*, Política, México, 28 de agosto de 2002.

Martínez García, “El evangelicalismo estadounidense”, en *La Jornada*, 4 de enero de 2006, p. 17.

Martínez García, *Los misioneros*, en *La Jornada*, 20 de julio de 2005, p. 18.

Pérez, Matilde, “Crítica López Bárcenas soluciones monetarias de sra e conflictos agrarios”, *La Jornada*, 20 de Julio de 2004.

Poy Solano, “Insiste la UNPF en que se impartan clases sobre religión”, *La Jornada*, 16 de marzo de 2005, p. 50.

Pronunciamiento de la Iglesia del Dios vivo, columna y apoyo de la verdad La luz del mundo, A. R., “Intolerancia religiosa: Un flagelo persistente. Observaciones al proyecto de Reglamento de la Ley de asociaciones religiosas y culto público”, *La Jornada*, 25 de Agosto de 2003.

Renato Dávalos, Misael Habana y Jesús Saavedra, “Se enredan Comercial América y PRI sobre seguros en Guerrero”, *La Jornada*, Estados, 3 de febrero de 2005.

Román, José Antonio, “Respeto a Estado y educación laicos, demandan 5 mil evangélicos”, en *La Jornada*, 22 de marzo de 2005, p. 39.

Román, José Antonio, “Exigirá el PRD que se analice reglamento sobre Ley de Asociaciones Religiosas”, *La Jornada*, 29 de septiembre de 2003, p. 19.

- Román, José Antonio, “Quedará reglamentada la ley de asociaciones religiosas; la jerarquía católica insatisfecha”, en *La Jornada*, 4 de agosto de 2003, p. 7.
- Saavedra Lezama. Jesús, “Católicos de Guerrero expulsan de escuelas a niños testigos de Jehová”, en *La Jornada*, 25 de Septiembre de 2004, p. 32.

Páginas de Internet

- Centro Nacional de Desarrollo Municipal, Tlapa de Comonfort, *Enciclopedia de los municipios de Guerrero*, Gobierno del Estado de Guerrero, 2001.
- Documento de bienvenida por el Hermano Alfredo González Domínguez*, disponible en www.centrosmisioneros.com.mx;
- Enciclopedia de los Municipios de México, *Estado de Guerrero. Metlatónoc*, Centro Nacional de Desarrollo Municipal, Guerrero, México 2001.
- Frente de Organizaciones Democráticas del Estado de Guerrero (FODEG). *En Guerrero, 640 familias desplazadas; el gobierno y el Ejército, los responsables*, México, página electrónica (s.a), 2002.
- Hidalgo, Onésimo, *Retorno sin futuro o retorno a la dignidad*, CIEPAC, Chiapas, Mayo 2002, ciepac@laneta.apc.org.
- Holowaty, José A Branhamismo, *William Branham*, disponible en www.radiodifusionamerica.com.py;
- Página de Internet de la *Subsecretaría de Asuntos religiosos* de la Secretaría de Gobernación, México.

En nuestro pueblo no mandan ustedes, manda el pueblo.
Disidencia, cambio religioso y conflicto en la Montaña de Guerrero
se terminó de imprimir en diciembre de 2010
en los talleres de Gráficos Digitales Avanzados, S.A. de C.V.,
Monte Alegre número 44-Bis, colonia Portales Oriente,
delegación Benito Juárez. C.P. 03570, México, D.F.
El tiraje consta de 1 000 ejemplares.

El libro *En nuestro pueblo no mandan ustedes, manda el pueblo. Disidencia, cambio religioso y conflicto en la Montaña de Guerrero* indaga las formas en que se manifiesta la conflictividad social desde la experiencia de tres comunidades: Tlacotla, del municipio de Xalpatláhuac; San Juan Puerto Montaña y Yuviani del municipio de Metlatónoc. Éstas experiencias representan a las tres etnias de la región: nahua, me phaa (tlapanecos) y ñuu savi (mixtecos) respectivamente.

El estudio del conflicto se concentra en el abordaje de la conformación de las identidades comunitarias, el cambio religioso y la discriminación a los pueblos indios en razón de su inferiorización, dada su situación de desigualdad y diferenciación con respecto a la sociedad mestiza regional y nacional.

Los conflictos generados en el ámbito de las comunidades se ubican en un marco general de violencia estructural e institucional, muchos de los cuales desembocan en la emergencia de comunidades religiosas que reposicionan a las personas en un escenario de certeza de la que han sido despojados.

El cambio religioso no supone la pérdida de la identidad comunitaria, antes bien, se está ante la emergencia de una comunidad de libre adhesión, una *comunidad religiosa indígena en construcción*.

Una de las conclusiones a la que se llega es cómo los disidentes forman parte o construyen comunidades religiosas, ya sea como núcleo de población o como iglesias, cuyas características son: el sentimiento subjetivo de pertenencia a un todo, la cohesión social, su sectarismo, la existencia de liderazgos (algunos de carácter profético); la centralidad de la Biblia, el cuestionamiento a las leyes y al gobierno, así como su relativa independencia.

La respuesta: el presente libro puede significar una forma de resistencia, una estrategia de repliegue para persistir como comunidad. La expresión de violencia generada por la comunidad contra quienes son disidentes y después, contra las instituciones de gobierno, significan una afrenta con el objeto de proteger el único reducto de relativa autonomía que ofrece la comunidad.



Sociología y Antropología

ISBN 978-607-402-312-1



9 786074 023121