

00464



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES  
COORDINACION DE ESTUDIOS DE POSGRADO  
MAESTRIA EN SOCIOLOGIA

LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN LA CONSTRUCCION  
IDENTITARIA DE LOS PUEBLOS INDIOS DE LA  
MONTAÑA DE GUERRERO.

**T E S I S**

PARA OBTENER EL GRADO DE:

**MAESTRA EN SOCIOLOGIA**

P R E S E N T A :

**CLAUDIA ESPERANZA GABRIELA RANGEL LOZANO**



292347

CIUDAD UNIVERSITARIA MEXICO, D. F.

ABRIL DEL 2001



Universidad Nacional  
Autónoma de México



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

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

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

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



*La Cruz Vestida*  
Cerro de Xalpatláhuac  
Fiesta de Nuestro Señor  
del Santo Entierro  
Tercer Viernes de Cuaresma  
1998

## I. Índice.

	Pág.
<b>I. Índice.</b>	
<b>II. Presentación.</b>	1
<b>III. Introducción.</b>	5
<b>Capítulo 1. Secularización y religión: El paradigma del mundo moderno.</b>	42
1.1. Modernidad y construcción nacional particular: El reto del "otro" occidente.	47
1.2. Secularización de la vida social desde la esfera del poder: La separación Iglesia- Estado durante el siglo XIX	52
1.3. Iglesia y procesos de secularización de la sociedad mexicana. Sacerdotes católicos y pueblos indios de la Montaña de Guerrero.	61
1.3.1. Religiosas y participación social en la Montaña de Guerrero.	67
1.3.2. Iglesia y Política: La participación de ONG's para la defensa de los derechos humanos de los pueblos indios.	70
1.3.3. El trabajo del Nuncio Justo Mullor y su itinerario por las regiones indígenas: La política Vaticana y las peticiones de la Iglesia en la Montaña de Guerrero.	75
1.4. Modernizar las relaciones Iglesia- Estado: La encomienda al gobierno Salinista	78
1.5. Libertad y tolerancia religiosas en vísperas del siglo XXI. ¿Libertades colectivas versus libertades individuales?.	83
1.6. Iglesias históricas y prácticas religiosas de la modernidad.	87
1.6.1. Ley de asociaciones religiosas y culto público: La búsqueda por extender su potestad. La Asociación religiosa interdenominacional en la Montaña de Guerrero.	89
<b>Capítulo 2. Identidad etnico- religiosa, modernidad y construcción nacional.</b>	94
2.1. Globalización e irrupción de identidades étnicas: El reto mundial hacia el tercer milenio.	96
2.2. Identidad étnica y construcción nacional en el contexto del proyecto modernizador.	100
2.3. Política eclesial hacia los pueblos indios.	104
2.3.1. El Vaticano frente a 1992: ¿Reconciliación histórica con los pueblos indios?	110
2.3.2. El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y la política indigenista del Estado: La polémica de la enseñanza bilingüe a través del evangelio y la andanada del imperialismo en México.	116
2.4. Aportes desde la teoría: El papel de la experiencia religiosa en la construcción de la identidad étnica: Del particularismo etnográfico, el indigenismo, el marxismo y el estructuralismo histórico.	123
2.4.1. Particularismo etnográfico e integración nacional.	125
2.4.2. Funcionalismo y secularización: El continuum folk urbano.	128

2.4.3. Indigenismo: Regiones de refugio y relaciones interétnicas. La construcción identitaria desde la otredad.	129
2.4.4. Teoría del campesinado y movimiento campesino.	131
2.4.5. La teoría de la dependencia: El colonialismo interno y la defensa de la identidad étnica.	133
2.4.6. Estructuralismo histórico y marxismo: Estado Nacional y lucha de clases en el campo.	136
2.5. El sustrato religioso mesoamericano en la construcción identitaria india: Del pensamiento mítico a los Nuevos movimientos religiosos .	140
2.6. Emergencia de identidades étnicas y reivindicación de su dignidad india.	148
2.6.1. Identidad India en la Montaña de Guerrero.	153
2.7. El debate para legislar los derechos religiosos indios: Sus límites y contradicciones.	162
<b>Cap. 3. La experiencia religiosa en la construcción Identitaria de los pueblos indios de la Montaña de Guerrero.</b>	173
3.1. Hacia la construcción de los espacios religiosos en la Montaña de Guerrero.	176
3.2. Vivencia religiosa en la Montaña de Guerrero: Del Pensamiento mítico a la espiritualidad Individual.	184
3.3. Pensamiento mítico y ritualidad étnica: La petición de lluvia y los espacios de lo sagrado.	189
3.3.1. Del chaman- pedidor de lluvia y el largo camino para mediar entre las divinidades y su pueblo.	199
3.3.2. El ritual de agradecimiento por las buenas cosechas.	203
3.4. Peregrinaciones y fiestas religiosas en la Montaña de Guerrero.	204
3.4.1. Peregrinación al Santuario del patrón del Santo Entierro en Xalpatláhuac.	208
3.5. De la Teología de la Liberación a la Teología India: La estrategia pastoral de la Nueva Evangelización: La Experiencia de la Teología India en la Montaña de Guerrero.	210
3.5.1. Religiosidad indígena y formación sacerdotal: Identidad y autopercepción.	217
3.6. Iglesia pentecostés y Protestantismo en la Montaña: De nuevas y viejas identidades.	222
3.6.1. Iglesias Protestantes históricas e Iglesia pentecostés en la Montaña de Guerrero.	225
3.6.2. Conversión religiosa e identidad del yo: Procesos de reconfiguración del campo religioso.	231
3.6.3. Reconstitución de la identidad colectiva desde el sustrato étnico: El reto de los Nuevos Movimientos religiosos.	236
3.6.4. La experiencia religiosa de Ahuatepec pueblo. Entre la reafirmación y el cambio religioso.	238
3.6.5. Violencia y Conflictos religiosos en el Nuevo Marco Constitucional del 92.	246
<b>IV. Reflexiones Finales.</b>	268
<b>V. Anexo Teórico- metodológico</b>	277
<b>V. Bibliografía.</b>	

## II. Presentación.

Lucha de gigantes  
 convierte el aire en gas natural  
 y un vuelo salvaje advierte  
 lo cerca que ando de entrar

En un mundo descomunal  
 siento mi fragilidad

Vaya pesadilla  
 corriendo con una bestia detrás  
 y en mis tontería para  
 hacer tu risa estallar

Me da miedo la enormidad  
 donde nadie oye mi voz

Deja de engañar  
 no quieras ocultar  
 que has pasado sin tropezar

Mounstro de papel  
 no sé contra quien voy  
 ¿o es que acaso hay alguien más aquí?

En un mundo descomunal  
 siento tu fragilidad

Veo unos fantasmas, terribles  
 de algún extraño lugar.  
 y en mis tonterías para  
 hacer tu risa estallar...

Nacha Pop.

Parte de la redacción de este trabajo de investigación la elaboré en medio de la crítica situación de huelga por la que atraviesa la UNAM. Esta huelga constituye una de las crisis más severas que se recuerden o por lo menos y sin lugar a dudas de las que hemos vivido las generaciones que participamos en la huelga de 1987 estando cursando nuestra licenciatura.

Formar parte de la comunidad universitaria hoy, ha significado presenciar y/o participar de un conflicto que es el reflejo del deterioro del sistema político nacional. Sistema que aunque asiste a la aparente construcción de la democracia, se encuentra ante la resistencia de grupos de diversa índole, reacios al cambio que parecen apostarle más a la imposición, a la cerrazón política y al

deterioro de instituciones académicas como la UNAM, utilizando a la comunidad como el aval y legitimador de su actuación.

Después de 10 meses de huelga, las voluntades políticas se quebrantan, la desconfianza es la característica que permea a los sectores que formamos parte de la Universidad. Asistimos a la profundización, polarización y enfrentamiento de posiciones al interior de la propia comunidad. La reflexión sobre la UNAM entonces se presenta como una actividad impostergable, no exenta de la sensibilidad y apasionamiento de quienes formamos parte y nos preguntamos que sucede con ella y por ende que sucede con nosotros.

El coincidir en un primer momento con los planteamientos generales defendidos por el CGH y que se presentan en los seis puntos de su pliego petitorio no ha significado, sin embargo, el asumir una posición acrítica e irreflexiva, ni mucho menos incondicional con el movimiento estudiantil. Menos aún cuando una parte importante de los estudiantes que apoyaron dicho movimiento fueron expulsados, presionados por pensar diferente, señalados por no ser autocomplacientes y por defender sus convicciones.

El desgaste del movimiento estudiantil es evidente cuando impide que parte de la comunidad estudiantil manifieste su posición y se cierra ante el enriquecimiento de la diversidad cuando no sabe escuchar al otro y sólo busca *ganar* con el recurso de una retórica desgastada, pero quizá también aprendida en las aulas y espacios de la propia Universidad.

Esta presentación ha sido elaborada en distintos momentos del conflicto. A partir del mes de enero del 2000, hemos asistido al proceso de diálogo entre el CGH y las autoridades, a la convocatoria del rector al plebiscito que ahora ha sido usado para confrontar a la comunidad universitaria y para buscar legitimar el uso de la fuerza, mediante la detención de cientos de estudiantes y el desalojo de las instalaciones con la entrada de la policía federal preventiva.

Los llamados para emprender la *reconciliación* se hacen cuando cientos de estudiantes se encuentran consignados. Hoy cotejamos listas de estudiantes publicadas por la PGR sobre su situación jurídica con listas de calificaciones finales de las escuelas y facultades de la UNAM, para en algunos casos corroborar que aquellos estudiantes que cursaron las materias de *Introducción al estudio de la Ciencia, Taller de Investigación sociológica o Historia mundial, económica y social* de las carreras de Sociología, Ciencias de la Comunicación o Ciencia política, son los mismos acusados por *despojo, motín, robo calificado* y hasta *terrorismo*, para después retirarlas, como quien estuviera jugando con los excesos, y que además, son acusados de *peligrosidad social*, aunque el secretario de gobernación niegue que en nuestro país exista la tipificación de *presos políticos*.

Conjurar los demonios del 68, exorcizar los lapsus de quienes confunden al CGH de hoy con el CNH de la década de los sesenta nombrándolos así. No hablar de *luto* ni de lucha desde los *sepulcros* como aseguran que están los estudiantes del CGH en el exilio, ni siquiera pensar en los fantasmas de Díaz Ordaz o Echeverría.

El poder puede ser desproporcionado, pero también ha actuado buscando la legitimidad de un mandato universitario sobre la devolución de las instalaciones que interpretó como sinónimo de fuerza cubierta por un operativo de desalojo *pacífico y legal*. Una ocupación policiaca anunciada inicialmente de duración de tres ó cuatro semanas, para después agilizar su salida en sólo tres ó cuatro días. Un *desistimiento* de las acusaciones de la rectoría contra los cegeacheros que ha sido manejada por los medios televisivos como *generosa* y un *desconocimiento* por parte del rector de este operativo quien, paradójicamente, había reconocido al CGH como único interlocutor para la negociación del conflicto universitario.

¿Lo anterior es producto de la *receptividad* del poder frente a una sociedad vacunada contra episodios como el del 68?, ¿Es una actuación con miras al proceso electoral, ya definida ahora, para la elección presidencial de este año?, ¿En una advertencia para convencer a los *globalifóbicos* de las bondades que brindan los gobiernos neoliberales sustentados en partidos políticos *viejos pero nuevos* como se asume hoy el *nuevo PRF*?, ¿El asumir la responsabilidad de la toma de las instalaciones universitarias por parte del ejecutivo federal significa dar un mensaje de fortaleza, pero sin arriesgar ante los ojos de la opinión pública la integridad física de los disidentes, tantas veces vulnerada en nuestra historia?

Los ecos de las palabras de Barros Sierra en 1968 después de la toma de Ciudad Universitaria por parte del ejército, parecen resonar nuevamente en algunas voces de universitarios que dignamente han renunciado ante la toma policiaca de la Universidad y la detención de sus estudiantes. El Arq. Ernesto Velasco León de la Dirección de obras y servicios generales de la UNAM y el Dr. Pablo González Casanova, hasta este momento coordinador del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CIICH).

La desconfianza, han coincidido en señalar diversas voces, es una de las características que permea al actual movimiento de huelga. L@s estudiantes desconfían hasta de su sombra, de sus compañeros, de todo lo que huelga a negociación que parece sinónimo de trácala. Ahora hasta se pretende exorcizar a la misma huelga, dicen entonces que lo que se busca con su movimiento es que nunca más se tenga que hacer otra igual.

La toma policíaca de Ciudad Universitaria y la detención de cientos de estudiantes corrobora el porque debe desconfiarse, nada más contundente y aplastante que esa muestra de autoridad. La conformación de un movimiento con estas características de radicalidad que les ha valido el nombre de *ultras*, es explicado según algunos de sus ideólogos, por su propia configuración de clase. Quienes han apoyado esta huelga dicen provenir de una extracción de clase empobrecida, víctimas de la crisis económica, jóvenes cuyo futuro parece no estar asegurado aún estudiando una carrera a nivel profesional.

Las explicaciones de carácter estructural parecen insuficientes. Aquí se entretrejen las historias de vida, las frustraciones que no sólo se asocian a la situación económica en que se vive. Está la desesperanza como espíritu de nuestra época, el aprendizaje cotidiano de un gobierno que promete bienestar para la familia y da poco más que malestar, que firma acuerdos con el EZLN para después sufrir de amnesia y golpear a las comunidades con episodios como Acteal, Aguas Blancas o El Bosque. Un gobierno que primero reconoce como interlocutor al EZLN para después afirmar que lo que menos importa es este grupo o negociar con él, del mismo modo en que se comporta el Rector de la Fuente con el CGH

Sin embargo, el CGH sólo ha sabido escucharse a sí mismo. Ha sido insensible no sólo al sentir de la comunidad universitaria en la que se encuentra inserto, sino también a las organizaciones sociales, sindicales que han construido una política de alianzas con ellos. Cualquier crítica proveniente de aquellos es desoída y devaluada, mientras que su lectura es triunfalista y de encapsulamiento.

Nuevamente la entrada de la PFP a Ciudad Universitaria durante la semana santa nos coloca frente a escenarios difíciles en donde la incertidumbre se instala en los corazón de la comunidad universitaria. Esta decisión es asumida frente a la *amenaza explícita* de la toma de las instalaciones por parte del CGH, debemos hacer algo antes de que el temido *cierre técnico* de la Universidad cristalice como una realidad aplastante.

El futuro entonces se desvanece, huye: *¿Cuanto de pesadilla quedará todavía?*. La Universidad vulnerada espera en cualquier momento la entrada de la PFP, lo mismo que sucede ante el temor de perder las elecciones del grupo en el poder, ante lo cual adoptan actitudes y decisiones desesperadas como el enviar a los altos de Chiapas a esa misma Policía Preventiva...

Mayo del 2000.

## Introducción.

Ya no podemos hermano loco  
 buscar a Dios por las esquinas  
 se lo llevaron, lo secuestraron  
 y nadie paga su rescate...  
 Vení que afuera está el turbión  
 de tanta gente sin piedad  
 de tanto ser sin corazón...  
 E. Blázquez.

“Si el milagro de los panes y los peces  
 consiguiera darnos de cenar (...)  
 y las catedrales se cansaran de ser  
 ruinas del fracaso de Dios...”  
 Sabina y Páez. *Enemigos íntimos*.

“No pienso que sufrir es aquella opción  
 que nos dio algún Dios para salvarnos  
 No apagues el candil o la nieve te hunde  
 en el centro del dolor.”  
 Pablo Milanés.

## I

Hablar de la experiencia religiosa en un mundo cuya vivencia de casi cinco siglos ha sido el dominio del pensamiento secular, parecería una blasfemia cuando en una parte de nuestro ser el desencantamiento y la creencia de que Dios ha sido excomulgado del mundo sigue privando en este pensamiento incrédulo de lo divino.

La recuperación de lo sagrado en el mundo parece ser el signo de los tiempos hacia el arribo de un nuevo milenio, las profecías se cumplen, el mundo es destruido por el propio hombre. La Apocalipsis bíblica encuentra al hombre, lo acecha y persigue. El hombre pues, se vuelve a los tiempos sagrados después de transitar por el ciclo de degradación, busca el reencuentro con los dioses que le permitan asirse a lo intemporal, al espacio sagrado por excelencia, volver a la explicación mítica en donde somos producto del sacrificio de los dioses que dan su vida por nosotros.

Volver, reencontrarse con lo sagrado es el imperativo de nuestros tiempos. Sabernos producto del gran Ometeótl<sup>1</sup> Náhuatl, Señor y Señora del cielo cuya naturaleza dual nos ha dado la vida. Productos de la fecundación divina: Hijos del Dios cristiano, Dios histórico quien dio la vida por nosotros sus hijos, hijos de Guadalupe - Tonatzin<sup>2</sup>, la madre de los mexicanos por excelencia, Virgen fecundada

<sup>1</sup> En la concepción de los antiguos mexicanos encontramos un doble principio creador: masculino y femenino que se refiere a la dualidad Ometecuhtli y Omeēhuatl que significan *el señor y la señora de nuestra carne o nuestro sustento, representados con símbolos de fertilidad y adornados con mazorcas de maíz, pues son el origen de la generación y los señores de la vida y de los alimentos*. Cfr con Alfonso Caso. *El pueblo del sol*, México, FCE, 1995, p. 19.

<sup>2</sup> *Tonatzin* la madre de los dioses o nuestra madre, nuestra abuela, conocida también como la *comedora de inmundicias o de nuestros pecados, lleva pechos colgados porque ha amamantado a los dioses y a los hombres sus hijos; en la concepción multifacética que se le atribuye es también Coatlicue la madre del dios Sol- Huitzilopochtli, la Luna y las estrellas*. *Ibidem*, p. 72.

indirectamente por Dios, hijos de Coatlicue<sup>3</sup>, hijos de la divinidad que en el desgarramiento, la crisis, la violencia, la pobreza endémica, la guerra, la inseguridad cotidiana y pérdida de valores nos devuelva a la vida, a lo espiritual, al corazón mismo del ser.

El paradigma de la secularización en las poblaciones del primer mundo, así como en zonas urbanas, ha señalado como el pensamiento religioso que parecía encontrarse replegado a la esfera de la vida privada, ahora irrumpe frente al pensamiento racional. Este pensamiento religioso ahora se convierte en la explicación y definición identitaria primordial de los actores que practican con nuevos bríos su religión, y parecen necesitar cada vez más explicaciones de carácter divino ante un mundo inexplicable y difícil de asumir.

Si en otro tiempo el sustento de la modernidad lo constituyó el desencantamiento de un mundo dominado por lo sagrado, en el cual el despliegue del saber científico sustituyó el lugar que antaño ocuparon las Iglesias como ofrecedoras de la promesa de salvación; las actuales manifestaciones nos invitan a dudar de esta aparente autonomía entre el mundo profano y el sagrado.

Las revelaciones en sueños, las curaciones a las enfermedades, los suicidios colectivos para alcanzar un mundo alterno y eterno, los *milagros* sucedidos en actos masivos, la glosolalia o *don de palabras*, la redención espiritual por medio de la sexualidad desbordada, los casos de abuso sexual por parte de *maestros o líderes* de sectas y grupos religiosos; el desdén hacia un mundo al borde del colapso, como señala el Apocalipsis bíblico, la organización en grupos de hermandades, son sólo algunas de las manifestaciones de orden religioso que tienen lugar cada vez con mayor frecuencia en nuestro mundo.

Al mismo tiempo es preciso poner atención en los conflictos que por motivos religiosos se multiplican al interior de los pueblos indios de nuestro país. Expulsiones, encarcelamiento, linchamiento y burla, representan sombrías experiencias que viven cotidianamente las comunidades.

Sin embargo, no todas las experiencias religiosas por las que transitan los pueblos son de signo negativo, la potencialidad que desde este ámbito presentan en el espacio más local, son dignas de reconocimiento y reflexión.

Vemos como este reencuentro con lo divino permea entonces no sólo la experiencia cotidiana de los pueblos, sino también el centro del pensamiento científico secular. El conocimiento de la religiosidad humana es ya considerado en la enseñanza dentro de las Universidades públicas, los hilos entre la fe y la

---

<sup>3</sup> La concepción sobre la virginidad de las diosas que dan vida al Dios sol como Hutzilopochtli, surge del mito que cuenta como Coatlicue madre de la Luna y las estrellas un día al barrer encontró una *bola de plumón* que guardo en su vientre, al terminar busco ésta y al momento se sintió embarazada. La Luna y estrellas se sintieron celosas y decidieron matar a su madre; sin embargo el *prodigio que llevaba en su vientre* la consolaba y daba fuerzas para seguir, de ese modo al nacer el Dios Sol este entabla una lucha con sus hermanas, lo cual significa un día más de vida para la humanidad, lucha que sucede cada amanecer, en *Ibidem*, p. 23. Vemos como la idea sobre la virginidad se atribuye a deidades o *Virgenes* pertenecientes a distintos referentes religiosos que parecen sustentar la explicación Jungiana sobre el arquetipo o imágenes mentales construidas por el hombre para dar sentido a su presencia en el mundo.

razón se presentan cada vez más frágiles, quebrantables; la fe, la esperanza en lo trascendente nos remite nuevamente al *homo religiosus* en su experiencia de cara al *mysterium tremendum*, el hombre que había escapado de las ataduras de la fe religiosa en camino a la racionalidad científica construida por Occidente hoy se enfrenta a lo desconocido. Ahora los espíritus tutelares se confunden con los vivos, los muertos conviven y dialogan con ellos, se alaba a Dios en las Iglesias, en los hogares se da gracias por el pan recibido y en donde el pan no llega se hacen rituales de petición de lluvia para que llegue.

Los Dioses parecen enojados y se vuelcan en lluvias interminables, destructivas, trayendo muerte a cada momento. Algunos dicen que las profecías se cumplen, el fin del milenio arribará y con ello el fin del mundo, parecen dioses enojados: ¿Nos han abandonado?, y no, para la cultura Maya es el año 2012 cuando se termina el actual ciclo, así es como los signos se manifiestan, las Montañas hablan y juran venganza por el pueblo que ha sido sojuzgado, el tiempo llega a su fin y en esa espera la recompensa vendrá.

Este trabajo de investigación no es sólo la búsqueda del grado para obtener la Maestría, quisiera ser una reconciliación, un encuentro con esta experiencia religiosa diversa, con esta paz de la que todas las religiones hablan, el encuentro con la esperanza en algo que trascienda la mezquindad del ser, en donde quizá se halle el sentido de la vida misma. Al escuchar la voz de quienes narran su encuentro con lo divino nos encontramos en la frontera misma de la creencia y la razón, el filo que enmarca la formación secular de la Sociología en su necesidad por reconocer el vínculo con lo divino desde la razón.

Quizá de entrada la pregunta esta mal planteada, no se trata de enfrentar a la razón con la fe, ya que cada una de ellas responde a problemas distintos, pues mientras la ciencia se pregunta sobre los hechos, las relaciones entre ellos y busca explicar al mundo; las religiones se preocupan por su sentido en tanto totalidad y unidad del ser traducido en un ente o espíritu mayor que nos convoca a formar parte del cosmos y encontrar nuestro lugar a partir del valor mismo que radica en la particularidad del ser.

Probablemente no se trata de preguntarnos si los mitos han sido sustituidos por los modelos matemáticos de la ciencia moderna, o si el individuo y los derechos humanos ocupan hoy el lugar que antaño ocupó la presencia de Dios; si no de comprender el devenir mismo sobre la idea de Dios en los hombres, reconociendo las múltiples formas en que la religiosidad se manifiesta en la experiencia humana de fin de milenio. Estas manifestaciones pueden ser producto quizá de una situación coyuntural milenarista que convoca a los hombres a manifestar una religiosidad fanática y temerosa ante la incertidumbre o efectivamente, de una experiencia religiosa que se reconoce como producto de un proceso histórico en devenir y por lo tanto en movimiento constante.

Principalmente esta tesis es animada para comprender la vivencia religiosa<sup>4</sup> de los pueblos de la

---

<sup>4</sup> Los conceptos *experiencia* y *vivencia* religiosa si bien en ambos casos hacen referencia a la concepción fenomenológica que los

Montaña de Guerrero, es justamente la fascinación por el otro, la posibilidad de penetrar al interior de esta experiencia frente a lo divino. En los pueblos indios encontramos este vínculo desde su encuentro con la naturaleza y las reelaboraciones de cara a otras experiencias religiosas que logra hacer suyas, las experiencias que le dan sentido no sólo en la dimensión propiamente religiosa, sino también en la vida misma que enfrentan. Estas son armas para resistir, armas para vivir no sólo en el mundo terrenal sino encontrar el sentido espiritual para continuar y presentarnos sus rostros.

Sin embargo, los riesgos son claros. Al acercarse para platicar sobre la vivencia religiosa una se encuentra con la pregunta consecuente: ¿Usted cree en Dios?. Los riesgos transitan nuevamente entre la razón y la fe, entre la experiencia religiosa del interrogado y el ateísmo que debe agradecer al mismo Dios nuestra incredulidad; los riesgos están dados: *Usted, afirman, vino a nosotros, a esta Iglesia porque busca algo más que una entrevista con los pastores, usted está aquí porque busca al Señor. ¡Gloria a Dios!* Después de pláticas interminables de intolerancias, la enseñanza radica en comprender las fibras internas que animan al hombre hacia la fe, pero también hacia la negación del otro, hacia esos *otros* quienes se inclinan por otra opción religiosa. La pregunta queda en el aire, el investigador se convierte en el estudiado aunque la inquietud científica parezca predominar en esta confrontación.

En las disertaciones filosóficas sobre el concepto de Dios y las religiones que se realizan en foros y seminarios, es difícil encontrar entre los estudiosos una alusión a su propia experiencia religiosa, probablemente por este temor al cuestionamiento desde el carácter científico de un mundo que ha asumido el discurso secular como parte de sí.

La experiencia religiosa de la comunidad científica estudiosa de lo religioso, sin embargo, es ya esbozada en sus ponencias y disertaciones. Para Luis Villoro la experiencia religiosa es un sentimiento cotidiano cuando el amor se manifiesta desde el acto sexual hasta el amor divino. Se manifiesta en el asombro ante el mundo, cuando amanece, en los atardeceres que nos convocan a vivir pero también nos hacen sentir pequeños ante la grandeza del cosmos, cuando tenemos la convicción que para la integración del universo existe un fin y un todo armónico que lo unifica.<sup>5</sup>

Si bien las formas de acercarse a Dios, interpretarlo y construirlo se manifiestan de manera diversa, el sentimiento religioso que busca explicar el sentido del mundo que va desde elaboraciones filosóficas hasta la creencia en dioses protectores, forma parte de la experiencia religiosa contemporánea; lo cual nos confirma que la religión representa el espejo en donde se reflejan las preocupaciones, intereses y motivaciones de los pueblos en un momento histórico específico.

---

explica como la relación entre los seres humanos con lo *trascendente, lo divino y lo numinoso* que abordaremos más adelante; podía ser pertinente diferenciarlos en tanto que la experiencia religiosa como concepto busca su potenciación hacia la esfera de la perspectiva histórica como herencia y devenir, sin embargo, sería inconveniente hablar sólo de vivencia religiosa refiriéndonos a la acepción inicial cuando la experiencia religiosa es ya un concepto construido como tal desde la teoría arriba señalada.

<sup>5</sup> Ponencia presentada por Luis Villoro en el Seminario *Concepto y problema de Dios. Una reflexión filosófica*, titulada El

La metodología de la investigación participante nos hace burla cuando en el ritual de petición de lluvia existe la necesidad apremiante de ser uno con la colectividad, de lograr efectivamente estados alterados de conciencia con el efecto del mezcal, del aguardiente, para pedir fervientemente que Chac se manifieste en gotas de lluvia. Creer junto con todos que el alimento cosechado es producto de este vínculo colectivo con la divinidad del que una forma parte.

¿Crear?, la científicidad solicita razón, reflexión, no fe religiosa, después viene la experiencia cristiana del Dios resucitado que ha dado la vida por la humanidad, del Dios histórico que vivió en nuestro mundo y al que los pueblos de la Montaña acuden para solicitar sus favores, deben tocarlo para reparar lo perdido. El dolor de los pueblos, sostiene la Teología de la Liberación, es símbolo de su redención, el paralelo se da entre el sufrimiento y la pobreza extrema, este dolor no será eterno, promete, mientras el conquistador saqueaba, dominaba y explotaba el trabajo de los pueblos conquistados. La historia continúa en su eterno retorno... ¿Estamos destinados a seguir padeciéndola?, ¿Vendrá la vida eterna prometida en la lectura bíblica?

Esta contradicción entre un Dios cristiano que sufre por nosotros para al fin ganarnos colocándose como uno de los dioses hegemónicos de nuestro mundo y al mismo tiempo exportado por una cultura que violenta nuestro ser. Nosotros producto de esta violentación, finalmente el drama de nuestra historia radica en el mestizaje, producto de una violación cultural y sexual, somos *hijos de la chingada*, pero hijos al fin.

Peregrinaciones multitudinarias para visitar al Santo Entierro en Xalpatláhuac<sup>6</sup>, al Santo Entierro que en su muerte continúa hablándonos del sufrimiento no sólo divino, sino humano, la resurrección de Jesús anhelada, esperada.... El pueblo entonces, necesita reproducir la muerte en si para merecer la gloria del Dios resucitado, el pueblo que padece la injusticia de un sistema político que lo ignora en aras de sintonizar con el espíritu globalizado; más que la propia retórica, la vida que se va en un suspiro y nuestra incapacidad para aprender las lecciones de la historia.

La experiencia de la hoy llamada Teología India revitalizada por el Vaticano a partir de la coyuntura del V Centenario nos habla de una Iglesia cuya larga historia por lograr compenetrarse con religiones y culturas distintas o bien *paganas*, continúa en la lucha por su hegemonía frente a la competencia en el campo de lo religioso.

Por lo menos en el discurso, la Teología India postula la necesidad de *comprender* las matrices culturales diversas de los pueblos en donde la Iglesia Católica ha logrado incidir en forma hegemónica o marginal; así su principal objetivo es lograr la inculturación del evangelio, haciendo un esfuerzo por leer desde la Biblia las propias experiencias religiosas tradicionales que los pueblos étnicos expresan

colectivamente.

Sin embargo existen diferencias sustanciales en las formas de asumir o no los postulados de la teología india, ya que si bien el Vaticano se ha pronunciado a favor de ella, su preocupación por continuar con el liderazgo y la hegemonía institucional la han llevado ante la coyuntura del V Centenario a utilizar dicho *reconocimiento y perdón* hacia los pueblos indios en aras de lograr dicho fin.

Hacia fines del siglo XIX en la historia Latinoamericana irrumpen los pentecostalismos, la vivencia religiosa de la regeneración, el resurgir a la vida nueva corrompida en el narcotráfico, el alcoholismo, el incesto, la mezquindad, la mentira interiorizada en la vida personal, familiar y comunitaria. La experiencia anterior puede nutrirse en la reconstitución de las creencias, pero también se enfrenta a estas de cara al vacío de la ritualidad cotidiana del catolicismo harta de lugares comunes, busca la renovación de la fe en la conversión hacia los pentecostalismos liberados de los formalismos. La vivencia religiosa canta, parece liberarse, aplaudir y llenarse de gozo en la colectividad, pero sobretodo busca lo sagrado: Ha logrado su cometido al encarnarse en las regiones y culturas diversas, canta al son de las chilenas, de la banda de viento, de las baladas o las rancheras.

Nacen los líderes en los pueblos mismos, piden lluvia al Señor Dios desde el monoteísmo, pero continúan pidiendo lluvia; los símbolos se reconfiguran a la luz de las nuevas elaboraciones de los tiempos modernos. Los dioses se manifiestan y piden seriedad frente al cataclismo, solicitan una vida de probidad reverencial frente al fin de los tiempos, porque todas estas religiones de corte pentecostés, vislumbran el final cercano, lo cual implica mostrar las virtudes de la vivencia sagrada interior, lo mundano se desecha para lograr la salvación final.

En esto parecen no olvidar su herencia mesoamericana, el sustrato religioso del cual abrevan. No sólo son los mitos que apuntan hacia la destrucción del quinto sol a través del gran terremoto y con ello las continuas recreaciones del mundo; si no el mostrar una vida de probidad tal como lo hicieron los dioses de sus antepasados, mediante una vida de ayuno y penitencia, tienen prohibido el ser arrastrados por los pecados de la embriaguez y la sexualidad.

Al interior de estas manifestaciones también se observan mezclas que retoman rasgos y elementos de diversas manifestaciones religiosas, resurge el líder carismático que pide fe ciega hacia sus feligresías, los excesos derivan desde los abusos sexuales hasta los suicidios colectivos, la *nueva* religión que manipula es otro rasgo distintivo de nuestros tiempos, pero no sólo de ellos.

## II

En el proceso de secularización de las sociedades modernas se deposita la necesidad de creencia y

---

<sup>o</sup> Santuario mayor de la región Montaña de Guerrero.

fe en valores no necesariamente religiosos; sin embargo, al mismo tiempo se manifiestan expresiones religiosas por excelencia. El debate sobre si estas expresiones corresponden a sociedades que siguen conservando características *arcaicas* y *primitivas* sobrevivientes en ellas, ha sido defendido por historiadores de la religión como Mircea Eliade, Rudolf Otto o Arturo Castiglioni.

Estos autores en su necesidad por comprender la supervivencia del pensamiento mítico y actos rituales en un mundo que camina hacia la consolidación de su racionalidad y parece haber dejado atrás al hombre religioso para transformarse en el hombre *profano* o *arreligioso*; les ha permitido afirmar que la creencia de la humanidad en la magia, los símbolos y la religión son producto de periodos de inestabilidad social, de incertidumbre y crisis; es decir, dentro de la concepción de un progreso en orden ascendente, estos momentos son percibidos como reversiones periódicas.

“Esta concepción no impide que en épocas de civilización avanzada y de gran progreso científico, como la nuestra, no se puedan esperar noticias de la aparición de una corriente impetuosa de creencias mágicas en forma primitiva. Estos son fenómenos de sugerencias colectivas y patológicas que surgen en la sociedad después de las guerras, de las hambres, o durante periodos de gran miseria. Cuando la humanidad está empobrecida física y económicamente, se debilitan las facultades críticas del ego del grupo y los instintos del inconsciente colectivo surgen a la superficie”<sup>7</sup>

Esta situación sugiere de nuevo la confrontación entre sociedades *primitivas, rurales y tradicionales* frente a sociedades *modernas, urbanas y civilizadas*, si bien no hablamos de un reduccionismo valorativo que parece enfrentarse en estas dos tensiones, es preciso enfatizar una concepción sobre el devenir histórico *abierto* a una diversidad de caminos posibles, esta apertura de la realidad nos permite reconocer la construcción de lo inédito frente a la búsqueda de regularidades históricas que han caracterizado al pensamiento científico dominante de occidente.

Es preciso recuperar el planteamiento que sobre racionalidad sustantiva señala Weber, al comprender las acciones de los hombres en función de una lógica inherente a los valores culturales que portan las distintas civilizaciones mundiales, así se cuestiona la mirada valorativa que pretende pensar a los *otros* como *sociedades primitivas* desde categorías construidas en contextos culturales diferentes. Estos conceptos a partir de los cuales se pretende un acercamiento a la realidad religiosa de los pueblos indios, parten de una visión cultural occidental *universal* desde la cual continuamos pensando y viviendo la realidad de otras sociedades.

Es importante destacar la concepción de Eliade cuando señala que el hombre profano contemporáneo es producto del hombre religioso manifiesto en las *sociedades primitivas*, lo que implica la imposibilidad de negar no sólo la herencia de los antepasados, sino sobre todo me parece, debe

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 398.

reconocerse a este hombre religioso como latente en nuestra modernidad; no ya como dos tensiones en contradicción y oposición, sino como el mutuo contenido de la historia humana. El concepto de *experiencia religiosa* nos ayuda entonces a comprender el caminar diverso de la creencia religiosa de los pueblos en las distintas sociedades contemporáneas.

Para el hombre moderno, señala Eliade, el cosmos carece de sentido y significación religiosa a diferencia de como lo perciben algunas sociedades rurales indígenas: “Es una experiencia estrictamente privada, la salvación es un problema entre el hombre y su Dios; en el mejor de los casos, el hombre se reconoce responsable no sólo ante Dios, sino también ante la historia.”<sup>8</sup>

Esta visión nos coloca ante un *hombre religioso* con características diferentes al de los antepasados que, sin embargo, no es totalmente *profano*, precisamente el reconocimiento de lo inédito en la construcción de lo social nos permite comprender la diversidad de posibles que pueden producirse en la realidad.

“Así pues, la direccionalidad nos advierte sobre la necesidad de subordinar la orientación de una meta como fin deseado, hacia la detección de las potencialidades de desarrollo de la realidad, lo que plantea la necesidad de conocer el espectro de opciones posibles que surjan de ella.”<sup>9</sup>

La experiencia religiosa alude justamente a las vivencias que en el transcurso de la historia han asumido los individuos y los pueblos, estas historias de vida se encuentran presentes en las formas como los pueblos viven su religiosidad a partir de una personalidad propia desde la cual le confieren a esa experiencia características peculiares.

La dimensión religiosa constituirá entonces un elemento que nos permita comprender la construcción de identidades de los pueblos indios. Así sin caer en reduccionismos, **nuestro objetivo será comprender como el concepto experiencia religiosa nos da elementos para el análisis de las identidades étnicas.** La concepción de apertura que atribuimos al concepto de experiencia religiosa en el sentido de la relación íntima del ser humano frente a lo sagrado, así como para la construcción histórica de esta vivencia íntima, nos da elementos para plantear su cristalización en múltiples rostros étnico-religiosos.

Desde el análisis disciplinario de lo que hoy se reconoce como Antropología de lo Sagrado que abreva de la fenomenología, la **experiencia religiosa** alude a la manifestación de lo sagrado que irrumpe en el hombre. Esta manifestación se presenta en un orden totalmente distinto al orden natural, lo cual autores como Mircea Eliade han denominado *hierofanía*. Desde la perspectiva de estudiosos como Rudolf Otto, el centro de la explicación de esta experiencia se encuentra en el descubrimiento que hace el hombre

<sup>8</sup> M. Eliade. *Lo sagrado y lo profano*, p.150.

<sup>9</sup> H. Zemelman. *Jornadas. Conocimiento y sujetos sociales*. Contribución al estudio del presente. México, Colmex, 1987, 226, p.30.

de lo *numinoso*, lo *divino* e *inefable*.<sup>10</sup>

La complejidad de los términos *hierofanía* o lo *numinoso* que explican esta experiencia, radica en la distinción que debemos hacer entre lo *real* y lo *existente*, por lo que habremos de colocarnos en un plano ontológico, en donde el *ser* percibe una *realidad* invisible, inexistente, trascendente y misteriosa. El debate en torno al momento de nombrar esta experiencia radica en que al parecer estamos fuera de lo conceptual para colocarnos en la línea de una *percepción de carácter simbólico*. Sin embargo la manifestación de lo sagrado efectivamente se da en un orden distinto y palpable como son los mitos, los símbolos y los rituales, es decir lo sagrado irrumpe en el espacio y tiempo profanos, por lo que se manifiesta de un modo diferente a si mismo.

La sacralidad de la que hablamos aquí se manifiesta a través de una experiencia personal o un encuentro interior que deviene en experiencia colectiva y que es el sustento de las religiones. Régis Boyer afirma en esta línea argumentativa que el *hombre es religioso*, y lo *es* en tanto su existencia se afirma en la *realidad* de un *principio superior creador o motor de todo destino*.

"El análisis, aun somero, de nuestros comportamientos desvela con absoluta claridad (...) una realidad "verdadera" ante la cual quedan minimizadas todas las limitaciones de la realidad que vivimos; el ideal de esa plenitud, de esa globalidad, de esa autenticidad, de esa eternidad, ya no nos abandona desde el momento en que, en la medida de nuestra inteligencia, de nuestra sensibilidad, de nuestra imaginación, hemos percibido de una vez por todas su llamada y descubrimos cotidianamente su poder de fascinación"<sup>11</sup>

La dificultad para que esta experiencia religiosa sea objetivada, dado que se encuentra en un plano externo del orden material en el que se mueve el ser humano, ha buscado ser comprendida también como lo *trascendente*. Aunque lo *divino* o lo *sagrado* se encuentra fuera de los seres humanos, al mismo tiempo forma parte de su experiencia ontológica, esto *trascendente* se sitúa como un algo mayor e incluso inexplicable al momento de querer expresarlo mediante palabras, por lo que la experiencia frente a lo *divino*, lo *sagrado*, lo *numinoso* suele ubicarse en un momento intemporal; lo *trascendente* está fuera de todo alcance humano aún en este encuentro que lo liga efectivamente a él, situándose en un plano de *intimidad mística*.

La experiencia religiosa hasta aquí abordada, logra su potenciación como concepto cuando nos permite explicarla no sólo como una vivencia íntima que se expresa tanto en el plano de las individualidades como de la colectividad al momento en que una agrupación- Iglesia, comunidad, o sociedad- comparten esta experiencia que se ve expresada en el relato mítico, en el acto ritual y en las

<sup>10</sup> J. Rics. *El hombre religioso y lo sagrado a la luz del nuevo espíritu antropológico*, en *Tratado de Antropología de lo sagrado. Los orígenes del homo religiosus*, Rics, Julien (coord), España, 1989, Trotta, Tomo 1, P. 25-53.

<sup>11</sup> R. Boyer. *La experiencia de lo sagrado*, en *Tratado de Antropología de lo sagrado. Los orígenes del homo religiosus*.

ceremonias religiosas. La experiencia religiosa deberá ser entendida también como un proceso histórico en donde los actores sociales contemporáneos se reconocen como herederos de una serie de experiencias que reproducen, reconstituyen y modifican en función de las nuevas realidades que han construido, pero también a las que se encuentran expuestos.

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

Así es como "... la identidad emerge y se afirma sólo en la medida en que se confronta con otras identidades en el proceso de interacción social"<sup>12</sup>

Si bien el binomio pueblos indios- religiosidad ha sido trabajado como una asociación insoluble atribuyendo a los primeros una vivencia y experiencia cotidiana llena de símbolos sagrados, es preciso *desacralizar* no sólo la visión que sobre ellos tenemos, sino entenderlos también en su contemporaneidad, lo cual significa reconocer que si bien sus orígenes están permeados por un pensamiento mítico y religioso, en su devenir histórico se han presentado mutaciones, simbiosis, confrontaciones y procesos seculares que desmitifican la idea primera de este vínculo indisoluble entre ambas dimensiones.

Estos *origenes* culturales, sin embargo, se sustentan en un *núcleo religioso* del cual abrevan las actuales expresiones de los pueblos y constituyen eventualmente la esencia de su experiencia religiosa diversa.

Reconocer la búsqueda de pueblos y colectividades en el terreno de lo religioso, supone mirar la multiplicidad de rostros y estrategias que cada pueblo asume en su interior. La experiencia religiosa parece hablarnos de las fibras más sensibles y profundas del ser humano, sin embargo, ahora menos que nunca podemos hablar de una sola experiencia de manera unívoca, sino de la irrupción de manifestaciones religiosas, que hacen más compleja la realidad en esta diversificación.

En este contexto, los pueblos indios de nuestro país al tiempo que continúan con una serie de ceremonias y prácticas rituales heredadas de las culturas mesoamericanas, han logrado reconstituir su relación con lo sagrado desde sus múltiples experiencias religiosas. En este devenir podemos reconocer al catolicismo, así como en tiempos recientes a las religiones de corte protestante o evangélico que han logrado incidir en los referentes de lo indio.

La preocupación por el estudio sobre el pensamiento mítico de estos pueblos se coloca en un

Ries, Julien (coord). España. 1989. Trotta. Tomo 1. p. 56.

<sup>12</sup> G. Giménez. *La identidad social o el retorno del sujeto en sociología*. en *Identidad*. III Coloquio Paul Kirchhoff, IIA-DGAPA-UNAM. México, 1996, p.14.

lugar importante para comprender los procesos reconstitutivos de esta narración primordial. El interés por comprender la experiencia religiosa de los pueblos indios en la actualidad nos fue llevando hacia los tiempos primeros, a partir de los cuales podíamos penetrar en el pensamiento religioso que asumen hoy.

De tal suerte que el conocimiento de estudios realizados por mesoamericanistas de la talla de López Austin o Enrique Florescano nos permitió comprender los lazos entre mesoamérica y los pueblos indios contemporáneos: ¿Era posible estudiar la religiosidad manifiesta en los pueblos indios de la Montaña de Guerrero sin adentrarse en la *tradición religiosa mesoamericana*?. Al enfatizar sobre el problema de la **experiencia religiosa** no sólo como vivencia íntima con lo sagrado, sino como devenir y memoria histórica: ¿Qué tanto podíamos obviar el núcleo religioso del cual abrevan estos pueblos?.

Si en primera instancia las respuestas a estas preguntas parecen obvias, nos reencontramos con la metodología y el corpus teórico que reconocemos para nuestra investigación, así como la rigurosidad que el tema elegido nos requiere.

Si el pensamiento científico secular de características ortodoxas de orden diverso, situaron el estudio sobre los mitos, la ritualidad, las leyendas y los cuentos como manifestaciones más bien primitivas, salvajes o elementos superestructurales de carácter ideológico entendidos como *falsa conciencia*, ahora esta recuperación nos permite ubicar al mito no sólo como la narración transmitida por el chamán de un pueblo, sino también como elemento legitimador de relaciones sociopolíticas desiguales, como sustento de su caminar por el mundo, como forma de resistencia frente a la cultura dominante del colonizador, como elemento de reivindicación étnica frente a procesos de globalización y la política neoliberal del Estado, como espejo al fin de las relaciones sociales establecidas por los seres humanos en un momento histórico determinado y al mismo tiempo como reflejo de las contradicciones internas que manifiesta.

“Hoy existen creencias, mitos y ritos derivados de los antiguos, y no pueden pasar inadvertidos en el estudio del pensamiento mesoamericano. Sin duda han sido transformados por una historia en la que han pesado condiciones de opresión, penetración ideológica, explotación y expolio; pero pertenecen a una tradición vigorosa convertida en instrumento de resistencia. Creencias, mitos y ritos ni pueden entenderse sin la referencia a su origen remoto, ni es prudente estudiar la ideología de las sociedades anteriores a la conquista sin tomar en cuenta su legado”<sup>13</sup>

La propuesta sobre la apertura de la realidad que nos permita reconocer la posibilidad de emergencia de múltiples caminos construidos por los sujetos sociales, implica de suyo repensar el problema de la concepción sobre la historia como un proceso unilineal que deviene en progreso para la humanidad. Ahora nos situamos en la posibilidad de una construcción diversificada, que responde al

<sup>13</sup> A. López Austin. *Los mitos del Tlacuache*, México, 1998, IIA- UNAM, p. 14.

mismo tiempo a proyectos diversos que portan los sujetos sociales presentes en este proceso.

Incorporar entonces conceptos que aluden a procesos tanto de continuidad como de discontinuidad pretende dar cuenta de esta no- unilinealidad histórica, pero también subrayar el contexto histórico en donde situamos nuestra investigación para comprender porque el énfasis en los signos de lo religioso parece ser una característica de nuestros tiempos al comenzar el tercer milenio. Así para la comprensión de la construcción identitaria, enfatizar la religiosidad heredada por los antepasados no es una simple coincidencia, efectivamente responde a todo este fluir religioso contemporáneo que vuelve a colocarse en el centro del corazón humano.

Nuestra preocupación inicial que motiva esta investigación, parte de comprender la realidad religiosa manifiesta en los pueblos indígenas contemporáneos. Esta religiosidad es sumamente compleja ya que nos encontramos ante una pluralidad de expresiones que a veces conviven entre ellas y en otras ocasiones se encuentran en conflicto. Al mismo tiempo, si reconocemos que estos pueblos son producto de una larga trayectoria, pensamos que el concepto **experiencia religiosa** es pertinente en cuanto alude no sólo a la experiencia o vivencia personal ante lo sagrado, sino en confluencia enfatiza sobre el devenir mismo de estas manifestaciones en la colectividad a lo largo de su historia.

Efectivamente el proceso de colonización por parte de los españoles auspiciados por la Iglesia católica significó un momento crucial al que se enfrentaron los pueblos indios mesoamericanos. La conquista propició la desestructuración de sus formas de gobierno y normatividad, que si bien se encontraban organizadas en torno a gobiernos centrales y hegemónicos como el caso de la cultura Mexica, fueron desestructurados por los españoles a partir de la creación de pueblos de indios. De tal suerte cada uno de ellos de manera atomizada restringió su vida cultural al ámbito de su pequeña localidad. Estas localidades fueron organizadas como congregaciones por parte de los religiosos quienes bautizaron cada pueblo con el nombre de un santo cristiano anteponiéndolo, sin embargo, el nombre indígena.

Dicha desestructuración no sólo significó la división entre pueblos, muchos de ellos tuvieron que emigrar a otras regiones forzados por los españoles, esto significó procesos de desarraigo de sus tierras en las que dejaban atrás a sus antepasados, sus lugares sagrados, su sustento material y simbólico, es decir una parte central de su identidad, para llevarlos a convivir con otros pueblos de lengua y tradiciones diferentes en condiciones de subordinación, donde ellos ya no contaban con la posibilidad de decidir sobre su futuro, gran parte del cual estaba en manos de los españoles.

“Vista en perspectiva histórica, esa remoción gigantesca de la población es uno de los actos de desarraigo social y cultural más violentos de que se tenga memoria en la historia de México. Sobre todo desde la perspectiva indígena, porque en la tradición mesoamericana la conquista de un pueblos por otro

rara vez iba acompañados de la destrucción de sus dioses y tradiciones. (...) Pero a partir de la Conquista lo que vivieron los indígenas fue un rompimiento inexorable con su pasado.”<sup>14</sup>

¿Cuál fue la respuesta que asumieron estos pueblos indios desarraigados y subsumidos a los intereses del colonizador?. Claramente en desventaja estos pueblos no perdieron el sustrato religioso del cual abrevaban como tales, buscaron los mecanismos para impedir que la imposición colonizadora no terminara con su núcleo identitario, sin el cual dejaban de ser. La tradición histórica, sus mitos y rituales les permitirían, aún en esta posición de subordinación, no desecharla por completo.

Del mismo modo con el paso del tiempo, estos pueblos estratégicamente reconstituyeron una cultura que les permitiría adecuarse a la realidad a la que se enfrentaban. La religión de sus antepasados ya no podía existir del modo en que aquellos la manifestaron, el enfrentamiento entre dos culturas requería buscar los mecanismos para adaptarse a la situación cultural colonial muchas veces para justificarla, otras veces para resistir y otras más asumiendo la cultura impuesta para sobrevivir en la adversidad.

Para López Austin por lo tanto, las religiones indígenas contemporáneas que él denomina como *tradicón religiosa mesoamericana* deben mirarse con una lupa bifocal: Como producto tanto de la religión mesoamericana como del cristianismo, distinguiendo históricamente la *religión mesoamericana* de la *religión colonial*, esta última producto de un enfrentamiento y desarraigo cultural que devino en imposición de una cultura religiosa católica hacia los pueblos indios, sin precedente en su historia.

“Más allá del recuento de presencias y ausencias, es necesario ver las religiones indígenas actuales como complejos que difieren considerablemente de las mesoamericanas. Son religiones campesinas, marginadas, dominadas. Las sociedades indígenas son prácticamente dependientes en la reproducción de creencias, prácticas e instituciones. Las suyas son religiones invadidas sobre las que gravitan las iglesias - la católica o las protestantes - (...). Los indígenas deben reinterpretar, asimilar, refuncionalizar.”<sup>15</sup>

### III

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

Si nos situamos en los proyectos construidos por las organizaciones indias desde la dimensión

<sup>14</sup> E. Florescano. *Memoria mexicana*, México, 1987, FCE, p.358.

religiosa probablemente esta será mirada como una tarea que para el pensamiento secular es intrascendente, cuando la mayor parte de la lucha india contemporánea presenta su cara política y decide reivindicar el elemento étnico de cara a la sociedad civil no india.

Partiendo del propio paradigma de la secularización, una de las aristas que de manera latente o explícita se encuentra presente en el movimiento indígena lo constituye sin duda el elemento religioso. Si bien para el caso de los pueblos indios la religión permea diferentes dimensiones de su vida política, efectivamente son los rasgos seculares de su lucha los que se expresan de manera clara como son la demanda por la autonomía india, el respeto a sus formas de gobierno y la explotación de los recursos naturales de su territorio, temas que hoy se encuentran en debate no sólo en el diálogo interrumpido entre el EZLN y el Gobierno Federal, sino en la preocupación de la sociedad civil nacional e internacional por comprender y participar de esta discusión.

La defensa por continuar con una religiosidad propia aunque ha sido señalado en algunos foros, no representa en sí misma una demanda central dentro de la agenda de los pueblos indios. No obstante ello las manifestaciones de carácter mesiánico y milenarista, la búsqueda por encontrar un mundo menos violento y de desigualdades crecientes, la necesidad de implementar proyectos alternativos a la pobreza, así como la defensa a sus derechos humanos son sólo algunas de las manifestaciones en las que la religiosidad se encuentra inevitablemente presente.

Así es como desde la dimensión sociopolítica, pensar en la construcción de las identidades étnico religiosas nos coloca ante la posibilidad de comprender los proyectos políticos que hacen referencia concreta a la experiencia religiosa de los pueblos indios. La propia reivindicación de la religión heredada del periodo mesoamericano en foros y asambleas en el ámbito nacional confirma la presencia de la matriz cultural religiosa aun desestructurada, en la defensa del propio proyecto político indio desde la manifestación de algunas voces.

Sin embargo, estas culturas indígenas han transitado por una larga experiencia dentro de la cual observamos la religión católica y eventualmente algunos elementos de la Iglesia pentecostés. No obstante el reconocer la desigualdad y la imposición en la que ambas culturas religiosas han sido incorporadas, paradójicamente ambas dimensiones también han aportado a esta matriz cultural elementos para la cristalización de proyectos hacia futuro plausibles de construcción, siendo los propios pueblos indios quienes los han reconocido como parte de sus culturas.

Hacia los años sesenta el surgimiento de la Teología de la Liberación posterior al Concilio Vaticano II permitió enarbolar la bandera de la *opción preferencial por los pobres*, bandera enarbolada por sacerdotes comprometidos con las causas de los marginados; así el trabajo de las CEB's en regiones

---

<sup>19</sup> A. López Austin. *op. cit.*, p. 143.

rurales e indígenas de nuestro país comienza a incorporar la praxis pastoral al interior del planteamiento del propio movimiento indio contemporáneo. Aún cuando el EZLN se ha deslindado del trabajo que ha realizado la Diócesis de San Cristóbal estando a la cabeza Don Samuel Ruiz en la región, esto no implica la negación del esfuerzo de concientización, cooperación y acompañamiento que los propios sacerdotes de la parroquia han realizado con las feligresías de la región.

En la Montaña de Guerrero el trabajo de un grupo de sacerdotes y religiosas se ha centrado en la elaboración de proyectos productivos, centros de derechos humanos en defensa de los pueblos indios, y organizaciones de Autoridades indígenas tradicionales para la construcción de la carretera Tlapa-Marquelia. Desde otra perspectiva también participan en rituales y ceremonias indígenas que responden a la necesidad de ser consecuentes con la teología india, teología que ha sido comprendida por los sacerdotes como la recuperación de los espacios sagrados antes prohibidos y negados por la cultura cristiana defendida por los conquistadores españoles y sus herederos mestizos en épocas posteriores.

En el caso de las Iglesias de corte pentecostés es cuya presencia en regiones indígenas es sugerente, la dimensión sociopolítica se manifiesta frente a la incomodidad por el presente y en el caso de regiones como Chiapas en la confrontación frente a los grupos caciquiles priistas, tradicionales y católicos que ha permitido la eventual conversión de quienes están cansados de continuar subordinados y bajo el poder de estas autoridades.

En un trabajo reciente de Jean Pierre Bastian titulado *La Mutación religiosa de América Latina*, el autor explica como se está dando un proceso de *descatolización* en el continente. Al mismo tiempo afirma como en el Estado de Chiapas este acelerado crecimiento del protestantismo curiosamente se presenta en las zonas de mayor conflicto y en donde radican las bases de apoyo del EZLN.

“Mientras la costumbre mantiene a la comunidad bajo la doble tutela de los caciques y de las iniciativas estatales, los nuevos movimientos religiosos dejan vislumbrar una posible autonomía. Pueden incluso *llegar a reforzar* la autonomía y las reivindicaciones políticas de ciertos sectores indígenas fundando un nuevo lazo comunitario...”<sup>16</sup>

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

Así, el propósito de la presente tesis busca conocer los elementos constitutivos que los sujetos y los actores sociales de la Montaña de Guerrero perciben como parte de su identidad. Desde esta

<sup>16</sup> J.P. Bastian. *La Mutación religiosa de América Latina*. México, 1997, FCE, p. 117.

perspectiva destacamos efectivamente aquellos referidos a las dimensiones étnica y religiosa, dando cuenta de la diversidad de rostros religiosos que forman parte de la experiencia religiosa de los pueblos indios de la Montaña de Guerrero.

Pensamos así en la imbricación de tiempos y espacios que forman parte de la experiencia religiosa de los individuos y las comunidades indias de la región a estudiar. Así reconocemos la constitución de una compleja red en la cual se entretujan prácticas heredadas del periodo mesoamericano, de la cultura cristiana poniendo atención en la hoy denominada *Teología India*, así como la labor de las Iglesias pentecosteses.

Esto supone reconocer la complejidad de elementos que conforman la identidad étnico- religiosa, lo cual nos permite comprender las maneras de apropiación del espacio a partir de la cosmovisión de los pueblos que habitan la Montaña de Guerrero, destacando las experiencias religiosas que le dan sentido a las acciones de los individuos y colectividades para resolver sus necesidades más sentidas, construir el mundo y apropiarse de él.

El acercamiento con los pueblos indios de la Montaña de Guerrero se dio a partir del trabajo de campo que iniciara hacia el año de 1994, fecha en que se inauguró el Centro de derechos humanos *Tlachinollan*. En ese tiempo forme parte del proyecto de investigación coordinado por el Mtro. Sergio Sarmiento Silva en el IIS-UNAM. Este acercamiento me permitió interesarme y avanzar en la construcción del proyecto de investigación para elaborar la tesis de maestría, que en aquella época estaba cursando en la FCPyS de la UNAM.

Durante mi estancia en la FCPyS en los diferentes cursos que tomé, los Profesores se interesaron por el avance del proyecto de investigación que cada uno de los estudiantes presentó al inicio de la maestría. De tal suerte que en los seminarios y materias que cursé fui avanzando en la definición, discusión y elaboración de mi trabajo de investigación. Especial preocupación mostraron los profesores de *Metodología avanzada en Ciencias Sociales* impartido por el Dr. Hugo Zemelman, la Dra. Judith Bokser en el seminario sobre *Modernidad, modernización y Posmodernidad*, el Dr. Francisco Piñón en el curso: *Las raíces ideológicas del conflicto Iglesia- Estado*, el Dr. Miguel Concha en *La Iglesia y realidad Latinoamericana actual: Análisis socio-político del hecho religioso* y el Dr. Felix Hoyo Arana en el curso: *Filosofía de las Ciencias Sociales*.

Siendo el tema elegido sobre religiosidad étnica, uno de los primeros acercamientos al mismo lo constituyó nuestra asistencia al ritual de petición de lluvia que realizan los pueblos indígenas de esa región. Inicialmente acompañamos al pueblo de San Pedro Petlacala, comunidad Nahua perteneciente al municipio de Tlapa en dos ocasiones a dicho ritual. La primera de ellas significó la posibilidad de integrarse al ritual participando directamente tanto en los bailes, como del alimento y el aguardiente que

todo el pueblo compartía. Esta experiencia que me parece puedo situar como de participación- acción, fue una de las dimensiones que me permitieron adentrarme al tema que estaba proponiendo para mi trabajo de investigación. Posteriormente asistimos a rituales de petición de lluvia a los pueblos nahuas de Xalpatláhuac y Aquilpa, así como al pueblo de Malinaltepec de origen Tlapaneco.

Con lo anterior quiero ilustrar cual fue mi primera aproximación a una de las dimensiones que forman parte de la *experiencia religiosa* de estos pueblos, que, sin embargo, inicialmente no asocié con su vinculación al pensamiento mítico que le daba sustento. Esta manifestación ritual forma parte de un sistema cultural más amplio y al mismo tiempo se sitúa como uno de los referentes culturales centrales al interior de este proceso en devenir que denomino aquí experiencia religiosa. Esta ceremonia cultural asumida por las comunidades indias tal y como se reproduce en la actualidad, se explica no como un proceso de continuidad religiosa que sigue la línea de la tradición mesoamericana; ni tampoco de la tradición religiosa cristiana, sino como producto de una elaboración que, como señalaría López Austin, reconoce una **historia colonial** que la distingue de ambas fuentes, pero encuentra en ellas su sentido.

Así, el cursar un diplomado organizado por la FCPyS sobre *La esencia del fenómeno religioso* coordinado por la Dra. Rosa del Carmen Martínez, me dio los elementos para comprender como la ritualidad no sólo se vincula a un pensamiento mítico que se reproduce con la realización del mismo. A partir de ello, me di a la tarea de acercarme a platicar con los Chamanes o pedidores de lluvia de los pueblos donde se realiza dicho ritual, que es una de las ceremonias que permean a gran parte de los pueblos indios de la región de estudio.

Si bien la expresión mítica encuentra su cristalización en el acto ritual, contiene a decir de López Austin dos formas. Por un lado estamos frente a las *imágenes visuales, las palabras, los gestos y actitudes* que corresponderían a esta ritualidad. La otra dimensión está dada por la narración misma que se extiende hacia el núcleo de la creencia que asumen quienes forman parte de la comunidad. Sin embargo, en este campo más amplio de la práctica social que se concibe como *heterogénea y múltiple*, encontramos a la *creencia y a la razón, la formación, el sentido, la congruencia, la transformación, la conservación y la muerte de la creencia mítica*.

Después de mucha insistencia logramos entrevistar al Chaman de la comunidad de Aquilpa, a partir de cuya narración, desarrollo el subcapítulo relativo al pensamiento mítico y ritualidad. La posibilidad de conocer la narración del Sr. Antonio Valle me permitió encontrar puntos de confluencia entre aquellos elementos simbólicos como la serpiente, las montañas, los *ídolos*, la lluvia, que encontraban continuidad con la tradición religiosa mesoamericana, pero también el hallazgo de conceptos así definidos por la matriz religiosa cristiana como los santos, vírgenes y Jesucristo. Asumo aquí el riesgo de las elaboraciones sustentadas en la inferencia respectivas a las continuidades y discontinuidades

referidas a la narración mítica del chamán, así como de los rituales en donde participamos durante el trabajo de campo. Sabemos, sin embargo, que nuestras inferencias surgen de la autoridad conferida al pedidor de lluvias, así como a los participantes en estas ceremonias culturales aunadas a nuestra percepción y estudio sobre la persistencia de elementos simbólicos mesoamericanos analizados por autores como López Austin o Enrique Florescano.

“En la tradición estudiada la fuerte persistencia de los elementos míticos no es una cuestión debatible. El número elevado de personajes, motivos, argumentos, secuencias y significados que aparecen tanto en los registros de los mitos de Mesoamérica como en los recogidos en nuestros días comprueban en forma más que suficiente la magnitud de la persistencia.”<sup>17</sup>

El ritual de petición de lluvia que constituye uno de los actos culturales mayormente asumidos y que continúan realizando los pueblos indios de la región de estudio, es positivamente valorado por estudiosos, organismos de derechos humanos y organizaciones sociales quienes inciden en la motivación no sólo moral sino económica para con estos pueblos. La diócesis de Tlapa quien asume en su línea pastoral la Teología India, también ha contribuido en este esfuerzo. Hacia el año de 1997 invitó a un grupo de sacerdotes y religiosas de distintas órdenes y regiones de nuestro país a participar en este ritual en la comunidad de San Pedro Petlacala.

Aunque de entrada se mostró apertura al aceptar la invitación en el ánimo mismo de la tendencia sobre la inculturación del evangelio, una vez ahí y frente al sacrificio de animales y el ofrecimiento de la sangre a las divinidades del panteón nahua de esta comunidad, no pocos sacerdotes y religiosas se estremecieron y mostraron horror al presenciar este acto. Entre los comentarios de algunas religiosas se buscaba homologar el simbolismo del ofrecimiento de la sangre de los animales del ritual indígena con la ceremonia católica al ofrecer la sangre y el cuerpo de Cristo convertidos en vino y ostia consagrada, este quería ser el encuentro de simbolismos religiosos que buscan asidero en el evangelio cristiano.

El acercamiento con el Obispo, sacerdotes y religiosas pertenecientes a la diócesis de Tlapa se facilitó sobremanera gracias al vínculo que el equipo de trabajo mantiene con Abel Barrera presidente del Centro de derechos humanos Tlachinollan, así como con todos los integrantes de este Centro. Esto nos permitió no sólo ser aceptados en comunidades donde este Organismo tiene trabajo y es ampliamente reconocido, sino también con los representantes de la Iglesia católica y su trabajo en las distintas zonas o parroquias que cada uno de ellos atiende.

Realizamos así entrevistas con el Obispo Alejo Zavala y con los sacerdotes Antolín Casarrubias de Xalpatláhuac, Antonio Valle, Melitón de Malinaltepec, Lorenzo Cuellar, Mario Campos, Héctor Moyao de Copanatoyac; así como las hermanas Constanza Tobías de Tlacoapa, Ma. Elena de

---

<sup>17</sup> A. López Austin, *op. cit.*, p.454.

Malinaltepec y la madre encargada del Internado para niñas ubicado en Tlapa.

Acompañar a estos sacerdotes a algunas ceremonias de corte católico, como rituales de petición de lluvia y observar las relaciones que mantienen con sus feligresías me permitió conocer las posturas que asumen al interior de la Diócesis. El caso de los sacerdotes Antolín, Melitón, Antonio y Mario quienes son oriundos de las comunidades indias que ahora sirven como católicos, nos permite comprender las contradicciones que viven cuando requieren confrontar sus creencias de carácter indígena, con los preceptos y dogmas católicos. Aunque esto no es una regla, ellos son quienes mayormente cuestionan los postulados de la Teología India al preguntarse el porque esta actitud integralista de la Iglesia se extiende al terreno de las concepciones indígenas, cuando el reconocimiento de sus creencias se sitúa por debajo del planteamiento católico.

Otra posición que emerge en mayor grado por parte de sacerdotes y religiosas mestizos provenientes de otras regiones, alude al compromiso que asumen con la Teología India pero sin cuestionar la actitud integralista de la Iglesia católica. El haber vivido experiencias difíciles dentro de su labor religiosa, como los casos de las Madres Constanza y María Elena quienes tienen trabajo en la parroquias de Tlacoapa y Malinaltepec respectivamente, y cuya experiencia previa se sitúa en regiones como Chiapas, la Costa Chica o han desobedecido los preceptos de la orden a la que pertenecían por lo que quedaron fuera de ella, las convierte en religiosas comprometidas con la *opción preferencial de los pobres* y con los indígenas, aunque dentro de los límites conferidos por la propia Iglesia en el caso de la primera, quien si bien reconoce la historia y cultura indígena del pueblo Tlapaneco en el que ha servido, concibe la inculturación del evangelio como el reconocimiento de Jesucristo, Dios histórico al interior de las culturas, por lo que para ella, la inculturación contraria no es un punto que este a discusión teológicamente.

En otro nivel de acercamiento con las comunidades indias en las que realizan su labor pastoral estarían sacerdotes como Lorenzo Cuellar, quien mantiene un acercamiento más bien cuidadoso, aunque acepta los planteamientos de la Teología India. Para sacerdotes como el de Olinalá, quien está al mando de una parroquia mestiza y atípica, sus preocupaciones son de otro orden y se alejan mayormente de los planteamientos que hablan de la construcción de la Iglesia autóctona. A decir del sacerdote Bernardo Valle, quienes han llevado la vanguardia en la discusión y aplicación de la línea pastoral sobre la Teología India, es el grupo de sacerdotes y religiosas progresistas quienes asumen mayormente sus preceptos, mientras los sacerdotes más conservadores se han mantenido a la zaga o asumen actitudes de indiferencia frente a las asambleas diocesanas.

Por otra parte la presencia de una amplia gama de grupos e Iglesias en la región, quienes cuentan con espacios físicos en la ciudad de Tlapa de Comonfort, me permitió entablar vínculos con ellos para

poder construir; a partir de la realización de entrevistas con los pastores, así como con algunos feligreses, la historia de la llegada de cada uno de ellos a la región. Al mismo tiempo, el conocer sus formas de trabajo, la expansión en los pueblos indios de la Montaña, sus estrategias para *ganar almas* al servicio de Dios, las relaciones que establecen con otras Iglesias protestantes de carácter histórico o pentecostés, los vínculos si los había o no con la Iglesia Católica, los conflictos que por motivos religiosos se presentaban en las comunidades, las formas en como buscan soluciones, la concepción en torno a la espiritualidad india; todo lo cual me daría la posibilidad de mirar las formas reconstitutivas que adoptan o no para lograr avanzar en su objetivo como Iglesias al interior de una región considerada mayoritariamente indígena y católica al menos nominalmente.

Aunque los procesos de conversión en la región no son significativos en términos cuantitativos, la labor de estas Iglesias y denominaciones ha sido constante por lo menos a partir de la segunda mitad del siglo XX, la tenacidad de su trabajo así como la habilidad de conformarse unitariamente como *Asociación Interdenominacional Religiosa* de la Montaña de Guerrero les ha posibilitado segar el camino que buscan en la región.

Una característica común de quienes forman parte de estas Iglesias de corte predominantemente Pentecostés, es que el referente religioso logra situarse en el centro mismo de su elaboración identitaria a pesar de la situación de vulnerabilidad que enfrentan como minoría perteneciente a una denominación cuestionada y perseguida en regiones como la Montaña de Guerrero. No obstante ello, la defensa que hacen de su pertenencia y ser religioso los coloca en situaciones controvertidas como el de asumir actitudes fanáticas, sectarias y de una intolerancia acendrada contra aquellos que no comparten sus creencias, sin embargo las barreras igualmente intolerantes de la *mayoría católica* nominal en cada comunidad, neutralizan estas actitudes al verse perseguidos, encarcelados o hasta expulsados.

El formar parte del proyecto de investigación financiado por CONACyT y coordinado por la Dra. Beatriz Canabal C denominado: *Las sociedades rurales en la Cuenca alta del río Balsas, espacialidad, procesos sociales y alternativas económicas* me permitió avanzar en la investigación y el trabajo de campo en la región de estudio a partir de la temática sobre religiosidad que planteo en el proyecto de tesis para la maestría.

#### IV.

Antes de señalar cual es la organización de mi trabajo de investigación en términos de los capítulos y subcapítulos que lo integran, debo decir que el corpus teórico<sup>18</sup> que sustenta esta investigación se encuentra al interior de cada uno de los capítulos que trabajo aquí, definir o señalar cuales son los conceptos y categorías centrales que le dan sentido explicativo al trabajo de investigación sería una tarea

<sup>18</sup> En los anexos se encontrará la sistematización teórico- metodológica que nos permite situar los hallazgos empíricos a la luz de la construcción de categorías teóricas que le dan sentido explicativo a la tesis.

insuficiente si no están referidos a la realidad concreta en donde encuentran su justa dimensión.

Hasta el momento hemos señalado algunos de estos conceptos tales como experiencia religiosa, identidad étnico- religiosa, núcleo o matriz religiosa, reconstitución, secularización, modernidad, identidad nacional, libertad y tolerancia religiosa, sustrato religioso mesoamericano, espacios religiosos referidos a la Montaña de Guerrero, pensamiento mítico y ritualidad étnica, teología indígena, Nuevos movimientos religiosos, conversión religiosa, violencia, conflictos religiosos y reconstitución de la identidad.

En la introducción de cada uno de los capítulos se encuentran definidos los debates y discusiones que se han generado al interior de teorías y/ ó tradiciones científicas que han abordado cada una de las problemáticas aquí planteadas, así como los términos en como habrá de ser trabajado en cada uno de los capítulos referidos.

En efecto el reconocimiento de la prolongada crisis en las que se encuentran las Ciencias sociales nos permite ubicar el contexto histórico- académico en el que se circunscriben las investigaciones y estudios contemporáneos, pero también nos invita a asumir el reto ante el cual nos encontramos.

Si bien existe una controversia sobre los términos en que esta crisis de pensamiento en la Sociología se presenta, es claro que el alejamiento de explicaciones heredadas por el pensamiento clásico constituye una tendencia más o menos acusada en los estudios actuales. Sin embargo, la incorporación de conceptualizaciones que a decir de Octavio Ianni<sup>19</sup> responden a teorías *estructuralistas, neofuncionalistas, fenomenológicas, etnometodológicas y del individualismo metodológico* en donde predominan los análisis desde el *individuo, sujeto, actor social, identidad, otredad, acción social, movimiento social y vida cotidiana*; no necesariamente suponen el desecho *del tratamiento histórico y globalizante* de los estudios clásicos.

El reto del que hablaba con anterioridad implica reconocer que si bien las realidades a las que nos enfrentamos cotidianamente constituyen manifestaciones inéditas producto de las construcciones diversificadas creadas por los seres humanos al finalizar el milenio, las cuales por lo tanto requieren de un sentido explicativo creativo por parte de los científicos sociales, esto no significa que las posibilidades de hacer construcciones teóricas en consecuencia con estas nuevas realidades sociales deban desechar el análisis de las dimensiones que ya Mills señaló como parte de la *imaginación sociológica*, es decir las referentes a las intersecciones entre biografía - sociedad e historia.

La existencia en la actualidad de sociedades burguesas, industrializadas y capitalistas analizadas en su momento por clásicos como Marx o Weber han transitado por transformaciones importantes. El énfasis puesto en las estructuras económicas de las mismas, ahora se enfrenta al surgimiento o irrupción

<sup>19</sup> O. Ianni. *La crisis de paradigmas en la Sociología*, en Acta sociológica IV (Y), México, 1991, FCPyS- UNAM, p. 115-135.

de grupos de la sociedad civil diversos, que no sólo se definen por su carácter de clase en relación a la apropiación o no de medios de producción, sino también en función de sus intereses subjetivos asociados a su pertenencia religiosa, étnica, partidista, de género, cultural o ecológica. La insistencia por este tipo de preocupaciones que manifiesta la humanidad de fin y principios de milenio no pueden ni deben ser soslayada por las Ciencias sociales, estas requieren tanto de los grandes aportes de las teorías clásicas, como de un esfuerzo de reformulaciones lúcidas y creativas de cara a las realidades presentes.

“El mundo formado por la sociedad moderna, industrial, capitalista, no es el mismo en el siglo XIX que en el XX. Se modifica substancialmente, está informatizado. Los medios de comunicación, en sentido amplio, han revolucionado las condiciones de producción, distribución, intercambio y consumo, en términos materiales y espirituales. (...) La ciencia, la técnica o la informática no han alterado la naturaleza esencial de las relaciones, procesos y estructuras de apropiación, distribución, dominación o de poder. En el umbral del siglo XXI, se han mantenido aspectos esenciales del XIX: libertad e igualdad, trabajo y alienación, sufrimiento y resignación, ideología y utopía.”<sup>20</sup>

El lector que busque aquí el planteamiento de un sistema de hipótesis se sentirá defraudado. La posibilidad de reconstruir mediante el análisis riguroso las realidades inéditas a las cuales nos enfrentamos cotidianamente, no puede estar sujeta al planteamiento de variables dependientes e independientes que se influyen a manera de causa y efecto, para después pretender ajustarse a una realidad cuya diversidad y apertura alude a la existencia de múltiples determinaciones que nos permiten explicarla.

El arribo de la *Sociología científica* desde los años cincuenta en América Latina que se apropió del método empírico mediante la verificación de hipótesis o teorías con pretensiones para la formulación de *leyes generales* a través de técnicas cuantitativas análoga a las Ciencias naturales, han resultado insuficientes para la explicación de esta realidad social apabullante.<sup>21</sup>

No es con la definición rígida e inamovible de una sola determinación o variable como podemos acercarnos a la complejidad de esta realidad. Nos encontramos frente a una exigencia de realidad en donde la construcción de caminos plurales y diversos constituye una necesidad del ser en sus múltiples posibilidades, ahora más que nunca su existencia ontológica se presenta como un imperativo ético y

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 123- 124.

<sup>21</sup> La urgencia para comprender el desarrollo del pensamiento social en América Latina a partir de la incorporación de la *Sociología científica* ha sido analizado por Edelberto Torres- Rivas al afirmar que las expectativas que generó resultaron empobrecedoras: “La difusión del empirismo no mejoró ni el conocimiento de la realidad social ni profundizó los estudios teóricos. Las técnicas como la encuesta o la construcción de escalas de medición se apoyaron en el registro de opiniones para establecer actitudes. Estas, a su vez sirvieron para definir personalidades y de ahí, para reconocer conductas colectivas...”. No obstante esta severa crítica del autor, más adelante reconoce la posibilidad de que con este método el investigador haya generado sus propios datos a partir de datos estadísticos que le permitieron buscarlos en el marco de su realidad inmediata, en lugar de reducirla a la descripción histórica y sociográfica de la misma. Cfr. Torres- Rivas, Edelberto. *Retorno al futuro: Las ciencias sociales vistas de nuevo*, en *Acta Sociológica*, IV, México, 1991, FCPyS- UNAM, p. 129- 143.

profundamente humano si buscamos nuestra continuidad como especie.

En consecuencia no es sólo la búsqueda de las determinaciones lo que debe guiar nuestra motivación, sino la necesidad de desentrañar lo *indeterminado* en su potencialidad, lo cual nos coloca en el límite entre lo *dado* y lo *dándose*. Este límite se sustenta en la idea de que la realidad efectivamente es construida por los sujetos y actores sociales cuando mediante su quehacer social y político advierten las potencialidades de su acción y por lo tanto su manifestación concreta en la realidad.

“La potencialidad implica entender cualquier determinación como inacabada, abierta a nuevas realidades susceptibles de enriquecer las determinaciones establecidas. En consecuencia, entendemos la apropiación de los dinamismos de la realidad como el desafío abierto a lo vigente y aceptado, no con base en una opción teórica e ideológica, sino, más bien, como expresión de un movimiento que se está transformando en direcciones inéditas.”<sup>22</sup>

El reto que nos propone esta metodología para dar cuenta de lo potencial sustentado en la relación dialéctica *determinación/ indeterminación* no es sencillo, menos aun cuando la dificultad para aprehender la *experiencia religiosa* significa dar cuenta de las manifestaciones tangibles de esta experiencia; porque querer asir lo intemporal como parte esencial de esta experiencia individual- colectiva e histórica sería análogo a buscar asir lo indeterminado en sus construcciones posibles y por lo tanto inéditas: ¿Cómo dar cuenta del movimiento de esta experiencia religiosa de fines de siglo?, ¿Qué tan certera es la afirmación de que el siglo XXI será religioso o no será?, ¿Cuáles son las determinaciones que lo explican?, ¿Los temores de la destrucción apocalíptica se explican sólo por la coyuntura de fin de milenio?, ¿Cuáles son las peculiaridades que definen este fin de siglo con respecto a las experiencias religiosas hasta ahora construidas?, ¿Hacia donde perfila la humanidad las formas como construirá las manifestaciones de esta experiencia religiosa?.

## V

Guerrero: erial arisco y extremo;  
 ocasión de impúdicos dispendios  
 que erizan la abstinencia de los más.  
 Una bahía con treinta mil tazas de baño  
 -niveas y ascépticas como nalga de turista-  
 en una entidad de letrinas y fecalismo al aire libre.  
 Guerrero: penuria y hartazgo desmedidos.  
 Alegoría nacional.  
 Armando Bartra. **Donde los sismos nacen.**

Por los caminos del sur nos vamos para Guerrero. Caminos polvosos y olvidados unos, otros donde el sol se ha hecho autopista. En Guerrero confluyen muchos Guerreros: El Guerrero turístico, moderno,

22 H. Zermelman. *Los horizontes de la razón 1. Dialéctica y apropiación del presente*. México, 1992. Anthropos/ El Colegio de México, p. 23, 255pp.

dispendioso y de vida nocturna incansable, otro el Guerrero bronco analizado por Bartra. Finalmente el Guerrero rural, empobrecido y ganador del segundo lugar de marginalidad a nivel nacional con Metlatónoc, municipio mixteco, como premiado.

La Montaña de Guerrero<sup>23</sup> constituye una de las 6, 7 y hasta 8 24 regiones geográficas de ese estado. A esta región llegamos por caminos estrechos, inseguros y desgajados. La montaña está situada en la parte noreste de Guerrero, colindan al sur Puebla, al este Oaxaca, al norte la Costa- Montaña y al oeste el centro de Guerrero.

Su topografía accidentada ha obstaculizado su integración al resto del estado. Solo cuenta con la carretera de Tlapa para comunicarse con otras zonas como Chilapa y Chilpancingo, así como con Izúcar de Matamoros en Puebla y Huajuapán de León en Oaxaca. Al interior de la región la existencia de caminos de terracería impide la comunicación en época de lluvias.

Región de convivencia interétnica, en ella encontramos a pueblos indios Nahuas, Me pha, Ñu savi y a los mestizos. Tlapa es la ciudad rectora, donde se establece el mercado regional. Es también espacio de enganchadores para trasladar a los montañeros hacia los campos de Culiacán en Sinaloa, lugar donde son empleados como jornaleros. Espacio donde están asentados los mestizos, las oficinas e instancias de gobierno: La Procuraduría de la Montaña, la Procuraduría Agraria, el Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista, la SAGAR, la Comisión regional de Derechos Humanos, la Diócesis católica y las Iglesias y denominaciones religiosas principales.

A la montaña algunos la han dividido en Montaña Baja, media y alta. También se habla de la cañada y hasta de la costa- montaña. Son 17 y hasta 23 los municipios que la conforman según los intereses, el énfasis de sus habitantes en la pertenencia regional, las inversiones estatales, la organización social y política, la creación de municipios autónomos, los procesos de certificación agraria o las divisiones eclesíásticas<sup>25</sup> que estén en juego.

Así, según el Proyecto de Aprovechamiento Integral de los Recursos Naturales (PAIR) la Montaña comprende 17 municipios. Para la residencia Tlapa de la Procuraduría Agraria los municipios ascienden a 20. Mientras que la Diócesis de Tlapa identifica 20 parroquias en donde cuenta con trabajo pastoral, aunque no todas corresponden con cabeceras municipales.

Así los 17 municipios identificados por PAIR son: Acatepec, Alcozauca, Alpoyeca, Atlamajalcingo del Monte, Atlixac, Copanatoyac, Cualac, Huamuxtlán, Malinaltepec, Metlatónoc,

<sup>23</sup> Hacia el final de la Introducción se encontrará un mapa sobre la región Montaña de Guerrero.

<sup>24</sup> La división más tradicional señala la existencia de Tierra caliente, Costa grande, Centro, Costa chica, la Montaña y el Norte. Algunos autores como el caso del PAIR agregan Filo Mayor y Acapulco como otras dos regiones en función de sus características peculiares, por lo que no estarían integradas en las regiones tradicionales arriba mencionadas.

<sup>25</sup> En el capítulo tercero cuando hablamos de la geografía religiosa, señalamos los municipios que conforman la diócesis de Tlapa.

Olinalá, Tlacoapa, Tlaxiactaquilla, Tlapa, Xalpatláhuac, Xochihuehuetlán y Zapotitlán Tablas.

La Procuraduría Agraria agrega a la lista anterior 3 municipios más a saber: Ahuacuotzingo, Chilapa y Zitlilá. Para algunos otros autores se debería anexar también el municipio de Copalillo. Mientras tanto la Diócesis de Tlapa identifica parroquias que no corresponden a ningún municipio como el caso de Pazcala del Oro, San Lucas, El Rincón, Chiepetlán e Igualita, no considerando ni a Alpoeyca y Metlatonoc dentro de sus parroquias.

La región que hoy conocemos como Montaña de Guerrero puede replégarse o extenderse de acuerdo a los actores, las instancias de gobierno y las relaciones políticas que se construyen en un momento histórico específico.

Para muestra un botón. Lo que hoy llamamos Montaña de Guerrero, hacia los años 30's se ubicaba como La región oriental indígena de Guerrero que comprendía:

"... son dos las porciones territoriales del Estado de Guerrero que tradicionalmente llevan el nombre de "la Montaña": La vasta región indígena oriental y la del sector de Alahuiztlán. (...) Moran en ella aproximadamente el 85% de los indígenas del Estado, siendo la causa fundamental de su atraso ancestral, aislamiento y abandono, su difícil ambiente físico y la escasez de recursos aprovechables.

La Montaña cuenta con 10 municipalidades, y 4 de ellas se extienden a la vertiente oceánica y estas porciones territoriales forman parte de la cuenca económica de la Costa Chica.

Se incluyen las australes Metlatónoc y Malinaltepec, las suroccidentales Tlacoapa y Zapotitlán Tablas. La Montaña tiene 100,000 habitantes; y abarca todo el distrito de Morelos."26

Maurilio Muñoz, pionero en el análisis sobre la región, en su trabajo sobre la "Mixteca- Nahuatlapaneca" realizado de 1952 a 1962 habla de la Montaña incorporando en ella a 20 municipios que comprenden a 3 distritos, el de Álvarez, Morelos y Zaragoza. No obstante ello subraya que "... el distrito de Morelos o zona denominada "de la montaña", es donde se localiza el mayor porcentaje de población indígena monolingüe, principalmente mixtecos y tlapanecos"27

En este distrito tenemos a los municipios de Tlapa, Alcozauca, Malinaltepec, Copanatoyac, Atlamajalcingo del Monte, Metlatónoc, Tlacoapa, Tlaxiactaquilla, Xalpatláhuac y Zapotitlán Tablas.

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

Es por ello que la caracterización regional de la Montaña debe considerar el sentido de pertenencia de quienes la integran.

26 Archivo PAUCIC, vol. 745.

"En este sentido será preciso no ignorar el papel que juegan las entidades más pequeñas al interior de lo que tratamos de caracterizar como "Montaña de Guerrero", ya que puede correrse el riesgo de concebir a la Montaña como una región homogénea sin considerar su diversidad interna, desde la cual adquieren un ritmo propio las relaciones sociales y de poder que inciden en la dinámica regional específica."<sup>28</sup>

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

Así, a pesar de la sinuosidad del territorio de la Montaña, en las zonas de riego cercanas a la cañada, los campesinos pueden sembrar frijol, arroz, hortalizas, chile, cacahuete, sandía, cebolla, ajo y cítricos además del maíz que constituye el cultivo principal de la región y se caracteriza por ser especialmente de autoconsumo.

En otras subregiones con climas templados es posible sembrar café que se cultiva en Malinaltepec, jamaica en Tlacoapa y árboles frutales. El caso del mamey y el arroz en Huamuxtitlán, Alpoyeca y Tlapa, así como el del café en Malinaltepec, constituyen los cultivos con valor comercial importante.

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

Los campesinos de la Montaña forman parte del eslabón más vulnerable de la cadena del narcotráfico en nuestro país. Producen ya no sólo para los sectores urbanos del país y los yupies del país vecino. En la Montaña existen lugares donde se procesa la droga y empieza a ser consumida por jóvenes de la región. La producción de maíz bola representa una alternativa de difícil elección, pero a veces la única frente a la pobreza y la falta de oportunidades. Constituye también la posibilidad de acceder a un nivel de vida mejor, construir su casa de cemento, contar con bienes electrodomésticos; vestir y calzar con ropa mestiza e intentar dejar atrás la pobreza.

La presencia militar en regiones indígenas de nuestro país no hace la excepción con Guerrero y la Montaña. El pretexto del narcotráfico ajusta muy bien para contar con campamentos militares, sin embargo, la existencia del EPR (Ejército Popular Revolucionario) y del EJPI (Ejército justiciero del

27 M. Muñoz. La región Mixteca- Nahuatlapanca, INI, 1963, p. 46.

28 Cfr. Sánchez Serrano, Evangelina y Claudia Rangel Lozano. Construcción regional e identidad en la Montaña de Guerrero. Informe de trabajo para el CONACYT

pueblo indefenso) son la preocupación central del Gobierno Federal. La guerrilla en nuestro país cuenta con dos apelativos: La guerrilla buena y la mala. Es justamente la guerrilla mala aquella asentada en Guerrero y con la que no habrá ni diálogo, ni tregua.

El EPR a pesar de ser una guerrilla satanizada por el gobierno, cuenta con apoyo en las comunidades de la región, se dice como un secreto a voces para no comprometer a nadie. La legitimidad de la guerrilla guerrerense se encuentra en la pobreza desmedida, en la represión hecha cotidianidad, en la impunidad de cada día, en la crisis política y el ejercicio encañonado del poder que no permite tregua alguna.

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.

En la montaña baja, encontramos el municipio de Olinalá, quizá el único lugar conocido de la región gracias a la elaboración de cajitas, joyeros, baúles y portaplumas de madera decorados con flores y animales de vivos colores. La mayoría de los habitantes de esta cabecera municipal se dedican a la artesanía que constituye no sólo un ingreso complementario, sino un ingreso central para las familias mestizas de este lugar. Además las artesanías de Olinalá son exportadas fuera del país.

Los habitantes de Temalacatzingo, comunidad nahua perteneciente a Olinalá, se dedican también a la elaboración de guajes y animales con cabezas inquietas también de madera. Ellos reclaman para sí esta actividad que dicen, les ha sido arrebatada por los Olinaltecos.

En Temalacatzingo los comuneros y sus familias buscan constituirse como una cabecera municipal independiente de Olinalá. Aquí la demanda autonómica se entiende como autogobierno municipal. Buscan que los recursos sean repartidos con más equilibrio para no recoger los sobrantes de Olinalá.

Esta preocupación se ha extendido a otras comunidades de la Montaña. Para los mixtecos de la comunidad de Potoichan en Copantoyac empieza a constituirse en una demanda importante, frente a las diferencias que viven con los nahuas de la cabecera.

En la Costa- Montaña se busca constituir un municipio mixteco y tlapaneco por parte del Consejo de Autoridades Indígenas. En Metlatónoc los mixtecos quieren crear el nuevo municipio de Chilixtlahuaca. El municipio Rancho Nuevo de la democracia es una realidad desde 1995, formado por habitantes de Metlatonoc y Tlacoachistlahuaca. Acatepec es un municipio constituido en 1993, al lograr su separación de Zapotitlán Tablas.

“Quien sabe si sea deseable la pulverización municipal y la separación administrativa de los autogobiernos étnicos, pero no cabe duda que en Guerrero las demandas autonómicas en el nivel de la autoridad local tienen una fuerza creciente”.<sup>29</sup>

No es sólo a nivel de los municipios que se crean otros nuevos. Esta pulverización de la que nos habla Bartra, es una realidad en las comunidades que cuentan con comisarías municipales. En función de la pertenencia partidista al PRI o al PRD, los militantes opositores luchan por constituirse en una delegación municipal. El consejo de ancianos, los vecinos que forman parte de los cargos comunitarios y hasta las familias quedan divididas en dos: La Comisaría priista y la delegación perredista.

No hay comunidad en la montaña que no tenga conflicto con sus vecinos por cuestiones de territorio. Los conflictos de linderos son una realidad ancestral en la región. Primero por la administración que la Corona impuso, después por la burocracia institucionalizada de la revolución hecha poder, el hecho es que los acuerdos intracomunitarios son escasos. Estos problemas son de tal envergadura, que pueden llegar hasta el homicidio entre vecinos.

El crecimiento de la población, la superposición de planos entre comunidades, el deterioro y desgaste de la tierra son algunos elementos que explican esta grave problemática agraria. Si con el Programa de certificación ejidal (PROCEDE), se buscó dar seguridad en la tenencia de la tierra; en la Montaña de Guerrero la existencia mayoritaria de tierras comunales y el no contar con un programa específico para estas, ha agravado la situación agraria de la región.

“El trabajo de certificación en la Montaña, según los datos de 1995, era mínimo, pues como mitad de su universo de trabajo son las comunidades, en éstas la actividad de certificación requirió de una concertación entre el gobierno federal y los pueblos indios. El conflicto en Chiapas hizo que los asuntos referentes a los pueblos indios quedaran en puntos suspensivos, pues los acuerdos de San Andrés sentaron las bases de discusión en torno de una nueva relación del Estado con los pueblos indios.”<sup>30</sup>

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

Un atisbo a esta realidad cotidiana. Temalacatzingo fue sitiado en 1997 por tropas militares. Las incursiones militares no cegaban en busca de armas y de campesinos presuntos implicados en el EPR. En esta incursión militar se llevaron a vecinos de la población en calidad de detenidos. En respuesta a este atropello, los comuneros de Temalaca redactaron un documento denunciando la situación prevalectante

<sup>29</sup> A. Bartra. “**Donde los sismos nacen**”. Conferencia magistral impartida en el Coloquio: “La reinención de Guerrero después de siglo y medio” los días 27 y 28 de Octubre del 2000 en Chilpancingo, Guerrero.

<sup>30</sup> Cfr. E. Sánchez Serrano. **Los espacios territoriales en la Montaña de Guerrero**. (Tesis de maestría en sociología), FCPyS-

en su comunidad. Los militares establecieron un retén con la finalidad de controlar la entrada y salida del pueblo.

“A Temalacatzingo, (...) las tropas llegaron (...) en la mañana y sitiaron al pueblo. Entraron a las casas, las catearon en busca de armas, y sacaron con violencia a los hombres. A ellos, y a otros que detuvieron en las calles, los obligaron a formarse en fila y los condujeron por la fuerza a las afueras del pueblo, donde los concentraron para interrogarlos.”<sup>31</sup>

Parafraseando el epígrafe con el que comencé esta brevíssima ubicación de la región, finalizaría señalando:

Montaña de Guerrero: Tierra abrupta, y erosionada; abandono y pobreza agraviantes. Espacio simultáneo de programas – pronasol, progresa, procampo- para expiar culpas gubernamentales, aderezado con ensañamiento militar exacerbado. Una ladera implacable de pueblos indios resistentes, desconfiados, agazapados.

Montañas: Diversidad étnica, climática y faunística. Pueblos herederos de una historia plural, pesada y hasta diferenciada. Particularidades en convivencia, desencuentro y conflicto.

Montaña: Inmensidad donde confluyen cielos e inframundos, dioses, serpientes y vírgenes inmaculadas. Teologías indígenas, cristianismos pentecosteses con secularismos racionales. Encuentro con la diferencia, hondonadas, cimas sagradas y cielos en precipicio.

## VI.

El trabajo de investigación que ahora presento comprende tres capítulos, en el primero de ellos: **El paradigma de la secularización en el mundo moderno** abordo la discusión sobre el lugar que el pensamiento religioso ocupa en nuestra contemporaneidad, poniendo énfasis en la experiencia histórica mexicana como un proceso que encuentra a mediados del siglo XIX su cristalización en la legislación para lograr afianzarse en el pensamiento de la sociedad mexicana y también en la conformación de la institucionalidad del México moderno.

Este eventual proceso de secularización manifiesta, sin embargo, aristas que complejizan el análisis cuando hacia fines del presente siglo no sólo en nuestro país, sino en el ámbito mundial nos encontramos frente al *retorno a lo religioso* o la manifestación de procesos donde la experiencia religiosa expresa su presencia en dimensiones estrictamente no religiosas como la política, la ecología, u otras más.

Aunque este primer capítulo es un esfuerzo por contextualizar el problema teórico sobre la secularización y su inserción en la experiencia histórica mexicana, desde aquí construyo un puente en relación con la experiencia secular que vive la región de estudio: La Montaña de Guerrero, así ilustro lo

referente a la conformación de Organismos no gubernamentales para la defensa de los derechos humanos vinculados a la Iglesia católica en regiones donde la población indígena es predominante como los casos de Chiapas, Oaxaca y por supuesto Guerrero.

La discusión sobre el lugar que la mujer ha logrado particularmente en el presente siglo, así como la recuperación de su participación en el ámbito público nos conmina a analizar la participación de religiosas en el proyecto de la Iglesia especialmente el referente a la teología india, cuando también ellas viven dentro de una institución patriarcal por excelencia. Sin embargo, estas mujeres han cuestionado el lugar que ocupan y la imposibilidad de acceder a cargos dentro de la jerarquía eclesial, demostrando que aún cuando su labor se encuentra las más de las veces a la sombra del sacerdote; su trabajo cotidiano con las comunidades y los aportes a esta línea pastoral de la diócesis, requieren de su incorporación y reconocimiento en otro nivel.

Finalmente y de cara a las reformas constitucionales de los artículos 130 y 24 realizados en 1992, analizamos las modificaciones en la relación entre el Estado y la Iglesia católica, así como la aparente apertura hacia la diversidad de credos y el eventual reconocimiento otorgado también a las Iglesias no católicas.

Especial preocupación adquiere la reflexión sobre estas modificaciones constitucionales y las contradicciones existentes en relación con las dinámicas de los usos y costumbres de los pueblos indios, donde el carácter comunitario para la realización de faenas y fiestas patronales se enfrentan a la libertad de cultos por ella defendida.

En el capítulo 2 referente al análisis sobre **Identidad étnica, modernidad y construcción nacional**, explicamos el proceso de construcción de la nacionalidad mexicana como una *construcción imaginaria* a partir de los referentes de las elites criollas y mestizas, para quienes la diversidad cultural requería ser desdibujada en aras de este proyecto nacional.

La necesidad de homogeneizar a la nación hacia inicios del siglo XX requirió de proyectos educativos, así como la labor de la investigación antropológica y etnográfica que permitiera conocer las culturas indias para así realizar proyectos de atención a estos pueblos apuntando hacia la búsqueda de procesos aculturativos que permitieran su occidentalización.

Desde lo anterior damos seguimiento a algunos de los autores más representativos que desde distintos paradigmas teóricos como el particularismo etnográfico, el indigenismo, el funcionalismo hasta la teoría de la dependencia, el estructuralismo histórico y el marxismo han estudiado a los pueblos indios y a partir de los cuales eventualmente se diseñan las políticas estatales dirigidas hacia ellos.

De manera enfática analizamos el lugar que los distintos exponentes de las escuelas de

---

<sup>31</sup> M. Gutiérrez. *Violencia en Guerrero*, (crónica y reportaje). México, 1997, 1.a Jornada, p. 278. 316pp.

pensamiento dan a la religiosidad para la comprensión de la identidad india. Aunque no necesariamente formulada como tal, la identidad como parte de su ser o no indio nos da las pautas para comprender el proceso dialéctico de continuidad /discontinuidad a partir de la formulación del concepto *experiencia religiosa* que nos permite comprender la historicidad de las culturas indias en devenir.

Al mismo tiempo planteamos una de las contradicciones que aparecen frente a procesos de globalización mundial: La presencia acuciosa de una sociedad informática que aparentemente busca homogeneizar a las sociedades humanas, se enfrenta a la irrupción de identidades étnicas, religiosas o de género, cuya defensa identitaria se apropia de manera particular de los productos ofrecidos por el mercado global.

La problematización sobre la construcción identitaria india tanto en los ámbitos nacional como regionales y comunitarios nos permiten reconocer la reivindicación del movimiento indio, las organizaciones sociales y políticas, en función de su identidad frente a la población no india y el Estado. Al mismo tiempo, ha pugnado por la necesidad de legislar sus derechos como colectividades en la diferencia, sin embargo, es preciso dar cuenta de los diversos niveles en que se encuentra la construcción de esta identidad india en los ámbitos regionales y comunitarios como el caso de la Montaña de Guerrero donde aún lo indio adquiere características peyorativas.

Así, desde el análisis de la construcción identitaria india en la Montaña de Guerrero, nos acercamos a realidades de subsistencia en donde la reivindicación de la identidad india, la lucha por la autonomía y la autodeterminación se encuentran en diversos niveles de apropiación por parte de los actores sociales indios de esta región.

El análisis sobre la experiencia religiosa nos permite colocarnos desde un *rasgo* problematizador que para algunos representa un elemento más sumado a la serie de características atribuibles a la identidad india, para otros representa un todo que confiere cohesión a las estructuras político- religiosas de los pueblos indios, mientras que para otros constituye un elemento de resistencia frente a los embates del Estado colonizador primero y después del Estado nacional moderno.

Finalmente en el tercer capítulo: **La experiencia religiosa en la construcción Identitaria de los pueblos indios de la Montaña de Guerrero**, producto en su mayoría del trabajo de campo, centro el análisis en la región de estudio, a partir del reconocimiento del sustrato religioso mesoamericano y los procesos de continuidad/ discontinuidad que esta experiencia religiosa va sufriendo especialmente en el contexto contemporáneo.

De este modo el punto de partida se refiere al pensamiento mítico que subyace en estos pueblos y la continuidad de la realización de rituales vinculados con el ciclo agrícola como lo son el ritual de petición de lluvia, la bendición de semillas y el agradecimiento por las cosechas, entre otros.

A partir de este sustento religioso es posible dar cuenta de los diversos procesos reconstitutivos que viven los pueblos indios de la región cuando se enfrentan en situación de desigualdad y subordinación, a sustratos religiosos pertenecientes a otras culturas como es el cristianismo del periodo colonial y la vertiente pentecostés de reciente incorporación hacia el siglo pasado.

Esto nos permite la reflexión sobre como los pueblos aún en la adversidad, logran apropiarse creativamente de otras religiones o viven procesos discontinuos que se traducen en conflictos entre aquellos que defienden su pertenencia a la religión católica y/ o las tradiciones que heredaron de sus antepasados y quienes han decidido cambiar de religión. Esta situación se ha traducido en linchamientos, expulsiones, quema de biblias y ambientes tensos al interior de algunas de estas comunidades.

Por su parte la propuesta del Vaticano sobre la nueva evangelización en la coyuntura del V Centenario, nos permite reflexionar sobre el trabajo de la diócesis de Tlapa creada en ese mismo año y la línea pastoral con la que trabaja en la región referente a la Teología india y la inculturación del evangelio. Esta línea reconoce la cosmogonía india, pero teniendo como punto de referencia central la matriz católica defendida por el clero.

Sin embargo, aún perteneciendo a corrientes progresistas ligadas a la Teología de la liberación, cuyo auge se dio en la década de los sesenta y setentas, podemos hablar de la existencia de un pensamiento que autores como Blancarte llaman *integral- intransigente* dentro del clero católico. Este pensamiento ha permitido, por una parte, la continuidad de cierto liderazgo del catolicismo, pero que no se encuentra exenta de conflictos y voces disidentes en su interior.

Otra arista importante en la investigación es poder explicarnos como los procesos de reconfiguración de las identidades pasan también por las individualidades, manifestándose como una búsqueda interna por una transformación frente a una vida subsumida en la pobreza, la falta de expectativas, la violencia, el narcotráfico y la inseguridad.

Una de las preocupaciones centrales de esta investigación se refiere entonces a las formas en que las comunidades y los pueblos logran asumir estas nuevas religiosidades conjurando los demonios de la intolerancia que se ciernan sobre su vida cotidiana.

## VII.

El proceso de realización de una tesis está hecho de momentos diversos, hecho como de retazos que se incorporan uno a uno. Surgen no sólo de una actividad *racional* que piensa y busca dar cuenta de la realidad, constituyen momentos de cercanía con los otros, de intimidad, de encuentro, los que permiten decir en función de la vida y la cotidianidad inherentes a este proceso.

Cuando se lee o platica, cuando hay cercanía o en el salón de clases, cuando escuchas el sentir de

los demás, sus preocupaciones e intereses, sus pasiones o tristezas. Cuando frente al papel- pantalla en blanco, azul o a rayas (según sea el caso y la oportunidad) requieres expresar y decir no sólo tus certezas, sino sobre todo las dudas que te asaltan en los caminos hacia la Montaña o en las noches dormida sobre un petate y con la inmensidad del universo apareciendo por la rendija de la puerta o la ventana.

Se construye en el camino subida en un camión de redilas al lado de 25 montañeros y sus cargas de gallinas, pollos, guajolotes, con sus huacales llenos de fruta o huevos y hasta cuidados en ese trajín de caminos empolvados y olvidados. Se construye también en el camión de vuelta de Tlapa hacia la ciudad de México, o a veces de ida cuando en la semana mayor, vas parada con la demás gente apretujada con la ilusión de visitar a sus familias, sus padres, sus abuelos y compartir las fiestas de Semana Santa.

Esta construcción e investigación se hace en el calor intenso de la cañada, pero también en el frío de la Montaña, en los cerros sagrados y de madrugada cobijada sólo de plásticos no impermeables al frío, en medio de rezos en Tlapaneco y petición de lluvia en la Lucerna.

Podemos decir que más que encontrar los instrumentos apropiados con las herramientas consecuentes, se construye sentadas en la banca de una Iglesia de madrugada con el torito prendido y los coheteros en pleno tronado. Se hace con los niños ahí jugando en el atrio de la Iglesia, se construye en la oración tenaz que pide lluvia de cara al sacrificio de animales cuya sangre es ofrecida a la divinidad, en el baile con todos que pide, solicita y quiere creer. Se construye también en alegría contagiosa, con la lluvia cayendo sobre todos como anticipación de que la divinidad ha escuchado las plegarias y hará llover sobre la cosecha que dejará de ser incierta para convertirse en generosa.

Este trabajo de investigación es producto de la necesidad de ser una con la colectividad en sus dudas y tristezas, en su incertidumbre por saber si el ser querido pasará al otro lado de la frontera mezquina, allá en el norte, en la angustia por el mañana.

Esta investigación se muestra recurrente y centra su ser en los momentos de cercanía con los *montañeros*, en los momentos cuando se dice lo que difícilmente sería comunicado. Es producto no sólo de la lectura y la posibilidad de abstracción o teorización; es sobre todo la posibilidad de creer en la confianza dentro de nuestras diferencias.

En donde emerge lo que eres y buscas, donde se construye la mutua comprensión en la diferencia y otredad, se manifiesta al amanecer en medio de un repicar de campanas de Iglesia y el kikirikeo del gallo madugador.

Cuando la *chamaca* sonrío y sube al burro para ir a acarrear el agua del pozo lejano, se expresa hasta cuando todos hablan en lengua y no entiendes pero entiendes que significa la resistencia frente al extraño, cuando sólo con nuestro idioma podemos decir y expresar nuestros pensamientos más internos que emergen de nuestro ser en la otredad.

Se manifiesta en la convivencia que comparte la bebida y la comida, pero también cuando hay silencios prolongados, ensimismados y distantes...

Por eso digo que esta tesis está confeccionada de retazos que dicen y desdicen hasta inconformarse y cuestionarse cuando hablan del encuentro con la diferencia. Al expresar también la distancia manifiesta en las creencias fundamentalistas de quienes vislumbran al demonio en medio de la enfermedad y de la pobreza que los acecha cotidianamente, que comprende inconformándose cuando no hay mayor verdad que la verdad propia, la verdad sectaria que excluye a los demás de las bondades divinas.

Este trabajo quiere agradecer (porque defiende contener dentro de sí un ánima que le da vida propia) a todos los que en sus encuentros y generosidad, en sus dudas y desconfianzas, me permitieron su elaboración. Agradezco pues a centenares de montañeros con los que compartimos un lugar en los camiones de redilas, en las fiestas patronales, en las peticiones de lluvia, en los servicios de las Iglesias evangélicas, en las Asambleas comunitarias, en las reuniones de sus organizaciones.... A las comunidades de la Montaña de Guerrero como Tlapa, Tenango tepexi, Ahuatepec pueblo y Ahuatepec ejido, Axoxuca, Atlamajac, Aquilpa, Chiepetepec, Coachimalco, Tototepec, Zacatipa, Xalatzala, San Marcos Xoxocoapa, Alcozauca, Amapilca, Xonacatlán, Malinaltepec, El Tejocote, Unión de las Peras, Ojo de pescado, Xalpatláhuac, Cahuatache, Jilotepec, Copanatoyac, Cuautololo, Patlicha, Potoichan, Olinalá, Temalacatzingo, Ahuacatlán...

Agradezco también a todos los Líderes religioso, sacerdotes, pedidores de lluvia y pastores que me permitieron estar en su espacio y dieron su valioso tiempo para platicar con ellos.

Agradezco especialmente al compadre Ramón Peña por su tiempo, confianza y amistad que nos permitió establecer lazos de unión que van más allá de este trabajo y por supuesto a su esposa la Sra. Lidia quien siempre nos ofreció un techo para dormir y compartió el sabroso almuerzo con nosotras. A la *Chamaca* su nieta a quien con el tiempo pude ganar su confianza, esperando me de la oportunidad de ser *madrina* no sólo nominalmente.

A Don. Quirino de Xalpa, al Sr. Miguel Valle de Aquilpa, a Don Francisco de Coachimalco, a Domitila y Tacho de Axale, a Josefino de Copanatoyac, a Don Santiago del Tejocote, a los Sres Ernesto y Marcelino Castañeda de Tototepec...

Por supuesto este trabajo no hubiera llegado a su resolución sin la compañía de Eva, con quien forme un equipo de ires y venires a la Montaña; de alegrías, dudas e incertidumbres, de compartir los caminos, los espacios en los camiones de redilas, la realización de entrevistas, las procesiones en fiestas patronales, en rituales de petición de lluvia y servicios pentecosteses. Su valiosa amistad y compañerismo forman parte indisoluble de este proceso de investigación.

Mi reconocimiento también para Sergio Sarmiento en este proceso arduo y difícil que me permitió enfocar mi preocupación hacia la Montaña de Guerrero, para después asesorarme en el trabajo que ahora presento. Sus planteamientos siempre problematizadores buscaban una visión no simplista y unívoca de la realidad, ello me permitió pensar la realidad indígena poniendo atención en los *hechos incómodos* para avanzar en la investigación.

Mi estancia como becaria del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM fue central en el apoyo de infraestructura, viáticos, así como el compañerismo y apoyo ofrecido por trabajadores administrativos, de biblioteca, de intendencia, de fotocopias, a los compañeros becarios e investigadores en la posibilidad de avanzar tanto en el trabajo de campo, como en la redacción final del mismo. Durante la promoción 1998-1999 obtuve una beca- tesis por parte del CIESAS que fue un aliciente para la continuación de mi investigación.

A la Dra. Beatriz Canabal y Joaquín Flores F, con quienes también compartimos preocupaciones e intereses en este viaje que como dice Joaquín no tiene boleto de regreso. Agradezco el apoyo y confianza de la Doctora en mi trabajo, lo que me permitió avanzar en el tema de investigación que ahora presento, así como sus comentarios sobre el mismo y especialmente la posibilidad de publicar el resultado de parte de mi investigación dentro del proyecto a su cargo: *Las sociedades rurales en la Cuenca alta del río Balsas, espacialidad, procesos sociales y alternativas económicas*.

Al Dr. Pierre Beaucage, profesor y amigo cuya sencillez y amistad me dieron la oportunidad de solicitarle una asesoría externa para mi investigación, solicitud a la que dio respuesta inmediata de manera altamente profesional. Así que valiéndonos del correo electrónico nos pusimos en comunicación para enviar la primera versión de la tesis y después comenzar a trabajar sobre los problematizadores y acertados comentarios que hizo a mi investigación, ello me permitió pulir y anudar los cabos sueltos, las imprecisiones y los triples saltos mortales ejecutados a veces sin resolución.

Al equipo de Tlachinollan A.C. Abel, Elmer, Arturo, Maribel y Mirna quienes me dieron la oportunidad de conocer de cerca su trabajo en la lucha por la defensa de los derechos humanos de los pueblos indios de la Montaña de Guerrero; mediante la participación en foros, reuniones, talleres dirigidos a los integrantes de comunidades que forman parte de este Centro. A todos ellos mi reconocimiento por su difícil, comprometida y muchas veces arriesgada labor.

Por supuesto agradezco a mi familia que en su diversidad de formas de concebir el mundo, política y religiosa, me han permitido aceptar las diferencias, valorando el derecho a ser como producto de historias de vida diversas, de luchas contra carencias económicas, tristezas, enfermedades, conflictos todos que han definido personalidades plurales. En ella confluyen ateísmos, creyentes cuyo misticismo se apoya en la reencarnación y el karma oriental, cristianos conversos críticos del catolicismo, católicos

nominales y *apostólicos romanos*, buscadores del *cuarto camino*, libres pensadores... En el terreno político convergen las derechas afortunadamente no tan recalcitrantes con las izquierdas ídem, y los *centros democráticos*.

En efecto, mi formación en familias durante mi infancia han definido mi realidad actual y específicamente parte de mi interés por las identidades étnico – religiosas de los pueblos indios se explican en ella. Especialmente agradezco a mis Padres por su confianza y cercanía no como un decir sustentado en lugares comunes, porque también las alegrías, los desencuentros y tristezas forman parte de este proceso vital. A Esperanza, Laura, Miguel Angel y Roberto por que siempre han estado ahí, sobretodo en los momentos inciertos. Gracias.



Fuente: INEGI. México, 1997, Censo de población 1995. Estado de Guerrero.

## Capítulo 1.

### Secularización y religión: El paradigma del mundo moderno.

- “-Aunque gracias a Dios yo no soy creyente, con lo que una ha visto y que Dios me perdone no hay que ser muy lista, pa' mi Jesucristo el primer comunista.
- ¿Y las religiones?
  - Ponme una de cada, que están rebajadas en el mercado
  - ¿Y cual es la mejor?
  - Mire usted, la mía porque es de cajón que algo tiene que haber
  - ¿Llámalo X?
  - Me parece bien
  - ¿Llámalo energía?
  - Mejor todavía
  - ¿Y los curas?
  - Esos ni en pintura
  - ¿Y el tarot? ¿Y la astrología?
  - Me los hice ayer en la peluquería
  - ¿Y el dinero?
  - Él único Dios verdadero
  - ¿Y Lutero? ¿Y Buda? ¿Y Mahoma?
  - Con su pan se lo coman
  - ¿Y que opinas del Papa de Roma?
  - Ese... un particular...”
- Joaquín Sabina. *19 días y 500 noches*.

El debate en torno de la secularización inminente como síntoma de la modernización en el mundo, se ha complejizado a la luz de una serie de procesos y modificaciones con respecto a la creencia religiosa de los grupos humanos a fines del siglo XX.

En la propia comprensión y explicación sobre la secularización ya sea como pérdida o disminución de la práctica religiosa, como el repliegue de la espiritualidad a la esfera de la vida privada de los individuos o la necesidad de un cambio religioso de la Iglesia frente a los procesos de modernización de las sociedades en las que ejerce su influencia, el paradigma de la secularización es cuestionado desde la crítica a la modernidad, la cual se aduce, no ha cumplido con el sueño del arribo de la razón al mundo, situación que permite lo que se ha dado en llamar el *retorno a lo religioso* o para otros analistas la acentuación de prácticas permeadas de fe o creencia ante la pérdida de sentido, que se traducen en dimensiones no estrictamente religiosas, como lo serían la política, la ecológica, etc.

Desde esta perspectiva, la propia hipótesis sobre la secularización se concibe en la idea del devenir

histórico de la racionalidad instrumental<sup>1</sup>, que separa la religiosidad como momento paradójico del propio despliegue de la ciencia. Por ello, las instituciones religiosas son conducidas en esta *evolución* de la razón, al reconocer la autonomía del mundo profano, y en particular de la ciencia. Toda esta argumentación se sustenta en la aparente disminución de la práctica religiosa en sociedades industrializadas, por lo menos con las características que hasta el momento habían asumido.

Sin embargo, desde el enfoque filosófico Hegeliano la secularización comienza cuando el mismo hombre encarna en la realidad mundana e histórica a partir del sustento mítico divino, desde el momento en que vive en el mundo como creación divina y cuenta con la posibilidad de decidir sobre ese *estar* en el mundo. Así la conciencia religiosa deviene en hombre al este concebirse como producto de lo divino. Dios encarna en la comunidad, en la lengua y el territorio que habitan los hombres, así lo secular no significa la negación y la muerte de Dios señalada por el existencialismo; si no la posibilidad de la redención que no excluye a la fe de la razón. Hablamos pues de un concepto polisémico que algunos autores han querido precisar al distinguir la *secularización* del *secularismo*.

El tiempo mítico que alude a una dimensión no terrena y cuya existencia no puede estar determinada por el mundo, sino por la existencia de la divinidad, logra cristalizar en el tiempo y el espacio humanos, donde es precisamente el hombre el responsable del devenir de su historicidad, este tiempo marca el principio de la secularización.

*“Están en todas partes: en los manantiales, en los cursos del agua, en los vientos. Son nubes, dueños de cántaros que se vierten y del fuego de los relámpagos. Empujan por dentro, hacia el cielo, los jugos de la caña del maíz.”<sup>2</sup>*

Los dioses pues, están en todas partes, habitan el mundo de los hombres a quienes se les ha concedido la actividad, el trabajo como la posibilidad de transformar este mundo para entonces asumir la decisión sobre la construcción de la historia, esta decisión es el inicio del proceso secular.

La racionalidad que ha dominado el pensamiento occidental ha apuntado hacia la idea de la *muerte del Dios* de Nietzsche o el desencantamiento del mundo en Weber. Desde esta perspectiva, el mundo se ha desacralizado y Dios ha sido desterrado para dar paso a la ciencia moderna y racional que conduzca al hombre hacia el dominio de la naturaleza y del propio hombre.

Desde la perspectiva de autores contemporáneos como Roberto Blancarte se plantea la multidimensionalidad del concepto secularización, a saber:

#### 1. Como proceso de *laicización*.

<sup>1</sup> Debemos precisar aquí la concepción Weberiana que distingue la racionalidad instrumental congruente con el espíritu desencantado del sistema capitalista de la racionalidad sustantiva referida a los valores y sentido que pueden imprimirle a la acción las diferencias culturales y éticas de distintos sistemas culturales.

2. En relación con la *participación eclesial*.

3. Como *cambio religioso*.

Una primera dimensión nos habla del proceso de autonomía –con respecto a la Iglesia– que adquieren las instituciones sociales.

La segunda se refiere a la baja de la práctica religiosa y a la disminución de la autoridad de la Iglesia sobre sus fieles.

Y por último a las transformaciones de las instituciones religiosas en su confrontación con los procesos modernizadores de las propias sociedades.<sup>3</sup>

Así, hoy día las expresiones religiosas reflejan, por un lado al espíritu desencantado del presente. Si bien es cierto se registra un fenómeno de retorno a la religión precisamente debido a esta carencia de expectativas y falta de sentido, este retorno se manifiesta de manera ilustrativa en los hoy llamados *Nuevos Movimientos Religiosos*.

El surgimiento de los nuevos movimientos religiosos y su posición ambigua ante el paradigma de la modernidad y la secularización, nos habla no de la desaparición de la religión, sino de su reconstitución en este orden.

En todo el debate sobre la secularización del mundo contemporáneo, es necesario superar la oposición tajante entre religiosidad y secularización, pues quizá se trate de una oposición integrativa, producto de procesos históricos determinados y en los cuales estamos presenciando una *religiosidad secularizada*.

Autores como Danielé Hervieu-Leger han señalado que la propia modernidad más que provocar la pérdida de lo religioso, ha permitido la construcción de procesos religiosos en su interior, lo anterior indica que la secularización tal y como fue entendida debe comprenderse ahora en la posibilidad de la recomposición del orden religioso. Sin embargo, el debate se ha centrado también en la eventual diferenciación que existe entre países cuyos procesos de modernización fueron más o menos homogéneos en contradicción con países dependientes donde el proceso se presenta en forma inacabada.

Aún cuando exista claridad en la necesidad de cuestionar esquemas eurocentristas para el análisis de sociedades Latinoamericanas como nuestro caso, los procesos altamente globalizadores de intercambio económico, injerencia política de países desarrollados e interacciones culturales intensas impiden negar el dominio ejercido por occidente también desde el análisis teórico.

La fuerza que han adquirido los Nuevos movimientos religiosos en su vertiente pentecostés, New age o de tradiciones orientalistas, el aparente resurgimiento hacia grupos de sicología como el *cuarto*

---

<sup>2</sup> A. López Austin. *Los mitos del Tlacuache*. México, 1998, IIA- UNAM, 511p.

camino, el saneamiento de prácticas dirigidas a la drogadicción o el alcoholismo a partir del referente religioso bíblico. La posibilidad de navegar por correo electrónico a través de la oferta de innumerables grupos religiosos, la predicción del futuro por medio del tarot, la oración y práctica de rituales a través de los medios de comunicación, la comercialización de la visita del Papa a nuestro país; el volcarse en actos masivos para presenciar las palabras sagradas no siempre adoptadas en las actitudes frente al mundo, es un signo que en mayor o menor medida ilustra el caminar de nuestras sociedades al finalizar el milenio.

Una de las preocupaciones que pueden saltar a la vista es la forma en como este collage amplio de búsqueda religiosa permea a las diferentes sociedades humanas tan heterogéneas y al mismo tiempo similares frente al mercado religioso en el que pueden comprar. Si una de las características de la modernidad parece ser la creciente homogeneidad de las sociedades, a través de los mercados de información, la transnacionalización de empresas, productos y medios; el intercambio humano a través de la migración, y paradójicamente la búsqueda de la reivindicación de las identidades étnicas particulares nos encontramos frente a realidades inéditas en donde la experiencia religiosa se presenta sumamente compleja.

A propósito de los procesos globalizadores, Francois Houtart hace un análisis sobre el mercado neoliberal y las formas en que la religión legitima el aparente intercambio recíproco entre los individuos que participamos al interior de él. Señala así la existencia de una *teología del mercado* donde es posible "... el intercambio entre individuos que van tejiendo una red de relaciones que si se ejercen libremente desembocan en el bien de todos." Esto significa desplazar la crítica al neoliberalismo al no reconocer la desigualdad de condiciones y recursos de dicho intercambio y la hegemonía ejercida por los mercados occidentales, para entonces preconizar al progreso inducido por el neoliberalismo como el centro del sistema, donde la religión incorporará el elemento ético necesario:

"El papel de la religión es por ellos de orden ético, basado en la eficacia moral de los logros económicos y sociales del sistema o en la moralización de su funcionamiento".<sup>4</sup>

Al mismo tiempo si bien la religión encuentra su lugar en un mundo secular, esta se presenta como un bien cultural igualmente intercambiable como son otros productos de bienes y servicios, comerciales, de información, etc.. Así especialmente los nuevos movimientos religiosos compiten dentro del mercado global abriéndose como artificios del Neoliberalismo, como adquisiciones de compra-venta, mudables, transferibles, que responden al lema propio del sistema capitalista y de la sociedad de consumo: *Cómprese, úsese y tírese*, del cual no se encuentran exentas las sociedades latinoamericanas, las comunidades rurales ni los pueblos indios pertenecientes a estos sistemas globales tácticamente hegemónicos y abarcadores.

<sup>3</sup> R. Blancarte. "Modernidad, Secularización y Religión en el México contemporáneo", p.164.

<sup>4</sup> F. Houtart. *El mercado, la cultura y la religión en Religión, sociedad y mercado en el neoliberalismo (tres ensayos)*, México, 1997, CIICH- UNAM, Colecc. El mundo actual, 87pp, p. 54.

El ofrecimiento neoliberal de bienes religiosos manifiestos en los nuevos movimientos religiosos responde para algunos autores a la estrategia para sustituir no sólo la carencia de sentido del mundo moderno, sino como respuesta a la crisis de credibilidad y la incertidumbre; pero sobre todo operan como *memorias sustitutivas* de la amnesia que padecen los individuos dentro de esta crisis de la modernidad.

Así algunas de las características atribuidas a las sociedades occidentales en crisis señalan la existencia de “una cultura de la intrascendencia, del divertimento, un pluralismo democrático, el desencantamiento del mundo, el individualismo a ultranza junto a la idea de que todas las religiones son lo mismo”.<sup>5</sup>

Los individuos de acuerdo a esta posición asumen la idea de que lo óptimo es vivir el instante, su pensar se acerca más al relativismo absoluto en donde no hay formas de razonamiento, el valor se centra en el narcisismo personal, la religiosidad es abandonada y se cae en la indiferencia por lo que los ofrecimientos de las religiones no son valorados como distintos, es posible buscar en una y otra opción para encontrar esta memoria histórica que parece perdida.

Al mismo tiempo asistimos a la falta de credibilidad de experiencias alternativas del *pasado* frente a la crisis posmoderna tales como la democracia, el socialismo y el humanismo, que después de la caída del muro de Berlín han contribuido a la manifestación de una apatía y malestar generalizados. Esta situación ha permitido al pensamiento neoconservador implementar estrategias de reposicionamiento, bajo el argumento de las crisis en las que cayeron estos grandes discursos alternativos.

Aún cuando estas características pueden ser atribuidas especialmente a sociedades industrializadas y *desarrolladas* de occidente, el panorama que parece pintar esta posmodernidad cultural se nos presenta huidiza y contradictoria. No reconoce la posibilidad de búsqueda de sentido en los NMR, sino también en los procesos de pluralidad religiosa que parecen incorporar en su razonamiento elementos que portan distintas orientaciones religiosas y culturales; aunque el riesgo de caminar hacia lo equívoco por la vía del relativismo y el *todo se vale* es un problema serio, también existe la posibilidad de la valoración a las diferencias que algunos NMR puedan ofrecer y eventualmente la capacidad por apropiarse de sustratos religiosos nuevos por la vía de la reconstitución y la posibilidad de la tolerancia.

Los nuevos fenómenos mundiales crean problemas ante los cuales las sociedades no se habían enfrentado sino hasta sólo hace dos décadas, el análisis religioso no se encuentra exento de ello. Los procesos globalizadores, el dominio de la política neoliberal y del capitalismo como sistema hegemónico plantean nuevos derroteros para la construcción teórica de la experiencia religiosa.

Si la búsqueda religiosa parece moverse hacia la pluralidad de opciones, el sincretismo religioso, el

---

<sup>5</sup> Ricardo, Blanco Beledo, en el Diplomado: *La esencia del fenómeno religioso*, impartido en la FCPy S de Marzo a

cambio hacia una u otra opción o nomadismo, el denominado *bri* y *tricolage* en un mundo en donde es insuficiente el análisis dicotómico: Sagrado/ profano, sociedad tradicional/ moderna, sociedad primitiva/ civilizada, religión/ secularización, la posibilidad de análisis y de caminos posibles aparece como infinitamente abierta, irreductible y también hasta cierto punto inaccesible.

El análisis sobre la modernidad como una particularidad de las sociedades occidentales, nos permite reflexionar acerca de la construcción identitaria de aquellas naciones donde la herencia cultural e histórica no occidental esta presente dentro de sus referentes, en donde la rica experiencia religiosa de la tradición cultural mesoamericana constituye una particularidad de estas sociedades que constituyen el *otro occidente*.

### 1.1. Modernidad y construcción nacional particular: El reto del "otro" occidente.

Pensar la modernidad hace referencia a cuáles son los esquemas mentales a los que apelamos para su reflexión: ¿Desde qué óptica comprendemos la modernidad en occidente?, ¿Cuáles nuestros referentes de análisis para abordar las diferencias culturales?. Aún cuando aceptemos que asistimos a una modernidad corta en edad en relación con los siglos de vida del mundo, no podemos concebirla como una experiencia homogénea y uniforme.

En este sentido tendríamos que decir que efectivamente estamos atrapados en nuestra contemporaneidad y en los esquemas de análisis que nos permiten concebir nuestra experiencia hacia la modernidad.

No obstante este reconocimiento, el estar atrapados no es sinónimo de castración, pero si nos pone alertas contra las concepciones absolutas que pretenden imponerse como únicas verdades sin considerar otras concepciones.

Si partiésemos de la consideración de que la modernidad actual se originó y realizó sus objetivos bajo los presupuestos de la cristalización de la razón en el mundo, entendidos como esta transición que permite el progreso y la realización de un principio más elevado; estaríamos afirmando que las realidades de pobreza en la abundancia, de guerra y muerte; intolerancia y negación del otro, responden a este proyecto común universal que apunta hacia la libertad por el camino de la razón. Sin embargo no estamos más lejos de eso; aún cuando la anterior afirmación no implica la negación de los avances de la civilización occidental, tendríamos que cuestionar la fuente de la cual pretende abrevar para sustentar su legitimidad, así como pensarla como modelo único a seguir en el camino hacia la modernidad.

No sería difícil apoyarse en esta concepción y pensar que el mundo occidental se legitima a sí

mismo como portador de la razón, emergiendo como la conciencia de vanguardia que debemos seguir para lograr la libertad.

"El asignar un valor universal a la historia de ciertos países es inaceptable, no por razones morales, sino principalmente por razones intelectuales, porque no hay evidencia sobre la formación gradual de un modelo universal de civilización que los países conforman, cuando entran al mundo moderno."<sup>6</sup>

El análisis de la modernidad no puede escapar de sus nexos con el capitalismo y las motivaciones expansionistas hacia la colonización de otros mundos, como tampoco de la necesidad acumulativa que generara el desarrollo industrial.

Pensar la modernidad ha de ser un ejercicio que tenga conciencia del tiempo y haga una consideración de la oposición pasado/ presente, asumiendo desde que presente hacemos esta reflexión hacia atrás.

Cuando la modernidad comenzó a construirse se pensó a sí misma no sólo como la acumulación de experiencias que le permitieron una superación del pasado, sino incluso creer que realizaba una ruptura con aquel.

Para Le Goff "... la idea del progreso triunfó con las luces y se desarrolló en el siglo XIX y comienzos del XX, atendiendo sobre todo a los progresos científicos y tecnológicos"<sup>7</sup>

Lo moderno nace sin lugar a dudas en occidente, de tal suerte no podemos desligar sus orígenes europeos y entonces comienzan las dificultades: ¿Es lo moderno sinónimo de occidentalización?, ¿Podríamos pensar a la modernización como los diferentes caminos, particulares a partir de cada formación sociocultural, que conducen hacia la modernidad?, ¿Es posible construir una modernidad transgresora que haga suyos los presupuestos de la razón, haciendo justicia tal como lo apuntaría Benjamín, con las generaciones pasadas, comprometiéndose con las futuras?, ¿Es posible pues, modernizarse sin occidentalizarse?.

Por lo anterior es esencial considerar el momento en la que los países periféricos asistimos a la modernidad y como nuestra situación subordinada hace referencia a una concepción que apela al desarrollo económico más que al progreso, bandera de la ilustración; de lo anterior podemos pensar que la modernidad no es un proceso lineal, uniforme y homogéneo dado que los preceptos con los cuales se originó no son los mismos con los que se fundamenta hoy en día.

"Como se ha visto, con la intrusión de la modernidad en el Tercer Mundo el criterio económico se vuelve primordial; y en el conjunto de la economía moderna la piedra de toque de la modernidad es la

<sup>6</sup> A. Touraine. **Modernidad y especificidades culturales**, en *Vertientes de la modernización*, Antología CEN- PRI, México, 1990, pp. 3 -19.

<sup>7</sup> J. Le Goff. **Pensar la historia**, Modernidad, presente, progreso, Barcelona, 1991, p.15.

mecanización, más aún, la industrialización" <sup>8</sup>

Si se distinguen dos momentos en este camino hacia la modernización que confluyeron con la construcción de la identidad nacional, es importante ver como las elites de estos países incorporan en su discurso - ¿si lo han hecho?- al imaginario colectivo que se nutre de la diversidad cultural y étnica que los conforma, dada la necesidad de su institucionalización y el asumir los procesos de cambio social que permiten su propio mantenimiento y el de la modernización misma.

"Casi en todas partes las naciones atrasadas se encontraron ante la equivalencia entre occidentalización y modernización, y el problema de lo moderno se planteó junto con el de la identidad nacional. Además, casi en todas partes hubo una distinción entre la modernización económica y técnica por una parte y la modernización social y cultural por la otra."<sup>9</sup>

Del mismo modo esta recurrencia de los países periféricos hacia el pasado o el arraigo a una tradición, aunque sea sólo en el discurso; nos habla de la defensa de la identidad nacional, recuperación alterna en este camino hacia la modernización.

Tal como lo apunta Touraine: "..., debemos todos juntos buscar el principio de unidad, ya no puede ser por más tiempo vanagloriada la razón de ser de la filosofía de la ilustración, que acabó con las particularidades en nombre de cierta universalidad, la unidad que buscamos debe ser definible solamente en términos que concilien lo universal y lo particular, la tradición y la modernidad, la razón y el sentimiento..."<sup>10</sup>

Ambiciosa tarea, cuando los fundamentos de la modernidad parecen apuntar hacia la ruptura con el pasado, digo parecen porque en esta reformulación de lo moderno habría que incorporar la orientación hacia el pasado, desde Benjamín citado por Habermas.

Esto significa reivindicar desde le presente la *memoria del pasado oprimido*, lo cual significa no sólo tener un compromiso con las generaciones venideras, si no realizar una suerte de *venganza* por las generaciones pasadas que también hicieron una apuesta hacia un futuro más pleno; o por los pueblos que tuvieron que sacrificarse para el logro de lo universal, que no es ni mucho menos sinónimo de occidental.

Para los pueblos que no son occidentales, el reto en la construcción de su identidad nacional implica el esfuerzo por lograr el reconocimiento de los otros, pero sin entregarse a occidente para obtenerlo.

Sin embargo, esto implica una doble tarea difícil de realizar, por un lado reconocer sus culturas ancestrales y desde su apropiación, construir el camino hacia la modernidad; es difícil cuando al interior de las propias sociedades existe una heterogeneidad de sujetos sociales con diversos proyectos (aunque no

<sup>8</sup> J. Le Goff. *op, cit*, p. 167.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>10</sup> A. Touraine. *op, cit*, p.4.

explícitos o acabados) y concepciones acerca del significado de la nación y cuando además la correlación de fuerzas es desfavorable hacia los grupos subordinados o portadores de esta cultura ancestral como serían las denominadas *minorías étnicas*.

Si a lo anterior le agregamos la correlación de fuerzas en el ámbito mundial, la preponderancia del pensamiento neoconservador al interior de países que dirigen - o pretenden hacerlo- el concierto de las naciones, sólo nos quedaría la alternativa de cavar una fosa para nuestro propio entierro.

Para Clifford Geertz este problema se traduce en una situación conflictual vista desde dos dimensiones: El esencialismo y el epocalismo, observándose una tensión entre ambos impulsos:

"El impacto que tiene en el seno de la sociedad de un nuevo estado el deseo de coherencia y continuidad, por un lado, y el deseo de dinamismo y contemporaneidad, por otro lado, es en extremo desparejo y en alto grado matizado. (...) Pero, entre estos dos extremos bien visibles, se extiende el grueso de los sentimientos de la población, sentimientos esencialistas y epocalistas mezclados y revueltos en una enorme confusión de la cual únicamente se podrá salir por obra del cambio social, pues el cambio social fue lo que la produjo."<sup>11</sup>

La pregunta que surge ante esta situación conflictual, es saber si ambos sentimientos pueden lograr una síntesis a fin de superar esta tensión.

Pues de hecho conviven en la realidad, inclusive en las sociedades de hoy, las élites portadoras de lo moderno, son producto de un pasado tradicional. El problema radica hasta que punto estas élites desean incorporar y reconocerse en este pasado permeado de valores grupales, y hasta que otro, desean pertenecer al mundo occidental.

Esta articulación, sin embargo, es incómoda, en la cual se da una situación de exclusión hacia el otro, ya que los valores que predominan en una y otra sociedad (tradicional y moderna) eventualmente se presentan como contrarios y por lo mismo constituyen una unidad, dentro de la cual una no podría existir sin la otra.

Ahora bien, el problema del reconocimiento valorativo al pasado no se queda solo en lo anterior, apelar a la tradición no es sinónimo de congelamiento en el tiempo, cuando inyectamos a esta el concepto de cambio social que nos permitirá hablar de una orientación cultural, pero con arraigo en el pasado y no con carga peyorativa hacia el.

La mirada hacia la tradición conlleva también al peligro de caer en una concepción romántica que sobrevalora los orígenes de las culturas prehispánicas bajo la percepción de este mundo como decadente.

El reto se traduce en realizar una mirada diferente de la historia. Así, no sólo apelar a la tradición,

---

<sup>11</sup> C. Geertz "Después de la revolución: el destino del nacionalismo en los nuevos estados", en *La interpretación de las*

sino hacer un esfuerzo de síntesis que recupere ambas dimensiones sin caer en relativismos valorativos que pretenden bajo el reconocimiento del respeto al otro, ignorar la experiencia histórica de devaluación hacia la vida y la libertad del ser humano en procesos de colonización.

Francois Xavier Guerra señala que la característica fundamental de la modernidad es la soledad, de tal suerte, las elites modernas intentan destruir a los actores de la sociedad antigua cuyos vínculos son esencialmente grupales; sin embargo se dan "... combinaciones de dos sistemas que parecen opuestos y que de hecho funcionan juntos. Funcionan juntos porque la elite moderna no es exterior a la sociedad, surge y forma parte de la sociedad antigua (...) Los grupos mutantes surgen de la misma sociedad tradicional, sobre todo a través de la educación moderna: Un híbrido es un actor social con un sistema de referencia de tipo moderno y con funcionamiento de tipo tradicional"<sup>12</sup>

No obstante ello, la propuesta ante esta contradicción entre el mundo antiguo y el moderno, nos conduce a señalar que si bien existe la necesidad de ser modernos en el contexto mundial de intercambio comercial y globalización económica, tenemos que hacer énfasis en nuestra identidad. Ser creativos, estar abiertos a las contribuciones del otro, pero que ello no signifique querer ser aquello que no somos.

Coincido con la afirmación de que nuestra herencia es al mismo tiempo de desigualdad y de mezcla, de exclusión y de integración, el problema justamente es lograr una especie de equilibrio o convivencia, no ya la exclusión ni la desigualdad.

"Somos el otro occidente: condenados a mediar entre Norte y Sur, geocultural y económicamente, nuestro destino no es resistir a la modernidad, es, simplemente, modularla." <sup>13</sup>

Esta modulación sin embargo, se presenta como un reto difícil para una sociedad donde la hegemonía de las elites criollas y mestizas dominan y han subordinado a las sociedades indígenas portadoras de valores culturales no occidentales. La *fusión cultural* parece ser una preocupación no compartida por todos, la necesidad de conocer y reconocer nuestra herencia mestiza tanto en las culturas indígenas como en la cultura cristiana española no es una labor sencilla. No es suficiente reconocernos constitucionalmente como una nación sustentada en la existencia pluriétnica y pluricultural como lo dicta el artículo 4º, ni tampoco legislar en el ámbito estatal como en el caso de Oaxaca, la elección de autoridades a partir de usos y costumbres comunitarios, aunque representan un avance. El problema radica en asumimos como una nación con diversidad cultural, en donde las condiciones económicas y sociales permitan el pleno desarrollo de nuestra sociedad en su conjunto.

culturas, Barcelona, 1978, Gedisa, pp.203- 218. p.210.

<sup>12</sup> La modernidad como utopía, Entrevista con Francois Guerra, Revista Nexos No. 134, México, Febrero de 1989, pp. 43- 52. p.46.

<sup>13</sup> J.G. Merquior. El otro occidente (Un poco de filosofía de la historia desde Latinoamérica), en Cuadernos americanos, Nueva época, Vol 3, Núm 13, Enc- Feb 1989, pp 9- 22, p.22.

Ahora bien, el interés por la religiosidad en el mundo moderno se torna especialmente apasionante, cuando ubicamos en el centro del debate, el paradigma de la secularización que desplaza a la práctica religiosa de un mundo que al parecer, se encuentra dominado por la razón y el desarrollo científico.

Estudiar la experiencia religiosa de los pueblos indios, implica de suyo la falta de reconocimiento que el propio proyecto modernizador le da a la religiosidad, por un lado, y a los pueblos indios por el otro.

La dimensión de los pueblos indios nos remite al problema de su integración a este proyecto modernizador, vislumbrado desde la perspectiva de las políticas estatales, que nos plantean, en lo general, al ser indio como un sujeto incómodo que frena los deseos de modernización desde occidente, para consolidarnos como una nación moderna, tecnificada y civilizada.

La discusión de la secularización se torna mucho más compleja cuando pensamos en la religiosidad practicada por las comunidades indígenas, ambas dimensiones – religiosidad y pueblos indios- que parecerían formar parte del pasado no reconocido de la pujante modernización que se niega a darles cabida en su mundo.

Si bien en el discurso de la modernidad se recupera a lo indio, esto se hace invocando a la mera tradición despojada de actores; a la glorificación de pasado cultural que nos confiere identidad, pero nunca se hace mención de la existencia actual de pueblos indios portadores de costumbres, lengua, territorio, cultura, y la necesidad de ser reconocidas como sujetos que encarnan lo que Bonfil llamó en su momento el proyecto civilizatorio mesoamericano o el *México profundo*.

El problema clave de este subcapítulo plantea la posibilidad de que nuestras sociedades logren asumir una modernidad modulada, una modernidad sin pérdida identitaria, aprendiendo de nuestra experiencia histórica como pueblos mesoamericanos primero, pero también como pueblos que hemos vivido situaciones conflictivas como la conquista y la difícil tarea de asumimos como producto de ambos procesos. Uno de los capítulos más apasionantes de esta historia está constituido por el proceso de secularización de la sociedad mexicana que se inició en el siglo XIX y la pugna entre el Estado- nacional y la Iglesia que definió la separación formal entre ambos poderes.

## **1.2. Secularización de la vida social desde la esfera del poder: La separación Iglesia-Estado durante el siglo XIX.**

Sin querer desarrollar aquí la historia de la construcción nacional en nuestro país, es preciso referirnos a los grandes momentos fundacionales para explicarnos el lugar que han ocupado etnia y religión en el propio sustento de la nación mexicana.

El siglo XIX se inauguró con la Independencia que enarboló a la religión católica con el

estandarte de la Virgen de Guadalupe-Tonantzin como bandera de lucha y se valió de los pueblos indios para lograr su cometido. El mito religioso guadalupano ha sido un elemento especialmente significativo en la construcción de la identidad nacional en nuestro país, en conjunción con la herencia indígena a veces reconocida y otras tantas subsumida en el discurso y quehacer de la propia nación.

En un trabajo a propósito del documental “El pueblo mexicano que camina”<sup>14</sup>, Julieta Campos explica como se fundieron los símbolos de la Madre Guadalupe-Tonantzin con aquellos identificados en la bandera nacional.

“En el estandarte que enarbó Hidalgo en Atotonilco se conciliaban los dos Méxicos en una identidad común. Morelos colocó el águila y el nopal en el centro de la bandera insurgente, que ostentaba los colores de la Virgen: azul y blanco. Desde la Junta Suprema de 1811, el águila sobre el nopal es insignia nacional: en 1821 van a incorporarse los colores de las tres garantías”.<sup>15</sup>

La fusión entre lo Indio y lo cristiano, el encuentro del águila sobre el nopal en el lugar mítico para la fundación del pueblo Azteca que posteriormente sería recuperado en el referente nacional. La fusión de la diosa de la fertilidad con la madre de Jesucristo, la Virgen que trasciende el referente español y nace para los mexicanos, para cuidar y aliviar su dolor, madre cien por ciento nacional.

“Abriéndose paso entre cortinas de polvo, la multitud atraviesa el pueblo de Atotonilco.- ¡Viva la América y muera el mal gobierno!. El padre Miguel Hidalgo arranca de la iglesia la imagen de la Virgen de Guadalupe y ata el lienzo a la lanza. El estandarte fulgura sobre el gentío. -¡Viva nuestra Señora de Guadalupe! ¡Mueran los gachupines!

Fervor de la revolución, pasión de la religión; el cura Hidalgo llama a pelear y la Virgen mexicana de Guadalupe declara la guerra a la Virgen española de los Remedios. La Virgen india desafía a la Virgen blanca; la que eligió a un indio pobre en la colina de Tepeyac marcha contra la que salvó a Hernán Cortés en la huida de Tenochtitlán. Nuestra Señora de los Remedios será vestida de generala y el pelotón de fusilamiento acribillará el estandarte de la de Guadalupe por orden del virrey.”<sup>16</sup>

Vemos así el poder de lo simbólico sustentado en la fe religiosa, en el poder emanado desde

<sup>14</sup> Dicho Documental fue dirigido por Juan Francisco Urrusti, precisamente sobre el culto a la Virgen Tonantzin-Guadalupe, recoge testimonios de Fernando Benítez, Alfredo López Austin, Sergio Méndez Arceo y Guillermo Shulemburg, entre otros.

<sup>15</sup> J. Campos. *El pueblo mexicano que camina*, en La Jornada Semanal, nueva época no 103, 23 de febrero de 1997, p. 11.

<sup>16</sup> E. Galeano. *La Virgen de Guadalupe contra la Virgen de los Remedios. 1810 Atotonilco*, en Memoria de Fuego, en Suplemento *Viva México* de la Jornada, 19 de Septiembre de 1997, p. 13.

la dimensión espiritual, que parece decidir en el combate quien deberá ganar, a quien es preciso aniquilar terrenalmente. La Virgen morena ganadora de batallas, el símbolo que en aquel momento emergió como una esperanza para pueblos indios y mestizos de la emergente nación.

La construcción del mito de Tonantzin- Guadalupe en el que se busca la convergencia entre el elemento religioso y el étnico- mestizo, logra no ser sólo parte de los referentes atribuidos al nacionalismo, sino también a los de la nacionalidad mexicana cuando los pueblos se apropian de ellos, los reinventan y actualizan al acudir cada 12 de Diciembre a la Basílica de Guadalupe.

¿Cuál es la utilización que hace la Iglesia con respecto a estos referentes míticos?.

Como sabemos, en la propia Constitución de 1824, se reconoce al catolicismo como la única religión practicada en nuestro país, el sustento que la nación buscaba es utilizado por la Iglesia católica para continuar como Institución hegemónica.

Este reconocimiento encuentra su origen en el siglo XVI, cuando a partir de la colonización española a tierras americanas, la Iglesia católica otorga mediante el real patronato, la concesión a la corona española para el cumplimiento de la evangelización.

No obstante ello, esta concesión sienta las bases que permiten a la corona española y después al Estado mexicano sacudirse del poder que la Iglesia católica ejercía sobre la emergente nación.

“En virtud del patronato, España adquirió concesiones, que mantendría a lo largo de 3 siglos, y que le permitieron aún bajo el mando de monarcas que contaban con ministros heterodoxos un dominio casi pontifical sobre el clero secular y regular”<sup>17</sup>

Algunas tesis defienden la idea de que el origen remoto de la Reforma Liberal puede encontrarlo con la llegada de los Borbones en el siglo XVIII al trono español mediante la implementación de una política regalista:

“El cambio de mentalidad respecto del origen y contenido del poder real llevó a que los monarcas comenzaran a reivindicar facultades que había ejercido la Iglesia (...) La política regalista se fue desplegando hacia terrenos delicados: La inmunidad eclesiástica y la desamortización de bienes de comunidades religiosas”.<sup>18</sup>

Así, en 1826 el Estado independiente quiso asumir el patronato sin autorización papal, esto lo colocó en una situación frontal contra la Iglesia. Ya para 1833 bajo la vicepresidencia de Gómez Farías, el patronato se pretendió establecer con aprobación o no de la Santa Sede. Paralelamente, una de las aristas de mayor relieve en este periodo es la discusión en torno a la libertad de cultos y,

<sup>17</sup>M. Quirarte, *El Problema Religioso en México*, México, 1967, INAH, p. 148.

<sup>18</sup>Ma. del Refugio González, *Relaciones entre Estado e Iglesia en México*, en Cuadernos del III-UNAM, Derecho fundamental de Libertad Religiosa, México, 1994, p.118.

entonces, la eventual pérdida de la hegemonía de la Iglesia católica como el único credo a seguir.

¿Podemos mirar la separación Iglesia- Estado como un hecho definitivo en nuestro país?, ¿Cuáles han sido las principales dificultades con las que se han topado ambos poderes para lograr un divorcio, que no siempre han podido finiquitar?. Ahora la respuesta parece nítida ante las reformas de los artículos 24 y 130 y el reconocimiento de la diversidad religiosa así como la reanudación de relaciones diplomáticas entre el Vaticano y el Estado Nacional, sin embargo esto siempre se vivió como una tensión entre los diversos gobiernos posrevolucionarios y la necesidad de restar el poder a la Iglesia católica en nuestro país.

Ubicar el proceso de secularización en nuestro país con la separación Iglesia- Estado a mediados del siglo XIX puede entonces parecer intransigente o incluso responder a una obviedad; sin embargo no podemos negar su importancia en la vida socio- política de nuestro país, desde la perspectiva de restarle a la Iglesia católica del poder del cual era portadora, como un proceso que si bien, no toma su punto de partida con las Leyes de Reforma para su posible explicación histórica, tampoco podemos reducirlo simplemente a una cuestión jurídica cristalizada en la Constitución de 1857, sin ninguna repercusión en la esfera de lo social.

¿Es acaso la separación Iglesia- Estado un acontecimiento forzado dentro de las condiciones que vivía en ese momento la sociedad mexicana?, ¿Puede ser explicado como un proceso que quizá respondía a la modernización política, la cual requería libertad para ejercer pleno dominio en la esfera de lo económico?, pero también *forzar* a una sociedad altamente religiosa, a adoptar una conciencia laica de su tiempo, que no necesariamente tiene que pasar por una explicación religiosa de la vida?

A decir de Gustavo Santillán, la historia de ese combate por lograr la tolerancia religiosa en nuestro país puede ubicarse en su primera etapa entre 1821 y 1827, sin olvidar los intentos reformistas de 1833 bajo el gobierno de Santa Anna siendo vicepresidente Gómez Farías.

Nuevamente en las discusiones sobre los artículos a reformar hacia 1856, el relativo a libertad de cultos (artículo 15) fue el que provocó mayor discusión en la Cámara, ya que aunque se otorgaba un proteccionismo especial a la Iglesia católica, se proponía el no prohibir o impedir el ejercicio de ningún otro culto religioso. “Se habló del artículo durante 6 sesiones a las que no asistieron solamente diputados. Personas del pueblo en calidad de espectadores ocuparon las galerías (...) Hubo exaltación de parte del público que asistía a las deliberaciones, que lo mismo gritó ¡mueran los impíos! que ¡abajo los sacristanes!<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> M. Quirarte. Op, cit.

Así, este paulatino proceso secular cristaliza constitucionalmente en 1856 - 57 a partir de las leyes de desamortización sobre las propiedades de la Iglesia católica y las pertenecientes a los pueblos indios.

Si la religión católica fue desde su implantación en el siglo XVI la única que logró cierta hegemonía y unidad hasta el punto de comprender la identidad de la emergente nación también desde lo religioso; obviamente la discusión sobre tolerancia religiosa en aquel momento se consideraba como una propuesta que transgredía el espíritu religioso en su sentido más profundo e incuestionable: El otorgar la salvación del alma y la vida eterna como una necesidad prioritaria para el espíritu de la época.

Añadiéndose a esto la idea de que los liberales al proteger la libertad de cultos, se explicaba como el dar entrada al capital extranjero de carácter protestante quienes venían como portadores de la modernidad tan anhelada por nuestro país.

Un autor clásico como Max Weber explica en su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo* la readecuación del sentimiento religioso en un mundo que necesita modernizarse.

Así, "mientras los simpatizantes de la tolerancia aparecían como los seguidores de una realidad ajena al país y como los aduladores de los *sectarios*, la institución eclesiástica se presentaba como la defensora de la tradición nacional y por tanto como protectora"<sup>20</sup>

La trayectoria y afianzamiento de la Iglesia católica en nuestro país, la colocan efectivamente como un elemento de cohesión de la sociedad, de la cual se valió la Iglesia para defenderse de los ataques de la elite liberal.

La Iglesia católica podía conceder compartir el poder con el Estado como antaño lo había hecho con la Corona, lo que era imposible era el reconocimiento de otros cultos que compitieran con ella y cuestionaran inclusive los dogmas de fe: ¿No es acaso incompatible a cualquier religión que presume de serlo, la idea de la tolerancia religiosa, cuando se caracteriza por una ortodoxia sustentada en sus dogmas?.

Por otra parte, la secularización entendida como ese *desencantamiento del mundo* y el repliegue de lo religioso a la esfera de lo privado, es un proceso que puede cobrar fuerza cuando la lógica del capitalismo y la modernización comienza a dominar el pensamiento de los hombres.

Estaríamos entonces ante tres actores que se vinculan en este periodo, por un lado la elite liberal, la Iglesia católica y la sociedad. Si bien esta última no homogénea y las mas de las veces

<sup>20</sup> G. Santillan, "La secularización de las creencias. Discusiones sobre Tolerancia religiosa en México (1821 - 1827) en A. Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords). *Estado, Iglesia y Sociedad en México. Siglo XIX*. México, 1995, FF y L - UNAM y Porrúa, pp. 175 - 198.

subordinada<sup>21</sup> a las decisiones de las altas esferas; sin embargo, con prácticas religiosas, valores e identidades a veces incompatibles a las de la Iglesia y el grupo liberal, cuya expresión ha tendido en no pocas ocasiones a condicionar las bases del ejercicio del poder.

Así, aun cuando sus creencias pueden hacerlos aparecer como apéndice de la Iglesia, a la cual rinden pleitesía y son sus aliados naturales; en el periodo de 1833 muchas de las disposiciones con miras a la secularización pueden verse como un atentado a las prácticas populares y tradicionales de corte pagano, prácticas que no miraba bien ni la Iglesia ni el Gobierno: "Algunas manifestaciones exteriores del culto fueron limitadas; algunas procesiones como la de la Virgen de los Remedios, cayeron en desuso. Otras fueron prohibidas, como las jornadas de la Virgen. Se lograron destruir algunas construcciones eclesiásticas ruinosas, se retiraron algunas imágenes sagradas de las calles y se restringió el uso de las campanas"<sup>22</sup>

Esto no implica por supuesto, que dichas manifestaciones dejaran de practicarse de manera radical, como tampoco desconocemos la dificultad por acceder a un pensamiento no permeado por lo religioso y el respeto que se tenía a la Iglesia católica como portadora de esta visión de mundo.

Lo que es evidente es que la pugna Iglesia- Estado se dirimió en las altas esferas y nos plantea esta lucha entre el poder temporal y el poder espiritual, cuyos linderos al menos para la Iglesia son difíciles de reconocer, cuando su poder e injerencia fue ilimitada mezclándose con la del Estado.

Este proceso, sin embargo, ha sido cuestionado al menos en lo que respecta a la pérdida de lo religioso en sentido estricto, y la necesidad de preguntarnos por la manera en que la religión católica fue asimilada por los pueblos y comunidades en nuestro país.

Desde las discusiones de los años 1822 y 1824 en torno a la tolerancia religiosa, así como la disputa sobre el ejercicio del Real Patronato por parte del Estado independiente en México, podemos ubicar los argumentos que se preguntan sobre la actitud de la población frente a esta polémica.

Aún cuando el *pueblo* estuviera en desacuerdo con el principio de tolerancia religiosa, se explicaba que esta beneficiaría al país. Evidentemente la decisión por separar constitucionalmente a la Iglesia y al Estado provenía de un grupo privilegiado que ejercía el derecho de saberse *pensante* y con poder por sobre el pueblo e, incluso también, sobre los conservadores y la Iglesia.

En el terreno de lo económico, la desamortización se miraba en lo inmediato como la

<sup>21</sup>Se entiende aquí, que en las discusiones referidas a la tolerancia religiosa en la Cámara, dentro de sus argumentaciones a favor o en contra, se consideraba la necesidad de que en un régimen democrático pudieran gobernarse de acuerdo a la voluntad y creencias del pueblo. Ver. Martín Quirarte, *op.cit.*

<sup>22</sup>A. Staples. *Secularización: Estado e Iglesia en tiempos de Gómez Farías*, en Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, III-UNAM, Vol. 10, México, 1986, p.122.

posibilidad de sanear la economía, de hacerla caminar y despojarla de *manos muertas*, lo cual proviene de la idea de quitar privilegios a las corporaciones, vistas como impedimentos para el desarrollo del país.

Otro terreno pantanoso y quizá marginado en ocasiones del análisis sobre este problema, es el relativo a la educación laica: ¿Cómo influye la educación secularizada para la formación del ser laico del mexicano?, ¿De que manera el establecimiento de una educación laica ha influido en los procesos ideológicos- mentales para la conformación de la sociedad mexicana?. Estas preguntas nos colocan nuevamente en el lugar que ocupa la sociedad en este proceso que parece decidirse desde arriba.

Si existen coincidencias en torno a la importancia de la Iglesia católica no sólo en términos del poder económico que sustentaba, sino sobre el dominio que ejercía hacia la población y la dificultad para gobernar a un país joven fuera de su tutela, es preciso preguntarse cuál fue su respuesta ante la separación y de que manera su discurso influyó en la secularización de la sociedad y con ello, la emergencia de la guerra civil de Ayutla, y por otro lado, comprender el proceso paulatino de la secularización.

Si ya hacia 1826, el Estado independiente pretendió asumir el patronato sin la autorización papal, esto lo colocaba ya en una posición frontal hacia la Iglesia. Entonces el Senado expidió un dictamen entre cuyos puntos incluía:

“El Congreso General Mexicano tiene la facultad exclusiva de arreglar el ejercicio del patronato en toda la federación. El mismo Congreso General se ha reservado arreglar y fijar reglas eclesiásticas. El metropolitano de México hará la erección, agregación, desmembración de las diócesis conforme a las secciones civiles que designe el Congreso General”<sup>23</sup>

Parece que la postura del Estado va radicalizándose conforme transcurre el tiempo y para 1833 con Gómez Farias, el patronato pretendía establecerse con aprobación o no de la Santa Sede.

La pretensión del Gobierno para continuar decidiendo con relación a los asuntos eclesiásticos pone en el centro del asunto la pugna por el poder: ¿Es posible que la Iglesia reconozca la legitimidad del gobierno mexicano para ceder el real patronato que antaño concedió a la Corona Española?

La formación de una nación en gestación en pleno siglo XIX, requería también de una autonomía con respecto a las creencias religiosas que muchas veces impedían la conformación de cuadros consecuentes con la nueva vida civil que comenzaba a perfilarse. De algún modo la Independencia tenía que trasladarse también a la dimensión de lo religioso, de la cual era portadora la

---

<sup>23</sup>M. Quirarte, op. cit. p. 151.

Iglesia católica.

Desde entonces se comienza a registrar la disminución del número de estudiantes que hacen carrera eclesiástica, entendiéndose que la vida cotidiana se encontraba imbuida de un ambiente cultural - religioso que estaba confundido y se regía por la concepción de la Iglesia católica.

“Las nuevas escuelas que por entonces se comenzaron a abrir, la posibilidad de ocupar en lugar de los peninsulares puestos en la magistratura civil y judicial, así como en la administración y en el ejército; las fuentes del comercio y la pequeña industria...”<sup>24</sup>

Así, aunque este periodo puede ubicarse como de ingreso a la *heterodoxia moderna*, cuyo pensamiento tiende a perder la unidad de creencia religiosa expresado en occidente con el catolicismo, la búsqueda de un pensamiento laico no es la motivación consciente que inclina la balanza hacia la secularización.

Si bien la intervención liberal en primera instancia cuestiona el poder político y económico que detenta la Iglesia, a la larga apuntala en contra de su poder espiritual, lo que se traduce en el repliegue de lo religioso a la vida privada. Vemos entonces que también se manifiesta una separación de las creencias, las actitudes y la acción de los hombres entre su vida pública y privada.

Ciertamente hay una restricción del poder ejercido por la Iglesia católica sobre sus miembros, quienes no sólo tienen la alternativa de continuar con una fe propia, la cual puede o no alimentarse del catolicismo; si no la posibilidad de elegir cualquier otro culto religioso y practicarlo en la esfera de lo individual.

El doloroso vía crucis por el que tiene que transitar la Iglesia católica en el siglo XIX y que cristaliza con las leyes de reforma del 57, debe explicarse en un contexto más amplio que nos coloca en el ámbito internacional, de gestación de un nuevo mundo. Este mundo ahora cuestionado desde la crisis de la razón y los paradigmas de la posmodernidad, persiguió, sin embargo, la posibilidad de que accediéramos a un pensamiento libre de dogmas y la necesidad de pensarnos en la tolerancia y el respeto a la diferencia.

Al mismo tiempo la falta de habilidad de la Iglesia católica en nuestro país, cuya actuación política limitada habla de una institución que difícilmente ha aprendido de sus errores históricos, la condena a situaciones conflictivas frente a una sociedad nacional crítica y abierta. Aún el Vaticano ha pedido perdón por los abusos cometidos durante la conquista de América, el tema de los judíos en la segunda guerra mundial, mientras que la Iglesia mexicana subraya su capacidad intransigente como lo vemos ahora con respecto al debate sobre la penalización del aborto aún en caso de violación

<sup>24</sup>E. de la Torre Villar. *La Iglesia en México, de la guerra de Independencia a la Reforma*, en Estudios de Historia

sexual.

El propio origen de la nación mexicana se debate entre diversas tensiones: El sustento del mestizaje nacido de un parto doloroso frente a la presencia de las etnias como sujetos incómodos pero sus innegables fecundadores<sup>25</sup>, la búsqueda liberal por la autonomía de la Iglesia católica frente al mito de la sustancia católica para la construcción identitaria nacional. No importan las múltiples religiosidades practicadas por los pueblos indios y los mestizos, la católica sincrética se colocaba por encima de esas diferencias.

“La *nacionalidad*, como hecho cultural, no tiene una sola causa o vertiente(...). La *nacionalidad* está formada de muchos materiales, es viva, se va haciendo y re-creando por medio de las *intercomunicaciones*, que son siempre *transculturaciones*. La *nacionalidad* no se identifica, por lo tanto, ni con el concepto de patria, ni el de República, ni mucho menos con el de nacionalismo.”<sup>26</sup>

¿Ser mexicano es sinónimo de mestizaje?, ¿Sinónimo de Mexica?, ¿Sinónimo de católico?. ¿Hasta donde comienzan los mitos, hasta donde los símbolos que confieren identidad al México del siglo XIX?<sup>27</sup>

Una vez que hemos abordado el análisis sobre el proceso de secularización en nuestro país ubicando sus orígenes en el siglo XIX y poniendo énfasis en la relación establecida entre la elite liberal, la Iglesia católica y la sociedad civil emergente; transitaremos a la reflexión de como cristaliza este proceso de secularización en la Montaña de Guerrero, considerando como referentes a los sacerdotes católicos y a los pueblos indios de esta región. Queremos poner atención en la discusión que plantea de que manera esta sociedad civil ha asumido o no un pensamiento secular, cual es la incidencia de los ministros de culto en regiones indígenas y si podemos hablar de procesos de secularización en regiones donde la permanencia de un pensamiento religioso parece extenderse a todas las dimensiones de la vida cotidiana.

Moderna y Contemporánea, México 1965, V-1, IIH - UNAM, p. 16.

<sup>25</sup> Aquí será preciso comprender al concepto fecundador no sólo en el sentido sexual desde su atribución masculina, sino la posibilidad de concebirlo como un proceso complejo; se podrá aducir que el parto que dio origen a la nación fue producto de una violación, justo colocando a lo femenino en su ser devaluado, fecundado y no fecundador, pero también ubicando a los pueblos indios en esta situación. El problema radica entonces en centrar la atención en conceptos dicotómicos a saber: masculino versus femenino, fecundador versus fecundado, indio versus español, sin desconocer la paradoja existente en cada uno de estos binomios, no podemos negar la serie de “negociaciones” que se establecen entre ambas tensiones para dar fruto.

<sup>26</sup> F. Piñón G. Op, cit, p.48.

<sup>27</sup> En un documento que acaba de emitir la Iglesia católica en Marzo del 2000, continúa sustentando como el *acontecimiento guadalupano* ha sido el forjador ineludible del mestizaje de nuestro país. Así señala que: “No fue la violencia de la espada ni la conversión forzada, sino la misteriosa atracción de María de Guadalupe la que llevó a ambos pueblos y culturas, españoles e indios, a una nueva manera de comprenderse y relacionarse desde la fe en Jesucristo ya presente en la naciente Iglesia de este continente...” en CEM, *Carta Pastoral: Del Encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*, México, 2000, Conferencia del Episcopado Mexicano, p. 20.

### 1.3. Iglesia y procesos de secularización de la sociedad mexicana. Sacerdotes católicos y pueblos indios de la Montaña de Guerrero.

Mucho se ha escrito sobre la idea de que la sociedad mexicana efectivamente ha caminado hacia un proceso de secularización no sólo en el sentido de la separación e independencia política entre las esferas temporal y espiritual de los poderes del Estado e Iglesia, sino especialmente en las formas de pensamiento que dicha sociedad ha adoptado con respecto al razonamiento o no de carácter religioso.

Durante el presente siglo las élites en el poder continúan no sólo subrayando la separación entre la Iglesia y el Estado, si no incluso en el constituyente de 1917 colocaron al Estado como un poder superior al de la Iglesia. Esto nos permite explicarnos por un lado la radicalización de las posturas entre ambos poderes durante la guerra de la Cristiada de 1926 a 1929 y las tensas relaciones en este contexto.

Si bien las posiciones liberales desde el XIX estaban pensando en el ámbito del desarrollo económico del país mediante la inversión extranjera y la desamortización de los bienes en manos corporativas para este propósito, eso no significó el desconocer a la religión católica como la creencia practicada por la población mexicana.

Aun cuando se reconoció la libertad religiosa en la Ley de Libertad de Cultos de 1860, los liberales de este periodo continuaban pensando en la importancia de la religión católica como sustento de la nacionalidad mexicana en el terreno de lo espiritual. El dilema estaba en como lograr la modernización que buscaban sin dejar de lado la religiosidad católica que eventualmente podía conferir identidad a la sociedad mexicana.

Sin embargo, la adopción de estas posturas en el ámbito constitucional provocó la radicalización de ambas posiciones por lo que a decir de autores como Bastián este proceso “selló por un siglo el destino trágico del liberalismo en México”, ya que “... Este tuvo que construirse en contra de su cultura religiosa y no con ella, como fue el caso para el liberalismo anglosajón. En México, a la intransigencia de la Iglesia católica respondió la radicalización liberal anticlerical”<sup>28</sup>

Roberto Blancarte va más allá afirmando que el liberalismo del Estado mexicano posrevolucionario se acercaba más a una posición *marxista* en el sentido de buscar el desmantelamiento del pensamiento religioso y no sólo la libertad religiosa.

“En el caso mexicano, las leyes anticlericales (y en ciertos periodos la acción gubernamental), no se limitaba a establecer un Estado laico, separado de la religión (donde cada cual tiene la libertad de escoger su religión), si no que en ciertos casos pretendían obtener la desaparición de la misma en la

<sup>28</sup> J. Pierre Bastián. *Tolerancia religiosa y Libertad de culto en México, una perspectiva histórica*, en Cuadernos del

sociedad. La diferencia esencial con el pensamiento marxista era que, mientras que el Estado mexicano buscaba con esta política reforzar su posición en la sociedad, el pensamiento marxista pretendía su desaparición<sup>29</sup>

Sin embargo, es importante precisar que el Estado mexicano al buscar la pretendida *desaparición* de la religión en la sociedad lo hacía en aras de lograr un control ampliado siempre y cuando conviniera a sus intereses. Hemos visto como este mismo Estado mexicano se ha acoplado a las situaciones en función muchas veces de las coyunturas que se dan en el ámbito mundial.

Durante la reciente visita del Obispo de Roma Juan Pablo II en Enero del 2000 a nuestro país, se decía que si bien su presencia conmovió y convocó a amplios sectores de la sociedad mexicana esto no significaba su aceptación con respecto al pensamiento católico emanado de la cúpula eclesial. Así los que dicen ser católicos siguen métodos anticonceptivos, dicen utilizar el preservativo para protegerse de enfermedades de transmisión sexual, practican el aborto<sup>30</sup> aun cuando se encuentre penalizado y llevan a sus hijos a escuelas laicas; esto no significa, sin embargo, que podamos afirmar que la población mexicana en su totalidad piense así o eventualmente algunos sectores de la Iglesia católica logren nuevamente acercarse a sus feligresías mediante la propia secularización al interior de sus prácticas religiosas.

Además aunque los censos nacionales indican un alto porcentaje que se reconoce como católico, sabemos que muchos de ellos solo lo son en la forma pero no en el fondo, esto significa que aun cuando continúen con la serie de actos litúrgicos de la Iglesia, lo hacen más como una práctica tradicional y por seguir una costumbre que por realmente conocer el sentido religioso de estos actos como son el bautismo hasta los santos óleos. En todo caso la significación probable de estas ceremonias se ajusta a los referentes de cada uno de los participantes. Al mismo tiempo encontramos procesos seculares cuando la religiosidad efectivamente se realiza en la dimensión privada, así la Iglesia como institución deja de ser reconocida como la única dimensión portadora de espiritualidad, esta se manifiesta de diversas maneras, en donde la dimensión individual cobra especial significación.

Algunas hipótesis señalan que el Vaticano y la cúpula de sacerdotes de corte conservador que dirigen el sentido moral y espiritual de la Iglesia católica, no han querido incorporarse al espíritu moderno que rige a gran parte de las poblaciones donde tienen fuerza, así los aspectos morales y éticos que preconizan referentes a la sexualidad, se consideran como temas tabúes. Este conservadurismo se presenta como inconsecuente cuando aún conserva el celibato entre los sacerdotes y religiosos, así como la

---

III **Derecho Fundamental de Libertad religiosa**, México, 1994, II- UNAM, p.33.

<sup>29</sup> R. Blancarte. **Historia de la Iglesia católica en México**, México, FCE- El Colegio Mexiquense, 1992, p.19.

<sup>30</sup> En las reflexiones finales abordaremos el tema de la penalización del aborto en Guanajuato, que hoy ha sido puesto en la mesa de discusión nacional por el PAN, cuyo abanderado Vicente Fox es ya presidente electo para el periodo 2000-2006, incorporando el álgido debate que ha generado en la sociedad y la postura de la Iglesia católica.

marginación de las mujeres para ocupar lugares como sacerdotisas u obispos.

Se reconoce que esta desvinculación entre la Iglesia y sus feligresías es producto de una falta de diálogo y acercamiento a las realidades diversas que viven comunidades, pueblos y regiones en el ámbito mundial; aunque como sabemos grupos de sacerdotes organizados en torno de la Teología de la Liberación o la Teología India son quienes manifiestan mayor sensibilidad y cercanía con las realidades de sus feligresías. Estos constituyen procesos de secularización que vive la propia Iglesia en su necesidad por adaptarse a las condiciones cambiantes de las sociedades seculares.

Claro ejemplo de ello han sido los procesos de regionalización pastoral en nuestro país en los cuales los obispos de cada diócesis se han organizado por regiones geográficas que les permiten compartir problemas y al mismo tiempo buscar soluciones comunes que atañen a cada una de sus regiones. Es a partir de 1977 cuando la CEM (Conferencia Episcopal Mexicana) propició la organización de regiones pastorales a partir de criterios socio- geográficos, constituyendo 14 regiones pastorales además de las ya existentes provincias eclesiásticas.

“La política de coordinación entre diócesis de una misma zona geográfica permitió una mayor comprensión de ciertos fenómenos sociales regionales. Además de que esto significaba un diálogo más intenso entre los obispos de una misma área acerca de los problemas que los aquejaban, a mediando plazo la nueva organización supuso una mayor consideración del entorno social en que la jerarquía católica estaba inmersa y por lo mismo una mayor influencia del mundo secular, de sus demandas sociales y políticas, que tendieron a confundirse crecientemente con las tradicionales demandas eclesiales”<sup>31</sup>

Este proceso de cambio religioso al interior de la Iglesia católica en nuestro país ha tenido como objetivo no sólo el acercamiento con pueblos y comunidades pertenecientes a sus regiones pastorales, si no también evitar el avance de otras Iglesias o denominaciones religiosas para continuar con la hegemonía que ha establecido durante casi cinco siglos.

Así es como la sociedad nacional se ha mantenido bajo la influencia de la Iglesia católica en lo relativo al problema de la intolerancia religiosa, aun cuando en el ámbito jurídico existiera una reforma de corte religioso que la sustentara. De tal suerte el pensamiento y experiencia religiosa de esta sociedad se despartió de los ordenamientos jurídicos en esta materia, renovándose una cultura religiosa y política autoritaria frente a los procesos de mutación religiosa manifiestos de manera especial en las sociedades rurales e indígenas de nuestro país, así como sectores medios y altos de las urbes.

Curiosamente esta larga experiencia de intolerancia religiosa en nuestro país que encuentra su sustento en los tres siglos de dominación colonial católica, no sólo es patrimonio de sociedades rurales o

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 382.

urbanas que se reconocen y asumen como católicas; si no también de los propios grupos que se han convertido a otras religiones ya sea de corte pentecostés o los llamados Nuevos Movimientos Religiosos. Esto dificulta efectivamente las relaciones entre las disidencias protestantes y los católicos y como veremos en el tercer capítulo, dan lugar a serios conflictos religiosos especialmente en regiones rurales e indígenas de nuestro país como el ya conocido caso de San Juan Chamula en Chiapas y también en algunos pueblos de la Montaña de Guerrero.

La permisividad con relación a la apertura legislativa sobre la libertad religiosa que pudiera implicar la conformación de una sociedad plural en términos de creencias y credos religiosos adoptados, ha transitado por un sendero difícil, ya que por una parte la propia Iglesia católica se sintió agredida con esta política de apertura, lo cual le ha impedido un diálogo abierto y de tolerancia con otras religiones; así es como esta postura de intransigencia hacia el Estado liberal parece seguir manteniéndose no obstante las distintas posiciones políticas que tanto Obispos como sacerdotes puedan adoptar frente a la línea pastoral con la cual trabajen en sus sedes episcopales.

Esta tesis sostenida por Blancarte señala como la postura integral- intransigente ha privado en la mentalidad católica del episcopado mexicano y aun cuando durante el Concilio Vaticano II se cuestionó la falta de integración de la Iglesia católica a la sociedad en la cual se encontraba. Esto, sin embargo, no cambió su actitud frente al Estado liberal e incluso se reforzó cuando con el resurgimiento de la nueva evangelización, proclamada por el Papa Juan Pablo II, se habla de la religión católica como el único y verdadero camino a seguir frente a opciones tales como el *capitalismo salvaje* y el *socialismo decadente*.

Si bien coincidimos de manera general con esta tesis, es importante matizar tal afirmación cuando nos adentramos al estudio sobre las propias dinámicas que adquieren las diócesis en su interior. Así en el caso de la diócesis de Tlapa en la Montaña de Guerrero, es importante conocer de cerca los planteamientos que asumen algunos de los sacerdotes de cara a la política Vaticana en torno a la Teología India y la posibilidad de construir Iglesias autóctonas que respeten los usos y costumbres de los pueblos indios.

Si bien la diócesis de Tlapa sitúa a la cultura católica como el centro de la reflexión para el trabajo pastoral de su región, esto no implica que algunos sacerdotes de origen indígena se pregunten sobre el lugar que debe ocupar esta cultura con respecto a las culturas de los pueblos indios donde tienen sus parroquias.

Así algunos de ellos como el caso del sacerdote Antolín Casarrubias de la parroquia de Xalpatláhuac explica que las comunidades Nahuas donde él trabaja muestran mayor apertura en su concepción religiosa, ya que incorporar la verdad de la religión católica, como de la suya propia. Sin embargo reconoce que la Iglesia cree seguir detentando la verdad absoluta "... la Iglesia se ha equivocado

en condenar, se equivoco terriblemente, pero ahora está reconociendo y pidiendo perdón de que haya hecho sus desplantes con los indios..."<sup>32</sup>

Este pensamiento integralista permea de manera significativa a los sacerdotes de la región aunque en diversos grados como vimos con el caso anterior. Al mismo tiempo la actitud intransigente frente a la libertad de creencias religiosas parece ser una constante en los sacerdotes, ya que precisamente uno de los objetivos de su plan pastoral es el asumir la competencia con otras denominaciones religiosas especialmente de corte protestante para volver a atraer al rebaño perdido.

Las características que adquiere este pensamiento integral- intransigente se ven permeadas especialmente por el trabajo que estos sacerdotes hacen en regiones rurales de predominancia indígena. Esta intransigencia sacerdotal se ve reforzada frente a la discusión del derecho indígena en el contexto del diálogo de San Andrés y los acuerdos ahí tomados cuando algunas posiciones sostienen la necesidad de reconocer jurídicamente las prácticas religiosas y espiritualidad india y también cuando se señala que el derecho positivo de carácter individual contraviene al de tipo comunitario.

Bajo el argumento de la defensa de los usos y costumbres comunitarios, los sacerdotes cuestionan la penetración de otras religiones aduciendo que estas fracturan y dividen las relaciones al interior de la comunidad, pues los que se han convertido a otra religión ya no quieren cooperar con trabajos comunitarios ni mucho menos con la fiesta patronal católica, aunque también en algunos casos reconocen la importancia de la lectura de la Biblia que reivindican las denominaciones de corte pentecostés, lo cual ha influido en los grupos católicos quienes ahora han revitalizado su propia religiosidad defendiendo sus prácticas y ceremonias en contraste con las otras denominaciones.

Sin embargo, como ya lo hemos señalado, la mayor parte de los sacerdotes seculares o religiosos que trabajan en la Montaña de Guerrero tienen como consigna y línea pastoral lograr que haya menos conversiones hacia los grupos pentecosteses y atraer nuevamente a quienes se han convertido hacia otras religiones. Así aún cuando sus posturas al interior de la diócesis puedan ser de carácter conservador o progresista ambos coinciden en esta actitud intransigente, con diferentes matices de la que ya hablábamos con anterioridad.

No obstante ello, hay un esfuerzo significativo por recuperar dentro de su discurso la posibilidad del ecumenismo y el diálogo interreligioso con ciertas denominaciones a las que puede concederse el mismo nivel que ocupa la Iglesia católica de occidente, que como sabemos es una línea establecida por el Vaticano. Tanto en el caso como del Obispo de la diócesis de Tlapa como de algunos sacerdotes como

---

<sup>32</sup> Entrevista al sacerdote Antolín Cassarrubias párroco de Xalpatláhuac, el día 12 de Febrero de 1997.

sucede con Mario Campos párroco del Rincón situado en la Costa- Montaña de Guerrero, se ha señalado la necesidad de caminar hacia un sendero de respeto y tolerancia religiosa.

Mario Campos, uno de los principales promotores de la organización de Autoridades Tradicionales de la Costa -Montaña, quienes a partir de 1996 han demandado la construcción de la carretera que unirá a la Costa con la Montaña de Marquelia a Tlapa, ha hecho una labor de hormiga yendo pueblo por pueblo para lograr la organización en torno a dicha demanda. Así en su discurso señala la importancia de que todos los vecinos puedan integrarse a la organización independientemente de la posición política partidista o la religión que profesen, hablando de la necesidad del ecumenismo y del diálogo que impida conflictos de intolerancia y divisiones que fracturan a las comunidades.

“Lo importante es que estamos viviendo una experiencia de unificación y crecimiento, esto no lo abandera nadie, no lo abandera la parroquia del Rincón ni el ayuntamiento de Malina, ni tal organización. Que distinto sería si todos nos uniéramos: Las parroquias de la Montaña y los ayuntamientos, la Unión regional Campesina, la Luz de la Montaña, la Triple S, el Consejo de Autoridades Indígenas, los 500 años, que distinto cuando las distintas corrientes magisteriales lleguen a unificarse, la policía comunitaria no va a poder sola, hagamos un esfuerzo por superar los localismos, podemos lograr más cuando nos juntemos todos. Tenemos que ampliar la visión y pensar en el ámbito global no sólo a nivel de la comunidad, por lo que tenemos que entrarle todos: organizaciones sociales, comisarios municipales, parroquias, derechos humanos, magisterio. Estas no son reuniones con fines partidistas ya sean priistas o perredistas; tampoco estamos tratando asuntos religiosos aunque recemos ya que es una oración universal, aquí cabe de todo católicos, y de otras religiones...”<sup>33</sup>

La preocupación manifiesta en el planteamiento anterior nos invita a pensar en las posibilidades de trascender el ámbito de la pertenencia religiosa, política o comunitaria en aras de mirar por las necesidades de los habitantes de una región. El subrayar la pertenencia religiosa católica que se reivindica como la eventual valoradora de las culturas indígenas frente al cuestionamiento e intransigencia a los movimientos pentecosteses, así como la lectura fundamentalista e igualmente intolerante de estos nuevos movimientos religiosos no es el camino para la posible construcción de un movimiento de carácter regional alternativo.

En esta propuesta, la mujer como un sujeto que ha puesto el acento en su participación activa en los procesos sociales regionales y los frenos que las Iglesias y los usos y costumbres de los pueblos indios que la han mantenido en un lugar marginal, se explican por temores y fobias que tanto mujeres como hombres hemos reproducido culturalmente, a continuación ponderamos el papel que las mujeres han jugado

<sup>33</sup> Palabras del sacerdote Mario Campos en la Asamblea de Autoridades Indígenas realizado en la comunidad Unión de

y las reivindicaciones que ellas esgrimen al interior de la dimensión religiosa.

### 1.3.1. Religiosas y participación social en la Montaña de Guerrero.

Si bien desde el año de 1971 en la Asamblea de la Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM) instaurada en 1960 en periodo preconciliar, comenzó a pronunciarse por una participación de las mujeres que dejará atrás la segregación que ellas sentían dentro del trabajo pastoral, esto no ha permitido un reconocimiento mayor a su trabajo.

“Se decidió que era necesaria una promoción de la mujer para que pudiera intervenir con competencia en los diversos campos de la pastoral, y así hizo cuando en los años setenta muchas congregaciones femeninas determinaron enviar a sus efectivos a la “inserción” entre los marginados...”<sup>34</sup>

Así aún cuando el interés e inserción de religiosas dentro del trabajo pastoral de la región de la Montaña llegue a ser muchas veces de mayor compromiso que el que manifiestan algunos sacerdotes, su participación se mantiene siempre a la sombra de ellos, si bien su trabajo es una constante en varias de las parroquias de la región de la Montaña de Guerrero como en el caso de Tlacoapa, Malinaltepec, Xalpatláhuac y Alcozauca hasta donde nosotros pudimos percibir, esto no ha significado el que sean reconocidas ocupando lugares importantes dentro de la jerarquía.

Un caso digno de mención lo constituye el trabajo y trayectoria de la Hermana Constanza Tobías, originaria del “rancio abolengo de Zamora, Michoacán” como ella misma lo definió y perteneciente a la parroquia de Tlacopa de mayoría Tlapaneca, ella ha participado en regiones como la Costa Chica de Guerrero y en Chiapas dentro de la diócesis de San Cristóbal desde 1974 hasta 1980, es en ese momento cuando se adhiere a la Teología de la Liberación y comienza esta inserción con la vida entre los pueblos indios lo cual le permite asumir un compromiso distinto con ellos:

“Cuando yo llegué a Chiapas tuve la experiencia terrible de la vida de los indígenas en San Cristóbal. Me tocó ver como los ladinos pateaban a los indígenas y a mí eso me dio una rebeldía interna y una impotencia muy grande porque en ese momento no sabíamos como hacerle, incluso Don Samuel todavía era una persona que estaba en proceso de inserción, apenas comenzábamos a dar pasos a través de la catequesis familiar; fuimos aprendiendo, yo fui una de las *tontas*, digo *tontas* porque me metí con el pueblo y quitamos algunas fincas a los extranjeros, pero todavía no habíamos asimilado las cosas adecuadamente, lo veíamos desde nuestra cultura. Ellos lo mismo que sembraron

---

las peras, municipio de Malinaltepec el 25 de Enero de 1997.

<sup>34</sup> Luis Ramos Gómez P. *Los religiosos y la acción social en México: 1960- 1990*, en Blancarte, Roberto. (comp). “El pensamiento social de los católicos mexicanos”, México, 1995. FCE, p. 279.

fue lo que nosotros les dimos de concientización y de destrucción, porque lo que se les hizo de las haciendas fue destruirlas, quemar la madera en fogatas, madera buena de las casas grandes (...) pero cuando estuve en las comunidades de la Costa Chica y ver que por primera vez yo me comía tortillas de maíz con gorgojos, porque no había mas, no teníamos otra cosa que comer, fue cuando vi la pobreza y comencé a cuestionar mi propia vida, ahí fue donde cambiaron muchos valores en mi vida, donde cambiaron mis esquemas y mi opción por los pobres...”<sup>35</sup>

Este proceso por el que las religiosas van asumiendo su compromiso y opción preferencial por los pobres y los pueblos indios las lleva a tomar en muchos casos las riendas de los trabajos de las parroquias en donde se encuentran insertas e incluso deciden dejar de pertenecer a su orden si son cuestionadas por su trabajo, esto sucede en el caso específico de la ex hermana María Elena de Malinaltepec quien decidió continuar con su trabajo antes de ser removida por la orden a la que pertenecía.

Ante la falta de servicios médicos y centros de salud en esta subregión, ella está promoviendo desde la comunidad del Tejocote talleres de medicina tradicional con la participación del pueblo ofreciendo consultas así como preparándose sobre el tema. La hermana es una promotora de la inculturación del evangelio y dada su experiencia ocupa un lugar importante de asesoría hacia el sacerdote Melitón quien le consulta sobre las acciones a emprender en la parroquia. Así, aunque ellas no sea reconocidas por la cúpula eclesial, efectivamente su labor cotidiana en las comunidades habla de cierto reconocimiento y prestigio en esta dimensión, aunque la imagen del sacerdote como representante de la Iglesia católica patriarcal encuentra puntos de conciliación con el lugar que las mujeres ocupan en las comunidades.

Sin embargo, en muchos de los casos las mujeres religiosas se encargan básicamente de las labores domésticas de la parroquia atendiendo a los respectivos sacerdotes de una manera muy similar a las relaciones establecidas por el matrimonio tradicional donde cada género cumple con el lugar atribuido por las sociedades patriarcales.

Por ello sus esfuerzos no son reconocidos por esta estructura patriarcal y hasta machista, que caracteriza particularmente a la Iglesia católica, la cual continúa relegando a un segundo plano la labor que las mujeres realizan en las regiones donde trabajan:

“No todavía no llegamos al diaconado, menos al presbiterio. De hecho al Papa en E.U se le ha pedido, las religiosas americanas son mas abusadas y han pedido ser sacerdotisas, pero la postura de la Iglesia católica es *no*. Digo, porque la Iglesia Anglicana tienen Arzobispas y la Bautista

<sup>35</sup> Entrevista realizada a la hermana Constanza Tobias de la parroquia de Tlacoapa el día 14 de Mayo de 1997 en la

también, pero la Iglesia católica creo que nos consideran inferiores, aun cuando hay mujeres teólogas muy preparadas y la mujer en México la siento muy competitiva en su preparación... Hay congregaciones que sí dan una formación a las mujeres, pero en la generalidad no, hay pocas teólogas dentro de las religiosas, yo considero que sería lo prioritario, la teología, las mujeres religiosas tendrían que ser primero teólogas y después una profesión, pero si queremos tener un lugar reconocido dentro de la Iglesia tenemos que prepararnos y la religiosa se ha acostumbrado a ser de segunda, no todas luchamos por una superación que nos ponga en el ámbito de la jerarquía. De que hay Teólogas buenas, si, pero jerárquicamente no nos reconocen.”<sup>36</sup>

Son también las mujeres quienes se encargan de la educación provista a las niñas del internado que la diócesis de Tlapa tiene en esta ciudad, la directora así como las hermanas que les enseñan cantos y lecturas bíblicas son todas mujeres, estas niñas provienen de los municipios más pobres de la Montaña: Malinaltepec, Tlacoapa, Metlatónoc, Atlamajalcingo del Monte, Alcozauca y Xalpatláhuac, cuyos padres no pueden encargarse de la manutención de ellas, por lo que el internado constituye una oportunidad para dotar a sus hijas de alimentación, vestido y una educación que de otra forma se ven imposibilitados de asumir.

En una tímida alusión al lugar de la mujer dentro de la Iglesia, en el último documento de la Conferencia del Episcopado Mexicano que referimos anteriormente, señalan la necesidad de revisar las actitudes y conductas hacia las mujeres en el marco de la Nueva Evangelización, pero sin ser consecuentes para otorgarle un lugar diferente al que hasta el momento ha ocupado, señalan que:

“Además, debemos profundizar en la *antropología cristiana que afirma el misterio de la persona como imagen de Dios; varón y mujer* y, por tanto, criaturas con igual dignidad y derechos, diversos en cualidades y riquezas y llamados a la santidad a través de la unidad complementaria en el amor y la vida.”<sup>37</sup>

No solamente en la Iglesia católica se reproducen estas relaciones desiguales entre los géneros, también en algunas Iglesias y denominaciones de corte pentecostés las mujeres se ven relegadas a segundo plano por los hombres sustentados en la lectura fiel de las sagradas escrituras. En estas se afirma que la mujer, como sabemos, no sólo es la costilla de Adán, sino ella debe ser obediente ante las órdenes del hombre, en este caso del Pastor, quien es el guía espiritual de su Iglesia.

Aún así las mujeres llegan a asumir un lugar importante como las esposas de los pastores,

---

Diócesis de Tlapa.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Conferencia del Episcopado Mexicano, *op. cit.*, p. 83.

quienes muchas veces dictan las labores que han de llevar a cabo las feligresías como lo representa el caso especial de la profeta quien es la portavoz de la palabra divina. De cualquier modo, ellas están de acuerdo con la Biblia que ubica al hombre como la cabeza de la Iglesia y de su hogar. Así dentro de su organización existe una jerarquía consecuente con sus creencias, en donde las mujeres se organizan aparte de los hombres en reuniones sólo para ellas, aunque también durante el servicio que es mixto pueden hacer la lectura del evangelio guiadas por las palabras del Pastor.

En la propia estructura organizativa de la Iglesia de Dios de la Profecía observamos que los cargos centrales corresponden a los hombres desde el Supervisor y Secretario Generales, los profetas, hasta los cargos en cada una de las regiones donde operan, que van desde el Pastor, el Copastor, el Diácono, los líderes de la banda de música de viento, la banda de misioneros juveniles y la banda de los líderes victoriosos.

Esta organización desigual entre hombres y mujeres se ve fortalecida con los usos y costumbres de los pueblos indios de esta región, en donde la mujer asume un lugar secundario con respecto al hombre. Ellas no participan en el sistema de cargos y difícilmente se le permite organizarse de manera independiente a no ser que ellas busquen hacerlo y cuestionen las formas tradicionales de relaciones sociales y de género que se reproducen al interior de sus comunidades.

No obstante lo anterior, existe el caso singular de las Asambleas de Dios. En esta Iglesia existe la posibilidad de que el cargo de pastor sea asumido por mujeres, aunque sólo han contado con una proveniente del Estado de Puebla y que permaneció en el cargo durante un año. Desafortunadamente las mujeres de esta Iglesia en la ciudad de Tlapa dicen que es difícil que alguna de ellas piense en formarse como pastora porque a final de cuentas deben pedir permiso al marido.

### **1.3.2. Iglesia y Política: La participación de ONG's para la defensa de los derechos humanos de los pueblos indios.**

Aunque desde la legislación reformada en 1992 se señala que las Iglesias no pueden participar políticamente ya que su ámbito de injerencia debe centrarse en lo espiritual; esto no significa que desde diversas vertientes y enfoques la Iglesia católica y otras Iglesias de corte evangélico no se pronuncien e incluso participen en lo relativo a la sexualidad, la política y las dimensiones económica y cultural.

Tanto algunos sectores de la cúpula eclesial como el Arzobispo primado de México Norberto Rivera Carrera, hasta obispos pertenecientes a las regiones pastorales de las que hablábamos y sacerdotes tanto diocesanos como religiosos, no sólo realizan pronunciamientos y cuestionamientos

relacionados a la política económica neoliberal que se lleva en nuestro país; si no también participan activamente como mediadores de conflictos políticos como en el caso de la CONAI (Comisión Nacional de Intermediación) teniendo a la cabeza al Obispo Samuel Ruiz de la diócesis de San Cristóbal y hacen señalamientos sobre fraudes electorales e incluso han llegado a realizar proselitismo político a favor de determinados partidos.

Las críticas que tanto el episcopado como los sacerdotes y religiosas hacen en referencia a ciertos temas como el modelo económico neoliberal parece permearlos de manera significativa independientemente de la posición política que ellos manifiesten desde la ultraderecha conservadora hasta los grupos de sacerdotes más progresistas quienes se han inclinado por la Teología de la Liberación y la opción preferencial de los pobres. Esta coincidencia ha sido explicada como la tendencia hacia una posición integral – intransigente que los caracteriza a todos ellos, dicha posición como sabemos proviene de la propia cúpula eclesial emanada por el Vaticano, quien parece aprovechar los periodos de crisis mundial para colocar a la cultura cristiana como el centro y alternativa posible por la cual debe inclinarse la humanidad.

“Pero pudiera ser que influya también en esta actitud coincidente cierta matriz doctrinal que, consciente o inconscientemente admitida, se expresa en algunas de estas materias sociales. En este sentido, la crítica al capitalismo liberal, a la corrupción política y al Estado opresor por intervencionista, es compartida por grupos de extrema derecha y progresistas o radicales de izquierda...”<sup>38</sup>

No obstante lo anterior, el compartir una actitud crítica hacia el capitalismo, existen matices entre la posición conservadora y la progresista; pues mientras los primeros enfatizan el problema de la pérdida de valores morales, la importancia de la familia, la decencia y las buenas costumbres, los segundos hacen hincapié en las desigualdades e injusticias sociales que se reproducen dentro del capitalismo.

En el periodo de conformación de la pastoral regional hacia mediados de los años setenta es cuando los obispos hacen una serie de pronunciamientos políticos sobre la situación que prevalece en sus respectivas regiones:

“... los obispos del norte del país, particularmente los de Chihuahua, salieron a denunciar desde el púlpito el fraude electoral presuntamente perpetrado contra el Partido Acción Nacional, al tiempo que en el sur los obispos de Oaxaca, Morelos y Chiapas refrendaron su línea pastoral

---

<sup>38</sup> R. Blancarte. (comp). *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. Introducción. México, 1995, FCE, p.17.

indígena”<sup>39</sup>

Una veta de participación que han encontrado es la vinculada con la defensa de los derechos humanos de los pueblos en donde se encuentran insertos, así gran parte de organismos no gubernamentales (ONG's) han sido impulsados por Obispos y sacerdotes progresistas, que han encontrado en los derechos humanos, la vía para atender la difícil situación en la que los pueblos indios se encuentran, podemos decir que a partir del impulso de la Teología de la Liberación hacia los años sesenta y setenta en América Latina, los esfuerzos de organización desde esta concepción, han podido reubicar parte de su trabajo hacia la lucha por la defensa de los derechos humanos en la actualidad.

Es importante enfatizar que es precisamente en los estados de Chiapas y Oaxaca, donde las respectivas diócesis cuentan con Centros de asesoría, apoyo y defensa hacia los pueblos indios en donde se ubican. Hablamos del Centro de derechos humanos “Fray Bartolomé de las Casas” nacido en 1989 y del Centro Diocesano de Pastoral Indígena de Oaxaca (CEDIPIO) respectivamente. Recordemos también la existencia del Centro Fray Francisco de Vitoria, el Agustín Pro y el Antonio de Montesinos, organismos que nacen durante las décadas de los ochenta y noventa.

En el caso de la Montaña de Guerrero encontramos a Tlachinollan A.C., un organismo no gubernamental nacido en el año de 1994 que aunque cuenta con participantes laicos como antropólogos y abogados, ha mantenido relaciones con la diócesis de Tlapa. El coordinador de este Centro es Abel Barrera, antropólogo con una formación inicial dentro del seminario católico; al mismo tiempo su familia apoya decididamente las labores religiosas de la diócesis y de los pueblos que pertenecen a la región no sólo en lo referente a aspectos religiosos, si no también en ayuda de carácter económico y social muchas de las veces dirigidas para apoyar la realización de rituales y ceremonias de dichos pueblos.

Tlachinollan A.C. como ya señalamos fue constituido en 1994 con el apoyo de investigadores de la UNAM, así como antropólogos, abogados y prestadores de servicio social procedentes de la Universidad Iberoamericana de León Guanajuato y de la Universidad Autónoma de Guerrero. Si inicialmente este centro contó con el apoyo de la diócesis de Tlapa mediante la integración de un consejo consultivo en el cual participan tanto el Obispo Alejo Zavala como el sacerdote de Xalpatláhuac Antolín Casarrubias; con el paso del tiempo se ha observado una vinculación más estrecha con la Iglesia de la región lo que ha cristalizado hace aproximadamente un año, en el reconocimiento de Tlachinollan como un organismo perteneciente a la diócesis de Tlapa.

<sup>39</sup> J. Villamil. *Dos poderes sin gloria*, en Revista Equis X. Cultura y Sociedad: **Iglesia y Estado: dos poderes.**

En su V aniversario celebrado en Junio de 1999, se realizó por vez primera una misa de acción de gracias la cual estuvo permeada del cuestionamiento a la violencia y la impunidad que privan en la región de la Montaña perpetrada las más de las veces por autoridades y militares apostados en zonas estratégicas de esta región; tanto en el salmo responsorial como en el sermón se pidió por una cultura de la paz digna y el cese a las arbitrariedades que viven los pueblos indios de la Montaña, al mismo tiempo en los cantos pudimos escuchar la introducción de ritmos cuambiamberos, tal como lo vienen haciendo las Iglesias pentecosteses, y canciones conocidas en los años setenta como *de protesta* tales como *Yo te nombro y No basta rezar*.

Se reconoció también el trabajo que vienen realizando otras ONG's en el ámbito nacional en el ámbito de la defensa de los derechos humanos aglutinados en la *red todos los derechos para todos* y se dio gracias a Dios por el trabajo hacia la defensa de los más pobres que es donde se encuentra el rostro de Cristo. En la participación de los integrantes del Consejo consultivo como el caso de Ofelia Medina se agradeció por la lluvia que en esos momentos cayó para el bautizo del niño- niña representado por Tlachinollan.

Aunque en embrión, la parroquia de Malinaltepec en cuya cabeza se encuentra el sacerdote Melitón, región de población mayoritariamente Tlapaneca, esta trabajando en la conformación de un centro para la defensa de los derechos humanos también.

Existen algunas tesis que apuntan como la participación de religiosos en la construcción de Organismos no gubernamentales en apoyo a la defensa de los derechos humanos de los pueblos indios, constituye la posibilidad de integrarse a un discurso generado por Occidente que de algún modo puede legitimarse aún ante la cúpula de la propia Iglesia y otros sectores de la sociedad nacional.

Para el año de 1994 la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) reconocía la existencia de alrededor de 125<sup>40</sup> Organizaciones sociales y políticas independientes entre ONG's, Partidos políticos, organizaciones sociales y culturales, que trabajan en la promoción y defensa de los derechos humanos en el ámbito nacional. Del total de organizaciones, alrededor del 12% tienen un apoyo de orden religioso o están ligadas a alguna diócesis aunque los integrantes sean laicos.

Esta situación nos sugiere por un lado la apropiación de esta vía que ofrecen los derechos humanos por parte de sacerdotes, así como el sentido de su labor misionera evangélica y de preocupación por los grupos desprotegidos en nuestro país, pero también el carácter paternalista de

---

Numero 10, Febrero de 1999, México, Ulises ediciones SA de CV, p. XXI.

<sup>40</sup> Cfr. Directorio de Organismos no gubernamentales orientados a la defensa de los Derechos Humanos de los Indígenas de México, México, 1994, CNDH, 201 pp.

quienes dirigen estos Centros, lo cual no ha permitido la participación directa de las propias comunidades indias en la defensa de sus derechos, ya que al concebirlas como grupos vulnerables, su misión se sitúa en el campo de la enseñanza y protección, más que la apropiación y autonomía que los pueblos indios puedan hacer de esta labor.

“Nuestra *inspiración cristiana* implica un profundo respeto por las personas y los grupos humanos, por su diversidad política, religiosa y cultural. Con todo, creemos contribuir al bien común y a la realización de la dignidad de todos los seres humanos sólo si actuamos desde la perspectiva e intereses de los sectores *más pobres* del país”<sup>41</sup>

La vocación religiosa de estos centros parece permear y extenderse hacia gran parte de la labor de los derechos humanos en nuestro país, aunque al mismo tiempo nos habla de la secularización de estos grupos al preocuparse por los derechos humanos de las sociedades y pueblos en los que trabajan. Con la constitución de la “Red todos los derechos para todos”, la interacción y experiencia de cada organismo le confiere una dirección a su que hacer que también denota la vocación misionera y paternalista de estos grupos.

La ética religiosa que subyace en la concepción y discurso para la acción de las ONG's de corte cristiano reconoce que si bien la inspiración cristiana no es la única veta de la cual abreva su que hacer en la defensa de los derechos humanos; si encuentra su sustento en la lectura bíblica desde la concepción de un Dios defensor de la vida, en contra de la cultura de la muerte, libertador de los oprimidos, cuyo mandamiento “No matarás” incorpora la ética de una cultura contra la violencia.

Nos encontramos frente a la participación política de algunos sectores de la Iglesia católica quienes explicitan su ética religiosa al interior de organizaciones con perspectivas de corte político. Este proceso de constitución de ONG's en regiones rurales con población indígena resulta ser novedoso con relación a las formas que antaño asumía el clero católico en estos ámbitos.

Curiosamente a decir de Manuel Canto, el trabajo hacia la defensa de los derechos humanos ha surgido tanto desde la perspectiva de la Democracia cristiana y el catolicismo social como de la corriente progresista cercana al proyecto de la Teología de la liberación. En el primer caso se trata de la política seguida por el Vaticano II quien propone al cristianismo como la salida frente al socialismo y el capitalismo salvaje, esta crítica permite la acción política en el ámbito social referida hacia la defensa de los derechos humanos; en el caso de los grupos progresistas, estos también se han inclinado hacia el trabajo por la defensa de los derechos humanos como apuntamos más arriba. Estas ONG's parecen situarse ahora como los interlocutores del gobierno.

---

<sup>41</sup> Centro Miguel Agustín Pro Juárez, <http://mixcoac.uia.mx>

“La estrategia actual del gobierno con respecto a la política social implica un desplazamiento de la interlocución con los organismos corporativos a la interlocución con los organismos sociales tipo ONG.”<sup>42</sup>

La importancia que adquieren estas organizaciones como agentes intermediarios entre las poblaciones rurales e indígenas y eventualmente los grupos en el poder, da cuenta del papel protagónico que eventualmente llegan a asumir en momentos coyunturales al denunciar la violación hacia los derechos en el contexto no sólo nacional sino internacional.

La presencia de estos organismos civiles en el ámbito mundial que permite denunciar la violación a los derechos humanos cometidos por autoridades municipales, estatales y/o nacionales, y que estos abusos sean conocidos en el espectro mundial les confiere una posición crucial para el freno de dichas arbitrariedades; sin embargo es necesario superar actitudes paternalistas hacia pueblos y comunidades indígenas que permitan por un lado la apropiación del proceso de defensa de los derechos humanos por parte de los propios núcleos indígenas y la posibilidad de verdaderamente valorar y conocer a profundidad la cultura indígena por parte de abogados, antropólogos y sacerdotes o integrantes con formación religiosa que permita dejar atrás los paternalismos.

### **1.3.3. El trabajo del Nuncio Justo Mullor<sup>43</sup> y su itinerario por las regiones indígenas: La política Vaticana y las peticiones de la Iglesia en la Montaña de Guerrero.**

Una vez reconocida la Iglesia católica por el Estado y en el marco del reestablecimiento de las relaciones del Estado mexicano con el Vaticano, el embajador reconocido ya en su status de Nuncio apostólico que recayó en el Obispo Justo Mullor encargado de consolidar y avanzar en la política Vaticana hacia América Latina, que encuentra su mayor sustento y apoyo en México.

El problema de los pueblos indios para el Vaticano constituye una de las aristas a resolver en este contexto, la polémica que ha originado el avance de la Teología India en algunas regiones Latinoamericanas y la supuesta condena del Vaticano, en la reciente visita del Papa Juan Pablo II en Enero de 1999 a nuestro país, a esta estrategia pastoral ha puesto de manifiesto las distintas vertientes de las cuales puede abreviar esta línea política.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> M. Canto. *Cristianos y Democracia (Notas sobre los referentes de la participación política de los cristianos en México) en Religión, iglesias y democracia*, Blancarte, Roberto (coord), CIICH- UNAM, La Jornada, México, 1995, p. 151.

<sup>43</sup> Como sabemos hasta el pasado mes de marzo del 2000, Justo Mullor desempeñó el cargo de Nuncio en nuestro país, ahora ha sido sustituido por Leonardo Sandri quien ocupó el nuevo cargo en abril de este mismo año. Sabemos también que Sandri sólo duro escasos 6 meses en nuestro país para ser llamado por el Papa al cargo de sustituto de Relaciones generales del Vaticano.

<sup>44</sup> En el capítulo 3 de esta tesis se encuentra explicado especialmente lo referente a la Teología indígena dentro de la política Vaticana y en la región de estudio.

Al igual que Juan Pablo II, Justo Mullor continuó con la estrategia vaticana del Papa *peregrino*, visitando las distintas regiones de nuestro país para acercarse y escuchar las peticiones particularmente de las etnias. Estas, con discursos elaborados por los sacerdotes que trabajan en cada una de las zonas de la Montaña de Guerrero, cuestionaron la política neoliberal, la violencia y la impunidad, la situación de pobreza y marginación en la que viven los pueblos Nahuas, Tlapanecos y Mixtecos de la región.

Así en su visita pastoral a Guerrero y a la región de la Montaña los días 2 y 3 de Junio de 1999, Mullor se reunió con sacerdotes de la diócesis de Tlapa, dio la bendición al recién inaugurado seminario Guadalupe- Tonatzin ubicado en la misma ciudad en donde asistieron algunos presidentes municipales de la región así como la diputada Estela Martínez en aquel momento precandidata a la alcaldía de Tlapa por el PRI y también escuchó la situación que prevalece entre los pueblos indios de la región.

En estos actos estuvo acompañado por los obispos de la región pastoral sur, integrada por Acapulco, Chilpancingo - Chilapa, Lázaro Cárdenas, Ciudad Altamirano y por supuesto el de Tlapa. Este representa el primer acto público en el estado de Guerrero encabezado por el nuncio apostólico en tal calidad desde las reformas al artículo 130 constitucional en 1992, lo cual reviste un acto central para la Iglesia y el Estado. La salutación y el besamanos que durante todo un siglo fue un acto protocolario cuestionado y en desuso, ahora volvieron a utilizarse por parte de presidentes municipales pertenecientes a municipios priistas, tal y como lo vimos con el Papa y miembros del gabinete de Zedillo en enero pasado.

El día 3 de Junio el Nuncio Mullor asistió a una reunión con las tres etnias de la región en Xalpatláhuac, reconocido santuario en donde se celebra la fiesta mayor del Santo Entierro. Ahí le expusieron sus principales necesidades y problemas entre los cuales mencionaron; en el caso de los Tlapanecos, el problema educativo, los bajos salarios a profesores que se encuentran realizando una huelga y en plantón en el D.F, la falta de becas y despensas, en salud lo referente a la falta de centros de salud y equipos especializados de atención médica, en comunicación la falta de pavimentación en la carretera Tlapa- Marquelia y de teléfonos; en lo económico mencionaron la baja productividad del campo, señalaron el problema de la militarización en sus comunidades y la inseguridad en la que viven por lo que han tenido que organizarse para la protección de sus pueblos mediante las policías comunitarias en la Costa- Montaña con apoyo del sacerdote de ese lugar.

La palabra de los nahuas corrió a cargo de Gervasio Tapia Barrera, Tlayacanqui de Xalpatláhuac quien puso especial énfasis en la identidad y religiosidad indígena, señalando como la conquista española les arrebató su identidad, usos, costumbres, valores, rituales, ceremonias, por lo cual tuvieron que emigrar hacia montañas inhabitables.

Haciendo uso de las escrituras sagradas como son la Biblia, el Popol- vuh de la cultura Maya y las

palabras de Nezahualcoyotl, centró su participación en la opresión y sufrimiento en los que viven los pueblos indios de la región aludiendo del antiguo testamento el éxodo referente al mito de origen del pueblo israelí en busca de la tierra prometida; así como del libro Maya lo referente a la continuidad de sus raíces como pueblos a pesar de haber cortado frutos, ramas y tronco de su cultura.

La teología indígena permeó especialmente el discurso nahua, mientras que los problemas seculares de índole político y socioeconómico estuvieron presentes en las palabras Tlapaneca y Mixteca. El nuncio apostólico quien reivindica su apertura al diálogo,<sup>45</sup> se comprometió a orar a dios y solicitar ante las autoridades que se encontrara a su paso la ayuda a esta región. Al mismo tiempo señaló la necesidad de que también los pueblos trabajen en la búsqueda de soluciones y no esperen que todo *venga de arriba*, afirmación que fue cuestionada por algunos de los presentes al señalar paralelamente que es como si el padre dejara a sus hijos sin ayuda.

Frente a la alusión a la Conquista española hacia los pueblos mesoamericanos se disculpó diciendo que sus antepasados españoles no fueron los que vinieron a estas tierras y que además la obra de la conquista fue ambivalente, de luces y sombras por que sí bien hubo la ocupación de tierras y el traer una cultura agresiva, también se exportó la cultura cristiana del dios universal, esta es la principal estrategia que ha permitido a la Iglesia legitimar la empresa de la conquista a tierras americanas: La empresa del cristianismo.

Pero también su visita tiene la intención de conocer las posiciones sacerdotales en la región, vista en gran medida como un estado con características similares a Chiapas, donde los grupos guerrilleros operan, se dan procesos de violencia, militarización, descomposición social, narcotráfico y una parte mayoritaria de la población es indígena.

Así durante la reunión de los sacerdotes con el nuncio, se les conminó a que sus participaciones fueran moderadas, que no hicieran alusiones directas a la necesidad de que la Iglesia se comprometa con los problemas más apremiantes de la región, ni mucho menos mencionaran el trabajo pastoral desde la teología de la Liberación ni por equivocación.

Para Justo Mullor su visita al estado de Guerrero es específicamente pastoral, por lo que eludió los temas más difíciles señalando que la tarea de la Iglesia debe centrarse en el trabajo teológico y filosófico dirigido hacia todos los hombres sin distinción y dejar de lado el trabajo político que no corresponde a esta

---

<sup>45</sup> Aunque efectivamente Mullor reconoce vivir de cerca todo el proceso del Concilio Vaticano II y sentirse impregnado por él, al mismo tiempo ha afirmado no ser partidario de la Teología de la Liberación, más bien reivindica una teología de carácter social y no política, por lo que su visita a regiones pobres y vulnerables de nuestro país se explica por su sentimiento cristiano que lo acerca a los pobres. Justamente esta forma de asumir su labor pastoral parece haberle acarreado diferencias con el denominado *club de Roma* encabezado por el Cardenal Rivera Carrera y reconocido por estar muy cercano a las cúpulas del poder político y a Girolamo Prigione quien fue representante del Papa en nuestro país previo a la designación de Mullor.

institución. Así reivindicó a la oración como la tarea más fuerte de todas, comprometiéndose así a orar por la marginación en la que viven los indígenas y contra la violencia.

El énfasis que el Nuncio Mullor dio hacia la oración y el trabajo teológico y filosófico lo han ubicado como un representante que dio mayor fortaleza al trabajo pastoral que al trabajo político y diplomático, a decir de Bernardo Barranco retomado en un reportaje del periódico *La Jornada*, el nuncio jugó un papel de contrapeso al poderoso grupo de jerarcas católicos conocidos como el *club de Roma*, entre quienes se mencionan a los Cardenales Rivera Carrera, Sandoval Iñiguez, Onésimo Cepeda y Luis Reynoso Cervantes. Al mismo tiempo fortaleció los pocos espacios autónomos como la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) y se preocupó por escuchar a la *mayoría silenciosa* de los obispos, todo lo cual permitió un contrapeso hacia este grupo.

Un asunto especialmente espinoso como el tema de Chiapas y bajo presión del gobierno, *sacó del aislamiento* al obispo Samuel Ruiz y declaró que el problema de Chiapas ha sido decisivo en su vida pastoral. Justamente el mantener esta posición al parecer de algunos analistas, le valió que lo removieran de su cargo como nuncio para poner en su lugar a Leonardo Sandri. Sin embargo, no es sino hasta conocer el trabajo que ira impulsando este nuevo actor como sabremos si el trabajo pastoral de Mullor fue una línea dictada por el Vaticano o producto de su personalidad y compromiso.

A continuación daremos paso a un momento clave en la modificación de las relaciones establecidas entre Estado e Iglesia que se habían mantenido desde mediados del siglo XIX y hasta 1992. Las reformas a los artículos 24 y 130 Constitucionales dieron paso al reestablecimiento de las relaciones diplomáticas con el Vaticano referidas en este subcapítulo y que permitieron el reconocimiento de la figura de *Nuncio* que asumió Justo Mullor en lugar de *representante* como había permanecido hasta esta fecha.

#### **1.4. Modernizar las relaciones Iglesia- Estado: La encomienda al gobierno Salinista.**

El proceso de acercamiento entre las jerarquías eclesial y estatal en nuestro país en las últimas dos décadas, ha sido debatido y cuestionado por diversos sectores pertenecientes a ambos poderes, así como por intelectuales y teóricos quienes señalan la dificultad por modificar el pensamiento anticlerical así como la posición antiliberal e intransigente que permeó durante casi un siglo dichas relaciones.

Es así como desde el gobierno de Echeverría hasta el de Carlos Salinas, donde se logran reanudar las relaciones diplomáticas entre ambos poderes, existe la voluntad por modificar las posiciones extremas que caracterizaron durante tanto tiempo las relaciones políticas que lograran situar al poder del estado por encima de cualquier otro poder. Como lo hemos señalado anteriormente, esto no significó necesariamente que los políticos dejaran de pertenecer a familias católicas, quienes siguieron con sus prácticas religiosas en

el ámbito privado, esforzándose por ser consecuentes en lo público.

Por su parte podemos decir que la Iglesia católica desde el Concilio Vaticano II en 1964 estuvo abonando el terreno para lograr modernizarse como institución frente a los cambios acelerados que sufrían las sociedades antes bajo su hegemonía, este proceso es el que se conoce como *aggiornamento* de la Iglesia, en gran parte atribuido al pontificado de Juan XXIII, personaje quien comienza a preocuparse por las condiciones socio políticas de las sociedades en las cuales actúan y con el objetivo claro de volver a tener una posición destacada en ellas.

No exenta de contradicciones, este *aggiornamento* también se da en dirección opuesta a la arriba señalada precisamente dentro del pontificado de Juan Pablo II que dio marcha atrás en algunas reformas de su predecesor y quien es conocido como uno de los protagonistas centrales que permitieron la caída del muro de Berlín, situado así dentro de una tradición más bien de carácter conservador.

Es en este contexto donde se sitúan las negociaciones entre los gobiernos en turno con la alta jerarquía eclesial Vaticana y la de nuestro país, en este acercamiento con miras a anular el divorcio entre ambos poderes encontramos como protagonistas al entonces delegado apostólico Gerónimo Prigione, el presidente de la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM) Adolfo Suárez Rivera, al Cardenal Ernesto Corripio Ahumada, a los presidentes José López Portillo, Miguel de la Madrid, Carlos Salinas y por supuesto al Papa Juan Pablo II: ¿Quiénes son los beneficiarios del reconocimiento jurídico a la(s) Iglesia(s) y de la reanudación diplomática?, ¿Cuál es el lugar que ocupan dentro de esta discusión las denominaciones religiosas no católicas?, ¿Quién es el principal interlocutor con el Estado en estas negociaciones llamadas nicodémicas<sup>46</sup> por el después nuncio Prigione?, ¿Cómo toma la sociedad esta apertura y reconocimiento a las Iglesias?.

Aunque las modificaciones constitucionales promovidas por Salinas de Gortari han sido cuestionadas por algunos sectores del clero, por políticos con una tradición anticlerical e intelectuales de pensamiento liberal y progresista, así como por algunos sectores de la sociedad; lo cierto es que este restablecimiento de las relaciones de manera abierta y formal pusieron en claro a la sociedad el lugar que ya la Iglesia ocupaba en el seno de ella dejando atrás el periodo conocido como simulación y le otorgaba algunos derechos y obligaciones, algunos de los cuales ya ejercía fuera del reconocimiento constitucional.

Desde la postura oficial, la revisión al marco jurídico de las Iglesias se justifica ante el imperativo de la modernización y el cumplimiento del marco jurídico anterior que logró "segar de tajo el conflicto secular por la titularidad exclusiva del Estado en el ejercicio del poder político". Así como el "carácter

<sup>46</sup> Esta alusión se refiere a la visita que Nicodemus hacía a Jesús solo durante la noche, por temor a ser visto con él.

fundamentalmente civil de la sociedad mexicana de la segunda mitad del siglo..."<sup>47</sup>, situaciones ambas que requerían enfrentar nuevas modificaciones en las relaciones jurídicas con la Iglesia católica.

Si bien efectivamente desde esta perspectiva se reconoce la necesidad de revisar el marco jurídico en relación con las Iglesias; es claro que el único interlocutor será la Iglesia Católica, expresado en la exposición de motivos del documento arriba citado, en donde se celebra el abandono del *integrista de la Iglesia católica*, lo cual impidió conflictos con la autoridad civil para sentar las bases y realizar así las reformas a los artículos 24 y 130.

En efecto, aún cuando la situación especial de la Iglesia católica en nuestro país la ha colocado como la institución religiosa per se, la argumentación sobre el reconocimiento jurídico a las asociaciones religiosas en nuestro país pretende realizar una concesión clara hacia la Iglesia católica en particular<sup>48</sup>.

Sin embargo, esto nunca significó devolverle los privilegios que tuvo durante la primera mitad del siglo XIX ni mucho menos, para ello el Estado se aseguraba continuar por encima de la Iglesia en lo referente a toma de decisiones y también en la posibilidad de controlar su acción política disidente. Al mismo tiempo la reforma permite a la Iglesia católica "... la expansión económica, educativa, social y cultural) y la realización de sus actos religiosos en público..."<sup>49</sup>

Así es como tanto el Estado como la alta jerarquía católica se beneficiaron de esta negociación, ya que con el fortalecimiento hacia la Iglesia, se permitía mayor control hacia los grupos católicos disidentes como aquellos cuyo trabajo se inspiraba en la Teología de la Liberación, quienes dudaban sobre el provecho que estos cambios producirían en su labor: "Los grupos eclesíásticos populares o liberadores se opusieron a estas medidas, porque al fortalecerse y ampliarse la acción jurisdiccional, moral y política de la jerarquía se coartaba la libertad y el compromiso de las organizaciones eclesiales de base."<sup>50</sup>

Sin negar la importancia de estas modificaciones legales, me parece que es substancial no magnificarlas pensando en los cambios que dichas reformas efectivamente han tenido en la sociedad mexicana, especialmente en las sociedades indias cuya herencia mesoamericana está presente en su experiencia religiosa, en la diversidad manifiesta en los grupos sacerdotales católicos, así como en las Iglesias y denominaciones no católicas; Estas últimas han logrado también formar parte formal en este proceso, trayendo agua a su molino para beneficiarse de unas reformas que por supuesto no estuvieron

<sup>47</sup> Lamadrid Sauza, José Luis. *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa*, México, FCE, 1994. La coordinación de la colección corresponde a la Presidencia de la República.

<sup>48</sup> Hay que ver ahora de que manera la Iglesia católica ha buscado reposicionarse como otra fuerza no sólo espiritual, sino política en la generación de discursos como el *derecho a la vida* y la forma en como, aliada del PAN, pretende que se castigue penalmente a las mujeres que aborten aún en caso de violación.

<sup>49</sup> María E. García Ugarte. *La nueva relación Iglesia- Estado en México. Un análisis de la problemática actual*, Nueva Imagen, México, 1993, p.85.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 38.

pensadas en función de ellas y a las cuales no se incluyo en este diálogo.

Algunas hipótesis sin embargo, cuestionan si efectivamente éstas reformas benefician la pluralidad y tolerancia religiosa o más bien la limitan al considerar que las denominaciones religiosas no católicas, dada su situación como grupos atomizados y su dificultad por integrarse, los hace vulnerables y los coloca en desventaja cuando para lograr el registro ante gobernación se les solicita una serie de requerimientos como son el arraigo en la población, así como el tiempo de trabajo con sus feligresías.

Efectivamente como afirma Carlos Martínez Assad: "La reforma se dio más como un asunto de Estado que como una necesidad de la sociedad para ejercer con libertad su derecho a creer y participar en cualquier forma de religiosidad"<sup>51</sup>

Así el discurso de libertad y tolerancia religiosa que nos presentan encubre en realidad las pretensiones no sólo del Estado, sino de la propia Iglesia católica; curiosamente a pesar de que pastores y líderes religiosos representantes de otras Iglesias o denominaciones hacen uso del marco legal que las protege en situaciones de enfrentamiento y violencia por motivos religiosos, dudan de las intenciones reales de estas modificaciones con relación al lugar que ocupan en la correlación de fuerzas; y al mismo tiempo se ven cuestionados por sus vecinos quienes no están dispuestos a acatar la legislación federal en materia religiosa:

"Estas modificaciones jurídicas no la está manejando el gobierno sino el Papa y llegará el tiempo en que diga el Papa que nomás su religión; pero tenemos esa libertad que por una parte si nos sirve, pero en esta región aunque demos el apoyo y paguemos los impuestos anuales no lo toman en cuenta, nos dicen: Ustedes se podrán amparar en México, pero aquí somos otros<sup>52</sup>, entonces es bueno porque estamos reconocidos y nos amparan personas que pueden venir como supervisores del gobierno y nos favorece estar registrados, tenemos esa libertad y nadie nos puede impedir."<sup>53</sup>

Al mismo tiempo no podemos creer que las modificaciones a la legislación están pensando en retroceder hacia relaciones igualitarias o incluso especular que se le están restableciendo a la Iglesia antiguas preterías y privilegios. El proceso de secularización y cambio religioso del cual hemos estado hablando indica que no hay vuelta de hoja en lo referente al lugar que ocuparon las Iglesias históricas en las sociedades, incluso algunas de ellas deben cuidar el lugar que han ocupado frente a su feligresía mediante

<sup>51</sup> C. Martínez A. *Quién niega la cruz de su parroquia*, en Revista Equis X. Cultura y Sociedad: Iglesia y Estado: dos poderes, Numero 10, Febrero de 1999, México, Ulises ediciones SA de CV, p. XVIII.

<sup>52</sup> Ser otros significa no tener que asumir las disposiciones que en México se establecen, México como un espacio lejano y al mismo tiempo cuestionable, nosotros somos otros, somos diferentes y por lo tanto podemos no asumir la legislación nacional que tampoco nos reconoce en nuestra diferencia.

<sup>53</sup> Entrevista al pastor Domingo Espinoza P, de la Iglesia pentecostés de Copanatoyac, el día 18 de Enero de 1998.

esfuerzos de secularización en su interior.

Así la mermada situación de la Iglesia católica después de un siglo del establecimiento de las reformas de 1857 dificulta la posibilidad de incursionar abiertamente en la vida pública de un pueblo cuya experiencia secular constituye la mayor barrera a las pretensiones eclesiales.

“En esta nueva relación lo único claro parece ser el hecho de que la secularización de la sociedad mexicana ha sido de tal magnitud que ni la jerarquía eclesiástica ni el gobierno han logrado resanar la pérdida de legitimidad y credibilidad que enfrentan a los ojos de la ciudadanía y la feligresía”<sup>54</sup>

Me parece que un problema importante en este contexto es el referente a la fuerza y lugar que poco a poco comienzan a adquirir Iglesias y denominaciones religiosas no católicas en las sociedades tanto urbanas como rurales y las contradicciones que la legislación manifiesta al interior de las mismas, producto de una cultura religiosa intolerante que hemos heredado del catolicismo colonial.

Desde otra óptica, la posibilidad de reconocimiento a la diversificación y la tolerancia religiosa en las sociedades contemporáneas aún sin negar la importancia y lugar privilegiado que ocupa la Iglesia católica en el caso de nuestro país, significaría eventualmente colocarla al mismo nivel que las otras denominaciones frente al Estado y al interior de estas sociedades: “En la sociedad secular no hay iglesias, hablando en términos estrictos. Hay denominaciones, algunas de las cuales tienen especiales privilegios históricos, y algunas de las cuales sufrían algunas desventajas históricas...”<sup>55</sup>

En este mismo orden de ideas, el acudir al discurso ecuménico parece ser la solución que las Iglesias históricas dominantes encuentran para continuar con una presencia que las coloca como espacios democráticos e incluyentes sin perder cierta hegemonía y unidad, frente a posiciones integral- intransigentes que los han caracterizado durante tanto tiempo como lo hemos señalado más arriba. La Teología India en algún sentido es un ejemplo de esta capacidad que busca el diálogo con otras culturas incluyéndolas dentro de su matriz cultural católico pero sin perder la hegemonía de la cual hablábamos.

Es distinto hablar de tolerancia, ecumenismo y diálogo religioso; pues mientras en la tolerancia existe un difícil esfuerzo de convivencia interreligiosa, el diálogo debería permitir la recuperación de los valores religiosos que pueden no formar parte de la cultura religiosa propia y al mismo tiempo significa reconocer que la otra religión tiene la misma estatura o edad, situación muy difícil de lograr cuando siempre lo propio se vive como superior a lo diferente.

La necesidad de la Iglesia católica por restablecer su lugar en la vida pública de la sociedad fue la principal apuesta en la discusión sobre las reformas legislativas; aunque en lo relativo al reconocimiento

<sup>54</sup> J. Villamil., *op. cit.*, p. XIX.

<sup>55</sup> B.R. Wilson. *La religión en la sociedad secular*, en Robertson, Roland (comp). *Sociología de la Religión*. México, 1980, FCE, p. 138.

sobre la ciudadanía de los sacerdotes sólo se logró el voto pasivo, la estrategia de la Iglesia ha sido esperar otros momentos para ir acomodando a sus intereses la plena participación en la vida pública de sus miembros.

Si bien ha sido central para ambos poderes establecer en el plano constitucional las nuevas reglas que regirán sus relaciones a futuro, el problema se ve rebasado frente a las formas en que puedan cristalizar estas reformas en el plano social y político.

Como ya hemos señalado nos enfrentamos a realidades diversas que redimensionan el austero problema jurídico: 1. Los procesos de secularización por los cuales han transitado las sociedades urbanas y rurales en diversos grados y niveles que se expresan en: a) La adopción de un pensamiento autónomo entre las decisiones tomadas en el plano público y el pensamiento religioso que suele restringirse a la vida privada, b) El creciente avance de Iglesias pentecosteses en regiones rurales y urbanas pobres, así como de NMR en sectores medios y altos de las mismas, c) La propia secularización de la Iglesia católica en su interior, la cual ha tenido que salir de la dimensión espiritual y adecuarse a las realidades regionales en donde trabaja y d) La experiencia religiosa de los pueblos indios, expresada en procesos múltiples que van desde la espiritualidad heredada de la cultura mesoamericana, hasta la religiosidad católica y la experiencia de los Nuevos Movimientos Religiosos especialmente aquellos vinculados al pentecostalismo.

#### **1.5. Libertad y tolerancia religiosas en vísperas del siglo XXI. ¿Libertades colectivas versus libertades individuales?.**

El debate sobre tolerancia en materia religiosa en nuestro país desde principios del siglo XIX y las consecuentes reformas legislativas adoptadas, han colocado a los distintos actores protagónicos en posiciones que van desde la apertura religiosa a los diversos credos hasta la polarización de las mismas entre los poderes estatal y eclesial.

El lugar preponderante de la Iglesia católica durante tres siglos de colonia y el reconocimiento constitucional como la única religión de la naciente nación mexicana en 1824 y con ello el situar al catolicismo como uno de los sustentos primordiales en la construcción de su identidad nacional, constituyó uno de los paradigmas centrales con los cuales nos enfrentamos en ese período histórico.

Ahora en el año de 1999 parecemos haber ingresado a un proceso de modernización religiosa plena, nuestros derechos en esa materia están reconocidos en la legislación nacional, el artículo 24 constitucional señala así:

“Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las

ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la Ley”<sup>56</sup>

Sin embargo detrás de este reconocimiento de nuestros derechos religiosos están las negociaciones entre la cúpula eclesial católica y el Estado en 1992. La renovación del pensamiento integral- intransigente de la Iglesia católica, así como los intereses políticos del Estado y los partidos políticos por asociarse con los distintos grupos religiosos católicos para lograr futuros triunfos electorales son el telón de fondo de esta aparente libertad religiosa.

A decir de García Ugarte en realidad no contamos con los mecanismos que nos garanticen y permitan ejercer esa libertad religiosa como individuos: “La ausencia de mecanismos concretos que garanticen la libertad religiosa individual pone en evidencia que el Estado y los partidos políticos estaban interesados en regular su relación con los *grupos* religiosos (Iglesia católica) por cuestiones de poder, y no en propiciar una mejor relación con la sociedad y en garantizar la libertad religiosa.”<sup>57</sup>

Esta situación se complejiza aún más si pensamos en la realidad de los pueblos indios donde por usos y costumbres, los derechos de la comunidad se encuentran por encima de los derechos individuales, a lo cual sumamos el problema de que estos últimos parecen verse mermados frente al reconocimiento jurídico que la ley hace a las asociaciones religiosas, quedando marginada la libertad del individuo.

Lo anterior nos plantea un doble problema: Por una parte si bien se avanza en el terreno del reconocimiento jurídico de las Iglesias, se mantienen serias contradicciones internas en el caso de los pueblos indios donde jurídicamente se reconoce este derecho en el ámbito nacional, pero eventualmente contradice el derecho de la comunidad indígena, donde el sujeto de derecho es la propia comunidad que se enfrenta a la libertad individual del derecho positivo.

Dentro de la Ley Reglamentaria de Asociaciones religiosas y culto público, artículo segundo se dice: “d) No ser obligado a prestar servicios personales ni a contribuir con dinero o en especie al sostenimiento de una asociación, iglesia o cualquier otra agrupación religiosa, ni a participar o contribuir de la misma manera en ritos, ceremonias, festividades, servicios o actos de culto religioso.”

58

La anterior fracción es una clara muestra de la contraposición existente entre la legislación nacional y los usos y costumbres de los pueblos indios, donde la festividad del santo patrón católico representa una ceremonia comunitaria en la que todos los miembros de la población deben participar mediante cooperación. Lo mismo sucede con los rituales tradicionales como el caso de la petición de

<sup>56</sup> R. Sánchez M. *La nueva legislación sobre Libertad religiosa*. México, 1993. Porrúa, p.19.

<sup>57</sup> M. E. García Ugarte. *op, cit*, p. 146.

<sup>58</sup> R. Sánchez M, *op, cit*, p. 135- 136.

lluvia, a los cuales se acude de manera colectiva por parte de la comunidad.

Por otra parte está la cuestión de que los principales interlocutores de esta legislación eventualmente estarían constituidas por las colectividades, es decir por las asociaciones religiosas, aquí parece que el individuo se *pierde* como sujeto de este derecho.

En los pueblos indios, aunque no sólo en ellos, cuando existen enfrentamientos en la comunidad contra quienes se han convertido a otra religión, los individuos necesitan efectivamente acudir con la Iglesia o denominación religiosa a la que pertenecen para que esta los ampare frente a la violación de sus derechos. Es precisamente la asociación religiosa el sujeto de apelación, no así el individuo quien no encuentra en la legislación los mecanismos para ampararse como tal.

¿Que lectura sigue del anterior razonamiento en relación con la lógica de los pueblos indios?. Me parece que si las asociaciones religiosas que ahora son reconocidas jurídicamente por el Estado logran ingresar (como ya lo han estado haciendo) dentro de la experiencia religiosa de pueblos y comunidades indias, irán ganando terreno también en el reconocimiento colectivo comunitario.<sup>59</sup> Al mismo tiempo aunque estas Iglesias y denominaciones religiosa aún no se constituyen como una fuerza política que pueda competir con el poder de la Iglesia católica, nada nos dice que no comiencen a perfilarse como interlocutores potenciales en un futuro próximo gracias a los procesos de conversión religiosa crecientes en nuestra sociedad.

Paralelo a lo anterior, una de las demandas que poco a poco parece ganar terreno dentro del movimiento indio contemporáneo se sitúa en el reclamo por el reconocimiento de sus usos y costumbres con miras a ser asumidos como derechos indígenas en el ámbito constitucional, dentro de los cuales se contempla el derecho a su *espiritualidad propia*. Esta demanda requiere necesariamente pensar el problema no sólo en el ámbito jurídico, sino en lo referente a las relaciones interétnicas frente a cambios de identidad religiosa en las sociedades indias.

Por una parte nos encontramos frente a la búsqueda de reconocimiento jurídico de sus manifestaciones religiosas tradicionales o lo que ellos denominan su espiritualidad, esta espiritualidad sin embargo ha vivido un largo proceso de desestructuración desde la colonia, aún cuando el pensamiento mítico y los rituales que sustentan este referente fundacional continúen como una expresión de los pueblos, dado que su organización religiosa es distinta a la occidental me parece que buscar legislarla sujetaría a los pueblos al necesitar adecuarla y entonces nombrarla como asociación, denominación o Iglesia.

<sup>59</sup> Aunque aún no conocemos pueblos indios en los que toda la comunidad pertenezca a una Iglesia o denominación religiosa no católica, existen situaciones sugerentes como el caso de Ahuatepec pueblo en la Montaña de Guerrero; población que es conocida o identificada por muchas personas como el pueblo donde la mayoría son "hermanos" o miembros de las Iglesias de Dios de la profecía y de las Asambleas de Dios. El análisis sobre este caso se encuentra en el capítulo 3 de este trabajo.

Lo que representa una cuestión central en el debate es cuando frente a la defensa del territorio, los pueblos indios llegan a concebirlo como un territorio sagrado no sólo porque los dioses los conminaron a vivir en el y entonces se convierte en continuidad con sus antepasados, sino porque representa su sustento económico de frente al Estado, quien asociado a los capitales nacionales y eventualmente internacionales en el contexto del TLC, requiere utilizar los recursos naturales donde se encuentren asentados estos pueblos.

Por otra parte, si bien la defensa de organizaciones indias como el caso del Congreso Nacional Indígena (CNI) ha traído a colación la discusión sobre el reconocimiento de la cultura religiosa india y eventualmente la posibilidad de legislarla también; gran parte de las discusiones sobre este tópico cuestionan severamente el ingreso de religiones de corte pentecostés a sus comunidades, argumentando que su organización comunitaria se ve dividida o fracturada al entrar estas nuevas religiosidades.

Sin embargo la discusión es simplista, dado que la defensa por su espiritualidad contempla también la organización de fiestas patronales de carácter católico sincrético, así como el sistema de cargos heredado no del periodo mesoamericano, sino de la organización colonial que contempla la mezcla de cargos de orden civil y religioso vinculados directamente con la religión católica. Al mismo tiempo su discusión en contra de Iglesias de corte protestante no da cuenta de la capacidad que en muchos ocasiones tienen los pueblos indios y las propias Iglesias por incorporarse a partir de los referentes culturales de ellos.

Lo anterior nos conmina a ser más cuidadosos en este debate y pensar en la multiplicidad de culturas y etnias que han recuperado en sus referentes otras concepciones, el principal problema radicaría en los procesos de reconstitución identitaria de los pueblos y hacia donde caminan en su relación con los referentes occidentales. Cuando estas Iglesias y denominaciones religiosas violentan y devalúan a la comunidad es necesario pensar en soluciones alternas que si bien pueden inscribirse en la legislación nacional, requieren también del esfuerzo de los propios pueblos por acordar en que condiciones es posible convivir en un clima de tolerancia religiosa y en cuáles estas denominaciones atropellan a la comunidad, reconociendo el derecho individual y en este caso colectivo<sup>60</sup> sobre la libertad de credo.

Sin embargo, en muchas ocasiones los enfrentamientos intracomunitarios de carácter religioso tienen como telón de fondo conflictos agrarios o políticos que complejizan aún más el problema y nos colocan en terrenos pantanosos.

La presencia de Iglesias y denominaciones religiosas de orden diverso en nuestra sociedad mexicana, antes considerada como esencialmente católica, nos coloca ante escenarios inéditos que requieren ser explicados desde distintos ángulos como el caso de la perspectiva jurídica y las

<sup>60</sup> Decimos colectivo, dado que en pueblos y comunidades indias, los procesos de conversión religiosa comúnmente se dan inicialmente en familias nucleares para después ampliarse a familias extensas vinculadas siempre a una Iglesia o denominación religiosa ubicada en Tlapa. Estas denominaciones eventualmente cuentan con una comunidad religiosa

contradicciones que presenta en situaciones específicas como los pueblos y comunidades indígenas, es así como los procesos de cambio religioso deben situarse en un contexto más amplio que alude a la sociedad global y la interacción de esta con las experiencias concretas como el caso de la Montaña de Guerrero.

### 1.6. Iglesias históricas y prácticas religiosas de la modernidad.

La indudable fuerza de la Iglesia católica que adquirió durante los tres siglos coloniales en nuestro país y que se vio mermada durante el proceso de Reforma y en el constituyente de 1917; requiere como lo hemos visto ya, de dos niveles de análisis, por un lado el poder económico y político que fue suspendido mediante las Leyes de Reforma, y por el otro el poder espiritual ejercido hacia su feligresía.

*México siempre fiel* es la consigna religiosa favorita de Juan Pablo II para caracterizar la fuerza del catolicismo en nuestro país, pero sobre todo el apego guadalupano de la población que como lo hemos visto constituyó un elemento unificador para la construcción de la identidad imaginaria de lo mexicano.

Sin embargo, ahora nos encontramos frente a una realidad religiosa inédita. Nos referimos a los procesos de cambio religioso no sólo al interior de la propia religiosidad católica que se ha visto revivida por grupos de sacerdotes, religiosas y laicos quienes vuelven a recuperar esta religiosidad aparentemente perdida; sino especialmente los cambios hacia la adopción de creencias religiosas como los pentecostalismos, las Iglesias protestantes históricas y de manera general hacia los Nuevos Movimientos Religiosos.

Este cambio religioso se sitúa dentro de un proceso global que por un lado cuestiona el paradigma de la secularización para las sociedades modernas, y por otro se encuentra con un mercado religioso global que frente a todas las predicciones ha alcanzado a sociedades urbanas y rurales con distintos niveles y matices.

Así es como la experiencia religiosa de estas sociedades se ve influida por una diversidad de opciones religiosas que transitan desde la tradición Mexica, el Aztequismo, el catolicismo renovado, el pentecostalismo hasta el New Age y la Dianética. Si bien cada una de estas manifestaciones religiosas adquiere características propias que nos permiten diferenciarlas entre sí, nos encontramos también ante un fenómeno multirreligioso, en donde existe un intenso intercambio de elementos que portan una y otra manifestación religiosa.

El paradigma de la secularización en la modernidad debe ubicarse como lo hemos señalado, no como la pérdida de lo religioso, si no desde el cambio o los procesos de mutación religiosa que estas sociedades viven. Nuestro país constituye un caso sugerente en donde se manifiestan tanto situaciones de

---

que no se restringe sólo a una familia en un pueblo, sino a familias en diversos pueblos de la región.

cambio religioso, así como procesos de laicización de las sociedades y de secularización al interior de la Iglesia católica.

Así es como las modificaciones constitucionales en nuestro país durante la reforma no han significado sólo cambios significativos en el papel, si no que muchos de ellos efectivamente han caminado hacia procesos de secularización de las sociedades que paradójicamente llegan a convivir con la recuperación de espacios religiosos de las Iglesias o denominaciones que vienen cobrando fuerza a partir de fines de la década de los años treinta con la apertura que el gobierno de Cárdenas hizo al Instituto Lingüístico de Verano (ILV).

Aún en sociedades rurales donde continúa la hipótesis que sostiene que dichas sociedades se caracterizan por ser sumamente religiosas; se han dado procesos de secularización de sus integrantes en diversos sentidos: Por un lado hablamos de la adopción de un pensamiento de carácter racional para dar explicación a los acontecimientos de su vida cotidiana, ya no sólo en términos religiosos y por otro, de procesos de mutación religiosa que apelan al derecho individual de tolerancia religiosa para adoptar otras creencias.

Algunos estudiosos sobre la religión en sociedades modernas como Thomas Luckmann han señalado el proceso de diversificación religiosa en estas sociedades, así como la necesidad de ubicar el lugar que ocupan las religiones de Iglesia en contraste con los Nuevos Movimientos Religiosos o las sectas. Si bien una primera hipótesis basada en el análisis cuantitativo del fenómeno apuntaría hacia el declive de la religión de Iglesia y el fortalecimiento de las denominaciones religiosas arriba citadas, debemos ser cuidadosos cuando observamos que si bien los procesos de conversión religiosa efectivamente cuestionan a la Institución religiosa de la cual formaban parte, esto no significa que la dinámica de este proceso es unilineal, ni que la propia Iglesia católica no busque estrategias para recobrar los espacios perdidos entre su feligresía.

Así es preciso poner atención en las regiones y sociedades de las cuales hablamos para comprender los procesos multilineales que suceden en ellas. En el caso de la Montaña de Guerrero, región que sólo hace cuatro décadas contó con carretera para comunicar su ciudad rectora -Tlapa con Puebla, Morelos y la Ciudad de México; presenta elementos iniciales que nos permiten hablar de un pluralismo religioso en donde encontramos al pensamiento mítico prehispánico, el catolicismo de Iglesia especialmente en expresiones religiosas como la fiesta patronal y los pentecostalismos, sin negar las múltiples influencias con otros fenómenos o movimientos religiosos manifiestos en las regiones urbanas del país.

Esta diversificación del campo religioso, síntoma atribuible a la modernidad, es más claro en ciudades o cabeceras municipales que cuentan con poblaciones mayoritariamente mestizas como los casos

de Tlapa, Olinalá, y en otra medida Alcozauca. Sin embargo, aunque en las sociedades rurales indígenas de la región existe una fuerte cohesión religiosa manifiesta en el catolicismo, no podríamos decir que la religión de Iglesia sea la fuente de la que abreva especialmente la espiritualidad de estos pueblos. Efectivamente, cuando hablamos de procesos reconstitutivos de la experiencia religiosa, hablamos de las formas en que estos pueblos se reapropian de elementos diversos para recrear su religiosidad.

Los procesos de conversión religiosa en las cabeceras arriba mencionadas, así como en las comunidades cercanas a estas se dan con mayor intensidad que en las comunidades indias más lejanas, quienes impiden muchas veces la penetración de grupos religiosos *ajenos* a su pueblo; no obstante ello, los procesos migratorios, de intercambio comercial, de relaciones políticas y económicas, así como el avance en los medios de comunicación en el contexto de la globalización que mencionamos en el subcapítulo dos, nos impiden afirmar sobre la unilinealidad y unidimensionalidad de esta deducción.

Así es como las Iglesias pentecosteses han logrado integrarse a la experiencia religiosa de pueblos y comunidades de la Montaña, debido a su capacidad de adaptación a las realidades que viven estos pueblos.<sup>61</sup> A diferencia de las Iglesias protestantes históricas quienes por su inflexibilidad parecen lograr adeptos mediante fórmulas que antes han sido cuestionadas por antropólogos, como el otorgamiento de recursos económicos para contrarrestar la pobreza extrema en la que se debaten los pueblos indios de esta región y en general de aquellas con características similares.

A decir del pastor de la Iglesia Bautista procedente de Estados Unidos, la posibilidad de contar con casas- hogares para niños y niñas de la Montaña de Guerrero, así como el apoyo por parte de bautistas del vecino país al hacerse cargo de la educación de uno de los niños de los internados es una estrategia efectiva para ganar adeptos hacia su Iglesia.

La estrategia que han adoptado las Iglesias pentecosteses de la región para lograr extenderse en la Montaña de Guerrero donde operan, nos habla de la búsqueda de un contrapeso hacia sus contrincantes principales como son la Iglesia católica, por supuesto, y las Iglesias protestantes históricas. A continuación hablaremos sobre esta estrategia que los ha llevado a organizarse en una Asociación de carácter interdenominacional.

### **1.6.1. Ley de asociaciones religiosas y culto público: La búsqueda por extender su potestad. La Asociación religiosa interdenominacional en la Montaña de Guerrero.**

En la necesidad por avanzar en la conversión religiosa y la unión de nuevas feligresías a sus Iglesias y denominaciones, las Iglesias pentecosteses instrumentan estrategias diversas para conseguirlo, así

<sup>61</sup> En el capítulo tercero abordaremos con mayor detenimiento las formas en que los pentecostalismos se han integrado a

la unión de diversas congregaciones, justificadas amén en las enseñanzas bíblicas, permite al mismo tiempo obtener su reconocimiento jurídico como asociación religiosa frente al Estado.

Además mediante la realización de actos de culto público y amparados por la Ley, se dan a la tarea de convencimiento a quienes se acercan a estas actividades. Por lo menos una o dos veces al año las congregaciones de corte pentecostés e incluso excepcionalmente algunas históricas pero nacionalizadas como la Iglesia Bautista, y que tienen presencia en la región de la Montaña; se dan a la tarea de convocar a este tipo de reuniones públicas en el zócalo de la ciudad de Tlapa, en la cancha de la preparatoria o en algún otro lugar abierto donde se invita a los ciudadanos a participar en actividades de proselitismo religioso. En estos espacios se ora, se exhiben películas, se canta, dan la palabra de Dios pastores provenientes de la ciudad de México y de otros lugares invitando a gente de la Montaña.

Los encuentros que organizan anualmente en el Zócalo de la ciudad de Tlapa en donde realizan actividades diversas de proselitismo con oraciones, cantos, aplausos, gritos de entusiasmo característicos de los pentecostalismos, constituyen una estrategia importante que difícilmente antes de las reformas constitucionales podían realizar, ahora con solicitar permiso a gobernación es suficiente para organizarla.

Los líderes o pastores de las Iglesias invitan a pastores que vienen de Ciudad Nezahualcoyotl o Puebla para que ellos sean quienes dirijan el evento. Traen también casetes con música religiosa para que sea difundida entre los interesados, al mismo tiempo los integrantes pertenecientes a las distintas Iglesias pentecosteses llevan sus sillas para ponerlas frente al quiosco central, así como grandes mantas de alabanza al Señor.

Estas reuniones logran que mucha gente se acerque y pregunte sobre la oferta religiosa que se les presenta de una manera atractiva y convincente, sin miedos al que dirán y mostrando el orgullo por pertenecer a esa opción religiosa *distinta*. Uno de los Pastores procedentes de fuera participa a la gente platicando su testimonio de tránsito de una vida triste o de delincuencia a una *vida nueva* e invitando a la gente para llevar un *cambio* a sus vidas que será verdadero.

Entre las congregaciones que se encuentran asociadas en esta región están: La Asamblea de Dios, la Iglesia de dios de la profecía, la Iglesia Bautista nacionalizada, la Metodista, presbiteriana, ortodoxa, luz del séptimo día, pentecosteses libre, independiente, independiente de los independientes. Conjuntamente se dedican a convocar a sus feligresías a los actos públicos y quienes deciden ahí formar parte de esta asociación, pueden hacerlo dependiendo muchas veces del lugar donde viven o de acuerdo a su convicción. Si algún integrante de una congregación decide cambiar a otra, puede hacerlo mediante el permiso otorgado por el Pastor de la Iglesia a la que pertenece.

La posibilidad de integración interdenominacional entre aquellas Iglesias cuyas concepciones se aglutinan en un frente común, permite retener al mayor número de feligreses dentro de su congregación. Al mismo tiempo esta necesidad de conformarse unitariamente es producto del planteamiento del reconocimiento jurídico a las Iglesias y la serie de requisitos que deben cumplir para formar parte de una congregación como lo son efectivamente el número de feligreses y el tiempo de trabajo en las regiones donde se ubican.

Asimismo encuentran en la Biblia el sustento de unidad que persiguen al explicar:

“... es la profecía porque para estos tiempos ya se acerca el que todas las Congregaciones deben unirse. En la Biblia dice en Jeremías capítulo 50 versículos 4 y 5 que aún en el tiempo que este para venir el Señor, los mismos judíos van a buscar a la Iglesia de la Biblia que es la Iglesia de Dios de la Profecía<sup>62</sup> para unirse, dice ahí el profeta: Y preguntarán por el camino del Sion hacia donde volverán sus rostros, Sion quiere decir Iglesia de Dios, diciendo Venid y juntaos a Jehová con pacto eterno, pacto significa convenio, es una relación escritural, doctrinal entre un Dios y todas las naciones.”<sup>63</sup>

En las campañas de culto público en donde se busca *ganar almas para Cristo* se solicita ante gobernación el permiso para su realización sustentados en las modificaciones constitucionales sobre este apartado realizadas en 1992, como sabemos aun cuando la posibilidad de hacer actos de culto público, previo permiso a las autoridades, estuvo consignada en la Ley sobre libertad de cultos de 1860, en la constitución del 17 se vuelve a la prohibición absoluta, para en 1992 reformarla nuevamente:

“ Art.22. Para realizar actos de culto público con carácter extraordinario fuera de los templos, los organizadores de los mismos deberán dar aviso previo a las autoridades federales, del Distrito Federal, estatales o municipales competentes, por lo menos quince días antes de la fecha en que pretendan celebrarlos; el aviso deberá indicar el lugar, fecha, hora del acto, así como el motivo por el que éste se pretende celebrar.”<sup>64</sup>

Esta posibilidad como ya hemos señalado ha sido utilizada por diversas Iglesias en sus áreas de acción. Sin embargo, en regiones como la Montaña de Guerrero donde las comunidades continúan

<sup>62</sup> Aún cuando el común denominador de toda Iglesia es el situarse como el centro del mundo espiritual, así como por su pensamiento integralista como el caso de la Iglesia católica; también la Iglesia de Dios de la profecía se sitúa eventualmente como la Iglesia que unificará el pensamiento religioso cristiano legitimado en las escrituras donde se hace mención de la Iglesia de Dios.

<sup>63</sup> Entrevista con el Pastor Pedro Anselmo Martínez supervisor general de la Iglesia de Dios de la Profecía ubicada en Ciudad Nezahualcoyotl, el 22 de julio de 1997 en la ciudad de Tlapa, Guerrero durante la realización de un evento de culto público.

<sup>64</sup> R. Sánchez M, *op. cit.*, p. 142.

con sus usos y costumbres y rechazan seriamente la intervención de Iglesias diferentes a la católica, el ejercicio de la ley reglamentaria sobre Culto público es difícil de aplicar; salvo, por supuesto, en los casos de peregrinaciones religiosas católicas que no requieren de trámite alguno ante ninguna autoridad y que gozan del sustento histórico y político limitado a la Iglesia católica.

Por lo que el trabajo de proselitismo de las Iglesias autodenominadas cristianas y pertenecientes al denominado Foro Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas en el ámbito nacional, se realiza en la ciudad de Tlapa, buscando ampliar su margen de acción hacia la región de la Montaña. Dado que esta ciudad es una importante receptora de migrantes de la región, estos actos constituyen una estrategia central para avanzar hacia la conversión de nuevos feligreses.

Dichas actividades tienen una duración de alrededor de tres días consecutivos, en los cuales pastores integrantes del Foro participan en el ofrecimiento de la palabra de Dios y del evangelio. El discurso que manejan se centra en la necesidad del cambio en las vidas de quienes asisten, en dejar atrás el alcoholismo. El acercarse a la palabra de Dios permitirá dar un giro en la vida de pobreza e ignorancia. La promesa no es desdeñable a sus ojos, ya han probado todo: El pedir a sus dioses, al Santo entierro milagroso que goza de gran prestigio en la región, pero que parece no escuchar ni conmovirse ante sus plegarias y promesas, el sentimiento de vacío y tristeza logra llenarse al cobrar vida con la palabra de los predicadores que se reúnen en el centro de Tlapa.<sup>65</sup>

“El avance es que el evangelio, la palabra de Dios ha transformado muchas vidas ha logrado convertir muchos matrimonios que no están debidamente casados que están en unión libre. Se pierden los valores y se logra implantar los valores del hogar que es la célula de la sociedad, se implantan estos valores así como también se logra erradicar el alcoholismo y el vandalismo y; por medio de la palabra de Dios, la gente se convierte en gente de bien, en lugar de ser un parásito de la sociedad viene a tener una regeneración en su persona y su ser transforma su vida, su familia y al mismo tiempo la sociedad.”<sup>66</sup>

En el caso de los Testigos de Jehová, ellos también realizan anualmente una Asamblea general en Tlapa donde son convocados los Ministros de esta agrupación y eventualmente llegan a integrarse con las otras Iglesias en una Unión de fe. Aún cuando reconocen que existen diferencias en lo relacionado a la fe y esperanza, que ellos entienden como la posibilidad de encontrar la felicidad en la tierra.

Además de reuniones realizadas en Tlapa de manera regional, asisten a reuniones mayores promovidas por los pastores de los centros más importantes ubicados en las ciudades, así anualmente

<sup>65</sup> Testimonio de la Sra. Mariana Díaz, integrante de la Asamblea de Dios en Tlapa de Comonfort, Guerrero, 18 de Abril de 1999.

<sup>66</sup> Entrevista con el Pastor Pedro Anselmo Martínez supervisor general de la Iglesia de Dios de la Profecía ubicada en Ciudad Nezahualcoyotl, el 22 de julio de 1997 en la ciudad de Tlapa, Guerrero durante la realización de un evento de culto público.

organizan asambleas que van cambiando de sede en los Estados de Oaxaca, Veracruz, Puebla y Guerrero.

La Iglesia Bautista realiza también su propia Convención en el ámbito estatal. Aglutinan alrededor de 30 Iglesias quienes también se reúnen anualmente en comunidades y ciudades de Guerrero. En el caso de la Montaña esta Convención ya se ha realizado en comunidades como Chiepetepec perteneciente a Tlapa. A estos encuentros quienes quieren asistir deben asumir los gastos de transporte.

Este discurso que promueve una alternativa religiosa, moral y de rectitud ante la vida parece ser la principal característica del cristianismo, característica que logra llegar al corazón y encuentro con las personas al hallar una opción a sus problemas. Sin embargo, a decir de algunos estudiosos sobre los Nuevos Movimientos Religiosos en América Latina debe atenderse también los procesos de deserción en estas Iglesias atribuibles a factores diversos, entre los cuales se encuentra el olvidar su propuesta ética y moral para contaminarse de la corrupción que priva en las esferas políticas de estos países.

Reflexionar sobre los cambios de identidad religiosa al interior de pueblos y comunidades indias de nuestro país nos permite por un lado, desmitificar la idea de que la identidad india se encuentra ligada indisolublemente al pensamiento mítico- religioso. Al mismo tiempo nos posibilita comprender los procesos reconstitutivos de las identidades indias desde los cambios y apertura del campo religioso en estos espacios, así como los procesos seculares que viven estos pueblos.

## Capítulo 2. Identidad étnico- religiosa, modernidad y construcción nacional.

Con polvo del Arauco  
con piedra del Azteca  
con sangre del esclavo  
es la resurrección...

El polvo con el polvo  
la piedra con la piedra  
se juntan como rostros  
y surge la ciudad

La antigua cordillera  
dibuja el sortilegio  
y el viento va afilado  
cantando ¡Libertad!

Retornan los guerreros  
al grito de la tierra  
de nuevo la leyenda  
se hace realidad...  
S. Rodríguez.

El debate sobre el lugar que los pueblos indios ocupan en nuestra nación constituye hoy por hoy uno de los ejes centrales para comprendernos desde nuestra identidad en vísperas del siglo XXI.

El reconocimiento de la identidad étnica efectivamente significa resaltar lo que por siglos se encontró desdibujado en nuestra difícil conformación nacional. Este reconocimiento requiere de un esfuerzo de análisis retrospectivo a la luz del debate actual sobre las relaciones establecidas por los pueblos y las organizaciones indias con el gobierno y la sociedad civil no india y la necesidad de replantearlas a raíz de los acontecimientos de las últimas tres décadas y especialmente la década de los noventa donde estos pueblos han cuestionado la celebración del llamado *encuentro entre dos mundos* en 1992 y se han levantado en armas con la irrupción del EZLN en 1994, el EPR, ERPI y recién en este año 2000 las FARP.

Podríamos comenzar entonces a partir del contexto del diálogo que el EZLN estableció con el Gobierno en San Andrés, la propuesta de la COCOPA a partir de dichos acuerdos y una vez firmados en 1995, la negativa del poder estatal por cumplirlos constitucionalmente.

Otra opción de comienzo podría ser explicando la conformación del movimiento indio contemporáneo ubicándolo a partir de los años setenta, señalando los momentos que han marcado situaciones inéditas en el movimiento como la coyuntura de 1992, el levantamiento zapatista de 1994 y la delicada situación que vive la zona en conflicto, el endurecimiento del poder estatal que ha permitido la continuidad de poderes caciquiles en Chiapas encabezados por el gobernador Albores Guillen.

Una tercera posibilidad la encontraríamos dejándonos llevar a través de los hilos de la

historia, apuntando el año de 1492 como el momento que determinó el caminar de dos civilizaciones: Occidente y el *otro Occidente*, poniendo especial énfasis en nuestro siglo XIX y el debate establecido a favor del centralismo y el federalismo, en donde la necesidad de comprendernos como una nación homogénea se constituyó como el imperativo político para sustentar nuestra identidad mexicana.

Una cuarta forma nos pediría analizar por que los conceptos de identidad, modernidad y construcción nacional nos permiten dar cuenta de la situación actual por la que nuestra nación y sus múltiples identidades atraviesan, sustentando que efectivamente esta constituye una discusión central no sólo en nuestro país o continente, sino en el ámbito mundial.

Y aún una quinta alternativa en donde nos ubicáramos en la discusión sobre el lugar que ocupa la experiencia religiosa en la construcción de las identidades contemporáneas, poniendo atención especialmente en las identidades étnicas a través del análisis de su trayectoria histórica desde la herencia mesoamericana, los procesos desestructuradores durante la colonia, la independencia y las formas reconstitutivas o no que adquiere esta religiosidad al interior de las comunidades indias en este devenir histórico.

La elección de uno u otra forma de abordar está problemática podrá depender del objetivo trazado en este trabajo de investigación, así como del marco teórico- conceptual elegido que permita el acercamiento a esta realidad social.

Podría parecer ocioso y fuera de lugar entonces marcar los comienzos múltiples, si contamos con los conceptos que le darán sentido explicativo a la realidad de la cual pretendemos dar cuenta.

La multiplicidad de comienzos a los que alude ésta introducción al capítulo quiere efectivamente señalar la diversidad de métodos, la polisemia de los conceptos de quienes queremos explicarnos la complejidad de mundo ante el cual nos encontramos y, en fin, la múltiple interpretación que los estudiosos pueden darle al problema que la identidad étnica, la experiencia religiosa y la construcción nacional nos representa.

El tema que nos convoca aquí constituye efectivamente un tema candente en el debate nacional contemporáneo, ya que así como diversos pueden ser los comienzos, también múltiples son los autores que en seminarios, coloquios, congresos y libros han abordado esta problemática. Lo mismo sucede con los pueblos y organizaciones indias, quienes han logrado centrar la atención de la opinión pública nacional e internacional para que escuchemos sus demandas.

Esta situación hace más difícil no sólo el comienzo, sino el enfoque que exige el problema indígena. Sabemos que de cualquier forma habrá un comienzo; sin embargo la duda es reconocer si es posible responder al nivel de exigencia de realidad que este tema nos requiere.

El trabajo que ahora estamos desarrollando sin embargo, debe reconocer un sesgo que radica el colocar nuestra atención en el tema sobre los pueblos indios, construcción identitaria y religiosidad que constituyen el centro del mismo.

Este reconocimiento implica entonces ubicar aquellas temáticas que efectivamente se cruzan con lo que estamos trabajando que, sin embargo, no van a abordarse aquí, bajo la consideración de que el tema que aquí nos convoca requiere de un esfuerzo explicativo especial. Al mismo tiempo es necesario explicitar nuestro lugar como parte de un contexto y cultura académica prevaletentes que inciden en las formas como nos colocamos de cara a la realidad a estudiar, en donde la creciente especialización constituye el espíritu dominante en este quehacer que por supuesto no se encuentra exento de cuestionamientos y limitaciones.

En el siguiente apartado he decidido continuar con la línea de reflexión presentada en el primer capítulo cuando hablo sobre la modernización y los procesos de construcción de la nación mexicana como un proyecto imaginario detentado por las elites criollas y mestizas en los albores del siglo XIX; así como el papel de la Iglesia católica como una institución hegemónica cuya incidencia en las decisiones y políticas ha seguir estaba muy cercana a estas elites hasta la primera mitad de ese siglo, para después sufrir un reacomodo crucial con la separación de la Iglesia y el Estado que incidió en los referentes culturales de la sociedad civil.

El interés ahora se centra en la necesidad de observar los procesos de transformación creciente que están sufriendo las economías nacionales en el contexto de la globalización, poniendo especial atención en la emergencia de identidades étnicas y religiosas y el lugar que están ocupando en la redefinición mundial de los estados- nacionales.

Al mismo tiempo busco lograr puntos de articulación existentes entre las formas en como han sido abordadas las identidades étnicas y religiosas por las Ciencias sociales a lo largo de este siglo para destacar la irrupción de estas a finales de milenio y las contradicciones que presentan con relación a los niveles de análisis con que sean abordadas. Por un lado hablamos de estas identidades en el ámbito de la globalización para pasar a la reflexión propiamente regional y la utilidad de conceptos como relaciones interétnicas, regiones de refugio, colonialismo interno, migración, contruidos por tradiciones científicas predominantes en este siglo y la construcción de conceptos como globalización, nación, modernidad, identidad étnica y religiosa, experiencia religiosa, derechos religiosos que nos permiten dar luz a la preocupación nodal de esta tesis.

## **2.1. Globalización e irrupción de identidades étnicas: El reto mundial hacia el tercer**

## **milenio.**

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

Si para algunos autores, Erick Hobsbawm por ejemplo, la identidad nacional constituye la identidad primordial que los humanos elegimos para caracterizarnos en el presente siglo, pocos elementos sugieren que lo siga siendo al menos con las características atribuibles hasta el momento.

“La identidad primordial que la mayoría de nosotros hemos elegido en este siglo XX es la del Estado territorial, es decir, una institución que establece un principio de autoridad sobre cada uno de los habitantes de un trozo del mapa”<sup>1</sup>

Algunos otros autores coinciden al hablar sobre la crisis del Estado- nación en el contexto del cuestionamiento a la modernidad frente al caos existente en los reacomodos del estado benefactor, los conflictos étnicos, nacionales y religiosos, la destrucción ecológica y el subdesarrollo endémico que nos hablan de su eventual derrota y aún la posibilidad de reconstrucción de las identidades en este contexto.

La irrupción de la reivindicación de las identidades étnicas en nuestro país como un largo proceso de resistencia y luchas constantes por parte de los pueblos indios que encuentra su clímax en Enero de 1994 con el levantamiento armado del EZLN nos coloca ante un escenario inédito en vísperas del siglo XXI.

Al mismo tiempo asistimos a la emergencia de procesos globalizadores en el ámbito mundial que sugieren no sólo el nacimiento de identidades cosmopolitas o mayores como la pertenencia a la comunidad europea por ejemplo o incluso a la comunidad mundial, si no de manera preocupante a procesos en donde los grandes capitales y las redes transnacionales de empresas así como de información y comunicación comienzan a *comerse* a los otrora Estados- nacionales y colocarse por encima aún de las decisiones que puedan tomar los gobiernos de los países ante la presión de estas empresas mayores.

“Hay un nuevo culto: el del mercado, y en ese culto oficia un capital sin patria, que no está sujeto a las leyes de ningún Estado y que a todos impone sus propias reglas. Las bolsas de valores están ligadas a través del mundo y funcionan transfiriendo en un momento de un punto a otro del globo, enormes capitales. Esos desplazamientos pueden desestabilizar, en un instante, la economía de

<sup>1</sup> Cfr. E. Hobsbawm. *Identidad*, en Revista Internacional de Filosofía política No. 3. Mayo de 1994. Madrid. p.5- 17.

cualquier país.”<sup>2</sup>

Si bien la globalización es un proceso cuya emergencia en nuestra contemporaneidad se hace cada vez más tangible al grado de que nuestra vida cotidiana no se explica sin hacer referencia a este fenómeno, esto no significa que con antelación no se estaba cegando el camino que nos conduciría a esta realidad. La globalización sin embargo ha sido explicada especialmente con relación a la economía mundial, el intercambio comercial y la apertura de los mercados nacionales, todo lo cual evidencia las limitaciones que los Estados- nacionales han sufrido en relación a las decisiones que pueden adoptar y por ende la acotación de su soberanía.

No obstante ello es necesario pensar a la globalización en términos no sólo económicos, sino políticos, tecnológicos, comunicacionales y culturales, lo anterior significa pensar en diversas dimensiones que abren la discusión en referencia al tema que estamos aquí abordando.

Por una parte tendremos que pensar en términos de cómo esta globalización ha generado procesos de irrupción de las identidades étnicas y religiosas como forma de resistencia de cara a este proceso que eventualmente sugiere procesos de *occidentalización* en virtud de los países que enarbolan y tienen una posición dominante en el control y líneas directivas que deben seguir las economías mundiales como el caso contundente de los Estados Unidos.

En otro nivel es preciso pensar si las culturas hegemónicas inciden o no en las culturas nacionales, étnicas o religiosas mediante el uso de sistemas comunicativos globales para la imposición de concepciones, ideologías y valores culturales, pero al mismo tiempo habrá que reflexionar sobre la incidencia que los países no occidentales hacen en sentido inverso.

Procesos como los arriba señalados en donde nos encontramos ante mundos globales y a la par de cara a la reivindicación de las identidades étnicas, regionales, religiosas, etc., sugieren que el propio Estado- Nación tal y como lo conocemos ahora se encuentra ante un momento de redefinición nodal que requiere de un esfuerzo explicativo en ese nivel.

Autores como Giddens han señalado que frente a la disminución del poder de los Estados- nacionales, han brotado los nacionalismos locales como respuesta a esta globalización que ahora presiona a las *autonomías locales* o regionales.

“La globalización es, pues, una serie compleja de procesos, y no uno solo. Operan, además, de manera contradictoria o antitética. La mayoría de la gente cree que la globalización simplemente “traspasa” poder o influencia de las comunidades locales y países a la arena mundial. Y ésta es, desde luego, una de sus consecuencias. Las naciones pierden algo de poder económico que llegaron a

<sup>2</sup> L. Villoro. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, 1998, Paidós/ FFL-UNAM. p. 48-49.

tener. Pero también tiene el efecto contrario. La globalización no sólo presiona hacia arriba, sino también hacia abajo, creando nuevas presiones para la autonomía local...”<sup>3</sup>

Al mismo tiempo afirma que aunque es preciso enfatizar sobre los riesgos de esta globalización en términos de los problemas ecológicos, la creciente desigualdad social, el deterioro de las economías nacionales de cara a la apertura comercial en condiciones desiguales, también existen procesos que él denomina como *colonización inversa*, referidos a la influencia de los países no occidentales en las pautas de occidente.

La complejidad que presenta el análisis sobre la globalización implica entonces pensar no sólo en términos de los elementos negativos-que presenta con relación a las desigualdades que ha generado, sino en las estrategias que han asumido las sociedades civiles en la crítica hacia la globalización en términos de su incidencia en otras sociedades nacionales, étnicas y/o religiosas para contrarrestar los efectos negativos y desastrosos de la economía y la política global, haciendo al mismo tiempo uso de los sistemas comunicacionales y redes informativas globales para organizar la resistencia.

Para Luis Villoro el Estado- Nación está en un momento de crisis ante el cual se vislumbran algunos futuros posibles pero ante todo deseables.

En términos de los procesos globalizadores él señala que si bien este camino no es reversible, será necesario apoyar no ya la concepción de la exclusión y el aislamiento de las naciones, si no una idea de interdependencia dentro de un concierto internacional equitativo que implique la constitución de una soberanía compartida para la toma de decisiones que suponga el respeto mundial, para lo cual será necesario construir una especie de *poder político mundial* que propicie la *governabilidad mundial* sustentada por las naciones soberanas.

Por lo que toca a la reconstrucción del Estado actual es deseable y necesario pensarlo como un *Estado múltiple* que reconozca en su interior la diversidad de naciones, etnias y formas culturales plurales, así hablaremos de un Estado plural que supone tanto el derecho a la igualdad como a la diferencia.

Para este autor el tránsito hacia este Estado plural implica que comience a concebirse no ya como un Estado unitario que alberga en su seno a ciudadanos con una identidad mayor como la nacional, sino comenzar con una construcción de reconocimiento democrático que emerja de las propias bases bajo la consideración del reconocimiento a sus diferencias.

Sin embargo surgen algunas dudas acerca de la posibilidad de que los valores y concepciones

---

<sup>3</sup> A. Giddens. *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, España, 1999, Taurus, p.25.

diversas que portan cada una de las culturas, naciones o etnias quieran ser impuestos nuevamente al resto de esta emergente comunidad nacional y el papel que el Estado debe asumir ante este problema.

“El Estado tendría, por lo tanto, una misión principal: evitar el conflicto mediante la negociación y la comunicación. No confundiría sus intereses con los de ningún grupo social, así fuera mayoritario; estaría por encima de todos ellos, dejaría el oficio de dominador para asumir el de árbitro. Sólo si la comunicación fracasara utilizaría su fuerza, para impedir la imposición de un grupo y garantizar la equidad. En realidad, es una idea que sólo se cumpliría parcialmente, pero que serviría de guía para orientar la política de un Estado en transición hacia un Estado plural.”<sup>4</sup>

Queda también la problemática del poder cuyas implicaciones lejos de acomodar los posibles escenarios futuros, los complejiza, dado que la hegemonía real que ahora ejercen un grupo de naciones por sobre las decisiones si no ya de gobiernos mundiales como lo plantea Villoro; si de sus eventuales antecesores como el caso de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), son no sólo cuestionables, sino especialmente preocupantes. Pongamos, por ejemplo, el debate de la soberanía nacional y el nuevo papel que estas entidades mayores deben realizar al interior de naciones como el caso de Yugoslavia, donde el problema de la limpieza étnica en su interior parece legitimar las acciones de naciones hegemónicas como Estados Unidos y sus aliados, mediante la violencia y el bombardeo a civiles en ese país, utilizando para su legitimación el nombre de la ONU.

Así la situación, no es sencillo tampoco lograr la regulación del mercado global y las empresas en este ámbito sólo a partir de la buena voluntad de estos Estados- nacionales emergentes, negando las relaciones de dependencia en la que aún viven sociedades subdesarrolladas con respecto a la hegemonía de países como Estados Unidos; el reto pues del tránsito hacia el planteamiento de la *interdependencia* se nos presenta como enorme bajo la consideración no sólo de futuros deseables construidos aún como proyectos alternos, sino también bajo el reconocimiento de la diversidad de proyectos que portan los actores, organizaciones, empresas, etnias, naciones y conjuntos de ellas de cara al futuro.

## **2.2. Identidad étnica y construcción nacional en el contexto del proyecto modernizador.**

Como ya lo hemos trabajado en el primer capítulo, el debate por la nación y su construcción en el siglo XIX mexicano, transcurrió en el contexto de la exigencia modernizadora en el ámbito mundial. En nuestro caso se trata de un proyecto surgido de las elites criolla y mestiza quienes necesitaban construir una identidad que estuviera por encima de las identidades locales y

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 61.

tradicionales con un sustento histórico que, sin embargo, recuperaba el pasado indígena para construir un proyecto nacional que aunque incluyente, buscaba homogeneizar a la sociedad diversa.

La pertenencia a una Nación parte de la identificación de rasgos comunes que inicial y superficialmente parecen homogeneizar a un grupo de individuos localizados en un espacio territorial definido, que hablan una lengua común y parecen asumirse en una cultura que se ubica por encima de las diferencias, es decir, la diferencia se desdibuja para dar paso a la Nación.

El sentido de pertenencia a una colectividad, el reconocimiento de una historia común, la lengua, el territorio compartido son algunos de los elementos que nos permiten comprender el concepto identidad nacional. Sin embargo, todos ellos están referidos a una percepción de carácter subjetivo que permite a los individuos y las colectividades nombrarse como *parte de* un referente mayor que les confiere identidad.

La identidad es multifacética porque esta referida a diferentes dimensiones de la vida de los seres humanos como la pertenencia a una familia, comunidad, región, etnia, religión, nación. Todas estas dimensiones complejizan el sentido de pertenencia de los seres humanos porque no se presenta de manera unívoca y cada individuo y/ o colectividad hace referencia a su identidad en función del momento, coyuntura histórica que se presenta y le permite enfatizar ciertos referentes identitarios por sobre otros.

La identidad étnica es plural, ya que no se encuentra restringida a la continuidad histórica y permanencia de una cultura mesoamericana que ha sido heredada y asumida por los pueblos indios contemporáneos. Cuando hablamos de **reconstitución de las identidades étnicas**, hablamos de procesos diversos y por lo tanto plurales que nos permiten entender como los pueblos indios han asumido su identidad histórica primaria y la han reelaborado en diferentes niveles a la luz de su presente.

La identidad se construye frente a la alteridad, el sentido de pertenencia que habla de un *somos* siempre se encuentra referido a los *otros*, que son *diferentes* y en quienes logramos encontrarnos. La construcción de la(s) identidad(es) étnica(s) y religiosas (s) son posibles de cara a quienes reivindican una forma de vida, una cosmovisión, creencias, cultura, tradiciones diferentes, que nos permiten sustentar la propia, su reconstitución está referida a la posibilidad de entablar un diálogo intercultural que permita incorporar en nuestros referentes, lecturas distintas del mundo.

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

enfrentamos al problema de la distinción entre nacionalidad y nacionalismo, por una parte la nacionalidad tendría que construirse a partir de la diversidad de referentes simbólicos y valores que portan las etnias y grupos populares, mientras que el nacionalismo es una construcción originada al interior de las elites del poder.

Así nos encontramos frente a sociedades diversas y divergentes, en las cuales la cúpula del poder ha construido imaginarios como la propia noción de nación: México, pero también la coexistencia de grupos populares, pueblos indios, comunidades campesinas, grupos urbanos, obreros, clases medias que constituyen muchos otros tantos imaginarios que tejen y destejen la nacionalidad en el devenir de la propia historia.

“La nacionalidad es algo más que la nación- Estado, algo más rico y complejo que el elemento estatal, que más bien connota un aspecto jurídico. La *nacionalidad* se constituye de tradiciones de todo tipo, unidas por un lenguaje, por condiciones materiales e intelectuales que conforman una *forma mentis*, un espíritu de un pueblo, que no puede ser aprisionado en un concepto moderno de *patria, Estado, República*.”<sup>5</sup>

Este proceso de construcción de la nación antecedió al del propio Estado según algunos analistas, lo cierto es que el imaginario de nación surgido de las elites no pudo constituirse sin el uso del poder de Estado para poder echarlo a andar.

Influido por las revoluciones democráticas en el ámbito mundial y ante la necesidad de despojarse del control que ejercía la metrópoli española, los grupos criollos y mestizos, a decir de Villorro, desarraigados de la identidad que eventualmente los acogía, se vieron en la necesidad de crear una construcción nacional *proyectada* pero enfrentada a las identidades locales con sustento *histórico*.

Así todas las colectividades que confluían en el territorio que hoy conocemos como México fueron desdibujadas para sumarse a esta construcción imaginaria dominante bajo la premisa de la ciudadanización; esto es, todos los integrantes de la emergente nación hipotéticamente unían sus voluntades individuales y libres para formar parte de un contrato y un proyecto nacional.

Sin embargo la conformación de la nación no fue sino producto de la imposición del Estado a quien no le interesaba reconocer las diferencias al interior del emergente país, ni mucho menos concederles su autonomía<sup>6</sup> aún cuando su existencia anterior legitimara esta exigencia.

<sup>5</sup> F. Piñón G. “Cultura nacional, Nacionalismo y Religión en México”, en México: *Identidad y Cultura Nacional*, Biblioteca Memoria mexicana Núm 3, México, 1994, UAM- Xochimilco, p.48.

<sup>6</sup> A pesar de que la demanda de autonomía desde la perspectiva de la lucha étnica contemporánea parece ser una reivindicación reciente, durante la colonia los religiosos conjuntamente con los pueblos y comunidades indias donde realizaban su labor evangelizadora se plantearon la necesidad de construir el *reino de dios sobre la tierra* de manera

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

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

Esta negación de los derechos atribuibles a los pueblos indios anteponiendo los derechos individuales de quienes supuestamente asumían un contrato con la colectividad, apunta la necesidad de resarcir los derechos de los pueblos indios sustentados en su pertenencia originaria al territorio fundado por el Estado- nacional mexicano.

La contradicción existente entre los derechos individuales y los colectivos, coloca a partir de la existencia del Estado liberal, el derecho sobre la propiedad y del individuo por encima del derecho de la colectividad; aún cuando la existencia de esta colectividad fuese previa; por lo que para el emergente Estado portavoz de las elites criollas y mestizas, el derecho individual es el sustento de la moderna nación mexicana.

“El Estado moderno, dijimos, parte de la idea de la asociación política como un pacto entre individuos. Los derechos humanos se interpretan entonces como derechos de los individuos aislados. (...) Era claro (...) que los derechos civiles serían los mismos para todo ciudadano, puesto que no tomaban en cuenta su pertenencia previa a culturas y nacionalidades distintas.”<sup>7</sup>

Por otra parte la urgencia por asumir una religión que de sentido a la vida, los conflictos religiosos que cuestionan la otrora nueva actitud científica y secular de los habitantes no sólo de los pueblos indios, sino de diversos sectores que encuentran en los nuevos movimientos religiosos y en los protestantismos la razón para continuar viviendo, hablan del nuevo papel que parecen cumplir las religiosidades en la propia identidad de los pueblos.

“El Estado- nación, en lugar de aceptar la diversidad de la sociedad real, tiende a uniformarla mediante una legislación general, una administración central y un poder único. (...) Para construir a la nueva nación se unifica la lengua en primer lugar y en seguida el sistema educativo;

---

autónoma, donde los conquistadores debían estar fuera de este proyecto. Para abundar sobre esto remitirse al subcapítulo 2.3 de este trabajo.

<sup>7</sup> L. Villoro, *op. cit.*, p.91.

luego se uniforma al país bajo un único sistema económico, administrativo y jurídico. Y en el caso de que en un mismo territorio convivan varias culturas y naciones, la cultura de la nación hegemónica sustituye a la multiplicidad de culturas nacionales.”<sup>8</sup>

La construcción de este proyecto durante dos siglos, sin embargo, se ha enfrentado a la resistencia de los pueblos indios quienes lejos de sumarse a esta pujante nación moderna, han puesto en el centro del debate su razón de ser en la diferencia, así como el lugar subordinado que han ocupado al interior de la nación que actúa bajo la premisa de la *igualdad de los ciudadanos* frente al Estado y la legislación nacional.

Otro de los actores centrales para el desmantelamiento de la cultura indígena fue la Iglesia católica a través de sus misioneros y la aplicación de una política religiosa dictada por la cúpula; no obstante ello, es importante comprender las diferencias establecidas entre las órdenes que hicieron su trabajo pastoral en las diversas regiones de nuestro país y las estrategias que cada una de ellas adoptó frente a la empresa de la conquista.

### 2.3. Política eclesial hacia los pueblos indios.

Así como las políticas estatales hacia los pueblos indios encontraron en el indigenismo su formalización desde construcciones antropológicas como el asimilacionismo de estas culturas al mestizaje; la Iglesia también construyó su propia política hacia los pueblos indios. Así en la colonia se sirvió de la evangelización como una estrategia del Estado español para la colonización de estas tierras y en la independencia, se situó como una religión de Estado que confería identidad a la naciente nación mexicana.

Durante el periodo colonial la política eclesial en la búsqueda de la evangelización de los indígenas se dirigía según Robert Ricard en dos vertientes: La primera era de *rotura total y absoluta con el pasado* y la segunda de *preparación providencial*.

Como ha sido ilustrado por diversos cronistas e historiadores de esa época, gran parte de los sacerdotes que se embarcaron en esta empresa evangelizadora juzgaron como demoníacas las ceremonias y rituales de sacrificio humano practicado por estos pueblos; esta concepción aunada a la idea sobre la inferioridad intelectual, espiritual y hasta humana que se atribuía a los indios, sentó las bases para pensar que la única forma de conversión religiosa debía significar una renovación total del individuo. Este sistema predominó durante los siglos XVI al XVIII.

“Destruir los templos, acabar con todas las fiestas del paganismo, aniquilar los ídolos,

<sup>8</sup> E. Florescano. *Etnia vs. nación*, en revista Nexos no- 258, México, Junio 1999, p. 60- 61.

formar niños con el fin preciso de rebuscar ídolos y tener ojo vigilante a todo cuanto en secreto podía ser a los indios motivo de revivir el antiguo paganismo. (...) El llamado bautismo, la comunión y la confesión de los antiguos aztecas se juzgó que nada tenía en común con los sacramentos de la Iglesia, sino que eran más bien una satánica parodia, inventada por el demonio para mantener a los indios en su error y estorbar su ingreso a la verdadera religión.”<sup>9</sup>

Desde la perspectiva de autores como Florescano, la vertiente que Ricard identifica como de *preparación providencial* se complejiza, al comprender las concepciones que las distintas órdenes religiosas que vinieron a nuestro continente asumían sobre la misión que debían cumplir en tierras americanas.

El descubrimiento de nuevas tierras fue asumido como la posibilidad de expandir la Iglesia de Dios; sin embargo, esta tarea fue asumida desde diversas posturas; aunque todas coincidían en cumplir una *misión providencial* que Dios les había asignado como pueblo elegido o como Iglesia de Dios.

Así, para los conquistadores españoles, España como metrópoli en expansión se daba a la tarea *civilizadora* de estas tierras bajo el argumento ideológico de la existencia de hombres *superiores* que debían enseñar y dominar a aquellos hombres considerados *inferiores y tercios*, quienes debían servir a los primeros. Su justificación mítico-religiosa se centraba en asumirse como el pueblo elegido por Dios para cumplir una misión de redención que buscaba derrotar uno de los reinos de Satanás.

En este momento de conquista la política eclesial iba de la mano de la política esgrimida por la corona española, por lo que en estas tierras americanas el poder adquiere características de un Estado eclesial, su misión coincidía en construir la monarquía universal católica en toda la tierra, a partir del plan providencial que dios otorga al pueblo español.

“La tarea de civilización y la misión de salvar almas son principios básicos del pacto colonial: a cambio de recibir estos bienes, las colonias fueron obligadas a conferir a la metrópoli la explotación de oro y plata y la sujeción de sus mujeres y hombres. En la misma colonia, civilización y cristianización fueron los principios invocados para justificar el dominio de la minoría blanca sobre la mayoría india, las castas y los mestizos.”<sup>10</sup>

En contraposición con esta concepción, encontramos los ideales místicos provenientes de las diversas órdenes religiosas que vinieron a tierras americanas. Para ellos el encuentro de nuevas tierras permitía el establecimiento del orden de dios sobre la tierra, como el caso de los franciscanos,

<sup>9</sup>R. Ricard. *La conquista espiritual de México*, México, 1986, FCE, p. 411, 491pp.

quienes se dieron a la tarea de construir la utópica *Ciudad de Dios* en tierras americanas. Su objetivo era dejar fuera a los conquistadores españoles, ya que estos buscaban la explotación y enriquecimiento de tierras y hombres mediante la encomienda y el repartimiento.

Esta visión de los misioneros pertenecientes a las órdenes franciscana y posteriormente a los jesuitas, estaba en franca oposición con los intereses de la corona española, toda vez que cuestionaba los métodos que los conquistadores utilizaban para apropiarse de la riqueza de estas tierras. La injerencia española truncaba la posibilidad de construir el reino de Dios sobre tierra indígena, en quienes los religiosos veían cualidades de *docilidad, simpleza, sencillez, obediencia, humildad y pobreza*, características que requerían para esta ciudad de Dios, coincidentes con los principios de pobreza que Francisco de Asís, fundador de esa orden, postuló.

Aunado a este ideal místico, los religiosos se dieron a la tarea de recuperar el pasado histórico indígena, que les permitiera entender de que forma los designios de dios habían hablado también en esta historia. Su ideal entraba en contradicción no sólo con la corona española, sino también con la propia Iglesia católica, quien ya se había acomodado a los intereses de la primera. Esto provocó la pugna que se estableció entre religiosos pertenecientes a misiones y el fortalecimiento que la Iglesia otorgó a la iglesia secular como respuesta a las prácticas e ideales que los religiosos pretendían establecer en tierras americanas.

En respuesta al trabajo realizado por estos religiosos, la corona española temerosa que con la eventual valoración de las costumbres indígenas alentaría a estos pueblos a revelarse y defender su autonomía, propiciada, ya lo hemos señalado, con el establecimiento de monasterios y espacios en donde los indígenas estuviesen separados de los españoles y sólo bajo el resguardo de los religiosos. De tal suerte, este proyecto fue atacado por la corona, empezando por prohibir el rescate de la historia indígena y la publicación de las obras que de ella hablaran.

Las diferencias entre las distintas órdenes en el establecimiento de un sistema de ruptura total o de mayor apertura para con los pueblos indios, no sólo se explica en función del periodo en donde ubiquemos la empresa colonizadora; sino en función de los intereses y concepciones de cada una de ellas. Para Ricard existe un carácter ecléctico en la aplicación de uno u otro sistema y señala:

“Vemos a los franciscanos mas esmerados en los estudios etnográficos y lingüísticos, más preocupados por la formación del clero indígena. Vemos a los dominicos más escrupulosamente apegados a la ortodoxia y menos optimistas en cuanto a las capacidades espirituales de los indios. Vemos a los agustinos muy hábiles en la organización y dirección de las comunidades indias, amigos

---

<sup>10</sup>E. Florescano. *Memoria mexicana*, México, 1994, FCE, p.282.

de los amplios y suntuosos monasterios, anhelosos de dar a los nuevos fieles una formación espiritual más honda y más progresiva.”<sup>11</sup>

Estas características que se le atribuye a cada una de las órdenes no pueden ser leídas de manera estricta, suponiendo que todos los religiosos pertenecientes a una orden determinada actuaban de la manera descrita con anterioridad. Entre los franciscanos por ejemplo, el propio Ricard señala la existencia de dos corrientes opuestas, una de las cuales no sentía interés por la cultura indígena. Mientras tanto entre los dominicos, lejos de esta descripción se encuentran religiosos como Bartolomé de las Casas o Francisco de Vittoria, quienes cuestionaron severamente la encomienda española y la concepción que reducía a los indios a seres inferiores.

Así, durante el primer siglo de conquista, fue Fray Bartolomé de las Casas uno de los religiosos que defendió vehementemente a los pueblos indios conocido especialmente por su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, obra que escribió hacia 1542. En ella hace un cuestionamiento a las guerras de conquista y la validez de los derechos de España sobre tierras americanas, al tiempo que denuncia las formas de explotación que mediante la encomienda se hacen sobre los naturales de estas tierras. Su obra causó conmoción entre los lectores de tal magnitud que ante su demanda sobre la emancipación de los pueblos indios, tuvo algunos logros importantes:

“Además de crear una sensación general de incredulidad, indignación y agitación pública el alegato de las Casas influyó en la promulgación de las llamadas Leyes Nuevas (1542), que decretaron la libertad de los esclavos indios, el final de la encomienda, la supresión del trabajo gratuito y un nuevo estatuto para regular la relación entre indios y españoles.”<sup>12</sup>

Al mismo tiempo, Las Casas fue uno de los pioneros en cuestionar la teoría etnocéntrica de los pueblos occidentales, trabajando sobre antropología comparada que permitieran dar una explicación sobre la diversidad cultural. Sin embargo, comparte el pensamiento integralista defendido por la Iglesia católica, cuando planteaba que la única salvación posible se encontraba en la ciudad de Dios construida por la Iglesia y no en el mundo terreno.

Atribuir a De las Casas esta posición integralista, es compartida por uno de los teólogos iniciadores de la Teología de la Liberación, el religioso brasileño excomulgado por la Iglesia: Leonardo Boff. Él señala como el supuesto del cristianismo como la única religión verdadera, así como la consideración de que las religiones de los indios son falsas y obras de Satanás, forman parte del discurso de religiosos de la altura de Las Casas o Fray Pedro de Córdoba.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> R. Ricard, *op. cit.*, p. 410.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 308.

<sup>13</sup> L. Boff. *La nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos*, España, Sal Terrae, Presencia teológica, 1991.

No obstante ello, vemos como la inserción de diversas concepciones atribuibles a cada una de las órdenes, en relación con la llegada a un mundo recién descubierto y las relaciones que establecieron con las sociedades indias, influyeron también de manera diversa en las formas de evangelización que cada misión religiosa concebía en las tierras donde se instalaron. Esta diferenciación debe considerarse para comprender las distintas maneras como logró o no cristalizar en los pueblos indios, quienes aunque formaban parte de una unidad cultural mesoamericana, mantenían también diferencias entre sí.

“Las sociedades indígenas empezaron a ser evangelizadas desde hace más de cuatro siglos y medio por vías accidentadas y muy diferentes entre sí. Obviamente, el grado y las formas de cristianización varían considerablemente en los distintos grupos; pero aun en aquellos casos en los que el cristianismo parece ser más nominal que real, las transformaciones sufridas en las concepciones religiosas han sido profundas.”<sup>14</sup>

Por otra parte, a partir especialmente de mediados del siglo XIX, la iglesia enfocó su estrategia reconociendo el hecho de que algunas creencias y prácticas religiosas de los pueblos indígenas eran *naturalmente verdaderas*, por lo que podían y debían ser conservadas.

Esta concepción parecía respetar la identidad de los pueblos indios en lo referente a la lengua, ceremonias religiosas cristianas que conservaban características paganas y algunas formas de organización comunal. A decir de Ricard nunca buscaron *europizar* al indio, ya que la Iglesia como *institución supranacional* coloca las necesidades espirituales por encima de las particularidades de los pueblos.

Si bien la relación paternalista que habían reproducido con los indios, parecía sustentarse en la idea de mirarlos como infantes necesitados de un padre, esto permitió que se preocuparan no sólo por su catequización, sino también proveerlos de medios de sustento material. De ahí surgieron la enseñanza y progreso de la agricultura, nuevas industrias y cultivos, caminos carreteros, fundación de escuelas, hospitales y de la artesanía.

Aunque Ricard señala el respeto a la cultura india por parte de este segundo sistema clerical, lo cierto es que la introducción de estas instituciones, si bien algunas consideraban el potencial cultural propio de los pueblos, también habla de la exportación de sistemas y formas de organización *europizantes* por más que buscaran el *desarrollo* de los mismos<sup>15</sup>.

---

p.38.

<sup>14</sup>A. López Austin. *Los mitos del Tlacuache*, México, 1998, IIA-UNAM, p. 138, 514pp.

<sup>15</sup>No podemos dejar de hacer analogías de esta política eclesial progresista que nos remiten a la política y acción indigenista de los años cuarenta estando al frente Aguirre Beltrán, uno de los indigenistas que pensaba en la necesidad de crear las condiciones materiales para que los pueblos indios pudieran enfrentar las relaciones desiguales establecidas con los mestizos dentro de la región de refugio, como tampoco olvidar el planteamiento de Gamio sobre la importancia de recuperar sólo aquellos aspectos de la vida cultural que permitieran la *evolución* de los indígenas con miras a su

Uno de los aspectos más importantes de esta política eclesial hacia los pueblos indios, fue la construcción de colegios o seminarios para la formación de un sacerdocio indio. Esta empresa surgida de la iniciativa franciscana, aunque logró la construcción del Colegio de Santiago Tlatelolco, se encontró con una gran oposición por parte de los partidarios de la política o sistema de *rotura total* con el pasado o también denominados *antindígenas*.

Si bien inicialmente hacían votos por la incapacidad de los indios para comprender la cosmogonía católica, así como el no poder resistir las estrictas reglas, ayunos y castidad que exigía la preparación sacerdotal, pronto se dieron cuenta de que este no era un obstáculo para ellos; por lo que su segunda oposición de corte racial, consistió en cuestionar cómo los indios iban a impartir liturgia a blancos y mestizos.

Esta oposición se aunó al hecho de que sólo se reclutaba a los hijos de los principales de los pueblos, lo cual restringía el acceso a amplios sectores de la población india, al tiempo que por ser un colegio franciscano, los habitantes pertenecientes a misiones donde los agustinos y dominicos eran encargados no asistirían a él. Aparentemente son los dominicos quienes se muestran hostiles ante la iniciativa del Seminario, según fuentes consultadas por Ricard en su trabajo<sup>16</sup>.

Esta negación en contra de la preparación sacerdotal india "... impidió que la Iglesia arraigara hondamente en la nación y le dio el aspecto de una institución extranjera que se mantenía en estrecha dependencia de la metrópoli. (...) ya en el principio del siglo XVII hallamos sacerdotes de raza india: imposible es que una Iglesia viva siempre de recursos extraños (....) Esos sacerdotes indios quedaron relegados a las parroquias rurales y a las funciones subalternas. (...) Un clero indio, pobre y relegado, para los indios; un clero blanco el de los grandes dignatarios con crecidas rentas, para los españoles."<sup>17</sup>

La diferenciación social sustentada en el principio racial que predominó en la época colonial se extendió también hacia la organización eclesial. Lógicamente la formación sacerdotal de indios y mestizos era un imperativo de la Iglesia, si quería convertirse en la institución religiosa hegemónica a través de un proceso aculturativo. La estrategia radicaba en el trabajo al interior de los propios pueblos, la formación sacerdotal era clave si quería lograr un arraigo mayor de la nación en ciernes

---

incorporación a la nación. Por otra parte el planteamiento de la Teología India en la actualidad ha señalado la necesidad de respetar las raíces religiosas indias desde la lectura cristiana. Este segundo sistema parece ser el origen de la propia Teología India.

<sup>16</sup> En el trabajo de Robert Ricard que hemos citado en este apartado, una de sus principales fuentes se sustenta en la obra monumental de Bernardino de Sahagún, fraile franciscano y cronista. Es probable que la interpretación de Sahagún sobre el papel que jugaron los dominicos hostiles al establecimiento de Seminarios se inscriba dentro de la pugna entre las órdenes franciscana y dominica por tener mayor control en los territorios donde hacían su labor misionera.

<sup>17</sup>R. Ricard. *op,cit*, p. 420.

que se perfilaba ante sus ojos.

La separación de la Iglesia y el Estado consolidado a mediados del siglo XIX y con ello, la eventual secularización de la vida pública nacional, ubicó a la Iglesia en una situación difícil para su labor pastoral<sup>18</sup>.

Ya con el reconocimiento constitucional en 1992, la Iglesia logra uno de sus mayores anhelos que le han permitido interferir en la vida pública nacional con temas referentes a la educación religiosa, la salud, la sexualidad, la política neoliberal de Estado, la política partidista, los derechos humanos; hasta su intermediación en conflictos políticos como la negociación entre el EZLN y el gobierno por señalar sólo algunas cuestiones.

En lo referente a las políticas diseñadas hacia los pueblos indios, la Iglesia también ha promovido una política indigenista que ha buscado, mediante la religión católica, asimilar a los pueblos indios al mestizaje, que encuentra en el catolicismo una de las expresiones recurrentes en el siglo pasado.

“Desde los tiempos de la Independencia hasta muy cerca de 1960 la iglesia se dirigió a los indígenas como si estos fueran miembros de la *sociedad nacional*, aunque en algunas diócesis se usaron como pastoral las lenguas autóctonas. Empezó después de ese año una preocupación muy sentida, paternalista- asistencialista para hacer llegar a los indígenas los beneficios del progreso y el desarrollo. Esto puso de hecho a la Iglesia dentro de una labor que integraba al indio a la economía, a la política y a los valores *nacionales* mexicanos.”<sup>19</sup>

Una vez que iba acercándose la conmemoración de los 500 años del *encuentro- choque* entre culturas, la Iglesia católica desde el Vaticano comenzaba a prepararse para este acontecimiento al plantear el discurso de *La nueva evangelización* con carta de naturalización en América Latina.

### 2.3.1. El Vaticano frente a 1992: ¿Reconciliación histórica con los pueblos indios?

1992 se sitúa como un año clave en la historia de nuestro continente: El fantasma que ahora recorrerá al mundo es la reivindicación de las identidades étnicas que se habían desdibujado primero en aras de la construcción nacional y después gracias a la globalización. La conmemoración de los 500 años del *encontronazo* civilizatorio tuvo múltiples respuestas en los principales actores que se reencontraban en el escenario continental. Los pueblos indios y la Iglesia católica efectivamente

<sup>18</sup>En lo relativo al análisis sobre el siglo XIX, encontramos en el primer capítulo un subcapítulo que aborda las relaciones Iglesia- Estado en ese periodo decisivo para la construcción de la nación y el origen del pensamiento secular.

<sup>19</sup>C. Siller. *La Iglesia en el medio Indígena*, en Martín de la Rosa y Charles A. Reilly (coords). *Religión y política en México*, México, 1985. Siglo XXI y Centro de Estudios México- Estados Unidos Universidad de California, San Diego, p. 233.

tenían cuentas que saldar y justamente en esa coyuntura la Iglesia manifestó su posición de cara a los 500 años del cumplimiento de la evangelización de América, tarea colosal que había que revitalizar con un nuevo discurso que el Vaticano habría acuñado al interior del resurgimiento de la doctrina social de la Iglesia: *La Nueva Evangelización*.

La estrategia de la Institución eclesial se centraba en la necesidad de disminuir las defensas de la Teología de la Liberación en su *opción preferencial por los pobres*, así como la recuperación del discurso marxista en su que hacer pastoral. De este modo fue como retomó al interior de su discurso justamente los conceptos que esta reivindicaba para América Latina, el concebirse como *no capitalista, liberadora* y al mismo tiempo asumirse como *justa y de cara a los pobres*, fue la táctica que utilizó para insertarse en un mundo que parecía cada vez más secular y con tendencias hacia el marxismo o el conservadurismo capitalista, cuya presencia no ofrecían la mejor alternativa para la humanidad. La Iglesia entonces daba la principal opción al mundo en un intento de modulación integral y crítica frente a este caminar bipolar de la humanidad.<sup>20</sup>

Es en este contexto cuando el Vaticano bajo el pontificado de Juan Pablo II emite en el año de 1983 en su visita a Haití, la convocatoria hacia la Nueva Evangelización como la tarea primordial de la Iglesia en el continente, un año antes el Papa crea el Consejo Pontificio para la Cultura, tendencia que cobrará fuerza hacia 1987 cuando la CELAM adopta como eje central de su actividad pastoral la *Evangelización para la cultura*.

El propio concepto *Cultura* es donde la Iglesia sitúa el reto de la evangelización: "La cultura es pues emplazada en el centro organizador de lo social y lo religioso es acomodado en el núcleo de la cultura. (...) la catolicidad y la fe retornarían al corazón de la historia, en pro de una civilización cristiana."<sup>21</sup>

En los antecedentes para la preparación de la IV Conferencia General del episcopado Latinoamericano a celebrarse en 1992, se destaca que la Nueva Evangelización necesita del diálogo para el encuentro. "Iglesia que dialogue con el mundo: Con la modernidad y con las nacionalidades autónomas de la modernidad. Pero dialogue especialmente con las mayorías pobres, injusticiadas y marginadas; dialogue con las diferentes culturas surgidas de la modernidad o que viven al margen de la modernidad. Dialogue con las víctimas de la modernidad"<sup>22</sup>

El diálogo de la Iglesia con los pueblos indios, se encuentra precisamente en la estrategia del

<sup>20</sup>Ver Ezcurrea Ana María. Doctrina Social de la Iglesia. Un reformismo antisocialista, México, 1986, Nuevomar – IIS UNAM, 255 pp.

<sup>21</sup>Concha Malo, Miguel. El proyecto global de la Iglesia católica en los años 1990 (La Doctrina Social de la Iglesia vista desde América Latina), off set. 36pp.

<sup>22</sup> Documento: V Centenario, Nueva Evangelización y IV Conferencia, p. 3. (fotocopias)

Vaticano al plantear la teología india, dicha teología si bien no emerge en la coyuntura de 1992, encuentra su herencia en la incorporación que la Iglesia cristiana ha hecho de los rituales y creencias paganas a su liturgia desde su institucionalización. En el caso de la confrontación entre las culturas mesoamericanas y los referentes cristianos de los españoles, hubo una serie de experiencias diversas con relación a las semejanzas y puntos de encuentro entre ambos universos religiosos; sin embargo, la tendencia que predominó fue la eventual negación de la religiosidad india y con ello la asociación de sus deidades con el poder demoníaco perteneciente a la cosmovisión cristiana española.

Ello no implicó la muerte de los dioses mesoamericanos, antes bien siguieron trabajando en la clandestinidad, en los espacios y territorios sagrados, en las montañas, los ojos de agua y las cavernas, al mismo tiempo incorporaron al Dios cristiano. Precisamente la teología india reconoce tres vertientes importantes para comprenderla:

Inicialmente la *sobre posición* que se explica como el bautizo cristiano del territorio indio a partir de la construcción de santuarios católicos, en ellos quedaron *escondidas* las imágenes pertenecientes a su religiosidad. La *sustitución* que implica el reconocimiento de la paridad simbólica entre ambas religiosidades, para finalmente retomar el símbolo cristiano por encima del indígena.

Por último la *síntesis teológica*, que permite incorporar los elementos novedosos de cada cosmogonía sin que una domine sobre la otra. Esta síntesis encuentra en la virgen de Guadalupe su mayor posibilidad.<sup>23</sup>

Aún cuando el discurso de la Nueva Evangelización cobra fuerza efectiva en el año de 1992, ya desde la década de los sesenta la Iglesia crea un organismo dedicado al apoyo pastoral y social de los pueblos indios: El Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI) que en 1970 constituye un Departamento llamado de Pastoral Indígena, poco después se crea la Comisión Episcopal para Indígenas (CEI) que adopta a CENAMI como su brazo ejecutivo.

Al mismo tiempo, ya en 1985, el Departamento de Misiones del CELAM convocó a los obispos responsables de la pastoral indígena. En esta reunión ellos señalaron como una opción pastoral la creación de *Iglesias autóctonas* y se pronunciaron por la defensa de la tierra y las organizaciones indias que luchan por la autodeterminación de los pueblos. En nuestro país los agentes de pastoral indígena se han reunido anualmente para discutir sobre los problemas que enfrentan los pueblos indios, realizando encuentros desde 1990 en Zongolica, Veracruz, Temoaya, Edo de México, Terecuato, Michoacán, Xalpatláhuac, Guerrero y San Pablo Villa de Mitla en Oaxaca.

---

<sup>23</sup> Conferencia de Eleazar López Hernández sobre Teología India el día 12 de Noviembre de 1998 dentro del ciclo : Los

Si inicialmente la labor de CENAMI se centró en trabajos de carácter asistencial, más adelante se fue politizando, apoyando demandas agrarias y de defensa de los derechos humanos de los pueblos indios. Esta actividad se sitúa justamente en el contexto del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de CELAM en Medellín.

Es importante destacar también que para fines de la década de los años setenta, la Conferencia del Episcopado Mexicano decide trabajar creando regiones pastorales en el ámbito nacional, dichas regiones fueron organizadas a partir de su situación geográfica – social, lo que ayudó a estrechar los vínculos y comprensión de las situaciones socio – políticas en las que se insertaban los propios Obispos de cada Diócesis.

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

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

“En esa época, Samuel Ruiz por su amplia participación en la CELAM, llegó a San Cristóbal con una idea muy clara de una pastoral indígena liberadora, en una sociedad marcada por la agresión y el despojo de las comunidades indias. En estas circunstancias, él es quien ha contribuido más a la definición pastoral de la zona”<sup>24</sup>

Al mismo tiempo, muchos de los planteamientos de Samuel Ruiz en relación con la construcción de la Iglesia autóctona, encuentran puntos de confluencia sugerentes con la demanda de autonomía enarbolada por algunas organizaciones pertenecientes al movimiento indígena en la región y en el ámbito nacional. Tales son los casos de la ANIPA (Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía) y el propio EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) en un segundo momento posterior a la irrupción del primero de Enero de 1994. Pues bien, el Obispo Samuel Ruiz ha hablado también de la constitución de una *Iglesia autónoma*,<sup>25</sup> lo cual encuentra correspondencia tanto con el pensamiento integralista del que hablamos en el primer capítulo; y hace referencia al planteamiento que, en su momento, tuvieron religiosos al llegar en la colonia cuando pensaron en el establecimiento de misiones independientes y autónomas con respecto al dominio español que sólo buscaba la explotación de los indígenas.

---

conceptos fundamentales de las religiones, CICH – UNAM.

<sup>24</sup>V. G. Muro. *Iglesia, Movimientos sociales y Democracia, en Religión, Iglesias y Democracia*, Roberto Blancarte (coord), México, 1995, La Jornada/ CIIH – UNAM, p. 181- 199.

<sup>25</sup> Entrevista realizada al Obispo para la realización de un video elaborado por el Centro de derechos humanos Bartolomé de las Casas el día de la presentación del libro: *Mi trabajo pastoral en la diócesis de San Cristóbal de las*

Sustentando sus planteamientos en pronunciamientos hechos por el Papa Juan Pablo II, Samuel Ruiz promueve tanto la construcción de una Iglesia autóctona que cuente con un clero y jerarquías propios, donde este clero esté formado en su cultura propia sin sufrir procesos transculturativos y donde también estas Iglesias particulares cuenten con disciplina, ritos, liturgia, teología y espiritualidad propias. Digamos que este planteamiento es uno de los más avanzados con relación a la concepción de la Teología Indígena, ya que la construcción de la Iglesia autóctona no puede encontrarse desvinculada a la formación de un clero, jerarquías y espiritualidad autóctonas.

Sin desapartarse, no obstante, del pensamiento integralista, concibe a estas Iglesias autóctonas al interior de la unicidad y la catolicidad. Pero paralelamente a los miedos que algunos funcionarios del gobierno han señalado con respecto a la demanda autonómica de los pueblos indígenas, el obispo de San Cristóbal parece responder dentro de los límites del planteamiento religioso y guardando las distancias necesarias, estos riesgos:

“La doctrina de la Iglesia autóctona no está todavía en la mente ni en el corazón de muchos en la Iglesia porque, en ocasiones, ven el peligro de paralelismos, separaciones y divisiones. Sin embargo, (...) se ve con toda claridad que estos peligros son completamente ajenos cuando, con el espíritu del Concilio, se sigue por la dinámica del nacimiento, crecimiento y consolidación de las Iglesias autóctonas.”<sup>26</sup>

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

El vínculo entre las diócesis de la Región Pacífico Sur con las comunidades rurales especialmente indígenas a las que atienden, no sólo anuncia, sino se coloca como la vanguardia de la propia propuesta que el Vaticano hace en relación con la Teología India. Aunque este último con la intención de mediatizar la fuerza de las propuestas de los obispos más progresistas en nuestro país.

La posición del Vaticano en este sentido es muy clara en la última visita que Juan Pablo II hace a México en Enero de este año, la condena que hace a la Teología Indígena que abreva del marxismo, representa los riesgos que la propia Iglesia no podía controlar cuando suscribió los acuerdos sobre la inculturación del evangelio. Es en este sentido, como los sacerdotes herederos y adscritos a lo que fue la Teología de la Liberación, continuaron con esta tradición ahora dentro de la denominada Teología India.

---

Casas, *Principios teológicos*, el día 14 de Enero del 2000 en el Instituto de estudios sobre Doctrina Social.

<sup>26</sup> S. Ruiz. *Mi trabajo pastoral en la diócesis de San Cristóbal de las Casas. Principios Teológicos*, México, 1999, Ediciones paulinas A.C. de C.V, p 126, 160pp.

El trabajo de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, tan ha representado un peligro para la Iglesia Nacional y los gobiernos local y federal, que estos últimos han presionado al Vaticano para que el obispo coadjutor Raúl Vera, quien ha continuado la línea de trabajo pastoral que instituyó Samuel Ruiz, haya sido trasladado a la diócesis de Saltillo, Coahuila como obispo.

Muy distinta es la situación que presentan otras regiones frente a las demandas de los pueblos indios, en el caso de la región sur, donde se sitúan las diócesis de Guerrero y Michoacán, el discurso de sus patriarcas es más tibio.

Podemos decir que los discursos que en el ámbito regional encontramos en el seno de la Iglesia nacional, abrevan por una parte, tanto de la línea dictada por el Vaticano desde la cúpula, así como el de la propia Teología de la Liberación que ha sido desconocida por el primero.

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

Esto no implica, sin embargo, que el eje central de la propuesta eclesial irrumpa en diversidad de opciones que las propias culturas puedan ofrecer, ya que lo cristiano viene a resignificarlas y a darles sentido para la construcción civilizatoria neocristiana.

Esta representa una de las primeras contradicciones que emergen en el discurso de la Teología India: El reconocimiento de las culturas no implica su autonomía frente a lo católico, que se constituye como el núcleo central del que hacer pastoral, lo cual hace referencia precisamente a la posición integral- intransigente que señalamos en el capítulo primero.

La Teología india actualmente se enfrenta ante el reto de realizar una síntesis teológica, en donde se elabore un *cristianismo indigenizado* y una *religión indígena cristianizada*. La emergencia de los pueblos indios en esta década plantea ahora una resistencia activa que ha salido de la clandestinidad, plantea un diálogo efectivo intercultural e interreligioso; sin embargo, está multiplicidad de formas en como se ha manifestado la propia teología, continúa vigente en el vínculo entre los sacerdotes y los pueblos indios.

La estrategia del Vaticano al proponer la denominada nueva evangelización en la coyuntura de 1992, no ha significado, sin embargo, un reconocimiento real a la diversidad cultural y las alternativas que esta diversidad puede significar hacia la construcción del futuro. El surgimiento de

voces disidentes en América Latina que permitieron el surgimiento de la Teología de la liberación hacia la década de los sesenta, sentaron las bases de una teología preocupada en la mayoría empobrecida de nuestros países. Ante la emergencia de estas voces, el pontificado de Juan Pablo II si bien ha cuestionado esta línea pastoral, ha sabido actuar con la suficiente cautela, al recuperar parte de la crítica al capitalismo que hizo esta corriente al interior de su discurso.

El surgimiento de la teología india, no constituyó en sus inicios, una propuesta contestataria tal como lo fue en su momento la teología de la liberación, ya que encuentra puntos de encuentro en la nueva evangelización. Sin embargo, su potencialidad radica justamente en asumir dentro de su quehacer pastoral la opción preferencial por los más pobres, que son los pueblos y comunidades indígenas de América Latina.

Al mismo tiempo, el mantenimiento y ampliación de estos espacios ganados por la labor de las Comunidades Eclesiales de Base y ahora el avance en la construcción de Iglesias autóctonas, sientan las bases para la emergencia de actores socio religiosos que, incorporándose a las luchas y demandas de organizaciones campesinas e indígenas, interpelen al Estado y a la Iglesia como fuerzas disidentes.

### **2.3.2. El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y la política indigenista del Estado: La polémica de la enseñanza bilingüe a través del evangelio y la andanada del imperialismo en México.**

Uno de los episodios nacionales que han sido poco abordados y analizados de nuestra historia reciente, lo constituye la conformación del ILV en nuestro país por parte de misioneros protestantes norteamericanos, quienes extendieron su labor misionera y de enseñanza de las lenguas indígenas a través de la traducción de la Biblia, así como producción literaria, diccionarios, textos de práctica agrícola y la creación de métodos de aprendizaje cuyo espíritu priorizaba la necesidad de que los pueblos indios se integraran a la nación<sup>27</sup> por medio de la enseñanza en su idioma para después acceder al español.

Hablar del ILV hacia los años setenta, significó hablar de una institución cuyos intereses estaban vinculados al imperialismo norteamericano a través de agentes pertenecientes a la CIA. Para antropólogos y etnólogos impugnadores del trabajo de esta Institución, el trabajo misionero y lingüístico del ILV escondía los verdaderos intereses expansionistas del imperialismo norteamericano,

---

<sup>27</sup> Esta preocupación hacia la *integración nacional* que es destacada por el ILV en aquel momento, se explica como una estrategia de esta institución que buscaba *hermanar* sus objetivos con aquellos planteados por la política indigenista del periodo de Lázaro Cárdenas en ese mismo sentido.

a través de la conversión al protestantismo de las comunidades indias. El debate que dieron antropólogos en esa coyuntura, situaba al ILV como una instancia cuyo objetivo era la penetración ideológica como arma para enfrentar al comunismo y a la lucha de los pueblos por la liberación Nacional.

Fue hacia 1936, cuando de manera formal se instituye el ILV, una vez que el propio Lázaro Cárdenas acuerda con su fundador William Townsend, el establecimiento de dicha institución en nuestro país. Sin embargo, fue 6 años antes, cuando Moisés Sáenz, subsecretario de Educación, conoce a Townsend, quien trabajaba con los indios cakchiqueles en Guatemala. Este encuentro fue decisivo, ya que la preocupación de Sáenz con relación a la integración del indio a la nación, le permitió encontrar en el proceso de alfabetización a través de la lengua materna, una solución distinta a las fórmulas que hasta el momento se habían llevado a cabo.

Aún cuando la primera visita de Townsend a México a instancias del propio Sáenz, estuvo llena de suspicacias por parte de los propios funcionarios de nuestro país, especialmente por su formación misionera y religiosa, en un contexto donde la tradición Jacobina prevalecía en las altas esferas del gobierno; esto no impidió constituir el proyecto lingüístico, donde la preocupación se centraba en el proceso integracionista de los pueblos indios a la nación a través del bilingüismo.

Defender el planteamiento de la enseñanza bilingüe en aquellos tiempos, significaba pertenecer al grupo de radicales que, al mismo tiempo, promovían el socialismo soviético, en donde había una defensa hacia el aprendizaje de las lenguas vernáculas. En las propias modificaciones del artículo tercero constitucional, referentes a la Educación socialista en el período de Lázaro Cárdenas, se plantea la enseñanza bilingüe, así como las doctrinas basadas en el materialismo histórico.

Paradójicamente a las razones que señala la Comisión de Etnólogos y Antropólogos sociales para la investigación de las actividades del ILV en México y quienes hacen una severa crítica a su trabajo, hasta lograr la ruptura del convenio entre la SEP y el ILV a fines de los setenta, en aquel momento la educación socialista y el planteamiento del bilingüismo parecían coincidir:

“En este programa por mexicanizar a los indios, los socialistas, los misioneros protestantes y los eruditos imparciales habrían de trabajar codo a codo, colaborando como científicos. Los filólogos y lingüistas del Departamento de Antropología del IPN lanzaron una invitación a otras organizaciones de ciencias sociales, incluyendo al ILV, para que se unieran a ellos en las investigaciones científicas y estudios de comunidad que serían necesarios para permitir al Secretario de Educación Pública la aplicación eficaz del programa bilingüe de las *pequeñas nacionalidades*.”<sup>28</sup>

<sup>28</sup>S. Brice Heath. *La política del lenguaje en México: De la colonia a la Nación*, México, 1972, INI, 317 pp, p.168-

No obstante ello, se percibían contradicciones en función de la política que los propios Norteamericanos establecían con respecto a las poblaciones indias en su territorio, las cuales planteaban la homogeneización nacional, mediante el asimilacionismo, utilizando el método directo y no valorando la diversidad cultural existente en su país.

El trabajo de carácter lingüístico del ILV en nuestro país, se enfatiza desde la labor que la propia SEP realiza en conjunción con el. De tal suerte que la labor misionera es colocada en segundo plano, por lo menos durante las dos primeras décadas de trabajo. La posibilidad por crear cartillas, diccionarios, investigación lingüística y la escritura de la lengua, constituyó una labor que difícilmente hubiera avanzado con los recursos nacionales. El ILV se expandió de tal forma, que elaboró diccionarios en casi todas las lenguas indígenas de nuestro país; además hacia 1975 había extendido su labor a 42 países de América, Asia, Oceanía y África, así como la formación de poco más de 3000 misiones - lingüísticas fuera del territorio de los Estados Unidos de Norteamérica.

La labor del ILV no sólo fue de carácter lingüístico, ya que la permanencia de lingüistas en las comunidades indígenas, les permitía eventualmente, conocer la lengua con la que se comunicaban. Al mismo tiempo, los apoyaban en la tramitación para contar con servicios públicos como agua, luz eléctrica, entre otras cosas.

En un folleto sobre el ILV publicado hacia 1984, se subraya la labor de este Instituto, señalando el vínculo oficial que mantuvo con los gobiernos en turno de nuestro país a partir de Lázaro Cárdenas y hasta Luis Echeverría Álvarez. En él se destacan los *servicios prácticos* que brindaron a muchos de los pueblos en donde realizaron su labor, como en el caso del pueblo Tlapaneco de Malinaltepec, al transcribir el compromiso que el ILV asume con proyectos y aspiraciones de las comunidades:

“... Mire señor, ya es de su conocimiento que en este lugar tenemos nuestra planta de LUZ ELECTRICA descompuesta por haberse quemado o fundido una bobina, la cual ya fue a comprar en México la autoridad saliente, no tenemos quien reponga, por este motivo le rogamos respetuosamente sea tan amable y bondadoso de venir a arreglar nuestra planta. DIOS MEDIANTE tengamos luz en la FERIA DEL PRIMER VIERNES DE CUARESMA que se avecina, la cual comienza el cuatro de marzo entrante” Malinaltepec, Guerrero.”<sup>29</sup>

Algunos estudios realizados por investigadores de la Universidad de Washington en relación

---

169.

<sup>29</sup>Instituto Lingüístico de Verano. Conformado e impulsado en México, México, 1984, Cien Leguas Mtro. Moisés Sáenz. 72pp.

con el trabajo misionero del ILV entre los Rikbakca de Brasil<sup>30</sup>, haciendo una comparación entre la labor de los misioneros jesuitas y los del ILV en la región, reconoce el vínculo de respeto que estos últimos manifiestan hacia las prácticas y valores culturales del pueblo Rikbakca, comenzando por la valoración que hacen de la lengua y costumbres, hasta la defensa del territorio ocupado por este pueblo. Principalmente, hace hincapié en el espíritu que priva entre misioneros católicos, los cuales asumen actitudes *etnocéntricas e hipócritas* y al mismo tiempo, emprendieron su labor misionera sin preocuparse por conocer la cultura del pueblo al que pretenden evangelizar.

La posibilidad de escribir en la lengua propia y de ser publicados y escuchados por sus vecinos, conocidos y familiares, constituyó una valoración no sólo al idioma con el que se comunicaban, sino consecuentemente a las concepciones, tradiciones y necesidades prevalecientes en sus comunidades. Además les permitía, mediante la realización de talleres organizados por el ILV, intercambiar sus experiencia con integrantes de otras comunidades indias del país.

La experiencia de estos talleres, que es referida en un artículo publicado en el libro *México pluricultural. De la castellanización a la educación indígena bilingüe y bicultural*<sup>31</sup>, en donde la autora relata el interés y entusiasmo mostrado por quienes en el participaban, al lograr ver su lengua plasmada por escrito y expresar sus preocupaciones, sensibilidad y creatividad por esta vía. Al mismo tiempo, la valoración de su trabajo permitía la dignificación de su lengua, pero también de su cultura en ella cristalizada.

No obstante ello, en el Foro *Indigenismo y Lingüística* celebrado en el año de 1980<sup>32</sup>, en la ponencia presentada por Daniel Cazés y Marcela Lagarde, se muestra un ejemplo de *la penetración ideológica* denunciada en ese foro por parte del ILV, al señalar como en textos producidos en idiomas indígenas se muestra la actitud de subordinación y sumisión que los indígenas o mozos deben asumir frente al mestizo o el patrón.<sup>33</sup>

<sup>30</sup>R. A. Hahn. *Misioneros y colonos como agentes del cambio social*, en *México Indígena* 3, Vol. XLI, México, 1981, p. 463- 500.

<sup>31</sup>Cfr. Artemisa Echegoyen. *Dame papel y lápiz. (Comienzos contemporáneos de la literatura indígena impresa)*, en *Hacia un México pluricultural*, Arlene P. Scanlon y Juan Lezama Morfín (coords), México, 1982, DGEI- SEP, p.253-267.

<sup>32</sup>El 7 de septiembre de 1979 El Colegio de Etnólogos y antropólogos sociales demandó la expulsión del ILV, una semana después la SEP dio por finalizado el convenio con el Instituto sin mayor defensa o discusión. Para Rodolfo Casillas esta decisión fue apresurada ya que "... sólo mostró inmadurez e intolerancia, pues el pírrico triunfo de lograr la cancelación del convenio no detuvo la expansión del pluralismo cristiano (puesto que éste, como se vería posteriormente, no se debía a la acción del ILV); no contribuyó al deslinde necesario de actividades evangelizadoras (por lo demás legítimas de acuerdo con el orden constitucional que garantiza la libertad de conciencia y creencias), las que resultan propiamente de investigación académica, y mucho menos al fomento del clima de tolerancia y respeto a la diversidad social y religiosa." en *Identidades religiosas y sociales en México*, Gilberto Giménez (coord), *La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes*, México, 1996, IFAL/ IIS-UNAM, p. 67- 101.

<sup>33</sup>Transcribo aquí el relato del El pastorcito tomado de la ponencia arriba señalada: *Un señor tenía muchos animales. Tenía un mocito que los cuidaba. Cuando el mocito llegaba del campo hacía otros mandados. Entonces daba de cenar*

La controvertida labor del ILV, institución dependiente de la Iglesia Bautista del Sur en los Estados Unidos, encuentra puntos de convergencia con los trabajos realizados por la Iglesia Bautista asentada en la Montaña de Guerrero hacia 1968 y cuyo primer lugar de residencia fueron las comunidades del Tejocote y Tepeyac pertenecientes al municipio Tlapaneco de Malinaltepec. El pastor Lyle Ralph McCoy, líder de esta Iglesia asentada en Tlapa, mostró renuencia cuando se le preguntó sobre los problemas a los que se han enfrentado en las comunidades indígenas de la Montaña de Guerrero y aplaude las modificaciones constitucionales referentes al reconocimiento legal que se les concede a Iglesias y denominaciones religiosas no católicas a partir de 1992<sup>34</sup>.

Las formas de financiamiento con las que la Iglesia Bautista logra operar, como son aportaciones hechas por parte de Iglesias, otras Misiones y público laico, coinciden con las formas que adoptaba el ILV para lograr mantener la infraestructura de su institución. Especialmente lo referente a la adopción de niños indígenas por parte de *padrinos* residentes en los Estados Unidos que se encargan del pago de su educación, educación que reciben de escuelas públicas en la ciudad de Tlapa, pero viviendo en Internados constituidos por la Iglesia Bautista, en donde reciben educación religiosa.<sup>35</sup>

Precisamente, es hacia finales de la década de los setenta, cuando ante la expansión del ILV en nuestro país, un grupo de antropólogos y etnólogos se dan a la tarea de investigar cuales son los fundamentos que motivan al ILV en su trabajo misionero, poniendo atención en la postura ideológica por ellos defendida.

Es en ese mismo periodo, cuando las luchas por la liberación Nacional desde la perspectiva del enfoque marxista, se dejan sentir en diversas regiones y naciones de los llamados países *subdesarrollados*. La presencia de una agencia Norteamericana con las características del ILV en esos momentos, sugiere un ardid en contra de la liberación de los pueblos, por lo que es mal vista por aquellos teóricos e intelectuales que apoyan las movilizaciones sociales de los pueblos que luchan contra el imperialismo.

Especialmente se pone atención en los intereses expansionistas de Estados Unidos a través del ILV, en función de los intereses sobre los recursos estratégicos, denunciando la colaboración entre el ILV y empresas transnacionales para la explotación de los mismos. Así como la promoción de sectores *pequeño-burgueses rurales*, que permitieran tanto la *expansión de las áreas de*

a su patrón. Y después se sentaba él a cenar. Si el mocito hace las cosas bien, el patrón le dice: Gracias. El mozo debe hacer lo que dice su patrón. En Lagarde, Marcela y Daniel Cazés. *Política del lenguaje y lingüística aplicada: Del segmento fonético al ejército*, en *Indigenismo y lingüística*, Documento del Foro La política del lenguaje en México, México, 1980, UNAM, p167, 193 pp.

<sup>34</sup>Entrevista realizada al pastor Lyle McCoy de la Iglesia Bautista Norteamericana.

<sup>35</sup>En el capítulo tercero se habla sobre la Iglesia Bautista Norteamericana asentada en la ciudad de Tlapa desde fines de los años sesenta.

*explotación capitalista*, así como poner freno a la *movilización social* campesina; la capacitación a los grupos étnicos, que aunque pretendía en el discurso, lograr la independencia productiva de las comunidades, en realidad buscaba establecer lazos de dependencia mayores.

Estos intereses, se encontraban sustentados en los métodos de trabajo impulsados por este Instituto. Uno de ellos, era buscar el trabajo con los jóvenes, quienes no habían completado el *proceso de endoculturación*, con el objetivo de lograr potenciar procesos de *disgregación cultural y social* en los pueblos indios, mediante la difusión de relatos bíblicos ajenos a su cosmovisión.

Otra amenaza que se percibió en la labor del ILV, es el que se constituyeran como único interlocutor entre la sociedad nacional y los grupos étnicos, ya que incluso asumían responsabilidades del gobierno en términos de *promoción económica, salud pública y educación*, lo cual los ubicaba como contactos entre las *tribus y los blancos*.

En lo relativo a la ideología predicada por los misioneros- lingüistas del ILV, y que nos parece sugerente en función del planteamiento que hacemos hacia el capítulo tercero de la tesis, se destaca el carácter de *renovación moral* que las comunidades deben adoptar frente a la vida de *depravación social* y la necesidad de buscar la *salvación y la vida eterna*, en lugar de optar por la *condenación eterna*. La crítica que se esgrimió en aquel momento, se centró en el análisis desde la ética protestante y el espíritu del capitalismo planteada por Weber, subrayando la potenciación que se hace al carácter *individualista, mercantilista* y la motivación del *éxito personal*, contradiciendo los valores comunitarios de los pueblos indios.<sup>36</sup>

Sin embargo, la propia relación y actitud aún etnocéntrica, que se mantenía con los pueblos indios no sólo por parte de los misioneros del ILV, sino de los propios antropólogos y etnólogos, impedía reconocer las posibilidades de reconstitución que, a partir de los referentes culturales indígenas, se establecían de cara a la ideología y labores realizadas por el ILV. Sin negar con ello que el interés tanto de esta institución, como de Iglesias protestantes de corte histórico es que los pueblos indios dejaran atrás sus *supersticiones e idolatrías*, así como la pretensión de que estos pueblos asumieran los valores de la cultura Norteamericana. Insistimos, sin embargo, en que fueron incapaces de reconocer las estrategias que estos pueblos han utilizado históricamente, pare revertir estas pretensiones.

Al mismo tiempo, es necesario ubicar los distintos periodos de inserción y trabajo del ILV en nuestro territorio, que van desde la década de los treinta y hasta inicios de los ochenta. Es preciso

<sup>36</sup>Cfr. con Agencia Latinoamericana de Información ALAI. El Instituto Lingüístico de Verano, instrumento del imperialismo, en Nueva Antropología, revista de Ciencias Sociales 9, México, Octubre 1978, Año 3 No. 9, CISINAH-CIIS- UAM Iztapalapa, p. 117- 142.

diferenciar la política indigenista del Estado por periodos en la búsqueda de la integración de los pueblos indios a la nación, subrayando inicialmente una política donde se privilegió el método directo para el aprendizaje del español a través de las *misiones culturales*, para posteriormente reivindicar la enseñanza de las lenguas maternas a través del bilingüismo.

Ulteriormente, la influencia de la teoría marxista y la lucha por la liberación nacional, es el momento cuando los Estados Unidos aparecen como el enemigo imperialista con pretensiones expansionistas. Al mismo tiempo, que se incorporaba desde la teoría de la dependencia, la crítica al colonialismo interno practicado por los Estados- Nacionales, quienes a decir de la Comisión de Etnólogos y Antropólogos, operaban como cómplices de aquellos:

“Los planteamientos “científicos” del ILV fueron incorporados a la teoría indigenista de los Estados locales, sin ninguna dificultad, porque a final de cuentas a los misioneros les tiene sin cuidado el destino social de las poblaciones indígenas. Su propósito es otro; contribuir a crear una conciencia pronorteamericana, antinacional, a través de la prédica del anticomunismo y el protestantismo fundamentalista.”<sup>37</sup>

Así, en un segundo momento de la estancia del ILV en nuestro país, se comienzan a observar una serie de problemas que son cuestionados desde la perspectiva de la crítica marxista, entre ellos encontramos 1. Los conflictos intracomunitarios como consecuencia de la conversión religiosa y la negativa a continuar participando dentro del sistema de cargos comunitarios y las fiestas religiosa, 2. la penetración del capitalismo a través de la reproducción de mecanismos de explotación y dominación, y 3. Una paulatina penetración cultural que sustentaba las ideas de superioridad e inferioridad social entre los pueblos indios frente a la sociedad mestiza.

Justamente, en el mismo número de la revista América Indígena, donde se pronuncia la denuncia contra la labor *imperialista* del ILV por parte de este Colegio de Antropólogos; el exdirector del INI y del Instituto Indigenista Interamericano, Gonzalo Aguirre Beltrán, previene en contra de la *intolerancia, la persecución inquisitorial y la represión de las libertades* frente a la inminente expulsión del ILV de nuestro país.

Si bien en aquel contexto Aguirre Beltrán coincide en la lucha contra el imperialismo y, reconoce que tanto la lingüística como la Antropología son producto del colonialismo europeo; subraya la falta de cuadros de lingüistas requeridos por nuestro país en la labor de conocer las lenguas indígenas y sobre todo, el proporcionar las bases para desarrollar una literatura escrita que

<sup>37</sup>**Ideología y política en Antropología: El caso del ILV en México.** Comisión de Etnólogos y Antropólogos Sociales para la investigación de las actividades del ILV en México, en Revista América Indígena, Instituto Indigenista Interamericano, Vol XLI, Núm 3, México, 1981, p. 555- 561.

sustentara el aprendizaje de los pueblos indios, lo cual no fue valorado en su justa dimensión en aquel momento.

Los planteamientos de Aguirre Beltrán obtuvieron una respuesta contundente al interior del foro organizado por el IIA- UNAM sobre *Indigenismo y Lingüística* hacia 1980 ya mencionado. En este, se señala la existencia de funcionarios e *intelectuales orgánicos de la burguesía*, que dudaban de la capacidad de nuestro país, para preparar especialistas como lingüistas y etnolingüistas y; por lo tanto, de encargarse de la educación bilingüe y bicultural, como parte de una política lingüística, que permitiera reconocernos no como una nación inferior en relación con los Estados Unidos.

En estos documento de denuncia, se observa también un cuestionamiento dirigido al ILV como único actor responsable de la política indigenista, cuyos propósitos son dudosos, dejando de lado, en muchas ocasiones, la crítica hacia el Estado y las políticas indigenistas en ámbitos como la educación y la lingüística. En efecto, existió un convenio entre la SEP y el ILV, lo cual, sin embargo, legitimaba ampliamente la acción de este último sobre los pueblos indios.

Al mismo tiempo, las críticas que atizan el fuego para la *expulsión* del ILV, si bien se sustentan en la expansión territorial que este Instituto logró y descubren sus intereses, no sólo en el ámbito de las aportaciones científicas de la lingüística de manera aséptica; no logran ver la lógica intrínseca de carácter teológico en las que sustentan sus convicciones y valores, ya que hacen una lectura rígida de la obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Atribuyendo un espíritu Weberiano a quienes impulsaban la labor del ILV, y vinculándola con intereses estrictamente expansionistas, se colocaban una especie de *anteojeras* al limitar el análisis de la religiosidad sólo a la dimensión estructural, sin dar cuenta de la *racionalidad sustantiva* inherente también al espíritu y motivaciones del ILV.

#### 2.4. Aportes desde la teoría: El papel de la experiencia religiosa en la construcción de la identidad étnica.<sup>38</sup>

Para el estudio sobre los pueblos indios en nuestro país, al comenzar el presente siglo, una constante para analistas e investigadores es la consideración de la importancia que ocupa la espiritualidad india en la construcción de su cosmovisión, vida cotidiana y su relación con otras culturas, a las que se ha enfrentado en situaciones de conquista en su devenir histórico.

La religión pues, se ha colocado como un elemento central para la comprensión de los

---

<sup>38</sup>Este subcapítulo recupera el análisis realizado por Cynthia Hewitt en su trabajo: *Imágenes del campo. La interpretación antropológica del México rural*, enfatizando el análisis que cada paradigma o tradición científica hace sobre religiosidad e identidad étnica dentro de su explicación.

pueblos indios. No pocos estudiosos señalan que dadas sus estructuras sociales, difícilmente es posible entender a estos pueblos disociando el quehacer político del religioso, ya que en su propio sistema de cargos encontramos mezcladas ambas dimensiones.

Para las culturas mesoamericanas, que no pocos estudiosos han atinado en identificarlas como una sola unidad cultural, el vínculo existente entre los gobernantes y los dioses les confiere a los primeros, el asumir un lugar de intermediación entre la divinidad y los hombres. Es la elite gobernante heredera de los dioses y de la cual, obtiene su legitimidad como autoridad por sobre un pueblo y su quehacer en las actividades cotidianas.

Así, desde Manuel Gamio, Alfonso Caso, hasta autores contemporáneos como López Austin o Miguel Bartolomé, se destaca a la religión como una característica nodal para la construcción de la identidad étnica. Se trata, convienen, de sociedades donde la continuidad del pensamiento mítico y la realización ritual, del sistema de cargos, de fiestas patronales y la organización de mayordomías, constituyen una de las columnas vertebrales que las sostienen y les dan sentido.

No obstante el reconocimiento de la dimensión religiosa como parte de la identidad indígena, los diversos enfoque teóricos la han situado de manera distinta. Esto significa que si bien para algunos es un rasgo cultural *primitivo* y por lo tanto desechable, como sería el caso del particularismo etnográfico de principios de siglo; para tradiciones científicas situadas dentro del dependentismo la defensa de la identidad étnica, constituye la posibilidad de frenar los embates del capitalismo frente a la proletarización inminente de sus integrantes. En tanto que para el marxismo ortodoxo la religión fue desplazada en el análisis desde el enfoque de las clases sociales, donde la posibilidad de pertenencia de clase, les permita a los campesinos adquirir una conciencia clasista para incorporarse a la lucha revolucionaria.

Desde el campo de la Historia y en una búsqueda por recuperar la herencia cultural y religiosa de los pueblos mesoamericanos, autores como Alfonso Caso, Robert Ricard, León Portilla, López Austin, y Enrique Florescano, por mencionar sólo algunos autores, han realizado trabajos que tratan de reconstruir la vida de los antiguos pueblos.

En el *Pueblo del Sol*, Alfonso Caso destaca la vida religiosa del pueblo Azteca asentado en Tenochtitlán. Así, señala que el sentido mismo de su vida se centró en asumir una religiosidad que permeaba su quehacer cotidiano, el situarse como hijos del sol justificó su expansionismo imperialista, pero también su obligación de lograr que un nuevo amanecer fuera posible mediante el sacrificio humano, de ahí se explica su vocación predominantemente militar.

“El pueblo del Sol, conducido por los sacerdotes del dios, se establece en medio del lago de la

Luna y de allí va a emprender su misión, que no era otra cosa sino colaborar por medio del sacrificio humano en la función cósmica, que representa la ayuda que debe proporcionar el hombre al Sol, para que pueda luchar contra la Luna y las estrellas, y vencerlas todos los días”<sup>39</sup>

La concepción politeísta de este pueblo arribaba, según Caso, hacia la construcción de un sólo Dios portador de todos los saberes y virtudes atribuidas a la infinidad de divinidades existentes en el panteón mesoamericano. Así Ometeótl, representó el Dios principal con características de dualismo (Hombre y Mujer) creador del Universo.

Robert Ricard, conocido por su trabajo *La conquista espiritual de México*, hace un recorrido histórico del proceso de evangelización en tierras mesoamericanas a partir de fuentes primarias. Así, comienza narrando el enfrentamiento cultural entre estos dos grandes universos religiosos y los métodos con los que el clero busca convertir al cristianismo a los indígenas.

En esta recapitulación del primer siglo (s. XVI) de colonización, el autor desarrolla las concepciones del clero sobre los indios, las obras de interés público por ellos construidas (industrias artesanales, obras de riego, agricultura, hospitales, educación, comunicación y caminos) la consolidación de la Iglesia católica en estas tierras; así como la resistencia y supervivencia de las prácticas religiosas que portaban los pueblos indios.

Autores como López Austin, cuyo trabajo en la investigación sobre mesoamérica ha puesto de relieve el análisis del pensamiento mítico de estos pueblos, como una dimensión que nos acerca al conocimiento de la propia historia humana; subraya la necesidad de hacer lecturas históricas entre la tradición religiosa mesoamericana y la historia de los pueblos indios contemporáneos, pensando en la existencia de una continuidad religiosa. Sin embargo, afirma que las religiones indígenas actuales proceden de dos vertientes: La religión mesoamericana y el cristianismo.

Al mismo tiempo, señala que en la actualidad, los mitos son abordados de manera multidisciplinaria con rigurosidad desde el enfoque que aportan lingüistas, psicólogos, epistemólogos, sociólogos, etnólogos, la historia comparada de las religiones y la semiótica<sup>40</sup>.

Estos trabajos permiten así, no sólo conocer la herencia mesoamericana que portan los pueblos indios contemporáneos, sino ubicar los procesos de continuidad y discontinuidad entre ambos, así como las formas en que las *nuevas religiosidades* logran insertarse en los referentes culturales de estos pueblos.

#### 2.4.1. Particularismo etnográfico e integración nacional.

<sup>39</sup>A. Caso, *op.cit*, p.120.

Para el presente siglo, a punto de finalizar, las políticas del Estado hacia los pueblos indios fueron construidas desde enfoques teórico- metodológicos sustentados por la filosofía de la concepción unitaria del Estado - nacional y surgidos de la antropología para la acción indigenista en instituciones oficiales creadas especialmente para la atención de estos pueblos. Hablamos de instancias como la Departamento de Asuntos indígenas y protección legal del indio mexicano en 1936, el INI (Instituto Nacional Indigenista) hacia 1948 o desde la Secretaría de Educación Pública en su labor educativa, como fueron las Misiones culturales y la Casa del Pueblo hacia los años veinte.

Manuel Gamio (1893- 1960), cuyo trabajo antropológico a decir de Cynthia Hewitt se sitúa dentro del enfoque del particularismo etnográfico en conjunción con el liberalismo, se ocupó, desde la investigación y su trabajo como funcionario en la SEP y el Instituto Indigenista Interamericano, de llevar a cabo esta política incorporacionista de los pueblos indios a la nación.

Para este autor, los rasgos culturales que componen o forman parte de los *grupos étnicos*<sup>41</sup> como el caso de la religiosidad, el *dialecto* o lengua, las formas de gobierno, la alimentación, la medicina tradicional o el *curanderismo*, el vestido, las formas de trabajo, etc., constituyen elementos no en interrelación mutua. De tal forma, se pensaba que era posible *erradicar* aquellos que representaban una *franca desventaja* para las comunidades indias, rescatando lo *natural, espontáneo y pintoresco de ellos*.

Así, aunque este autor abreva de la escuela de Franz Boas, quien reconoce un valor intrínseco a las culturas que portan las etnias desde el relativismo cultural; el enfoque liberal que concibe al progreso de manera unilineal, le impide reivindicar las diferencias culturales. Su preocupación se centra entonces, en la necesidad de incorporar a las etnias, que desde su perspectiva, se encuentran en *etapas evolutivas inferiores* a la civilización occidental representada por la nación mexicana.

Para el delegado enviado por parte del Departamento de educación indígena hacia 1937, en lo concerniente al problema religioso entre los mexicanos de la región oriental indígena de Guerrero, esto se reduce a una situación de superstición:

“Los mexicanos eran y son *profundamente supersticiosos* y la organización católica aprovecha y fomenta, hoy como antes, tan lamentable contingencia. Trataremos de explicar la razón. (...) Por la existencia de un sacerdocio profesional entre los antiguos mexicanos cuya dedicación

<sup>40</sup>A. López Austin. *Los mitos del Tlacuache*, México, 1998, IIA-UNAM, 514pp.

<sup>41</sup>Hemos anotado con letras cursivas las formas en que dicha escuela de pensamiento denominaba los rasgos característicos de los que hoy se autoidentifican como pueblos indios, recuperando políticamente conceptos que antes no

hacia evolucionar la religión sin contactos con la grande masa, no quedaba a estos últimos sino aceptar sin discusiones el ritual exterior que se les imponía y tratar de explicarse los fenómenos de la naturaleza y de la vida con su *restringida capacidad mental*<sup>42</sup>

La anterior cita, ilustra claramente no sólo la visión del mestizo sobre los indios de la Montaña, sino apunta aquellas características negativas que deben desecharse, según la miopía de quien se encontraba realizando un trabajo por parte de un Departamento de gobierno. Por lo que además, está legitimado por su acción profesional.

Aunque efectivamente, las políticas públicas dirigidas por los gobiernos del siglo XX hacia los pueblos indios, tendieron hacia el incorporacionismo y la homogeneidad a partir de la uniformidad cultural desde el idioma, la educación, la legislación, la economía, la alimentación, la salud y la religión, esta última especialmente en el siglo XIX; haríamos tabla rasa de la realidad si pensáramos que el impulso de esta política fue unívoca e ignoráramos los distintos enfoques de los cuales abrevaban los principales impulsores de estas.

Así, aunque para la organización de las misiones culturales desde la SEP, se tuvo como objetivo la incorporación del indio a la familia mexicana, también se intentó situar a la educación como factor que permitiera la movilidad social y la *activación del espíritu nacional y patriótico* mediante la construcción de escuelas rurales en el país. Uno de sus principales creadores, Moisés Sáenz, es el *precursor del indigenismo antiincorporacionista*, al percatarse de la necesidad de mejorar la vida material de los pueblos en un ambiente pluricultural.

Hacia 1925 y siendo subsecretario de educación pública, aún sustentaba esta idea integracionista, que le permitió, sin embargo, conocer de cerca la realidad de pueblos y comunidades rurales en nuestro país, para depurar su concepción al respecto.

“...cabe preguntar cuáles son las finalidades que perseguimos en nuestra educación rural. Las finalidades son dos: primera, la incorporación de esta gran masa de población indígena a la familia mexicana; segunda, la formación del espíritu rural (...) consistente en realizar la reforma agraria que dividirá las tierras y las hará accesibles al grueso de la gente y, por otra, en crear o que hemos llamado el amor a la tierra.”<sup>43</sup>

Aún más, para el enfoque socialista del periodo, la defensa de este pluralismo viene acompañado del necesario desarrollo económico para el campo, así como la propuesta de que el idioma indígena fuera hablado como lengua materna y en segundo término se hablara el Español.

---

se les atribuyeron bajo la concepción de su supuesta inferioridad con respecto a la cultura occidental de los mestizos.

<sup>42</sup>Archivo Paw Paucic. Grupos étnicos, México, Vol 88, Chilpancingo Guerrero. (El subrayado es mío).

<sup>43</sup>M. Sáenz. Algunos aspectos de la educación en México, en *La casa del pueblo y el Maestro rural mexicano*, Loyo

Este último es el enfoque de gentes como Chávez Orozco, director del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas y Lombardo Toledano.

La investigación arqueológica y antropológica iniciada por precursores de la talla de Manuel Gamio, Moisés Sáenz, o Alfonso Caso, permitieron la elaboración de análisis complejos de la sociedad rural indígena en nuestro país. Aún cuando el objetivo inicial fue el de realizar una labor integracionista, poco a poco se comenzó a comprender al mundo indígena desde conceptos tales como la aculturación y la difusión; la incorporación del conflicto político y del análisis histórico, que permitió trasladar el problema de los pueblos indios no ya en su concepción como comunidades aisladas, si no en su vínculo e intercambio estrecho con la nación; así como las relaciones políticas y de compadrazgo que vinculaban a las comunidades con el poder estatal.

#### **2.4.2. Funcionalismo y secularización: El *continnum folk urbano*.**

En el caso del funcionalismo de la década de los cuarenta, uno de los principales aportes en este sentido, consistió en el reconocimiento del estrecho vínculo de los distintos rasgos culturales, por lo que la modificación o cambio de uno de ellos conllevaba al mismo tiempo a la desorganización del otro.

El planteamiento del *continnum folk urbano* en Redfield, que concebía el tránsito de las sociedades folk hacia sociedades urbanas de manera unívoca, señalaba que estas sociedades aisladas que se caracterizaban por un pensamiento sagrado y animista transitarían hacia procesos de secularización en su interior. Lo anterior significaba efectivamente transitar de una cultura *primitiva* hacia sociedades consideradas como *avanzadas*, concepción animada por el pensamiento lineal que heredamos del siglo de las luces, en donde el progreso significa esta transición inminente de lo *simple a lo elaborado* o de lo *tradicional a lo moderno*.

La concepción del *continnum folk urbano*, que caracterizó a las comunidades folk o rurales como espacios *aislados*, cuya comunicación se centraba en la tradición oral, el delegar en los ancianos la autoridad, el sustentarse en una producción económica de autoconsumo, el mantener un pensamiento predominantemente sagrado y animista, el caracterizarse por una homogeneidad entre los integrantes de la comunidad con falta de diferenciación y, por lo tanto, la inexistencia de división en el trabajo; fue avanzando hacia concepciones problematizadoras que reconocieron la interacción existente entre dichas comunidades y la sociedad nacional.

Así, la crítica a la visión romántica y positiva de la supuesta armonía existente en estas

comunidades no se hizo esperar. Poniendo atención en la problemática de las relaciones de poder desigual y la existencia de cacicazgos regionales y sus vínculos con los poderes estatal y nacional, se hizo patente en trabajos como la *Antropología de la pobreza* de Lewis.

Este autor, demostró también como en procesos migratorios del campo a la ciudad, los indígenas en lugar de adquirir un pensamiento secular propio de los espacios urbanos, reafirman su religiosidad, *lo que indica el proceso inverso del anticipado proceso de secularización*, señalado con anterioridad por Redfield. Aunque efectivamente, el planteamiento del *continuum folk urbano* sugería el tránsito de sociedades rurales, donde la religiosidad las permeaba, hacia sociedades urbanas y secularizadas, existe una diferencia entre ambos autores cuando Lewis analiza los procesos migratorios en donde se preveía esta situación que fue cuestionada entonces.

#### **2.4.3. Indigenismo: Regiones de refugio y relaciones interétnicas. La construcción identitaria desde la otredad.**

Ya para los años cincuenta, se sientan las bases para el estudio de los pueblos indios desde la perspectiva regional, dejando atrás la concepción de aislamiento como característica específica, en el caso del funcionalismo de Redfield. Al mismo tiempo, la preocupación por el integracionismo en el ámbito nacional, fue sustituida por elementos de análisis que enfatizaron dicha integración inicialmente en el ámbito regional. Esto fue posible gracias a la construcción de conceptos tales como *relaciones interétnicas*, la identidad étnica enfrentada a la de ladinización y el de *sistema dual* en el caso de Julio de la Fuente.

Para el análisis de la identidad étnica en este autor, se señala al concepto de indio como una construcción acuñada desde el propio mundo mestizo, que designa subordinación, por lo que es la otredad dominante quien se abroga el derecho de nombrar al otro dominado y diferente.

“En todas partes se conoce el término indio, que es más usado por los ladinos que por los indios, y en todas partes tiene una connotación de inferioridad o menosprecio, que no escapa a los mismos indios, quienes lo resienten más cuando se les dice como epíteto. (...) Algunos nombres que los indios dan a los ladinos tienen connotaciones superiores - gente de razón, etc.- mientras que otros son expresivos de los sentimientos negativos que los ladinos les inspiran.”<sup>44</sup>

Situado desde la herencia tanto de la etnografía descriptiva y de los estudios de carácter micro, así como por los avances del funcionalismo arriba señalados; la posibilidad por comprender la desigualdad de las relaciones interétnicas a partir de la identidad, permitió trascender las

<sup>44</sup>J. De la Fuente. *Relaciones interétnicas*, (colecc. Antropología social), México, 1965, INI, p. 191.

preocupaciones iniciales sobre la incorporación de los indios a la nación, para poner énfasis en la interacción entre culturas y la profundización en las diferencias culturales de los pueblos que conviven en una misma región.

Por lo que para el estudio sobre la religiosidad, De la Fuente centró el análisis en la percepción de los ladinos frente a las prácticas tradicionales de los pueblos indios, a partir del enfoque de las relaciones interétnicas. En su trabajo con ese título, destaca la práctica del catolicismo como factor de reunión entre los pueblos y la labor del sacerdote ladino restringida al oficio de misas, resaltando que la organización religiosa contenida en el catolicismo y el paganismo que se encuentra en manos de la comunidad.

“La acendrada religiosidad de los indios, así como las intrusiones extrañas que los ladinos ven en el catolicismo nominal de los indios, origina que aquellos subestimen a éstos, calificándolos de ignorantes y supersticiosos.”<sup>45</sup>

Por su parte, Aguirre Beltrán, antropólogo conocido por sus trabajos como *Regiones de refugio* en donde se va perfilando la propia labor del INI, del que fue director hacia la década de los setenta. Es con su *acción indigenista*, cuando comenzó el análisis de las etnias, a partir del reconocimiento de la dominación hacia los pueblos indios, el estudio de las regiones de refugio y las relaciones entre las castas.

Partiendo del cuestionamiento hacia la situación que viven los países en desarrollo, destaca la existencia de regiones marginales dentro de las cuales ubica a las *regiones de refugio*, habitadas por indígenas cuya cultura y lengua son distintas a la nacional. Ellos han permanecido en una situación de explotación ejercida por los grupos culturales *más avanzados*, por lo que este dominio de carácter *semifeudal*, aunado a la dispersión de la población, las actividades primarias y herramientas primitivas por ellos utilizadas, *les impiden aprovechar los beneficios de la acción gubernamental especializada*.

En consecuencia con la ubicación de regiones interculturales, el INI construyó Centros coordinadores para la acción indigenista. Aguirre Beltrán planteó como objetivos centrales de esta institución la atenuación de la dominación mestiza hacia los núcleos indígenas, y también el cuestionamiento de ciertos elementos de la identidad local que impedían el avance hacia niveles culturales más avanzados.

“La ley que dio vida al Instituto Nacional Indigenista en México le fijó como funciones la investigación, planeación, promoción, asesoría, difusión e implementación directa de las medidas de

---

<sup>45</sup>Ibidem, p. 199.

mejoramiento de los núcleos aborígenes y, además, la facultad de coordinar y dirigir la acción gubernamental cuando ésta se llevara al cabo entre esos núcleos.”<sup>46</sup>

En el debate dentro del indigenismo de la década de los cincuenta y sesenta, algunos de sus exponentes veían en las relaciones internas de los pueblos, la posibilidad de continuar con la propia estructura jerárquica político- religiosa, que les permitía cierta independencia y la supuesta redistribución de la riqueza mediante la realización de la fiesta patronal y la prestación de servicios o faenas comunitarias. Desde una posición anti- incorporacionista; sin embargo, indigenistas como Aguirre Beltrán cuestionaban el sistema de cargos cívico- religioso, ante la necesidad de la integración de los pueblos indios a la nación, lo que implicaba:

“... el reemplazo de la jerarquía cívico- religiosa por instituciones económicas y políticas modernas, que pudieran romper efectivamente el aislamiento local y garantizar el éxito de otros programas “aculturativos” ”.<sup>47</sup>

La discusión de ese momento colocó el problema entonces frente a un dilema: La continuación del sistema cultural indio, centrado en los cargos cívico- religiosos como una estrategia de resistencia, frente a la necesaria aculturación, que permitiera la modernización de dichos sistemas hacia formas occidentalizadas, en aras de la integración de las comunidades a las estructuras nacionales.

Este dilema, sin embargo, impedía por un lado, reconocer las estrategias de resistencia india primero frente a la empresa de la conquista española y después ante la embestida del indigenismo de Estado; y segundo, desmitificar el ideal antiincorporacionista, que veía en las comunidades indias formas comunales de reparto equitativo de la riqueza y cerraba los ojos ante pueblos en donde, desde diversos grados y niveles, se gestaron procesos de desacralización de la autoridad. Dicha autoridad dejó de representar a las divinidades del antiguo panteón mesoamericano, para adoptar eventualmente, formas de gobierno seculares y/ u occidentales, no necesariamente en contraposición con sus formas de gobierno tradicional.

#### 2.4.4. Teoría del campesinado y movimiento campesino.

El estudio y la construcción de una Teoría del campesinado por autores como Erick Wolf, quien fue uno de los precursores del análisis de los movimientos campesinos, en su ya clásico trabajo: *Las luchas campesinas del siglo XX* analiza los casos mexicano, ruso y chino. En este trabajo, hace

<sup>46</sup>G. Aguirre Beltrán. *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, 1967, INI, p.246.

<sup>47</sup>C. Hewitt de Alcántara, *op. cit.*, p. 89.

una reconstrucción histórica de los procesos sociopolíticos y la organización campesina que se gesta como respuesta a un sistema, que utiliza al campesinado de reserva de mano de obra para el trabajo hacendario en nuestro país; así como la construcción de sociedades indias que reorganizan su comunidad de cara a la explotación que sufren, la expoliación de su territorio y su inserción subordinada a la economía nacional.

La ubicación del campesinado como un actor social importante para el análisis de los procesos y movimientos sociales, reubica su lugar dentro del debate teórico. Al mismo tiempo, permite un acercamiento profundo de este actor social genérico, para comprenderlo en su diversidad a partir de la elaboración de una tipología del campesino en referencia a su situación histórica, territorial- geográfica, su acción política y su subordinada inserción económica dentro del mercado.

El planteamiento sobre las relaciones e intercambio desiguales entre los campesinos y los patrones, así como la transferencia de valor de la economía campesina hacia las empresas capitalistas, dieron pauta para hablar de la subsistencia de modos de producción precapitalistas cuya lógica interna no era la búsqueda de excedente.

A decir del paradigma de la teoría del campesinado, el enfrentamiento entre ambas lógicas, caminaba hacia la desintegración de la cultura y por lo tanto la pérdida de la identidad especialmente de los núcleos campesinos indígenas; sin embargo, este planteamiento dio pie a que en estudios posteriores sobre el campo, se analizaran los procesos de incorporación del campesinado al capitalismo, las estrategias de los pueblos indios para adaptarse o no a este sistema; así como las formas de organización y participación campesina.

La incorporación del marxismo en la teoría del campesinado, así como la crítica que este paradigma esgrime hacia la labor indigenista del estado a partir de la antropología aplicada, si bien limita la labor de investigación desde esa perspectiva, permite el avance de estudios críticos de las políticas estatales.

“... no había lugar para los antropólogos de la escuela cultural dentro de los programas oficiales de índole aplicada, tanto porque las instituciones oficiales que laboraban en el agro mexicano no tenían interés en plantear discusiones que pudieran tocar nervios sensibles de su sistema político complejo, como porque los ecólogos culturales mismos consideraban que los esfuerzos que se hacían en pro del desarrollo de la comunidad se basaban en *técnicas de manipulación social... notablemente ineficaces*”<sup>48</sup>

La construcción de la Teoría del campesinado en Wolff y el análisis de las sociedades

<sup>48</sup>C. Hewitt de Alcántara. *Imágenes del campo. La interpretación antropológica del México rural*, México, 1988, El

mesoamericanas desde enfoques donde se privilegió el enfoque estructural a partir de la convivencia de modos de producción y las distintas lógicas internas tanto de la economía capitalista como de la campesina, situó, en autores como Palerm, el análisis en las dimensiones económica y política. Esto permitió el tránsito del concepto tales como el de sociedad *folk* Redfieliano al de *campesinado*, situación que desdibujó la preocupación por la cultura campesina e indígena, así como el análisis particular sobre la religiosidad, para colocarlos eventualmente como dimensiones superestructurales determinadas, *en última instancia*, por la organización económica de las sociedades rurales insertas en un modo de producción capitalista.

Así, la religión y cosmogonía de los pueblos, que había sido una de las principales preocupaciones para antropólogos de tradiciones científicas como el indigenismo o el funcionalismo, fue desplazado del lugar que ocupaba en escuelas como la teoría de la dependencia, el estructuralismo histórico o el marxismo.

Esta reubicación de la religiosidad se explica, por una parte, debido a las transformaciones que los pueblos indios y campesinos vivían con respecto a la preponderancia de un pensamiento secular en los ámbitos tanto mundial y nacional que se extendió hacia sus comunidades. Al mismo tiempo, este proceso de secularización, influyó en los análisis de quienes se dedicaban al estudio de las sociedades agrarias, que tuvo como telón de fondo el desestimar la existencia de un núcleo religioso en las comunidades indias y las formas en que se reconstituía cotidianamente de cara a las nuevas realidades sociales.

#### **2.4.5. La teoría de la dependencia: El colonialismo interno y la defensa de la identidad étnica.**

En este contexto y desde enfoques multidisciplinarios a partir de la Sociología, la Psicología y la Economía, se estaba gestando una de las tradiciones científicas de mayor envergadura y aporte para los estudios sobre América Latina: *La teoría de la dependencia*, que tendió las bases para el estudio del *neocolonialismo* en esta región a partir de la consideración de la presencia étnica y la base geográfica desde un análisis marxista, apropiado por los intelectuales que la construyeron.

Así, el enfoque marxista, no consistió en trasladar el análisis de las clases sociales hacia la realidad latinoamericana de manera ortodoxa, sino pensando en la existencia de una realidad *neocolonial*, donde el sustento étnico y la explotación, se daba en el terreno regional, tal como lo habían apuntado ya Aguirre Beltrán y Julio de la Fuente desde el indigenismo. El marxismo

contribuyó en la necesidad de conocer las redes que se establecen desde las comunidades más apartadas hasta los mercados nacionales y mundiales en esta cadena de extracción de excedentes.

La incorporación de la presencia étnica en la realidad Latinoamericana, permitió dar cuenta de como los procesos de explotación hacia las clases desfavorecidas, se vinculaba con procesos de discriminación racial que parecían legitimarla. Así, dada la situación de inferioridad inherente a los pueblos indios, dio pie a sustentar su subordinación con respecto a la cadena de explotación en los países dependientes.

El especial aporte desde esta perspectiva para la situación de nuestro país, es ofrecido por González Casanova, quien pone énfasis sobre una realidad Latinoamericana y Mexicana de *colonialismo interno* hacia los pueblos indígenas que se reforzó no sólo por una situación desigual culturalmente, sino que trascendía hacia otras dimensiones de la realidad social.

Su crítica hacia la antropología mexicana, señala que esta disciplina surgió precisamente desde el enfoque y los intereses de las metrópolis coloniales, lo cual le impidió, a pesar de sus innegables aportes, mirar el problema desde la perspectiva política y de dominación colonial que se extendía consecuentemente hacia los ámbitos estatales, nacionales e internacionales.

En lo relativo a las formas de gobierno constitucionales y tradicionales, subrayó que la mirada idealista de la antropología sobre las *formas democráticas* de los pueblos indios, les impidió comprender como, en ocasiones, el gobierno tradicional era utilizado por parte de una estructura intermedia caciquil, quien se vinculaba con la autoridad municipal o estatal para el control político y económico de las comunidades.

“El sistema de gobierno que pintan parece casi ideal, seguramente idealizado. Sólo cuando se ve la imagen completa de la política en las zonas indígenas se entiende que esta democracia primitiva puede tener un carácter funcional. Sirve en efecto para defender a las tribus y comunidades - de escasisima estratificación- como un todo frente al acoso de los ladinos. En las zonas más estratificadas donde existe el *cacique indio* la situación cambia. El ladino lo utiliza como su intermediario, lo consulta para sus decisiones, se sirve de él para el control político y económico de la comunidad. Pero en ambos casos los indígenas se enfrentan al poder ladino, formal, constitucional, y ven a sus intermediarios como una especie de autoridades extranjeras.”<sup>49</sup>

Al mismo tiempo, es importante señalar que estas formas democráticas practicadas por las comunidades y sustentadas a partir del sistema de cargos, se basan en un pensamiento de orden jerárquico, que si bien buscan garantizar el trabajo de la autoridad a partir del servicio prestado por

<sup>49</sup>P. González Casanova. *La Democracia en México*, México, 1965, Era, p. 117.

el comisario municipal, muchas veces son definidas por el Consejo de ancianos, quienes deciden la candidatura, para sólo ser ratificada por la asamblea del pueblo.

En lo relativo a la religiosidad, la preocupación del autor se centra justamente en el análisis sobre la *profanación de las costumbres* de la sociedad mexicana y una clara diferenciación entre la acción religiosa y la acción política de los actores sociales contemporáneos.

“... al catolicismo de tipo tradicional se añade cada vez más un catolicismo de tipo moderno, que al fanatismo político-religioso se enfrenta cada vez más un catolicismo que separa la acción religiosa y la acción política; que aumenta cada vez más la población que, declarándose católica, no es practicante regular de todos los ritos eclesiásticos.”<sup>50</sup>

Se destaca la existencia de una *geografía religiosa* diferenciada, que nos permite reconocer las formas diversas en que los distintos habitantes pertenecientes a cada región, asumen la religiosidad implementada por el clero católico y la política igualmente diferenciada de esta corporación frente a sus feligresías.

Para el caso de las poblaciones indígenas, señala claramente que las *supersticiones religiosas y mágicas* del catolicismo se mezclan con prácticas y creencias *precortesianas, politeístas, totemistas y mágicas*, y apunta hacia la necesidad de comprender la acción política del clero frente a las mismas.<sup>51</sup>

La incorporación de la teoría de la dependencia al interior de la antropología de fines de los sesenta, permite autores como Rodolfo Stavenhagen, cuestionar el sustento culturalista y con tendencias hacia la homogeneidad de la nación, esgrimidas por la etnografía cultural y el indigenismo. Situándose así, desde un enfoque de carácter estructural, sin ignorar por ello la preocupación por la cultura.

De esta manera, la religión sigue reconociéndose como parte de la estructura comunitaria y las formas de gobierno indígenas a partir de la organización del sistema de cargos. Este autor explica como, frente a procesos de incorporación de las etnias al sistema capitalista y el formar parte de una estructura de clases en contradicción con la estructura de castas predominante en la época colonial; eventualmente se viven procesos de pérdida identitaria cuando hay tendencias marcadas hacia su *ladinización* que les permitan asumir su nueva condición en tanto parte de una clase social.

El concepto de *ladinización*, construido por el paradigma indigenista, es concebido como un proceso aculturativo de adopción de costumbres mestizas por parte de las comunidades indígenas.

<sup>50</sup>P. González Casanova. *op. cit.* p. 58.

<sup>51</sup>Atinadamente el autor logra mirar la eventual construcción de la Teología india por parte del clero católico y que se trabajará en el capítulo tercero.

Stavenhagen, hace hincapié en darle un enfoque estructural, cuando ante el cambio de ocupación, y con ello la *proletarización* de los pueblos indios, o la posibilidad de ascender en la estructura social de clases por la percepción de mayores ingresos, incide también en la cosmovisión y en los usos y costumbres de dichas comunidades.

Sin embargo, el planteamiento estructural explica que, no necesariamente, el formar parte de la estructura de clases implica la forzosa *ladinización* de las comunidades indias, ya que es posible observar procesos diversos, algunos de los cuales apuntan hacia la defensa de su identidad india.

“...si distinguimos aquellos aspectos de la cultura indígena que no tienen relación inmediata con la estructura social, puede considerarse que la ladinización puede no ocurrir con el desarrollo de clases y con la movilidad ascendente de los individuos si en el proceso de transformación social la cultura indígena es salvaguardada.”<sup>52</sup>

Esta defensa también se explica como la respuesta a las relaciones coloniales que prevalecen y conviven con la propias relaciones de clase, ante las cuales se perciben por lo menos tres formas de reacción ante ellas. La primera se refiere al *retraimiento a la comunidad corporativa* y con ello el reforzamiento del gobierno indígena, así como la búsqueda por la representación política en el ámbito nacional por parte de los indígenas.<sup>53</sup> La segunda se observa en el desarrollo de la cultura indígena y la defensa de la lengua, así como en el levantamiento armado o el mesianismo de los pueblos indios y una última reacción referida a la asimilación de individuos que deciden romper con la estructura comunitaria.

#### 2.4.6. Estructuralismo histórico y marxismo: Estado nacional y lucha de clases en el campo.

El denominado *marxismo ortodoxo* o *estructural marxismo*,<sup>54</sup> se preocupó por analizar las relaciones sociales establecidas en las sociedades agrarias a partir de categorías tales como la estructura agraria, las clases sociales y las formas en que la burguesía nacional lograría finalmente establecer en la sociedad mexicana de manera plena el modo de producción capitalista. Sistema que en última instancia, permitiría el desarrollo hacia modos de producción superiores como lo había

<sup>52</sup> R. Stavenhagen. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, 1973. Siglo XXI, p. 264.

<sup>53</sup> Es interesante observar como en la actualidad la lucha de un sector del movimiento indio nacional ha centrado una de sus demandas principalmente en la lucha por lograr espacios de representación política a nivel nacional los cuales se explican por la emergencia de su identidad indígena y el reconocimiento de la diversidad cultural en el orden nacional.

<sup>54</sup> En su momento, el debate entre campesinistas y descampesinistas fue llevado a caracterizaciones quizá extremas como la denominación de *marxismo ortodoxo* dado el planteamiento que miraba como inminente la transición de los campesinos hacia la proletarización. Probablemente la caracterización que sigue siendo una etiqueta y por lo mismo hasta cierto punto arbitraria o emanada de corrientes de pensamiento en pugna, será la de estructural marxismo.

planteado el marxismo.

Uno de sus principales exponentes, Roger Bartra, planteó como una de sus tesis principales que *toda forma de propiedad, ya sea propiedad privada o comunal representa un obstáculo para el desarrollo del capitalismo en la agricultura*. A partir de esta tesis, explica que uno de los objetivos del capitalismo, radica en la posibilidad de extracción excedentaria del proletariado. Por lo tanto, la existencia de comuneros o pequeños propietarios, impide también la realización del desarrollo capitalista en el agro, a partir del establecimiento de relaciones sociales de producción sustentadas también en el arrendamiento y la introducción de formas de producción modernas.

Aunque en su trabajo, *Estructura Agraria y clases sociales en México*, la existencia de los pueblos indios se encuentra desdibujada en relación a enfoques como el indigenismo, el funcionalismo o la teoría de la dependencia; si merece especial atención el análisis sobre las formas de la propiedad comunal sustento de los pueblos indios. Aun cuando en esta investigación Bartra señala la trayectoria que sigue la propiedad comunal a partir del periodo mesoamericano, hasta la década de los sesenta donde se inscribe su trabajo; es de resaltarse el enfoque que parece concordar con la necesidad de que el campesinado o se integre al proletariado agrícola o bien forme parte del campesinado a partir de la *vía farmer*, en tanto pequeño propietario y con ello la posibilidad de arrendamiento de sus tierras que permitan el desarrollo capitalista.

Así, la propiedad comunal constituye un obstáculo que, aún cuando las leyes de reforma quisieron conjurar, sólo dieron paso a la acumulación de la tierra y la formación nuevamente de latifundios en manos no de una burguesía próspera; sino de cacicazgos e intermediarios que se apropiaban de las tierras y el excedente de los campesinos en el proceso de circulación de la producción, comprándoles a precios por debajo del valor real de sus mercancías.

Si la preocupación para este enfoque se centró en el análisis sobre las formas de producción, la coexistencia de modos de producción precapitalistas con el capitalista, y en última instancia, la formación de una clase social revolucionaria que por antonomasia era el proletariado; la reflexión sobre los pueblos indios pasaría a formar parte de la reflexión sobre el campesinado, en tanto una categoría más de carácter económico y productivo, donde la cultura se concibe como parte de la superestructura, que sería transformada al paso del cambio del modo de producción. Así, si los campesinos se iban a proletarizar o a convertir en pequeños propietarios, seguramente los indígenas tenderían a desaparecer ante el establecimiento pleno del capitalismo.

El debate que se da entre estudiosos que abrevaron de la teoría marxista para comprender las relaciones de clase en el campo mexicano, cristalizó en dos tendencias conocidas como

Campeñinismo y descampeñinismo. En la primera tendencia encontramos a dos autores: Armando Bartra y Luisa Paré, quienes hacen hincapié en la necesidad de comprender las razones por las que el campeñinado tenía como demanda central la lucha por la tierra, cuando según el marxismo ortodoxo, más bien tenderían a desaparecer para convertirse en proletarios agrícolas.

El debate se centró entre quienes defendieron la idea de que más bien no se trataba de una articulación entre modos de producción – El capitalista y el mercantil simple-; sino de la existencia de una formación sustentada en la economía campeñina, que se encontraba subordinada al capitalismo mediante mecanismos de control que este último ejercía sobre las decisiones y el crédito para los campeñinos. Al mismo tiempo sostenían que la continuidad de los campeñinos estaba vinculada a las formas de resistencia que adoptaban frente a procesos de pauperización creciente, ya que frente al capitalismo, se encontraban en una situación de superexplotación, dado que sus ingresos estaban por debajo de las posibilidades de reproducir su fuerza de trabajo.

Dentro de la tipología social que construyen estas tendencias, el indígena aparece como parte de los campeñinos en tanto proletarios agrícolas que puede comprenderse en la categoría de semiproletarios o proletarios. La pertenencia a una cultura diferente y, por lo tanto, a formas de posesión de la tierra distintas como la tenencia comunal, aparece subsumida al grueso de los campeñinos que se encuentran en condiciones similares.

Un trabajo clásico de la década de los setenta, que plantea la confrontación entre estas tendencias dentro del estructuralismo histórico, es *Polémica de las clases sociales en el campo mexicano*, donde Arturo Warman hace una severa crítica al planteamiento del estructural -marxismo, señalando que el análisis abstracto y mecánico de las clases sociales es trasladado a circunstancias concretas de la realidad del campo mexicano, en donde las categorías utilizadas no coinciden con dicha complejidad.

La subsistencia de la economía campeñina, en donde es tenuemente incorporado el análisis cultural, nos habla más bien de la posibilidad de comprender a las clases sociales campeñinas no sólo desde el enfoque estructural sustentado en el ingreso salarial y en la apropiación de medios de producción; sino en la existencia de una diversificación de las actividades y estrategias campeñinas que les permiten subsistir como tales.

La recuperación de tradiciones de carácter étnico- campeñino, reaparecen en el análisis, cuando afirma que para modernizarse, los campeñinos han tenido también que defender sus valores culturales a fin de no sucumbir frente al avance inexorable del capitalismo:

“El acceso a la tierra para cultivarla, la pertenencia a una familia y a una comunidad y la

práctica de relaciones no mercantiles de intercambio de bienes, servicios y trabajo, ocupan una posición central y estratégica para la sobrevivencia y la reproducción y organizan las relaciones productivas campesinas.<sup>55</sup>

El reposicionamiento de la cultura dentro del estructuralismo, adquiere carta de naturalización cuando autores como Rodolfo Stavenhagen, Guillermo Bonfil y Lourdes Arizpe, señalan la persistencia de la cultura campesina y la etnicidad, como una estrategia de carácter político que puede ser enarbolada por los pueblos indígenas y campesinos de cara a la sociedad capitalista industrial.

Lourdes Arizpe, quien se interesó en el estudio sobre la migración campo- ciudad de la etnia mazahua, se dio a la tarea de conjugar el análisis macroestructural con los estudios de campo de comunidades específicas, método propio de la Antropología. Esta preocupación le permitió señalar como los procesos migratorios se encontraban relacionados al carácter de clase, la pertenencia étnica y al grado de atomización de la tierra dentro de sus comunidades. La existencia de una frontera étnica entre pueblos indios y mestizos, impedía a los primeros, contar con una serie de condiciones económicas y culturales para acceder a procesos de movilidad social que los mestizos sí lograban con la migración.

Así, una de las conclusiones a las que llega la autora en su trabajo doctoral *Migración, etnicismo y cambio económico*, es que el grado de *cambio cultural o aculturación* se encuentra estrechamente ligado a los procesos migratorios, siempre y cuando estos permitieran a los indígenas contar con una ocupación permanente en la ciudad y; por lo tanto, acceder a una movilidad social que le diera una mejor calidad de vida, situación que se tornaba cada vez más difícil frente a la imposibilidad de la ciudad de México por crear empleos y entonces absorber la mano de obra procedente de la sociedad rural.

A partir de este momento, el análisis sobre el campo en México, comienza a responder a la emergencia de categorías que trasladan la preocupación estructural, económica y de las clases sociales, a la perspectiva del enfoque sobre los movimientos sociales y la dinámica que pone énfasis en la política y la emergencia de los actores sociales. Este análisis pone atención también al reconocimiento identitario, en la esfera no sólo de su situación económica, sino especialmente desde su perspectiva étnico- cultural, que les permitió a los estudiosos enfocar el análisis en la lucha política.

Esta transición que va de un enfoque amplio de la sociedad internacional y nacional, donde se

---

<sup>55</sup>Warman Arturo. *El problema del proletariado agrícola*, en *Polémica sobre las clases sociales en el campo*

inscriben las sociedades agrarias, comienza a caminar hacia un proceso de fragmentación de los campos de observación. Esta fragmentación se expresa en la preocupación por temáticas diversificadas que van desde el análisis del movimiento social en el campo, producto de las movilizaciones campesinas de la década de los setenta; hasta temáticas de corte ambiental y ecológico, cultural, educativo, religioso, sobre políticas públicas, migración, pobreza y género. Todos estos campos se encuentran referidos al campesinado y a los pueblos indígenas. Esta fragmentación se expresa también en la preocupación por realizar estudios de caso particulares, los cuales sitúan sus unidades de análisis en niveles diversos, que van desde las comunidades y los municipios hasta las regiones y los intercambios interregionales, expresados en las migraciones internas y las realizadas hacia los Estados Unidos.

Producto de esta fragmentación, y no obstante ello, con el interés de dar luz sobre los procesos reconstitutivos que los pueblos indios han asumido como parte de su identidad de cara a referentes culturales como el cristianismo y los protestantismos; es como en el siguiente subcapítulo avanzaremos sobre estos procesos de manera general para, en adelante, trabajar las formas en que han cristalizado en la Montaña de Guerrero.

## **2.5. El sustrato<sup>56</sup> religioso mesoamericano en la construcción identitaria india: Del pensamiento mítico a los Nuevos movimientos religiosos.<sup>57</sup>**

Anteriormente hemos señalado los diversos paradigmas que han estudiado el lugar que ocupa la dimensión religiosa dentro de las sociedades indias, y nos enfrenta a la necesidad de comprender ahora la diversidad de caminos que estos pueblos han construido frente al embate del indigenismo de Estado y la globalización en el ámbito mundial.

Esta construcción identitaria que significa reconocerse frente a sí y de cara a la alteridad, ha significado procesos dialécticos tanto de desindianización como de reindianización. La polémica estriba en reflexionar si la dimensión religiosa *nuclear*, constituye un elemento central para comprender al *indio*. No se trata aquí de defender una concepción acartonada de una realidad inmodificable, sino de plantearnos si aquello que ha sido concebido como el *núcleo* religioso de todos los pueblos, mantiene su fortaleza en el caso de la cultura mesoamericana.

Por otra parte, la cuestión también radicaría en si el género humano es, como lo señalaría

mexicano, México, 1979, Cuadernos agrarios- Macehual- IIS- FCPyS UNAM. 172pp.

<sup>56</sup>En este trabajo los términos sustrato, matriz y núcleo religioso aparecen como sinónimos al ser utilizados de manera indistinta.

<sup>57</sup>Este subcapítulo se encuentra estrechamente vinculado al subcapítulo 3.6.3. Reconstitución de la identidad colectiva desde el sustrato étnico: El reto de los Nuevos Movimientos religiosos, y constituye el análisis teórico previo que

Rudolf Otto, el *Homus religiosus* por excelencia. Así aún frente a los procesos de secularización, el hombre va asumiendo distintos rostros, en los que el fundamento religioso se encuentra presente irremediablemente.

Este núcleo religioso, aún con transformaciones al transcurrir del tiempo, representa el sustrato de la cultura mesoamericana que, por decirlo de alguna manera, *ha permanecido*: “Si buscamos los mecanismos de recomposición de las religiones los encontraremos precisamente en sus elementos más reacios al cambio. Integran un conjunto estructurado al que podemos dar el nombre de “núcleo duro”. Esa parte medular de la religión cohesiona todos los elementos, hasta los más dúctiles y mutables, los organiza y les da sentido; pero, además, selecciona, asimila, ordena y da coherencia y sentido a los nuevos elementos que se van incorporando a la religión, de tal manera que se constituye como un centro rector de todo el sistema.”<sup>58</sup>

Este centro rector del que nos habla López Austin, nos permitirá reconocer los procesos de reconstitución religiosa que son generados a partir de este núcleo que le da continuidad y coherencia a la experiencia religiosa de los pueblos. Al mismo tiempo, nos permitirá reconocer los cambios en su interior, producto del enfrentamiento cultural y, eventualmente el intercambio que aunque desigual y producto del enfrentamiento, se estableció con otras matrices religiosas, sustratos comunes al género humano o *arquetipos* cuya imagen mental atraviesa a todas las culturas; así como símbolos análogos, tal es el caso de la serpiente, cuyo significado alude a la idea del eterno retorno, que va del principio al fin incansablemente.

Así, si bien la colonización española y con ello la evangelización forzada hacia los pueblos indios, marca una desarticulación de la cultura y formas religiosas que ellos practicaban; también señala el inicio del proceso de desestructuración de su organización sociopolítica vinculada al pensamiento mítico que sustentaban. Sin embargo, no siempre logra una ruptura radical con su experiencia religiosa previa, tal y como lo planteó la política eclesial antindígena a la cual nos referimos anteriormente.

Por lo que para ubicar este *núcleo rector religioso* en los pueblos indios, se requiere comprender su experiencia religiosa desde la recuperación histórica de su devenir. Si bien el pensamiento mítico y la realización de rituales han sufrido transformaciones, constituye una herencia mesoamericana cuya continuidad se deja sentir hasta la actualidad, en donde la actividad principal de los pueblos, centrada en la agricultura, conforma el ciclo de ceremonias y actos culturales a ella asociados.

---

permite comprender la experiencia religiosa expresada por los pueblos indios de la región de estudio.

Pero también es preciso pensar a las creencias míticas como producto de las relaciones sociales, por lo que en sus contradicciones, se encuentran traspuestas las contradicciones de la sociedad en las que están insertas. Lo anterior significa que, tanto los mitos y el ritual que en ellos cobra sustento, están insertos en una sociedad particular, por lo que no pueden concebirse como imágenes mentales inamovibles frente a la historia.

El mito de origen producido por los mexicas previo a la llegada de los Españoles, constituye una creencia que fue enriqueciéndose por las sucesivas culturas mesoamericanas anteriores, según el contexto y las relaciones establecidas entre sí como pueblos.

Así, para Florescano el gran mito agrícola de Quetzalcóatl que portaba el pueblo mexica, es producto tanto de las cosmogonías mayas de la época clásica, donde la creación del cosmos está vinculada con el nacimiento del Dios del maíz *Hun Nal Ye*; así como una diversidad de dioses provenientes de diferentes culturas como el caso de los mixtecos, los toltecas y los nahuas, que relacionaron el nacimiento de un nuevo dios con la desaparición de Venus en el espacio celeste.<sup>59</sup>

De este modo, el mito de Quetzalcóatl, se complejiza para constituir la creencia en la serpiente emplumada símbolo de fertilidad y regeneración de la vegetación, así como la atribución celestial a las plumas de quetzal que porta, comunes a todas las culturas mesoamericanas. El Quetzalcóatl mexica recibió entonces las funciones que diversos pueblos atribuyeron a sus deidades para encontrar una especie de síntesis en él.

En el relato mítico de los chamanes de estos pueblos, podemos reconocer su cosmovisión no sólo en referencia a la dimensión sagrada y el vínculo que se establece con la divinidad, si no también su concepción sobre el poder y la autoridad, las relaciones sociopolíticas, el sustento del sistema de cargos vinculados a la jerarquía cívico- religiosa, su relación con la tierra, el respeto a los ancianos, la organización de mayordomías y encontrar la continuidad con sustratos religiosos pertenecientes a otras culturas, como el caso especial del catolicismo y los protestantismos.

*El costumbre*, como ellos la llaman, representa entonces el núcleo que confiere sentido a su quehacer cotidiano en el tiempo. Las ceremonias de petición de lluvia, bendición de semillas y de agradecimiento por la cosecha, vinculados estrechamente al ciclo agrícola, encuentran su continuidad/ discontinuidad en la realización de peregrinaciones a lugares considerados sagrados y con poderes milagrosos. Del mismo modo en que la Montaña, los cerros, los ojos de agua y las cuevas representan espacios donde lo sagrado se manifiesta, así los santuarios o las Iglesias constituyen espacios paralelos en donde habrá que pedir a los dioses.

---

<sup>58</sup> A. López Austin. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, 1999, IIA- UNAM, P. 18.

Para los antiguos Mexicas, las Montañas representaban efectivamente entes sagrados o la representación del mismo dios como en el caso de Tláloc, por la asociación existente entre las sierras y la lluvia.

Los dioses que moran en las montañas, cuya representación encontramos en *idolos* de piedra heredadas de la antigua mesoamérica, representan al padre y madre protectores del pueblo, quienes los proveerán de los recursos necesarios para la subsistencia. Ellos encuentran continuidad en la representación del santo patrono insertado por el catolicismo durante la conquista. El pedir lluvia tanto a los dioses del panteón mesoamericano como a los santos y vírgenes católicos, significa esta reconstitución vinculada a las creencias de sus antepasados.

“... en nuestros días y en muchos lugares, la unidad grupal se refuerza con la creencia en el patrono, ser en el cual se confunden el dios protector y el antepasado común. El patrono comparte su alma con cada uno de los individuos del grupo protegido. Ocupa una montaña próxima al asentamiento, desde donde envía las lluvias, la riqueza y la salud, y desde donde vigila la conducta de sus hijos. Es verosímil que esta creencia tenga su origen en los más remotos tiempos del Preclásico.”<sup>60</sup>

El Santo Entierro, venerado por los habitantes de la Montaña de Guerrero el tercer viernes de cuaresma en el municipio de Xalpatláhuac, constituiría una especie de Santo patrono regional al que acuden para solicitar milagros, salud y dinero. Cuando este santo *deja de escuchar* a sus hijos, entonces puede ser sustituido por una creencia que se asume a sí misma como *auténtica*, ofrecida por los pentecostalismos para quienes Jesucristo es el único salvador de los hombres.

En los pentecostalismos prevalece la creencia en los milagros, los sueños, las curaciones colectivas, la manifestación de lo sagrado a través de un intermediario elegido por Dios quien llega a tener el poder de sanar. El cambio de vida manifiesto por los conversos es posible gracias a la resignificación de elementos integrados ya a su cosmogonía como pueblos indios.

Los integrantes de estas Iglesias han logrado reconstituir uno de los sustratos religiosos heredados de mesoamérica referentes al vínculo directo con lo sagrado, a través de elementos u objetos considerados sagrados y utilizados para ceremonias religiosas como la petición de lluvias. En este ritual los participantes recurren al incienso, los alimentos y animales ofrendados a los dioses como la sangre, las tripas, los testículos, el corazón, la cabeza y la piel para la realización del ritual.

En el caso de la Iglesia católica, hablamos de las semillas sagradas para sembrar, el agua bendita, las reliquias como escapularios, listones tocados por la imagen del santo patrón y la creencia

<sup>59</sup> Para profundizar en el tema ver. E. Florescano. *Memoria Mexicana*, México, 1994, FCE.

de que al rozarlo se obtendrá la bendición divina; los milagros que se cuelgan a cuadros sagrados, veladoras, la ostia y el vino que simbolizan el cuerpo y sangre de Cristo.

En los pentecostalismos, se ofrece además, la posibilidad de regeneración para quienes se conviertan a través del vínculo directo con dios. Las curaciones colectivas por medio del profeta intermediario entre ambas esferas divina y mundana, la glosolalia o don de palabras en donde la divinidad se manifiesta en la profeta para dar su mensaje a los creyentes y por supuesto la creencia en los milagros.

“La aceptación pronta de las innovaciones religiosas (como la glosolalia pentecostalista y las curaciones religiosas) por los creyentes populares, se ha demostrado factor en el reclutamiento de entre campesinos latinoamericanos a las congregaciones pentecostalistas”<sup>61</sup>

En el caso de los sueños, los sortilegios, los milagros, las posesiones, apariciones y la suerte que permitan el encuentro con lo divino y tienen su origen en el periodo prehispánico, ligados para algunos especialistas con el ritual periódico apoyado en signos premonitorios con respecto al futuro, encuentran su continuidad/ discontinuidad en la importancia que las iglesias pentecosteses otorgan a los sueños de sus integrantes y de los futuros pastores como signos que la divinidad expresa sobre sus deseos y designios.

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

En el relato mítico del pedidor de lluvia de Aquilpa<sup>62</sup> en la Montaña de Guerrero, se observa claramente el lugar que las autoridades ocupan en el sistema de jerarquías establecidos por la cosmovisión náhuatl. Así, las autoridades políticas representadas por el Comisario, el Presidente municipal y el Presidente de la República están asociados a las jerarquías que ocupan dioses y santos en el proceso de petición de lluvia; inicialmente se pide a la divinidad que habita en los cerros pertenecientes a la comunidad para establecer una cadena de petición hasta llegar a la divinidad mayor quien ocupa las montañas principales.

<sup>60</sup>Ibidem, p. 34- 35.

<sup>61</sup>M.C. Leatham. La religión “práctica” y el reclutamiento de campesinos a movimientos religiosos en Latinoamérica. en Revista Izapalapa, Religión: el impacto social de la transformación de creencias y prácticas, México, UAM- Izapalapa, Año 16, Núm 39, Enero- Junio de 1996.

<sup>62</sup>En el tercer capítulo de esta tesis abordamos con detalle el ritual de petición de lluvias y el pensamiento mítico en el que se sustenta a partir del caso de Aquilpa, comunidad Nahua de la región de estudio.

Al mismo tiempo, la mezcla entre el poder cívico y el religioso en los pueblos indios tiene su fundamento en este vínculo entre la divinidad y la autoridad político- religiosa encarnada en los sacerdotes como depositarios de la autoridad. Este proceso, ahora vive situaciones de continuidad y discontinuidad de manera diversificada. En el sistema de cargos pueden entretenerse ambas dimensiones, en donde los cargos como Topil y Comisario municipal se mezclan con otros de carácter religioso como el de Presidente de la junta de la Iglesia católica, fiscal o el de sacristán.

En otras comunidades, en efecto, se han dado procesos de secularización, en donde existe una separación clara entre los cargos civiles de los religiosos.

Los pueblos mesoamericanos vivían un intenso intercambio comercial, económico y social que se tradujo en la posibilidad de construir estados pluriétnicos como el caso de Tollan o Teotihuacán, quienes convivieron entre sí, lo que permitió la necesidad de asumir una diversidad religiosa entre los pueblos, manifiesta en su arte con características eclécticas a decir de López Austin.

Esta composición pluriétnica, dio pie a la constitución de un Estado que reconociera la diversidad en su representación política ligada al orden sagrado:

“Tal vez recurrieron a la centralización de un cuerpo nobiliario formado por los representantes de los diversos grupos clánicos que integraban la ciudad, todos bajo el amparo de un dios patrono que ya no era étnico, sino territorial: el dios del lugar, protector, a su vez, de todos los dioses patronos de los barrios”<sup>63</sup>

A decir de Florescano en la propia narración mítica y la exaltación de sus símbolos, encontramos la existencia de este Estado multiétnico, metrópoli confederada que domina varias regiones y etnias a través de un poder colectivo y sustentado en el tributo a los vencidos. En él se concentran las atribuciones otorgadas al soberano: El poder político, cuna civilizatoria, sede de abundancia agrícola, residencia de los dioses y lugar cósmico de armonía universal.

Esta herencia Teotihuacana, permitió a los pueblos indios adoptar a la divinidad traída por la cultura cristiana y dado su politeísmo, que en algunos momentos adquiere características henoteístas, lograr la convivencia de divinidades, santos y ángeles en el panteón sincrético construido por sus culturas con anterioridad.

No por ello los pueblos asentados en mesoamérica estuvieron exentos de conflictos religiosos, ya que ante el dominio de otro pueblo, estos aparecían como formas de resistencia cuando se quería imponer un dios patrono por sobre el propio. Estos conflictos a decir de López Austin, constituían la

---

<sup>63</sup> A. López Austin, *op. cit.*, p. 74.

forma en como también se dirimía la lucha por el poder y la justificación ideológica para dominar a quienes se resistían.

Sin embargo, es preciso atender los procesos de discontinuidad/ continuidad manifiestos en la experiencia religiosa de los pueblos indios, producto de las transformaciones que como tales experimentan en su caminar cotidiano. El cuestionamiento que las Iglesias protestantes hacen con respecto al requerimiento de continuar con la cooperación para las fiestas y la participación en las mayordomías, así como la posibilidad de participar como integrantes de los cargos de carácter político, como el caso del comisario y el comisariado de bienes comunales, vienen a redefinir el escenario de estos pueblos. En esta concepción, se integran elementos de carácter secular, al señalar que los cargos cívicos deben desligarse de los religiosos, cuando no toda la población participa de un mismo credo o religión.

Esta jerarquía cívico- religiosa, sustentada en el poder divino, ha vivido procesos seculares, por lo que quienes ocupan cargos importantes no son reconocidos ya como descendientes de lo sagrado. Así, este sistema de cargos comienza ha aparecer *desnudo* del simbolismo en su contenido *original*, cuestión que se manifiesta en la poca disposición de los jóvenes en participar en algún cargo, amen de que significa dedicación sin remuneración para quien lo asuma.

Esta reconstitución se ha traducido también en una especie de vínculo simbólico que no ya hereditario, entre el comisario municipal y la divinidad, ya que el primero pide ayuda para ser una buena autoridad:

“Durante la primera semana, el comisario y su grupo de trabajo inician un *novenario nocturno*. Le entregan las llaves de la iglesia y a puerta cerrada realizan el *novenario comisarial*. Hablan en privado con Dios. (...) El comisario *parlamenta* con Dios, pide por su pueblo, por los *hijos* de la comunidad, que no surjan conflictos que afecten la vida del pueblo, que haya tranquilidad, paz y bienestar para todos.”<sup>64</sup>

La adoración hacia las imágenes de santos y vírgenes, proviene de la herencia mesoamericana hacia lugares sagrados y piezas eventualmente moldeadas por los dioses para su veneración, muchas de las cuales se encuentran en el mismo espacio ocupado por las Iglesia y parroquias católicas.

En el caso de los pentecostalismos y las Iglesias protestantes, la veneración a las imágenes es criticada a partir de un versículo de la Biblia en donde se señala como idolatría esta adoración. Esta situación de discontinuidad con respecto a la experiencia anterior de los pueblos, parece romper con

<sup>64</sup>M. Matias Alonso. *La agricultura indígena en la Montaña de Guerrero*, México, URG-DGCP/ Plaza y Valdés/

una parte de la matriz religiosa india; sin embargo, esta adoración es sustituida por otros elementos simbólicos, como la utilización de banderas y banderines cuyo significado nuclea la vida religiosa de estas Iglesias. Este es el caso de la Iglesia de dios de la profecía, donde la bandera de color rojo simboliza al pueblo de Cristo y la realización de peregrinaciones al interior de la Iglesia significa el pueblo de dios en camino:

“La marcha, porque es un ejército, es un pueblo, es una nación, por eso se marcha, son 7 vueltas. En el antiguo testamento habla del pueblo de Israel que marchó a la ciudad de Jericó 7 vueltas y dios les dio la victoria, ahora en estos últimos días la Iglesia de dios está marchando porque está caminando simbólicamente, está caminando la Iglesia.”<sup>65</sup>

También el ritual de petición de lluvia es cuestionado por estas Iglesias, ya que para algunas de ellas, como el caso específico de los protestantismos históricos como los bautistas, es una ceremonia demoníaca al modo en que muchos evangelizadores católicos lo creyeron durante la conquista. Para otros, representa una vía equivocada para pedir bienes a la divinidad, aunque ellos oran a dios para obtener el mismo beneficio.

La posibilidad de que las iglesias se inserten o no en pueblos y comunidades indias, radica entonces en la creatividad con que los feligreses y los pueblos adopten y recreen a partir de su matriz religiosa, los elementos de estos otros substratos religiosos provenientes de culturas distintas. Sin embargo, la imposición de una religión que no sea sensible a la matriz cultural de los pueblos, corre el riesgo de ser desechada o adoptar características sólo nominales entre su feligresía.

Hablamos así, de la existencia de una pluralidad religiosa producida tanto por la evangelización, como por la incorporación de los protestantismos. Nos referimos a procesos de evangelización diferenciados, por lo que no existe un camino unívoco para la reconstitución religiosa india.

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

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

---

Altepetl/ Asociación alemana para la educación de adultos, 1997, p. 136.

<sup>65</sup>Entrevista a Victorino León Morales, pastor de la Iglesia de Dios de la profecía en Tlapa. Guerrero el día 16 de mayo de 1997.

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

“Tan inauténtica es una cultura que reivindica un pasado propio, como la que repite formas culturales ajenas, si el regreso al pasado no da una respuesta a las verdaderas necesidades y deseos colectivos, en la situación que en ese momento vive un pueblo. En los países antes colonizados, tan inauténtico puede ser el retorno a formas de vida premodernas, por “propias” que sean, pero que no responden a las necesidades actuales, como la reproducción irreflexiva de actitudes y usos del antiguo colonizador.”<sup>66</sup>

Vemos así, como las comunidades indias han buscado estrategias de reconstitución diversa por la vía de la apropiación desde el periodo mesoamericano, en el contexto del intercambio que mantenían entre señoríos y pueblos. Posteriormente, se han enfrentado durante la conquista y la colonia, a procesos en donde su sobrevivencia cultural, radicaba justamente en establecer formas de resistencia que respondieran a sus necesidades y condiciones singulares.

Al mismo tiempo, estas condiciones particulares en las que cada etnia, pueblo y comunidad se enfrentaron al contrincante, se explican tanto por la ubicación geográfica, los recursos naturales que forman parte de su patrimonio comunitario, la producción agrícola de subsistencia o excedentaria, el intercambio con las metrópolis, las relaciones de cacicazgo, los procesos de inserción de los nuevos movimientos religiosos, las migraciones, los conflictos agrarios, las formas de organización política ya sea comunitaria, municipal y/ o regional, dimensiones todas que inciden en los procesos reconstitutivos de las identidades étnicas de manera diferenciada.

## **2.6. Emergencia de identidades étnicas y reivindicación de su dignidad india.**

Finalizando el milenio asistimos a procesos de reivindicación étnica en el ámbito mundial. En nuestro país, la emergencia de su identidad se ha dejado sentir con fuerza justo en la década de los noventa. Resarcir la dignidad india para organizaciones, agrupaciones y pueblos constituye la estrategia política del movimiento indio en interlocución con la sociedad nacional no india y el Estado nacional.

La construcción de la identidad individual y/ o colectiva, representa la necesidad de ubicación y reafirmación frente a los otros, reconocer los valores, creencias, concepciones y manifestaciones

---

<sup>66</sup>L. Villoro, *op. cit.*, p. 75.

que nos permiten ser yo/ nosotros (individual y colectivamente) para asumir la vida sustentada en estas expresiones.

Esta necesidad de ubicación que proporciona la identidad, es vislumbrada como un *horizonte moral* que da seguridad a quien asume una posición en el mundo, se es alguien desde que se asume un nombre, una nacionalidad, el terruño, la cultura, la religión y hasta la situación socioeconómica. Esta identidad se sitúa, por supuesto, en un momento histórico específico en donde ciertos criterios axiológicos predominan para la construcción identitaria.

Sin embargo, la posibilidad de reconocimiento se expresa cuando nos miramos frente y en el otro y cuando tomamos conciencia de la diferencia frente a los valores, creencias, concepciones y manifestaciones de los otros.

A este primer nivel en la construcción de la identidad, algunos autores lo explican como de ambivalencia, de diferencia; desde el análisis psicoanalítico se entiende así:

“La ambivalencia es la característica normal de toda existencia humana., (...) El “tanto (esto) - como (lo otro)” es la ley fundamental - al menos en mezcla óptima- de una vida humana normal. Se necesita, sin embargo, una fuerte organización yoica para soportar la ambivalencia fundamental de las relaciones humanas (grupales, colectivas, sociales) y de la percepción del mundo y para sacar de ellos algo positivo”<sup>67</sup>

La posibilidad de convivencia tanto individual como colectiva, tendrá que ver con el procesamiento que permita entender y avanzar hacia el respeto del otro, que comienza con su negación inicial en tanto afirmación de lo *propio*, para pasar a la aceptación de lo *ajeno* como parte del nosotros, en esta experiencia vitalmente humana.

La construcción de toda cultura y religión se constituye con una concepción yoista o narcisa; es decir, etnocéntrica del sí mismo, quien eventualmente, en nombre de esta supuesta preponderancia sobre los otros, querrá imponerla a los demás como símbolo de su poder y superioridad. El caso del cristianismo colonial en tierras americanas es ilustrativo de esta concepción.

“...la ambivalencia aún no es una reconciliación, sino que vive de la negación. Pero según las leyes de la dialéctica, la reconciliación puede producirse en un tercer nivel, en la “negación de la negación”.<sup>68</sup>

La negación del otro se superaría con su afirmación y la posibilidad de reconciliación, deplorablemente, gran parte de lo que hasta ahora hemos construido ha sido esta ambivalencia con su implicación de muerte, de aniquilamiento, colonización y explotación hacia el otro; sin negar con ello

<sup>67</sup>l. Caruso. *La separación de los amantes* (18 de), México. 1992. s. XXI, p. 56.

los intentos sincréticos al interior del conflicto colonización- resistencia.

En la búsqueda de la identidad, el otro debiera representar lo potencial del ser, somos en el otro, el cual nos da la pauta para el reconocimiento propio. Sin embargo, la diferencia continúa asumiéndose como la agresión al ser.

Para la reconstitución de su identidad, en la trayectoria del propio movimiento indio contemporáneo, se ha enfatizado sobre la necesidad de reivindicar sus identidades étnicas adoptando la noción de indio que se les atribuyó en el periodo colonial por parte de los colonizadores y en la etapa independiente, por parte de los mestizos, apropiándose del estigma social que los hacía no sólo diferentes sino inferiores, para ahora retomarlo en el contexto de la lucha política y las demandas en donde el **reconocimiento** aparece como una búsqueda común al movimiento.

Un lugar común para ubicar esta *gran identidad étnica* reivindicada por el movimiento indio ha subrayado la importancia de los *usos y costumbres* para su constitución como actores sociales. Ser indio entonces se encuentra asociado indisolublemente a la lengua por ellos hablada, las formas de apropiación comunal de la tierra, las formas de gobierno y elección de autoridades tradicionales, al sistema de cargos comunitario, el uso de los recursos naturales, su religiosidad y su concepción comunitaria del trabajo o faena.

En esta *reconstrucción* de la identidad india, la **memoria histórica** ocupa un lugar relevante, ya que la reafirmación de la identidad colectiva requiere reforzar la singularidad de la tradición cultural frente a la alteridad, máxime cuando esta alteridad se presenta como colonizadora, dominante y por lo tanto *superior*. Sin embargo la vía de la singularidad de la que habla Luis Villoro, conlleva el peligro de caer en los fundamentalismos de todo color y orden, aunque inicialmente constituye un primer nivel para la construcción identitaria, ya que como señalamos arriba se *es* reafirmando la diferencia con respecto al otro, el cual es negado por el *nosotros* colectivo.

“La representación revalorizada de sí puede seguir dos vías distintas: acudir a una tradición recuperada, a la invención de un pasado glorioso, lo cual es la opción de integristas e imperialistas. Pero puede seguir otra vía más auténtica: aceptar la situación vivida e integrarla en un nuevo proyecto elegido.”<sup>69</sup>

La construcción de la identidad por la vía de la autenticidad requiere de un esfuerzo de creatividad por parte de las colectividades. Ser *original* implica situarse en el tiempo presente sin olvidar la *experiencia* acumulada en los procesos culturales por ella vividos y por lo tanto poder asumirlos como partes integrales del ser que le permitan construirse hacia el futuro con este sustento

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 60.

histórico.

La búsqueda del reconocimiento por parte de los pueblos indios de nuestro país, pone el acento no sólo en la aceptación de su existencia como diferentes, sino en la búsqueda por ocupar un lugar especial; esto es, ser valorados por las otras formas culturales y plurales que conviven en el espacio nacional, lo cual significa conquistar un lugar en la correlación de fuerzas políticas que se debaten en el seno de la nación y también la posibilidad de compartir la toma de decisiones que a todos nos concierne sobre el rumbo que queremos trazar y seguir: Constituye pues el debate y reclamo entre distintos proyectos políticos sobre la nación y el futuro.

Sin embargo, los pueblos indios se debaten en diversos niveles de tensión que hacen más difícil su tarea: Por una parte se encuentran frente al embate de la pobreza cotidiana, la supervivencia, la violencia, el narcotráfico y en otro nivel, por la búsqueda de su reconocimiento y la lucha por legislar sus derechos en el ámbito nacional que implicaría el *reconocimiento como condición necesaria de su identidad lograda*.

El discurso de un sector importante del movimiento indio se ha centrado en la demanda de lucha por la autonomía y la autodeterminación. Esta, se presenta como la demanda mayor del movimiento indio visible. Para Adelfo Regino significa: "... el *reconocimiento* a los sistemas políticos, el *reconocimiento* a los sistemas económicos, a la cultura diferenciada, sistemas normativos propios y la creación de alternativas, el crecimiento de los pueblos indios desde nosotros, desde nuestra óptica."<sup>70</sup>

En un tercer nivel, la estrategia del movimiento indio se ha situado en el terreno político desde el contexto no sólo regional o nacional, sino internacional. Esto ha significado una gran tarea de sensibilización hacia las sociedades no indias en la búsqueda inicial por el reconocimiento de su diferencia; pero también en la necesidad de pensarnos como sociedades globales que recuperan para sí los valores que portan las sociedades con orientaciones culturales diferentes frente al eventual fracaso de occidente. Esto significa la posibilidad de reorientar el rumbo que siguen los grupos humanos hacia fines del milenio.

Nos encontramos así, frente a la emergencia de una conciencia étnica que responde a la aceptación de su existencia en la diferencia y desde ahí hace énfasis en la recuperación de su dignidad étnica de cara a la alteridad.

Así, la demanda del movimiento indio por su autodeterminación se ubica como un punto

<sup>69</sup>.. Villoro, *op. cit.*, p. 69.

<sup>70</sup> Entrevista realizada a Adelfo Regino, integrante de SER del pueblo Mixe, por parte de Margarita Peña B. estudiante del Taller de Investigación sociológica IV coordinados por la Profa. Evangelina Sánchez S., en la reunión del CNI, 1998.

esencial y conflictivo frente a la hegemonía del mundo occidental, para quien la pretensión de que los pueblos indios quieran hacer valer sus derechos desde su valoración identitaria, constituye un peligro que occidente y sus portavoces en cada país no están dispuestos a asumir.

La demanda por la autonomía, no sólo permite reconocer su reivindicación étnica que plantea el derecho a la diferencia, sino fundamentalmente su constitución como sujetos sociales específicos, que requieren de lo que Luis Ponce de León denomina justicia distributiva o una doble normatividad. Esta normatividad parte precisamente del reconocimiento a la diferencia y con ello, el ubicarse como sujetos de derecho y justicia proporcionalmente desigual con relación a su desigualdad como cultura.

Si bien la demanda de autonomía ha sido enarbolada de manera más o menos homogénea por las dirigencias del movimiento indio nacional, esto no ha significado que eventualmente las bases asuman la misma posición; inclusive existen diferencias importantes en función de cómo construir esta autonomía en las realidades concretas de cada región: ¿Cómo lograr la autonomía ya sea regional, municipal o local cuando las comunidades se enfrentan a situaciones de pobreza endémica, penetración del narcotráfico, represión y militarización crecientes?, ¿Cómo piensan la autonomía las mujeres y hombres indígenas de carne y hueso cuyo problema emergente es la subsistencia cotidiana?

“Así la perspectiva es de que todo ese avance teórico lo podamos ir llevando a la práctica, cuando hablamos de autonomía es muy difícil llevarlo a la práctica, necesitamos confrontarnos con la realidad, nosotros que vivimos en comunidad vemos que algunas cosas no son aplicables. Me parece que es una limitación del movimiento indígena en términos de pueblo y comunidad. En la realidad no existe la creación de municipios autónomos, con la proyección de la autogestión, el autodesarrollo y la articulación de una economía indígena, de una estructura comunitaria con un derecho indígena.”<sup>71</sup>

La discusión sobre las estrategias que ha seguido el movimiento indio en el ámbito nacional a través de algunas de sus organizaciones más visibles, señalan como una demanda común la aprobación de los acuerdos de San Andrés. Como sabemos, el hecho de que el gobierno no los reconozca constitucionalmente constituye el freno para la continuación del diálogo entre el Gobierno y el EZLN.

Aún cuando la mayor parte de las dirigencias políticas de las organizaciones indias coinciden al señalar la importancia del levantamiento zapatista para colocar el debate de los pueblos indios en la agenda nacional, existen diversas voces que cuestionan el haber centrado el problema indígena sólo en el ámbito Chiapaneco y también quienes no consideran que su organización ha establecido una

---

<sup>71</sup>Entrevista realizada a Pedro de Jesús Alejandro del Consejo Guerrerense 500 años de resistencia indígena y popular,

relación cercana y de influencia con respecto al EZLN.

Se cuestiona así el que las dirigencias zapatistas pretendan hablar a nombre del movimiento indio nacional, cuando solo representan una parte del mismo. Al mismo tiempo, se ha señalado que los acuerdos de San Andrés representan acuerdos mínimos y debe distinguirse entre compromisos políticos más amplios y el clausulado de estos. Algunos de los cuestionamientos señalan que se ubica a la comunidad y no al pueblo indio como sujeto de derecho público, lo cual mantiene la división jurídica entre las comunidades; tampoco se reconoce la pluralidad jurídica existente y aunque reconoce la posibilidad de que las comunidades administren su justicia, es el gobierno quien las avala o no desde el derecho positivo.

No obstante las diferencias al interior, es preciso señalar como el levantamiento armado del EZLN coincide estratégicamente con la entrada en vigor del TLC cuestionando el ideal tecnócrata de entrada al primer mundo, así como con los problemas internos de la elite priista. Al mismo tiempo, se sitúa en un momento clave en la trayectoria del Movimiento Indio contemporáneo, al recoger las demandas inmediatas que se venían trabajando en la Coyuntura de 1992 a instancia de organizaciones como la Asamblea Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA). Simultáneamente, ha tenido la capacidad de reformular las formas de acción estratégica, no sólo levantándose en armas, sino posteriormente cuestionar la acción violenta para buscar el diálogo con la sociedad civil no india y eventualmente con el gobierno.

La necesidad de mirar al movimiento indio desde una perspectiva más amplia, implica la búsqueda de espacios de discusión y apertura al interior de las propias organizaciones que forman parte de este proyecto o proyectos. Así como la necesidad de escuchar las voces no indias con las cuales se pueden crear alianzas, permitiendo así, el avance en sus demandas que no sólo deberían situarse en la lucha por el reconocimiento jurídico, sino continuar trabajando en su fortalecimiento interno y externo.

La necesidad por situar de que manera las demandas amplias del movimiento indio nacional han logrado carta de naturalización en las regiones donde la población indígena es mayoritaria, es posible cuando nos acercamos a la realidad en la que se dirimen pueblos y comunidades cotidianamente. A continuación trabajaremos las distintas dimensiones de la identidad india en la Montaña de Guerrero.

### **2.6.1. Identidad India en la Montaña de Guerrero.**

Ser indio en la Montaña de Guerrero nos refiere a esta multidimensionalidad e historicidad en

la constitución de la identidad a partir de la subjetividad propia y la del otro que nos define y nombra.

“Cada identidad es una y varias a la vez, pues se construye a través de la multidimensionalidad en la que un sujeto se desenvuelve, por medio de redes asociativas comunitarias y organizativas, donde la estructura y subjetividad inciden de manera compleja en la constitución de la identidad”<sup>72</sup>

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

Pero también hace referencia a la pobreza y a la situación subordinada con respecto a los *otros*, los mestizos quienes habitan las ciudades y poblados rectores de la región como Tlapa, Chilapa u Olinálá.

Ser campesino – comunero, significa no sólo una forma de asumir la tenencia de la tierra para el pensamiento liberal, sino eventualmente, una forma de apropiación y de trabajo colectivo de la tierra; que también implica la defensa del territorio por sobre pueblos vecinos que asumen la propiedad de esa misma tierra y se convierten así en los *otros* contra quienes hay que luchar y defender lo que se asume como propio.

Los límites del territorio apropiado por una comunidad confieren al mismo tiempo una identidad con respecto a quienes viven fuera de estos límites. Marion Oettinger, quien estudió a los Tlapanecos de la comunidad y cabecera municipal de Tlacoapa, señala que para dar cuenta con claridad de los límites de la comunidad, habrá que poner atención en los sentimientos de comunidad y de homogeneidad cultural internos. Aquí es cuando los *otros* (quienes pertenecen a las comunidades vecinas) son percibidos como *dañinos* o *perjudiciales* para la comunidad. La identidad es definida por el trabajo al interior de los mismos terrenos comunales. Así, el trabajo agrícola es una forma de vida que les confiere pertenencia al mismo grupo en su calidad de vecinos, aunque subraya que no siempre los límites geográficos pueden coincidir con la identidad grupal.

Ser indígena aún se asocia al monolingüismo como ignorancia expresada en la *sin razón* como antónimo de la *razón* atribuible al mestizo o criollo de la colonia, ser indígena en la Montaña de Guerrero todavía no es una identidad reivindicada por el grueso de sus pobladores, aunque sí por las dirigencias de organizaciones sociales, grupos religiosos y organizaciones no gubernamentales.

<sup>72</sup>E. Sánchez S y C. Rangel L. Tradición agrícola, reconstitución y efectos de la urbanización en Xochimilco, Tesis

Este proceso de reivindicación étnica es desigual entre los actores de carne y hueso que interactúan en la región con respecto al debate en el ámbito nacional. Mientras que para las dirigencias y cuadros de algunas organizaciones como el caso del Consejo Guerrerense 500 años de resistencia, el Consejo de pueblos Nahuas del Alto Balsas, la Asamblea de autoridades indígenas tradicionales de la costa- montaña o el Centro de Derechos Humanos *Tlachinollan*, por citar solo algunos, el asumir esta conciencia india significa enarbolar una bandera común desde muy diversas trincheras. Esta conciencia étnica encuentra su lugar al interior del Movimiento Indígena Nacional, en el contexto de la conmemoración de los 500 años de resistencia en 1992 y el levantamiento indígena del EZLN en 1994. Paradójicamente, para las comunidades indias que se debaten en la subsistencia cotidiana, el asumir la indianidad aún significa una situación de subordinación socioeconómica y de menosprecio con respecto a los mestizos, aunque en proceso de ser asumida por ellos.

Si la identidad mayor y visible para los pueblos indios de esta región esta dada por la pertenencia a la Montaña, ser montañero corresponde a una situación de pobreza y subordinación, así entre más montañero, se es más pobre y desprotegido, porque el habitar la zona de la cañada donde se ubica Tlapa es acceder a condiciones de vida mejores y con mayores oportunidades.

“La Montaña es definida por su espacio natural, económico y cultural pero siempre haciendo referencia a su propia condición: La Montaña es donde hay árboles, en el cerro, en el frío; donde están los más pobres, los marginados del gobierno...”<sup>73</sup>

Sin embargo, será preciso no ignorar el papel que juegan las entidades más pequeñas al interior de lo que se caracteriza como *Montaña de Guerrero*, ya que puede correrse el riesgo de concebirla como una región homogénea sin considerar su diversidad interna, desde la cual adquieren un ritmo propio las relaciones sociales y de poder que se juegan y le confieren una dinámica regional específica.

En la conformación regional, la pertenencia a una etnia específica representa esta entidad menor que otorga un rasgo identitario importante, ya que dependiendo de la etnia a la que se pertenezca, es posible reconocer el espacio geográfico ocupado por este pueblo y hacer referencia a la memoria histórica.

La identidad étnica referida a ser Nahua, Ñu savi (Mixteco), Me'pa (Tlapaneco), Amuzgo o Mestizo define una identidad mayormente acotada para quienes así se reconocen y son identificados por los demás que representan la otredad de manera inmediata. Pero no sólo la pertenencia a una

de Licenciatura en Sociología, FCPyS - UNAM, 1993, p 10.

<sup>73</sup>B. Canabal C. Elementos teórico- metodológicos generales con relación a la región, identidad, territorio y reproducción social. Introducción General, en *Las sociedades rurales en la Cuenca alta del río Balsas en el Estado de Guerrero, Espacialidad social, procesos y alternativas económicas*, Informe a Conacyt, México, 1998, (off set), p. 3.

etnia es suficiente, encontramos en otro nivel la pertenencia a un municipio que aunque constituye una delimitación donde los criterios político- administrativos prevalecen, significa la posibilidad de pertenecer a un municipio más cercano o con mayores recursos.

En el terreno político esta identidad étnica acotada puede definir eventualmente la decisión para la elección partidista municipal. En Copanatoyac, municipio donde conviven las etnias Nahua y Mixteca la votación para el cargo de presidente municipal durante el trienio 1996- 1999 fue definido primordialmente por la pertenencia étnica (Nahuas/ Mixtecos) de los candidatos más que por la pertenencia partidista (PRI/ PRD). Así aún cuando la mayor parte de la población se asume como priista, el hecho de que el candidato a ese partido fuera mixteco, provocó que la población nahua no votara por él.<sup>74</sup>

A los Ñu savi que son avecindados de Copanatoyac, se les pide cooperación para la comunidad, ya que ahora son dueños de tierras que han comprado a los Nahuas, quienes las han vendido hasta por \$10 ó \$15,000 pesos cuando hay necesidad de dinero, lo cual; al mismo tiempo, les da derecho para participar en las Asambleas y ocupar un lugar distinto en la comunidad, a pesar de que los Nahuas se resisten a ello.

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

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

La reivindicación de una identidad política a partir de la pertenencia a un partido, se deja sentir de manera clara en muchas comunidades de la Montaña, registrándose incluso división entre familias que pertenecen a uno u otro partido. No obstante ello, el reclamo a continuar nombrando a la

<sup>74</sup>Cfr. J. Flores F. *El tigre, San Marcos y el Comisario. Poder y reproducción social en la Montaña de Guerrero.*

comunidad organizada en una nueva delegación del mismo modo que la comunidad matriz, nos habla de la prioridad identitaria étnica asignada en el nombre de origen.

En la Montaña de Guerrero es necesario definir el lugar que se ocupa con respecto a los otros pueblos que ahí habitan pero, que sin embargo, son diferentes, y con quienes se dirimen conflictos de límites territoriales de manera cotidiana. Por lo que también la pertenencia a una comunidad o localidad determinada es importante a la hora de negociar ante instituciones y organismos gubernamentales sobre la posesión de las tierras.

Aunque hablamos de la existencia de la identidad étnica como la pertenencia a un pueblo (Nahua, Ñu savi o Me'pa) y a una región (Montaña de Guerrero) a partir de los lazos de unión y cohesión que rebasan los límites territoriales de una comunidad determinada, la pertenencia a una comunidad es defendida fuertemente cuando el patrimonio material se ve amenazado por los vecinos.

Los límites de la comunidad como un algo homogéneo que puede cohesionar a los sujetos, tendrán que ver con los límites territoriales marcados por el trabajo agrícola que les permite sentirse parte de la comunidad, territorio del que extraen la subsistencia cotidiana. Así, existe un vínculo indisoluble entre el trabajo agrícola y las fronteras de la comunidad.

A decir de Oettinger, en ocasiones estas fronteras geográficas son objeto de disputas violentas en lo relativo a los terrenos comunales; así, cuando hay amenazas a las fronteras geográficas (derribo de árboles, recolección de leña y arar las tierras) su respuesta es de unión frente a quienes amenazan, dando una imagen de unidad sólida frente al adversario.

“Estas constantes amenazas a las fronteras geográficas han dado origen a formas especiales de interacción entre los tlacoapeños. Para poder rechazar los efectos negativos de estas amenazas, ellos han reducido conscientemente al mínimo sus conflictos internos y han vigorizado los aspectos integradores de su sociedad. (...) Se oculta y desalienta todo conflicto y desavenencia internos, para que Tlacoapa presente una imagen de sólida unidad.”<sup>75</sup>

En la comunidad nahua de Tenango Tepexi perteneciente al municipio de Tlapa, los conflictos por definición de límites territoriales se dan con la mayor parte de los vecinos a su alrededor. Zacapexco un antiguo anexo de Tenango que se independizó hacia 1994 formando su comisaría municipal, continúa teniendo problemas de tierras, ya que no cuenta con los documentos que avalan su propiedad comunal, la cual está en manos de la comunidad de Tenango. Esta última, alega entre otras cosas, la falta de cooperación para la fiesta y obras públicas por parte de Zacapexco, aún siendo este independiente de aquel.

Los conflictos por tierras que se presentan en casi todos los pueblos de la Montaña, deben ser explicados no sólo por la intervención y la política agraria impulsada por los gobiernos federal y estatal mediante instituciones como La SRA, SARH o la reciente Procuraduría Agraria quienes tienen como tarea el deslindar y otorgar certificados agrarios a ejidatarios y comuneros; sino también por las formas de apropiación que los pueblos hacen sobre la tierra y la creación de nuevas comunidades que se asientan sobre antiguos poblados con la consecuente pugna por la tierra y la defensa de la identidad comunal, no sólo referida a la actividad agraria, por encima de los vecinos con quienes se establece el conflicto.

La identidad referida al ámbito comunitario y a la pertenencia a un pueblo es de suma importancia para sus integrantes. En el caso de Tenango tepexi, la celebración del 500 aniversario de fundación de su pueblo en el año 2000, ha motivado a sus miembros para la realización de actividades culturales que rememoren su existencia anclada a una historia local particular que debe recuperarse. La búsqueda de testimonios escritos en códices y documentos que ilustren su devenir como pueblo, constituye un objetivo que les permite desentrañar la fecha de su fundación, las costumbres y vida de sus antepasados, su historia política local, su religiosidad, cuestiones todas que los anclan a un pasado que se reencuentra con su presente.

En el marco de esta celebración comunitaria, se ha puesto especial interés en invitar a los pueblos nahuas pertenecientes a la región de la Montaña que les permita aglutinarse en función de sus necesidades, preocupaciones y aspiraciones desde su identidad como *nahuatlacos*. Dentro de las preocupaciones que discutieron en este evento se habló de la necesidad de conformarse como una organización que luchara no sólo por necesidades inmediatas como el agua potable, la luz, caminos, centros de salud o escuelas; sino por la reivindicación de su identidad y su incidencia en la sociedad nacional en términos de representatividad política.

En un mensaje que el Sr. Ramón Peña, Presidente de la fiesta, dirigió en lengua náhuatl a los presentes, entre ellos al Presidente municipal de Tlapa, comparó al gobierno fundador del pueblo de Tenango reconocido en el *rey Coaltzin* con el gobierno federal, cuestionando como este último no se ha preocupado por los pueblos indios desde la colonia hasta nuestros días. Al mismo tiempo, criticó a la Iglesia católica al señalar que esta se sustentó en la empresa de la conquista española contra los pueblos indios. Observamos así la desconfianza hacia el mestizo está presente en la construcción identitaria indígena.

La identidad étnica expresada en el ser indio, decíamos, aún representa para los montañeros

---

<sup>75</sup> M. Octtinger. *Una comunidad Tlapaneca. Sus linderos sociales y territoriales*, México, 1980, INI, p.26, 337pp.

está situación de inferioridad con respecto a los mestizos quienes ocupan las cabeceras y ciudades centrales de la región, por lo que son beneficiados con créditos y financiamientos de los gobiernos estatal y federal.

El análisis de las relaciones interétnicas donde se plantea la coexistencia de *relaciones de casta o coloniales* con *relaciones de clase* según la teoría dependientista, continúan aportando elementos de reflexión sugerentes para regiones como la Montaña de Guerrero. En efecto, las relaciones de subordinación racial, de intercambio desigual en el mercado, procesos diferenciados de ladinización, la incorporación como jornaleros agrícolas en los campos agrícolas de Sinaloa o en los Estados Unidos continúan presentándose en muchas ocasiones como relaciones de casta.

No obstante ello, la posibilidad que estos pueblos en circunstancias específicas se apropien y reivindiquen esta identidad negada frente a la otredad, sugiere la adquisición de una conciencia étnica como estrategia para la defensa de sus derechos y patrimonio.

Olinalá, poblado conocido por la realización de artesanías de madera a base de *linaloe*, es la cabecera municipal donde se asientan grupos de ganaderos, campesinos medios y artesanos mestizos que cuentan con los recursos generados por estas actividades frente al pueblo Nahuatl de la comunidad de Temalacatzingo.

La existencia de una polarización de la tierra en este municipio, donde el 80% es de carácter privado, la pugna por el reconocimiento y la originalidad en la elaboración de la artesanía entre mestizos y nahuas, así como no ser sujetos de créditos y apoyos gubernamentales de la misma forma que los mestizos de Olinalá; han contribuido a la reivindicación étnica de los nahuas con miras a su independencia política, mediante la eventual conformación de su propio municipio cuyo carácter central está representado por su pertenencia nahua en particular y étnica en lo general.<sup>76</sup>

En otro nivel, la realización de fiestas patronales en las comunidades de la región constituyen espacios de cooperación e intercambio, no sólo entre los integrantes de una comunidad, sino de relaciones intracomunitarias a través de las peregrinaciones de hermandades hacia el pueblo que está de fiesta, así como el traslado de las bandas musicales que cumplen con los favores realizados, cuando a su comunidad le toca el turno de festejar al santo patrón.

En el caso del ritual de petición de lluvias, entre los nahuas el pedidor o chaman de una comunidad, es invitado a otras comunidades para participar de la ceremonia y dada la escasez de pedidores, se les solicita puedan enseñar y transmitir su conocimiento a los jóvenes que estén

<sup>76</sup>Cfr. E. Sánchez S. *Los espacios territoriales en la Montaña de Guerrero*, en *Las sociedades rurales en la Cuenca alta del río Balsas en el Estado de Guerrero, Espacialidad social, procesos y alternativas económicas*, (off set), 1998.

interesados en formarse como tales.

La convergencia de varias comunidades para asistir a rituales y fiestas patronales nos habla de una integración identitaria como pueblos (Nahua, Ñu savi y Me'pha) que trasciende los límites de su identificación comunitaria y eventualmente, la realización de rituales en donde confluyen comunidades de las tres etnias.

La organización indígena dentro de una jerarquía cívico- religiosa conocida como sistema de cargos expresa una particularidad común a los pueblos indios de la región, lo mismo la realización de rituales vinculados a la actividad agrícola de estos pueblos y fiestas patronales de corte católico.

Sin embargo, las autoridades tradicionales reconocidas por los pueblos indios de esta región y que inicialmente se encuentran sustentadas en el sistema de cargos heredado del periodo colonial, nos plantean cuestiones sugerentes cuando en un Taller sobre derechos políticos y democracia, realizado en Junio de este año 2000 por Tlachinollan, algunos de sus participantes consideran tanto al líder seccional del PRI como al sacerdote formar parte de estas estructuras tradicionales.

Al mismo tiempo, algunos de ellos se cuestionaron sobre la existencia de la democracia dentro de sus comunidades, cuando señalan que para la designación del Comisario Municipal son los principales quienes lo nombran y la comunidad sólo se encarga de ratificarlo. Aunque efectivamente él elegido debió formar parte de todos los cargos establecidos dentro de su comunidad.

Las características comunes que han permitido hablar de mesoamerica como una unidad cultural, si bien nos ayudan inicialmente a comprender los procesos históricos de construcción identitaria de estos pueblos, es necesario poner atención en la dinámica reconstitutiva a partir del reconocimiento de su diversidad como pueblos.

“La reconstitución étnica es entonces un proceso de larga duración, plurisecular, que reelabora constantemente los elementos prehispánicos a la luz de los elementos internos y de los elementos condicionantes de las sociedades indias, favoreciendo la consolidación y la expansión de la identidad étnica (...) Las sociedades indias no son, pues, ni la imagen idílica de sociedades comunitarias ni tampoco la imagen negativa de sociedades en permanente desestructuración.”<sup>77</sup>

Así, los pueblos indios que conviven en esta región portan rasgos comunes que nos permiten hablar de una identidad regional. Esta unidad se refiere al sentido de pertenencia regional sustentada en formas de gobierno, organización comunitaria, apropiación territorial y sustrato religioso expresado en su pensamiento mítico- ritual, sus fiestas patronales e incluso eventualmente su pertenencia y adhesión a Iglesias especialmente pentecosteses. Al mismo tiempo vive procesos

---

<sup>77</sup>M. Carmagnani. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos*

reconstitutivos diversos con relación a las particularidades de cada pueblo.

En el caso de las Iglesias pentecosteses, los procesos de identidad religiosa hacen referencia también a la identidad regional; ya que la pertenencia a una Iglesia que forma parte de La Asociación religiosa interdenominacional en la Montaña de Guerrero asentada en Tlapa y con redes en las ciudades de Puebla y el Distrito Federal, significa la necesidad de extender su dominio hacia otras comunidades de la montaña; convertir más *almas* a sus creencias y por lo tanto asumir mayor control sobre los habitantes de la región que forman parte de alguna de las Iglesias de esta Convención.

Para las familias que se han convertido de religión, la necesidad de ubicar a otras familias y conversos que comulguen con sus creencias es importante no sólo por encontrar cercanía en ellos, sino también para defenderse de procesos de violencia religiosa como expulsiones o encarcelamiento que padecen de igual forma quienes se asumen como evangélicos.

La dinámica interna de la región Montaña nos permite reconocer los conflictos y preponderancia étnica entre los pueblos que ahí conviven. A partir de esta percepción subjetiva que interviene en la construcción de la identidad, observamos como mientras que para algunos pueblos Nahuas los Me'pha se asumen como una etnia superior, por lo que la convivencia con los Ñu savi pareciera ser menos difícil; otros sin embargo sostienen que los Ñu savi son más beligerantes en la lucha por la defensa de su territorio, por lo que inclusive existe un acuerdo entre ellos para aumentar su población teniendo más hijos y por lo tanto expandiendo su territorio.

La percepción que cada etnia tiene de los otros se circunscribe dentro del territorio donde se da la convivencia cotidiana, los conflictos territoriales, de uso del bosque y los recursos, por lo que la identidad se comprende es este contexto. Así en el caso de los Nahuas y Ñu savi de Copanatoyac que hemos referido con anterioridad, la convivencia suele ser difícil. Los Nahuas reconocen a los Ñu savi como *huancos* porque es difícil comunicarse con ellos, los señalan como *depredadores*, *violentos* y *nómadas* porque utilizan la madera de los árboles sin poner atención en que clase de árboles cortan y son *nómadas* porque se la pasan migrando como jornaleros agrícolas. Por lo contrario, a los Nahuas de ese municipio, los conocen como *mansitos*, aunque en últimas fechas se dice que por la defensa que han hecho sobre algunos terrenos que les pertenecen, se desmiente esa percepción inicial.

En la cabecera de Xalpatláhuac poblado por mayoría Nahua, conviven con los Ñu savi. Para estos últimos, los Nahuas sólo saben gobernarse a sí mismos, ya que no son incluyentes aun cuando a nivel municipal exista una presencia mayoritaria de Ñu savi. La relación que han establecido estos últimos con los Me pha, se presenta conflictiva principalmente por problemas de linderos como el

caso de Atlamajalcingo del Monte.

En el caso de los Me pha, ellos consideran que los Ñu savi son muy conflictivos y no logran ponerse de acuerdo entre sí, por ello prefieren tratar con los Nahuas. En lo que parecen coincidir ambas etnias es en que los Ñu savi por habitar los lugares más alejados y pobres de la región, son considerados como más *montañeros e indios* que los demás.<sup>78</sup>

En el caso de la percepción que manifiestas sobre los mestizos, estos suelen considerarse como *extranjeros* a los cuales se les tiene desconfianza por las relaciones de dominación que han practicado desde la colonia, por lo que se viven como gente *superior* dada esta convivencia diferenciada con los demás.

En las comunidades indias durante la convivencia cotidiana la comunicación entre los vecinos se hace en lengua indígena y en presencia de mestizos se ratifica cuando requieren que estos no los entiendan. Entre los principales y gente mayor de algunos pueblos se manifiestan actitudes que Stavenhagen denominó de *retramiento*, cuando a los hijos y nietos se les conmina a no hablar el castellano dentro del pueblo, aduciendo que es la lengua del oponente.

En la caracterización del otro, aún reconociéndole elementos comunes como el ser indio frente al mestizo, intervienen criterios en donde la negación forma parte de esta construcción identitaria generada en gran parte por la cotidianidad y una percepción inmediateista originada por los conflictos de tierras, económicos, políticos y religiosos en los que se debaten los pueblos indios. La posibilidad de asumir y reivindicar una conciencia étnica nacional se enfrenta a estos problemas.

## **2.7. El debate para legislar los derechos religiosos indios: Sus límites y contradicciones.**

En el capítulo primero hemos abordado ya la discusión en torno a las contradicciones que plantea la legislación recién reformada en 1992, que si bien reconoce como sujetos de derecho a las asociaciones religiosas, no incorpora lo relativo al derecho consuetudinario de las comunidades indias como eventuales sujetos de derecho en este nivel. En este subcapítulo analizaremos el debate sobre la posibilidad de legislar los derechos religiosos de los pueblos indios en el ámbito constitucional, a partir del debate en torno a los acuerdos de San Andrés en 1996 y los pronunciamientos que aunque incipientes, comienzan a hablar en el terreno del reconocimiento de la espiritualidad india.

La preocupación por incorporar los derechos religiosos de los pueblos indios en la constitución mexicana, se encuentra justamente en el actual contexto histórico mundial que explicábamos en el primer capítulo sobre el paradigma de la secularización y la emergencia de la

<sup>78</sup>El municipio Ñu savi de Metlatónoc ocupa el primer lugar en marginación a nivel nacional según los índices de

religiosidad en la multiplicación de Iglesias, sectas y grupos diversos que ofrecen a los seres humanos y a las colectividades la posibilidad de *redención* de las más diversas formas.

Así, la religiosidad *tradicional* que portan los pueblos indios, no sólo constituye o es reconocida ahora como uno de los substratos centrales para comprender sus culturas como tales; sino que se ha colocado también como una oferta hacia el mercado religioso nacional e incluso, trasciende las fronteras de nuestro país en esa búsqueda o *retorno* de la humanidad hacia los *orígenes*.

Si durante las décadas de los setenta y ochenta la organización política de los pueblos indios centró su lucha en reivindicaciones de carácter económico como la lucha por la tierra, el control del proceso productivo y ahora por el reconocimiento de su autonomía, sus formas de gobierno y sus usos y costumbres en el terreno de la legislación mexicana; ahora el planteamiento del reconocimiento de su religiosidad constituye una demanda nueva que no estaba incorporada dentro de su agenda política.

En esas décadas hubiera sido cuestionado tal tipo de demandas por considerarlas secundarias o porque la religiosidad también era caracterizada de manera ortodoxa como *opio de los pueblos*. De tal suerte, la lucha campesina e indígena no debía preocuparse por problemas menores, que si existían, había que ignorarlos.

Ya en la presente década, la discusión sobre los derechos religiosos de los pueblos, aunque efectivamente es un planteamiento poco articulado por parte del movimiento indio, ha sido sin embargo, incorporado en Congresos y Foros organizados tanto como por organizaciones independientes como el FIPI, el Consejo de la Nacionalidad Otomí o el CNI; así como por Instituciones oficiales como el caso del INI. Este último ha promovido la discusión de este tema mediante la organización de mesas redondas en donde se invita a integrantes de diferentes pueblos indios, representantes de los fondos regionales de solidaridad y autoridades tradicionales de los pueblos, así como especialistas sobre este tópico.

Además del Foro sobre Derechos religiosos y pueblos indígenas en el contexto del aniversario de sus 50 años, el INI ha realizado foros específicos sobre lugares sagrados hacia el año de 1992 y mesas redondas dentro de los foros de consulta en el contexto de la elaboración de la ley reglamentaria al artículo 4º constitucional en ese mismo año.

En este mismo tenor, el CNI ha propuesto que se adicione al artículo 24 constitucional sobre Libertad religiosa, lo referente a garantizarse el respeto a la armonía e integridad comunitaria de los pueblos indios y aún sigue discutiéndose de que manera integrarlas de manera legal. Algunos de los

elementos más importantes que deben considerarse, se centran en el reconocimiento a sus actividades ceremoniales en espacios abiertos como es su costumbre, así como en la utilización de plantas medicinales y psicotrópicos usados por ellos en sus rituales.

Curiosamente, la discusión ahora ha centrado su preocupación en la necesidad de legislar estos derechos religiosos, antes que hacer un análisis sobre la situación actual que viven los pueblos indios en relación con su cosmovisión, manifestaciones y procesos reconstitutivos de sus identidades religiosas, que inciden en la eventual conformación de nuevos sujetos sociales. La preocupación por la legislación de sus derechos responde a esta demanda central del movimiento indio nacional que ha sumado a la lucha política por su reconocimiento, autonomía y autodeterminación como pueblos, la necesidad por ver cristalizado estos reconocimientos en el ámbito jurídico.

Así, la propuesta por legislar sus derechos religiosos, se plantea a partir de varias aristas: Primero como la necesidad de reconocer sus derechos a la par que se hace con las asociaciones religiosas, segundo como la búsqueda de regular el uso del patrimonio cultural nacional en lo relativo a centros ceremoniales en corresponsabilidad con el Estado a través del INAH, así como la regulación de los espacios que se encuentran en reservas ecológicas y, tercero, asumir los tratados y acuerdos de carácter internacional sobre esta temática en nuestro país.

En lo referente al derecho internacional, se hace alusión tanto al Pacto de Derechos políticos y civiles que señala el respeto hacia las minorías étnicas, religiosas o lingüísticas hacia su vida cultural, su religión e idioma, pacto que fue aprobado en nuestro país en 1976. Al mismo tiempo, en el Convenio 169 de la OIT se consideran también los derechos religiosos y espirituales como derechos de los pueblos y especialmente habla en su artículo 13, sobre el respeto a sus tierras y territorios en el contexto del reconocimiento de sus valores culturales, que no pueden concebirse desvinculados de dicha espiritualidad. Este convenio internacional fue ratificado por nuestro país en 1989.

Sobre el reconocimiento de la religiosidad india *elevada* a rango de asociación religiosa, que es como opera la legislación moderna mexicana, encuentra serias limitaciones, ya que la religiosidad popular o la experiencia religiosa de los pueblos indios no puede asimilarse al concepto de asociación; no sólo porque sus características no encuentran similitud con las construcciones eclesiales en tanto Iglesias o asociaciones religiosas; sino porque su diversificación, cosmogonías y reconstituciones múltiples impiden su cristalización en una serie de artículos de carácter legal, que por mucho que se esfuercen, carecen de las herramientas suficientes para dar cuenta de la riqueza cultural y religiosa de nuestro país.

“Mientras por otra parte, las comunidades indígenas del país se están poniendo a tono con el cosmopolitismo religioso, nada menos que al poner el énfasis en el reconocimiento de *sujetos socioreligiosos no institucionales (como son las propias comunidades)*. Así como en la reivindicación de *diversidad* que implica reivindicar *singularidades*, como es *la religiosidad indígena* en sus variantes nacionales.”<sup>79</sup>

El énfasis en el reconocimiento jurídico parece aludir a esta necesidad de ser en la dignidad para los otros, los no indígenas, pero también ser dentro de los otros al incorporar sus derechos como pueblos dentro de la carta magna de la nación; cuando por sus características, la religiosidad popular o el pensamiento mítico reelaborado por los pueblos indios contemporáneos no necesita que le pongan la camisa de fuerza de la legislación occidental, ya que de entrada culturalmente le es difícil integrarla por los preceptos tanto occidentales como los que portan los pueblos indios.

El sustento para argumentar la importancia de dicha legislación, se basa en reconocer las diferencias entre el catolicismo y las manifestaciones religiosas que portan los pueblos indios y en segundo término, por la vinculación existente entre la vida comunitaria y la vida espiritual de los mismos. De esta manera, se impone la necesidad de colocar a los *pueblos indios* como *figura jurídica* susceptible de reconocimiento en un nivel diferente al de las asociaciones religiosas.

Al mismo tiempo, siendo consecuentes con el derecho de libertad religiosa estipulado en el artículo 24 constitucional, el reconocimiento a los derechos religiosos indios, se argumenta, encuentran en el respeto a los derechos humanos su realización. Justamente esta libertad religiosa deberá ayudar a no fomentar ningún tipo de fundamentalismo religioso que, de manera preocupante, puede surgir o ser apoyado por algunas voces que en aras del respeto a la religiosidad *tradicional*, se muestren intolerantes con prácticas o manifestaciones religiosas en proceso de reconstitución o emanadas de culturas religiosas distintas a la propia.

En este sentido debe tomarse con mucho cuidado el pensar una forma religiosa por encima de la otra como *superior o mejor* y, aunque la libertad espiritual sea considerada como una libertad del ser humano, tampoco se trata de señalar que la espiritualidad está por encima de otras libertades fundamentales del ser humano; tal como lo apunta Bartolomé Alonzo en su artículo sobre Tolerancia y convivencia en la diversidad religiosa<sup>80</sup>.

<sup>79</sup>J. Antonio, Machuca. *Derechos culturales y religiosos de los pueblos indios en el contexto jurídico y político actual*, en *Derechos religioso y pueblos indígenas*. Memoria del Encuentro Nacional sobre legislación y Derechos religiosos de los pueblos indígenas de México, Escalante B. Yuri, Rajsbaum G. Arí y Sandra Chávez C (coords), México, INI 50 años, 1998, p. 34.

<sup>80</sup>B. Alonzo Caamal. *Tolerancia y convivencia en la diversidad religiosa*, en *Revista Ce- Acatl. Religión indígena: reconocimiento jurídico, espiritualidad y temazcal*, núm 94, Junio de 1998, p. 35- 39.

El reconocimiento de los derechos religiosos de los pueblos indios no debe pensarse entonces como único, ni tampoco afirmar que todas las culturas religiosas del exterior son necesariamente impuestas por los otros, sino comprender las formas en que los pueblos indios se apropian o no de los valores que portan estas culturas distintas a la originaria y adecuar la eventual legislación al contexto actual en el que se inscribe la experiencia religiosa india.

También debe cuidarse que cualquier forma de intolerancia y práctica fundamentalista se inserten en las comunidades, ya sea bajo el argumento de formar parte de la mayoría de la población o por ser Iglesias con características sectarias, quienes excluyen a todo aquel que no comparte su creencia y fe religiosa bajo el argumento de que su grupo es portador de la verdad absoluta conferida por su Dios. Y mucho menos continuar con argumentos de carácter discriminatorio hacia los pueblos indios, al señalar a su pensamiento mítico y actos rituales como prácticas demoníacas al estilo del argumento de los colonizadores del siglo XVI<sup>81</sup>.

En este sentido debe haber un reconocimiento de la diversidad religiosa de los pueblos indios, así como a los procesos reconstitutivos que han vivido, para que en todo caso, se legisle no sólo recuperando los valores comunitarios que ellos defienden como parte de su identidad original; sino también los derechos de minorías o individuos con prácticas religiosas distintas o adscritos a partidos políticos diferentes al oficial PRI, permitiendo no sólo el respeto y la tolerancia hacia la diferencia, sino impidiendo la utilización política que autoridades tradicionales hacen con respecto a la pertenencia religiosa con la finalidad de control político y económico hacia las poblaciones.

No obstante ello, es claro que existen una serie de obstáculos para su posible legislación:

“La defensa de los derechos del *patrimonio espiritual de las comunidades*, se enfrenta a una serie de obstáculos legales, propios de un régimen jurídico heredero del estado laico y liberal del siglo XIX que interviene *institucionalizando a la sociedad, para mejor controlarla* con la intención de ser moderna y acorde con los tiempos del pluralismo religioso y la globalización.”<sup>82</sup>

El tema sobre el patrimonio cultural nacional centrado en construcciones ceremoniales o rituales adquiere especial relevancia en el contexto de la iniciativa de *Ley General sobre el patrimonio cultural de la Nación*. Esta iniciativa pretende *privatizar* dichos espacios, frente a la propuesta emanada por los pueblos indios, que plantea que la legislación permita a comunidades y pueblos, jugar un papel de corresponsabilidad con el Estado para su administración y uso. Esta situación coloca al Estado en un lugar incómodo que no pretende asumir.

<sup>81</sup>En el caso del pastor de la Iglesia Bautista Norteamericana ubicada en la ciudad de Tlapa aún siguen esgrimiéndose este tipo de argumentaciones que devalúan a los pueblos indios que continúan practicando estas ceremonias.

<sup>82</sup>B. Alonzo Caamal, *op. cit.*, p. 37.

En la segunda Asamblea organizada por el Congreso Nacional Indígena en Octubre de 1998, dentro de la mesa Cultura y espiritualidad se propusieron una serie de puntos a defender sobre esta temática:

1. “ El reconocimiento jurídico y respeto a nuestros territorios, patrimonio cultural, centros ceremoniales y lugares sagrados.
2. Es urgente e inaplazable una ley para la preservación y desarrollo del pueblo indio
3. **Discutir dentro del Congreso el tema de la espiritualidad y la religión indígena y organice un encuentro de guías espirituales y guardianes de la tradición como una forma de garantizar la continuidad de nuestra cultura espiritual.**
4. Que el CNI convoque un encuentro nacional de la juventud indígena.
5. **Se propuso convocar una cruzada nacional contra la realización de megaproyectos en zonas arqueológicas, centros ceremoniales y lugares sagrados.**
6. El reconocimiento constitucional y el respeto al uso de las plantas tradicionales...<sup>83</sup>

Estos pronunciamientos nos colocan, como decíamos, ante la emergencia de la discusión sobre la espiritualidad al interior del discurso político indio en el contexto global de una recuperación de lo sagrado en el mundo actual y, por otra parte, los riesgos que implica el legislar los asuntos referentes a los derechos religiosos o espirituales de los pueblos indios.

La defensa por el territorio busca recuperar no sólo el sentido del espacio- geográfico que ha sido patrimonio de la nación, sino especialmente el sentido sagrado que permita reconstruir los referentes religiosos de las culturas indígenas de nuestro país.

Tanto la defensa del territorio como la de los centros arqueológicos y ceremoniales, ponen el acento en espacios materiales donde el Estado no piensa ceder y si beneficiarse mediante su eventual privatización. No en vano, los temas sobre territorialidad y recursos naturales de los acuerdos de San Andrés Sacamch'en, se toparon con la renuencia del gobierno federal para elevarlas a rango constitucional.

Especialmente el aspecto referido a la sustentabilidad, basado en el acuerdo sobre la indemnización hacia las comunidades que se hayan visto afectadas por la explotación indebida de los recursos naturales de sus territorios por parte del Estado. Lo anterior bajo el argumento de la necesidad de reproducción cultural sustentada en el territorio donde se asientan:

<sup>83</sup>Segunda Asamblea del Congreso Nacional Indígena, Mesa sobre Cultura y espiritualidad. del 9 al 12 de Octubre de

“Las modalidades tradicionales de aprovechamiento de los recursos naturales que ponen en práctica los pueblos y comunidades indígenas, forman parte de sus estrategias de legislación, del derecho de los pueblos y comunidades indígenas a recibir la indemnización correspondiente cuando la explotación de los recursos naturales que el Estado realice ocasione daños en su hábitat que vulneren su reproducción cultural, ...”<sup>84</sup>

Sin embargo, en el contexto del incumplimiento de estos acuerdos, se suma la ya señalada iniciativa de *Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación* presentada por el panista Mauricio Fernández G., en Abril de 1999, quien argumenta la necesidad de que estos espacios sean coordinados y administrados ya no por el INAH, sino por una especie de Consejo compuesto por diversas secretarías de Estado y, al mismo tiempo, puestos bajo el resguardo de diversas instituciones, insinuando así la desaparición del INAH no sólo en sus actividades de resguardo y administración, sino también en las de investigación.

Estudiosos sobre la problemática, coinciden en señalar que esta *Ley General* busca como objetivo la eventual privatización de centros arqueológicos y ceremoniales que permitan mayor generación de recursos, vía el rubro de turismo, a las compañías privadas que las adquieran o pidan *prestadas* piezas arqueológicas, material museográfico, archivo de fototeca, fotográfico, documental, de códices prehispánicos, piezas etnográficas y de investigación. Todo este material ha sido resguardado y generado por el INAH por lo menos desde 1972, cuando se aprobó la Ley de monumentos y Zonas arqueológicas, artísticos e históricos vigente hasta el momento.

Si bien se cuestionan los fines e intereses que mueven la actual iniciativa de Ley, hace falta no sólo hacer una defensa a ultranza de la Ley de 1972; si no comprender el contexto en el que esta se aprobó y el debate que se produjo en aquel tiempo entre funcionarios e intelectuales contra coleccionistas particulares. En aquel momento, el principal argumento esgrimido, colocó al nacionalismo en el centro de la defensa del patrimonio cultural, ignorando nuevamente a los pueblos indios como portadores y herederos originarios de estos bienes. Estos pueblos, en algunos casos, seguían haciendo uso de centros ceremoniales y *piezas arqueológicas*, por lo que era plausible que ellos los usufructuaran, considerando que muchos de estos les fueron despojados.

Además, es necesario repensar la concepción que animó la actividad museográfica del INAH, quien las más de las veces hace referencia al indio muerto y a las culturas precolombinas que nos confieren un pasado glorioso. Sin embargo, estas concepciones parecen no encontrar ninguna línea de

---

1998, Museo de las Culturas, Centro histórico de la Ciudad de México.

<sup>84</sup>Acuerdos sobre derechos y cultura indígena. Mesa 1 de los diálogos de San Andrés Sacamch'en, México, 1999, Ed FZLN, p.8.

continuidad con los actuales pueblos indios, herederos de estas culturas prehispánicas tan lejanas, y que apreciamos cuando visitamos dichos museos.

Por ello, la propuesta de construir museos comunitarios insertos en los pueblos indios en donde participen activamente en conjunción con el INAH, no sólo incorporándolos como empleados y servidores de las empresas particulares; redimensionaría el lugar que ocupan las etnias en relación con el patrimonio cultural y arqueológico, en donde puedan verse los procesos de continuidad y reconstitución de los pueblos indios desde su sustrato cultural de cara a la cultura mestiza occidentalizada.

Como sabemos, muchos pueblos y comunidades indias utilizan para sus ceremonias de petición de lluvia, bendición de semillas y agradecimiento por las cosechas, figurillas o lo que el INAH llamaría *piezas arqueológicas* para su realización. Nos encontramos aquí ante concepciones distintas sobre el uso de estas figuras que para unos, son sólo objetos heredados por los antiguos pueblos precolombinos que sirven para exhibirse en museos; mientras que para otros continúan representando simbólicamente a sus deidades. Sus centros ceremoniales son espacios de comunión con sus dioses, así como los espacios abiertos como montañas, ojos de agua, cuevas o manantiales en donde encontramos muchas de sus representaciones de dioses en reliquias talladas en piedra.

Si bien es cierto que se han registrado cambios en la sociedad nacional que parecen ser el mejor argumento para sustentar la actual iniciativa de Ley, estos cambios deben atender precisamente a las demandas que ha enarbolado el movimiento indio en lo referente a este tema. Se requiere ya no sólo pensar en la defensa del patrimonio cultural como parte de la nación, como se hizo en la década de los setenta; si no, en efecto ser consecuentes con el reconocimiento de la diversidad cultural y étnica, así como la libertad de cultos, consignados en la legislación nacional y actuar en correspondencia.

Por su parte, el discurso oficial hace referencia a cambios en la sociedad apelando preferentemente a motivaciones de carácter económico:

“Casi tres décadas después, bajo el imperio de la globalización, el llamado neoliberalismo y la desestatización de la vida pública, los discursos públicos y privados han cambiado (...) Ya no se habla entre el sector público de nacionalismo o de defensa de “los bienes propiedad de todos los mexicanos”, y lotes de piezas precolombinas se subastan hasta en internet con precios iniciales de 20 mil pesos. Y si la actual directora del INAH, Ma. Teresa Franco, se desgarró las vestiduras frente a una comunidad científica angustiada, no es para defender su institución, sino para apoyar la reforma

de ley vigente y la apertura a la concesión del patrimonio cultural.<sup>85</sup>

Dentro de la convocatoria sobre esta temática para la realización de foros de discusión a principios de este año en torno a esta iniciativa de ley en sedes como la ciudad de México, Oaxaca, Guadalajara, Monterrey, Tijuana, Tuxtla Gutiérrez y Veracruz, se propusieron tres temas de debate como son: 1. Patrimonio Cultural y desarrollo, 2. Patrimonio cultural y federalismo y 3. El papel de la sociedad civil en el cuidado del patrimonio cultural.

Sin embargo, dentro de estos tres grandes temas no se incorporó ningún subtema específico que aborde la cuestión de los pueblos indios y las discusiones y demandas que sus organizaciones han dado específicamente sobre centros ceremoniales y zonas arqueológicas. Así, aunque se adoptaron subtemas como corresponsabilidad de los Estados y municipios en la protección del patrimonio y participación de las organizaciones sociales en su protección, hace falta considerarlos como uno de los actores centrales para esta discusión.

El debate en torno al *patrimonio espiritual* que incorpora centros ceremoniales y zonas arqueológicas, me parece que es un debate muy importante en el contexto del eventual interés del gobierno por privatizar ciertas regiones en función de la apertura comercial y turística como generación de recursos para el país. Justamente el poner atención en el uso de los recursos naturales, así como de las zonas arqueológicas y centros ceremoniales por parte del movimiento indio, constituyen algunos de los puntos donde el gobierno federal no está dispuesto a ceder dado el interés económico y político que estos representan.

El debate sobre el lugar que ocupan las etnias indígenas en el contexto de la globalización, ha subrayado por una parte, como estas han surgido como procesos paralelos. La globalización atañe a procesos multívocos no sólo referidos a la economía y a la falta de poder que los estados- nacionales comienzan a sentir de cara a organismos mayores que regulan la economía mundial. Al mismo tiempo, asistimos a procesos de cuestionamiento a los efectos de empobrecimiento generados por esta dimensión de la globalización. Los *globalifóbicos* forman parte de la globalización en su dimensión cultural, como generadores de un discurso que, valiéndose de la globalización comunicacional y su inserción en las culturas nacionales, se encuentran organizando *la resistencia global*.

La irrupción de estas identidades étnicas al finalizar el milenio, nos invitan a convocar a la historia que ha permitido la construcción plural de estas identidades. Las políticas tanto eclesiales como estatales, la construcción teórica de la Antropología y la Sociología como generadoras de estas políticas, así como la necesidad de subrayar la importancia de la experiencia(s) religiosa(s) de los

---

<sup>85</sup> A. Castañeda. **Venganza histórica**, en Revista Equis X Cultura y Sociedad, García Mora, Carlos (coord), **Acervos en**

pueblos indios, que les han posibilitado construirse de manera diversa y diferenciada, nos han permitido comprender los procesos reconstitutivos de estas identidades étnicas a lo largo de la historia.

La articulación existente entre los procesos globalizadores y las realidades nacionales, locales y regionales en la construcción, reconstitución, enfrentamiento y negación de las identidades, son los niveles de análisis que hemos requerido trabajar para comprenderlas en su complejidad. La construcción de las identidades étnicas y religiosas en la Montaña de Guerrero se explican a través de las redes que esta región mantiene con otras regiones por medio de la migración, el intercambio comercial y de mano de obra; lo cual significa entender las redes entre las comunidades, la región, la nación y los procesos globales.

La construcción y reconstitución de la identidad étnica es producto de estas redes e intercambios. La pertenencia étnica en la Montaña de Guerrero se explica no sólo en su sentido positivo, como fuerza en lucha por la emancipación, por el reconocimiento cultural de la diferencia y la demanda por la autonomía indígena; si no también por la persistencia de un colonialismo interno acendrado por una dinámica económica global de intercambios desiguales que subraya los problemas de desigualdad, mayor desempleo, explotación de los recursos naturales, pobreza endémica, narcotráfico, todo lo cual se inserta en el contexto de la globalización.

La religiosidad representa una dimensión que hemos coloreado para dar luz sobre las formas que esta adopta en pueblos y comunidades indígenas al finalizar el milenio. La experiencia religiosa como devenir histórico, nos permite dar cuenta de su lugar no sólo como *dadora de sentido* entre los pueblos, sino especialmente como una fuerza potencial de construcción alternativa. Cuando la pertenencia a una opción, preferencia, Iglesia o denominación religiosa habla de las relaciones intra e intercomunales que se establecen entre los pueblos y de sus posibilidades o no como formas de organización disidentes, pero también como generadoras de conflictos severos entre estas.

Una de las estrategias de lucha donde el movimiento indio contemporáneo ha comenzado a poner atención, estriba en la posibilidad de legislar usos y costumbres indígenas. En el apartado correspondiente, hemos señalado cuales son los riesgos de buscar legislar formas comunitarias plurales.

Si bien es cierto, el debate sobre la legislación de los derechos religiosos es incipiente, constituye una dimensión que ha comenzado a discutirse. En efecto, la diversidad y el cosmopolitismo religioso en las comunidades indígenas, hacen imposible la identificación de lo indio con una sola

religiosidad. Además, es necesario reconocer los procesos de secularización al interior de las comunidades, lo cual complejiza aún más la preocupación existente por legislar los derechos religiosos de los pueblos indios.

A continuación abordaremos el tercer capítulo, en donde intentaremos demostrar las formas en que la experiencia religiosa, como vivencia individual y colectiva, como devenir histórico; constituye una dimensión que nos permite explicar los procesos de construcción identitaria de los pueblos indios, a partir del reconocimiento de sus estrategias y condiciones particulares en donde se encuentran insertas.

### Cap. 3. La experiencia religiosa en la construcción Identitaria de los pueblos indios de la Montaña de Guerrero.

Tu que puedes vuélvete  
Me dijo el río llorando  
Los cerros que tanto quieres  
-me dijo- allá te están esperando...

Que cosa más parecida  
Son tu destino y el mío  
Vivir cantando y penando  
Por esos largos caminos...

En los capítulos precedentes hemos trabajado la problemática referente a la identidad étnica en el contexto del proyecto modernizador, al interior del cual señalamos el debate por la Nación y la necesidad de reformular, desde la recuperación de nuestro devenir histórico, el sentido de conceptos como Religión, Secularización, Nación, Etnicidad y Modernidad.

Señalamos que dentro de los propios referentes nacionales, elementos tales como la religión católica y la herencia mestiza reconocida en lo étnico, se han constituido como paradigmas histórico-sociales para la comprensión de la identidad nacional mexicana. A pesar de la pretendida homogeneidad para la construcción de un país unicultural, sustentado en el concepto de mestizaje y expresado desde el quehacer de las políticas públicas de corte indigenista que se apoyaron en escuelas antropológicas como el particularismo etnográfico, el funcionalismo y el indigenismo.

Ahora nos situamos especialmente en el lugar que el referente religioso ocupa al interior de la construcción de lo indio. Si para la construcción del estado- nación mexicano, la pertenencia a la religión católica fue utilizada por el Clero y las elites conservadoras como símbolo de unificación entre los mexicanos. Nos encontramos así, ante el primer problema que desdibuja la pertenencia étnica por considerar a los indígenas como potenciales ciudadanos mestizos incorporados a un México, y con ello, la negación de sus expresiones mágico – religiosas, al considerar que la religión católica era no sólo la religión del Estado, sino eventualmente la practicada por todos los ciudadanos pertenecientes a este país.

La pertenencia a una religión por parte de los pueblos indios de nuestro país, no es sólo un rasgo cultural al cual se suman otros más como la lengua, los usos y costumbres y, las formas de gobierno. Curiosamente, para detectar la pertenencia étnica de los ciudadanos mexicanos, el sistema de creencias, el pensamiento mítico y los actos culturales no son considerados por los censos<sup>1</sup>, a pesar

<sup>1</sup> Debemos sin embargo señalar que los pueblos indios han *escondido* sus expresiones míticas, así como culturales ante los extraños, situación que ha contribuido a desdibujar el elemento religioso para el análisis de la pertenencia a una etnia; al mismo tiempo el proceso de secularización mexicano a mediados del XIX, devalúa las expresiones religiosas frente al espíritu científico y racional imperante en la concepción política especialmente del grupo Liberal.

de reconocer la importancia de la cosmovisión indígena en su vida cotidiana.

El análisis de la religiosidad entonces, cobrará un especial significado para comprender una arista que forma parte no sólo de la construcción de la identidad nacional, sino de la identidad étnica en este contexto. Si bien la comprensión de la identidad desde el punto de vista sociológico hace referencia a la autopercepción de un *nosotros* colectivo frente a los *otros* que significan la alteridad, el espejo frente al cual nos miramos; también nos da un reflejo de lo que somos para los otros. Hablamos en un primer momento de la identidad como construcción colectiva que considera la autopercepción así como la percepción de los otros.

La identidad encuentra su construcción no sólo en la percepción de las colectividades, sino también en lo que se ha denominado la identidad del *yo*, cuya construcción no se opone a lo colectiva, encuentra más bien en ella su complementariedad explicativa. La identidad del *yo* se sitúa en la autopercepción interna que coincide con la percepción de otros *yos* en quienes se encuentran puntos de confluencia.

Sin ser la suma de las individualidades, la colectividad no puede entenderse sin ellas, así es como también la experiencia religiosa del hombre se nutre de las historias personales de vida, las historias que dejan de ser sin su contexto sociocultural.

“El yo no es una identidad pasiva determinada por influjos externos; al forjar sus identidades propias, (...) los individuos intervienen en las influencias sociales, cuyas consecuencias e implicaciones son de carácter universal y las fomentan de manera directa”<sup>2</sup>

Queremos enfatizar la categoría **experiencia religiosa** tanto para la construcción de la identidad del *yo*, como para las identidades colectivas; es decir, desde la experiencia del *yo* con la divinidad como una relación íntima de reflexión y meditación personal. Al mismo tiempo, como parte de la dimensión colectiva, en donde otros como *yo* buscan este vínculo con lo divino para la explicación del ser en una experiencia intensa que va del *yo* al *nosotros*.

Si inicialmente la experiencia religiosa hace referencia a la experiencia individual interior que el hombre vive frente a lo sagrado, es la propia vivencia de las colectividades humanas la que nos permite comprender su organización para la realización de rituales, actos ceremoniales destinados a alabar, invocar y pedir al Dios *y/o* a los Dioses que nos trascienden en nuestra humanidad. Es decir, comprender como las expresiones sociales de esta vivencia con lo sagrado constituyen la manifestación material de lo sagrado dentro de la experiencia cultural de los pueblos en donde encarna.

<sup>2</sup> A. Giddens. “Modernidad e Identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea”, Barcelona, 1997,

La experiencia religiosa nos coloca en dimensiones diversas que van del individuo a la colectividad. Así en el primer nivel, esta experiencia personal nos remite a una vivencia interna donde DIOS o este ente espiritual mayor, se manifiesta al yo cuando se encuentra ante situaciones anímicas especiales (nostalgia, soledad, angustia, depresión, preocupación, melancolía) que le permite hacer alusión y sentir necesidad de un PADRE/ MADRE que lo reconforte en este sentimiento de pequeñez.

Esta experiencia individual pasa a ser compartida por otros individuos que viven el mismo sentimiento, lo cual posibilita su reunión con el todo colectivo. Al mismo tiempo, esta experiencia es producto de su propia historicidad, esto es, como historia de vida que se inserta en la historia de la humanidad y de una sociedad determinada, a partir de la cual se manifiestan formas específicas de acercamiento con Dios de manera colectiva: Ya sea en rituales o ceremonias de bendición de semillas, petición de lluvia, agradecimiento por la cosecha, peregrinaciones a centros sagrados como Montañas, Iglesias o Santuarios, realización de servicio en templos, reuniones multitudinarias en espacios seculares como estadios de fútbol o deportivos, enlaces internacionales con *adoradores* de Dios, etc.

En este sentido, la **experiencia religiosa** constituye una categoría central para el análisis de lo que autores como Rudolf Otto y Mircea Eliade han definido como el Hombre religioso u *Homo Religiosus*. Si bien el hombre religioso es asociado por estos autores con las culturas *ancestrales* o *primitivas*, al mismo tiempo asistimos a la revitalización de este hombre religioso no sólo en las características peculiares que se advierten en el mundo moderno, sino especialmente en lo que algunos han llamado *retorno a lo sagrado*<sup>3</sup> de manera estricta.

Esta situación complejiza la concepción sobre el hombre religioso que parece confrontarse al hombre *arreligioso* de la modernidad. No obstante ello, existe una continuidad entre ambos, por lo que este último no podría entenderse sin reconocer su herencia en aquel y eventualmente, la reaparición de símbolos sagrados reconstituidos, aun por aquellas culturas concebidas como *arcaicas*, existentes en las sociedades rurales en el ámbito mundial.

Estamos hablando de la apropiación que hace el hombre de cara a la vivencia religiosa de sus antepasados y la historia cultural pero, que al mismo tiempo, lo vincula a una realidad presente, por lo que se va reconstituyendo en un diálogo y conflicto permanentes con el mundo.

La experiencia entonces, nos habla de la serie de vivencias colectivas e individuales que permiten dar un sentido procesual y dinámico al propio concepto de identidad. Esto significa que en su propio

Península, p. 10.

<sup>3</sup> Ya hemos señalado en el primer capítulo el debate existente entre la concepción que defiende la idea *del retorno religioso* frente a la reconstitución de lo religioso al interior de la modernidad que ha permitido plantear la existencia de

devenir, el individuo y la colectividad van definiendo, cuestionando, asumiendo y redefiniendo su caminar cotidiano e histórico en el mundo.

La construcción se nutre de la experiencia, ya sea como negación, superación o afirmación. Vemos así como los pueblos indios se encuentran en un proceso de reconstitución permanente y en ocasiones, dan paso a religiosidades de nuevo corte, cuya presencia suele colocarse abiertamente antagónica frente a las religiosidades que los pueblos han practicado de manera habitual.

Desentrañar la diversidad de formas en que la experiencia religiosa se expresa en pueblos y comunidades indias, significa reconocer por un lado, las herencias manifiestas en la propia organización religiosa de estos pueblos, claramente expresadas en rituales y ceremonias sustentadas en un pensamiento mítico. Este pensamiento mítico encuentra referentes no sólo en la continuidad con las tradiciones de sus antepasados anteriores a la conquista, sino también en la reconstitución de sus actos ceremoniales a partir de la incorporación de otros referentes religiosos, tales como el catolicismo por un lado, y la corriente protestante, ya sea expresada en el protestantismo histórico, en la corriente pentecostal y eventualmente, en los hoy denominados Nuevos Movimientos Religiosos.

En este contexto, la formación de nuevas identidades socioculturales, dentro de las que particularmente comprendemos la pertenencia étnica, será el producto de la dialéctica entre la construcción del yo y las realidades globales en las cuales se encuentra inmersa una comunidad o pueblo indio.

El hombre religioso, como una dimensión que emerge de esta identidad del yo, asume diversos rostros con relación a la cultura en él encarnada. "... Su fe, sus creencias, su experiencia vital, las situaciones históricas existenciales, su comportamiento social, marcan de manera distinta cada una de las culturas surgidas de sus creencias"<sup>4</sup>

Reconocer la conformación de identidades étnicas desde la experiencia religiosa en la Montaña de Guerrero implica el esfuerzo por comprender las culturas indígenas que interactúan en este espacio social. Hablamos aquí de los Me pha's, Ñu savi's y Nahuas quienes constituyen las culturas indias que conforman la región de estudio.

### 3.1. Hacia la construcción de los espacios religiosos<sup>5</sup> en la Montaña de Guerrero.

---

una religiosidad secularizada en la actualidad.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 37 - 38.

<sup>5</sup> Cuando hablamos de espacios religiosos, nos referimos de manera amplia a las distintas formas de apropiación y organización del espacio que han realizado tanto los pueblos indios, así como instituciones religiosas (la Iglesia católica y las Iglesias protestantes) que han incidido en la conformación del espacio a partir de sus referentes culturales en el contexto de la conquista y la globalización. Mientras que los espacios sagrados son aquellos donde se reconoce la presencia divina, por lo que mediante la narración del mito y su reactualización en el acto cultural por parte de los

No es mi intención aquí realizar una ubicación tradicional<sup>6</sup> de la región de estudio, sino más bien pensar en la construcción de las identidades socioculturales que interactúan en este espacio geográfico – social, enfatizando el lugar de la religiosidad en este contexto.

La organización del espacio social de los pueblos indios mesoamericanos<sup>7</sup> estuvo especialmente ligada a las cosmovisiones, divinidades, calendarios, manifestaciones artísticas y cultos religiosos practicados y creados por ellos. Las montañas, los ojos de agua, ríos, manantiales y mares, las cuevas, piedras y árboles, así como la tierra de labor constituían expresiones de la divinidad que había que respetar como espacios sagrados.

“...Sus cuentos mágicos, sus ceremonias, sus oraciones, no tenían (...) más propósito que mantener viva y fecunda la tierra, honrar a los antepasados que la habitan, a su vez, mantenido y heredado, y pasarla en seguida, pródiga o dura, pero viva, a los descendientes.”<sup>8</sup>

La naturaleza misma era concebida como un ente sagrado a quien adorar. Esta concepción permitió una organización socio-política vinculada al pensamiento cosmogónico de los pueblos, el acceso a este mundo divino y la posibilidad de formar parte de él requería de una serie de actos culturales, ceremonias y ritos de iniciación asumidos por un especialista dedicado a estas actividades. El Chaman o sacerdote indígena continúa realizando esta labor de vínculo entre lo sagrado y lo profano en gran parte de los pueblos indios de esta región, el atributo conferido a lugares sagrados por ellos, nos dan elementos para la construcción de una geografía de lo sagrado a la que nos referimos inicialmente.

En gran parte de las comunidades de la Montaña de Guerrero, cerros, cuevas y ojos de agua forman parte del pensamiento mítico en que se sustenta su cosmogonía. Al mismo tiempo, estos elementos son parte de la geografía de sus territorios, cada una de las Montañas y cerros de la región Nahua abarcando desde el México central hasta la Montaña de Guerrero, situada al Noreste del Estado, cuentan con nombres y son reconocidas por chamanes y sacerdotes indígenas de los pueblos

---

pueblos indios se corrobora su sacralidad, insertándose así en el tiempo y espacio sagrados.

<sup>6</sup> Me refiero a la exposición de datos geográficos, como son los recursos naturales, climas, altitud, etc. La ubicación de la región de estudio la expusimos ya en la Introducción de esta tesis. En este subcapítulo intentaremos dar cuenta de esta ubicación vinculada a la cultura, territorialidad y específicamente a la experiencia religiosa a la que nos venimos refiriendo para comprender las identidades étnico- religiosas en la Montaña de Guerrero.

<sup>7</sup> Tal como lo desarrolla López Austin en su libro *Los mitos del Tlacuache* y sin entrar a trabajar aquí la cuestión sobre el concepto Mesoamérica entendido como una unidad cultural o cuestionar esta supuesta unidad a partir de la existencia de una diversidad de pueblos que compartían un espacio geográfico pero no necesariamente estarían vinculados por una tradición cultural; retomamos el planteamiento de este autor en el sentido de considerar que “La intensidad de vínculos de una u otra naturaleza produjo una creación cultural conjunta (...) Una historia común y las historias locales actuaron dialécticamente en la formación de una cosmovisión mesoamericana en la que las variantes adquieren tintes de peculiaridad extraordinaria.” Para profundizar sobre esta disertación ver el texto de A. López Austin. *Los mitos del Tlacuache*, México, 1998, IIA- UNAM, p 29.

<sup>8</sup> C. Fuentes. *El naranjo, o los círculos del tiempo*, México, 1993, Alfaguara literaturas, p. 50.

Indios.

Aquilpa comunidad Nahua situada al pie de la carretera Tlapa- Chilpancingo reconoce frente a ella al cerro Aquiltepetl, nombre que toma del pueblo que cobija y al cual suben a presentar ofrendas para los dioses. Pero más allá de sus fronteras se encuentran los principales, esto es, los volcanes que constituyen una especie de autoridad central similar a quienes representan el poder ejecutivo de la Nación, debajo de ellos encontramos a los cerros pequeños al interior de sus propios territorios, quienes se asemejan a las autoridades como son los Comisarios Municipales de sus pueblos. Entre estos 24 volcanes principales encontramos al Popocatepetl, al Iztaccihuatl y al Pico de Orizaba.

Cada pueblo de la región cuenta con un cerro sagrado para realizar la ceremonia de petición de lluvia. La montaña sagrada, que simboliza el centro de referencia territorial, la verticalidad, la altura como morada de dioses por estar cerca del cielo, como el espacio de encuentro entre la tierra y el cielo, la montaña es sin duda el puente de contacto con lo sagrado por excelencia.

La visita a cuevas para rituales y ceremonias, representan espacios de entrada al inframundo cuyo significado encuentra su paralelo en el vientre materno, está presente en mitos de origen de donde nacen los pueblos, Aztlán representa efectivamente el lugar de nacimiento de las 7 Tribus Nahuatlacas al salir del vientre- cueva para constituirse como cultura.

La correspondencia que los pueblos establecen entre la naturaleza concebida como creación de los dioses y su propia experiencia cotidiana en las actividades comunes ya sean fisiológicas, agrícolas o domésticas se explica como una especie de homologación entre estas dos dimensiones micro - macro cósmicas, "Así, la asimilación del vientre o de la matriz a la gruta, de los intestinos a los laberintos, de la respiración al tejer, de las venas y las arterias al sol y a la luna, de la columna vertebral al *axis mundi*..."<sup>9</sup>

En Tlacoapa, municipio perteneciente a la Montaña de Guerrero, los pueblos Me'pha realizan sus rituales de petición de lluvia en 4 centros ceremoniales nombrados por ellos: La Ciénega, el Manantial, Corral partida y el Cerro del gachupín, estos cuatro lugares son visitados por ellos durante varios días en donde velan y ofrecen oraciones durante la noche.

En Xalpatláhuac el día de la fiesta mayor el tercer viernes de cuaresma, visitantes de la región, suben al cerro en busca de piedras sagradas que guardarán como reliquias en altares de sus hogares. Estas piedras sagradas simbolizan la permanencia de un mundo que está siempre en movimiento, ya que trascienden la precariedad humana, por lo que el hallarlas llevará seguridad a sus

<sup>9</sup> M. Eliade. *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, 1973, Guadarrama, p. 142.

poseedores. Al mismo tiempo, las formas que han adquirido estas piedras con el paso del tiempo, nos permiten asociarlas con figuras de animales y también reconocer si pertenecen al género femenino o masculino.

Precisamente el día de la fiesta, el día del santo representa un momento sagrado en donde esta sacralidad se manifiesta de manera particular. Así, lo sobrenatural emerge al mundo de los hombres, por ello la búsqueda de reliquias durante este periodo festivo de cuaresma vinculado al calendario religioso, esta ligado al poder sagrado otorgado a estas por la divinidad festejada.

Los elementos naturales dentro del territorio habitado por los pueblos indios, hablan de su significado sagrado. El territorio no es sólo el espacio físico o material donde se vive, sino eventualmente el espacio donde moraron los dioses de los antepasados y donde también se manifiestan los dioses y santos de quienes continúan ahí. El significado trasciende la historia presente para vincular al hombre con lo sagrado.

Para la identidad misma, la creencia primordial de que los humanos provenimos de la tierra, de que hemos sido alumbrados por ella, confiere a los pueblos la experiencia religiosa que los ancla a un territorio del que nacieron, del cual son oriundos. "... y es éste un sentimiento de estructura cósmica que sobrepasa con mucho el de solidaridad familiar y ancestral."<sup>10</sup>

Este vínculo con lo sagrado desde los elementos naturales que forman parte de él, hasta las construcciones para realizar culto a los dioses como son los templos, las Iglesias, los monumentos y pirámides, representan expresiones con fuerte contenido simbólico, gran parte de las cuales fueron construidas a petición o mandato de divinidades quienes por medio de apariciones, en sueños o manifestaciones así lo indican.

Los templos y las pirámides constituyen imágenes de la Montaña sagrada de los antepasados, en donde se expresa su condición como centro del universo. La importancia del territorio como la propia manifestación de lo sagrado y su continuidad en construcciones religiosas, hace que en guerras de conquista lo primero que se quiera destruir sean las expresiones simbólicas de los pueblos a conquistar, que constituyen el sustento de su cosmogonía, es decir del propio sentido de la vida sobre la tierra.

Sin embargo, en los referentes simbólicos de los pueblos indios de nuestro país, hubo al mismo tiempo una especie de reconstrucción de los espacios de lo sagrado. "... Templos y catedrales cristianos se construyeron en el lugar mismo de los antiguos centros ceremoniales precolombinos. Aunque destruyeron el espacio del culto indio, estos edificios aseguraron a la vez la continuidad

---

<sup>10</sup>Ibidem, p. 121.

simbólica de la geografía sagrada y el imaginario religioso anterior”<sup>11</sup>

La organización comunitaria expresada en el sistema de cargos, pone especial atención en el aspecto religioso como lo es el cargo de Presidente de la Junta de la Iglesia católica, al cual se le suman el sacristán y ayudantes que se dedican al cuidado y limpieza de las Iglesias. La preocupación por el mantenimiento de Iglesias y parroquias muestra la importancia que estas tienen para los pueblos indios. Además de sus templos los cuales quedan bajo el cuidado y resguardo de la comunidad, están los cerros sagrados, los árboles, las aguas y cuevas que constituyen los referentes simbólicos donde se ve expresada su experiencia religiosa.

Los templos cristianos si bien lograron formar parte de la continuidad simbólico religiosa de estos pueblos a partir de una construcción imaginaria que otorgó a estos espacios características atribuibles a los espacios sagrados constituidos por mesoamérica; también constituyó una discontinuidad en el sentido de trasladar su concepción del espacio sagrado hacia referentes culturales no solo distintos sino inicialmente impuestos por los colonizadores.

Estos procesos desestructuradores de la cultura indígena mesoamericana, en el mejor de los casos replegaron las formas de gobierno, la vida social y religiosa, el intercambio económico entre los pueblos que en ella habitaban al ámbito de sus comunidades. Muchas de estas comunidades, frente a la colonización tuvieron que asentarse en territorios de difícil acceso, en localidades que vivieron procesos de atomización, despojo y expoliación de sus tierras y recursos naturales, los cuales impidieron el desarrollo pleno de su cultura. Esto no provocó, sin embargo, el terminar con sus expresiones y en cambio se buscó la posibilidad de reconstituir su identidad étnica.

“Las religiones actuales son religiones coloniales: se conforman en situación colonial. La propia herencia, la religión mesoamericana, fue gravosa a los indígenas desde la destrucción de sus antiguas instituciones. En su nueva situación, el legado de sus antepasados era inadecuado. Las concepciones religiosas de sus antepasados correspondían a un mundo ido. El mundo ya estaba trastocado. Por ello, la forja de las nuevas religiones indígenas, secularmente difícil, no ha sido una lucha por la defensa de la tradición mesoamericana y contra la imposición cristiana...”<sup>12</sup>

En esta construcción de los espacios religiosos, la Iglesia católica es un actor central. Las formas en como se organiza con respecto al territorio administrado por ella, forman parte de lo que hemos denominado la geografía sagrada. Aunque en el caso de la Montaña de Guerrero hablamos de una historia reciente con respecto a la conformación de su diócesis, esto no significa que no cuente

<sup>11</sup>J. P. Bastian. *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México, 1997, FCE, p. 7.

<sup>12</sup>A. López Austin. *Los mitos del Tlacuache*, México, 1998, IIA- UNAM, p 144.

con una historia en donde los actores religiosos han realizado formas de apropiación del espacio desde el ámbito eclesiástico.

La conquista española hacia los pueblos indios, trajo consigo la consigna de la empresa evangelizadora, así la Iglesia concedía a la Corona española mediante el real patronato indio la posibilidad de administrar los bienes encontrados por medio de la conquista, siempre y cuando los naturales de las tierras conquistadas fueran evangelizados en la religión católica. Entre los derechos otorgados a la corona encontramos especialmente el derecho de señalar límites de las diócesis de acuerdo a la propia administración política a conveniencia de la encomienda, así como la posibilidad de proponer los cargos de Obispos y Arzobispo, la obtención de los diezmos, la construcción de templos, conventos y cualquier obra de carácter religioso.

Efectivamente, el proceso de secularización comienza a perfilarse de algún modo en estas concesiones que la Iglesia otorgaba como son el poder de decisión, obtención de riqueza y administración de las tierras conquistadas hacia la corona española.

“Con ello los reyes ejercían una autoridad absoluta sobre los religiosos puesto que los nombraban, supervisaban en sus actividades y podían quitarlos. Daban la autorización para que pudieran pasar a América, extendían licencias para la construcción de Iglesias, conventos, hospitales servidos por religiosos, daban además el pase a todas las disposiciones procedentes de la Santa Sede”<sup>13</sup>

En la Montaña de Guerrero, religiosos de las órdenes Agustina y Franciscana se dieron a la tarea de la evangelización, es en 1534 cuando llegan 2 Frailes de la orden Agustina a Tlapa. “Los agustinos son los que más intensamente trabajaron en las tierras surianas. A estas penetraron de dos rumbos para seguir 4 rutas: 1. Del Norte a) De Ocuituco, vía Chiautla de la sal, Puebla, Tlapa (1538) y la llamada “Montaña” hasta Totomixtlahuaca (1540), incluyendo Atlixac (1542.”<sup>14</sup>

Hasta el año de 1567, cuando termina la labor evangelizadora de los Agustinos, ellos se dedicaron a la fundación de Conventos, así como al establecimiento de hospitales en varios pueblos de la región. Hacia el año de 1600 la organización territorial de la Iglesia contaba con un Obispado en Puebla con cabeceras en los pueblos de Chilapa, Ayutla, Tixtla, Tlapa y Huamuxtitlan. Aún hasta inicios del siglo XIX Tlapa siguió perteneciendo al obispado de Puebla.

Ahuacuotzingo, Alcozauca, Atlamajalcingo del Monte, Chiepetlán, Huamuxtitlán, Metlatónoc, Olinálá, Cualac, Totomixtlahuaca y Xochihuehuetlán pertenecieron a la denominada partida de Tlapa. Algunas de estas poblaciones construyen su parroquia durante los siglos XVII y

<sup>13</sup> Archivo PAUCIC. *División Territorial Eclesiástica*, Volumen no. 59, Chilpancingo, Guerrero

XVIII, así como su archivo parroquial.

Una vez erigido el estado de Guerrero, este gestiona el establecimiento de un obispado en su territorio, lo cual consigue en el año de 1862 con la erección de la diócesis de Chilapa, su circunscripción se formó con partes de los territorios del Arzobispado de México y el Obispado de Puebla.<sup>15</sup>

Hasta este momento, Chilapa fue la única diócesis que atendió en su totalidad a la población del Estado, hasta que se segregó la región costera para formar la diócesis de Acapulco en 1958 por el Papa Pío XII. Para la década de los ochenta se crea también una diócesis en Ciudad Altamirano.<sup>16</sup>

En 1990, el Gobierno del Estado de Guerrero decide, bajo el mandato de Ruiz Massieu, trasladar la sede del Obispado en Chilapa hacia la capital del Estado Chilpancingo, lo que provocó problemas con la población de la capital, ya que el Gobierno decidió otorgar el edificio perteneciente al Jardín de niños Juan N. Álvarez como residencia del Obispo en funciones.

Es hasta el año de 1992 cuando se crea la diócesis de Tlapa, cuyo trabajo pastoral se organiza a partir de 20 parroquias pertenecientes a la Cañada, la Montaña y la Costa Montaña contemplados por ella: Huamuxtlán, Tlapa, Xalpatláhuac, Copanatoyac, Xochihuehuetlán, Pazcala del Oro, San Lucas, Atlixnac, San Francisco de Asís Tlapa, Zapotitlán Tablas, Tlaxiataquilla, Tlacoapa, El Rincón, Cualac, Malinaltepec, Alcozauca, Chiepetlán, Acatepec, Atlamajalcingo del Monte, Olinalá y de reciente creación Igualita.

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

A excepción de Pazcala del oro, San Lucas, San Francisco de Asís, El Rincón, Chiepetlán e Igualita, todas corresponden a Municipios de la región. Algunas de las parroquias formadas por la diócesis cuentan sólo con un sacerdote y 3 ó 4 religiosas para el apoyo pastoral, a varias de ellas les corresponde atender hasta 60 comunidades, como en el caso de Malinaltepec y Tlacoapa; es por ello que uno de los objetivos de la diócesis es el establecimiento de nuevas parroquias atendidas por sacerdotes jóvenes recién salidos del seminario también inaugurado apenas en 1997. La intención es que la formación de sacerdotes tome en cuenta la realidad de la región, ya que anteriormente eran formados en seminarios de Huajuapán de León, Chilapa, y Texcoco con realidades distintas a las de

---

<sup>14</sup>Ibidem.

<sup>15</sup>Para ubicar las Vicarias foráneas y las parroquias pertenecientes a la región de la Montaña de Guerrero, puede consultarse el Anexo I correspondiente, al final de este trabajo.

<sup>16</sup> Tomado del Archivo PAUCIC, Volumen 59, Chilpancingo, Guerrero.

la Montaña. Al mismo tiempo, el contar con un seminario propio implica una mayor presencia como diócesis y la posibilidad de formar a los futuros sacerdotes desde la ideología defendida por los sacerdotes de la región.

Cuentan además con un internado católico para niñas provenientes de la Montaña ubicado en Tlapa; así como un colegio administrado por religiosas en Olinalá.

El impulso para la conformación de esta diócesis comienza 20 años atrás cuando sacerdotes y religiosas de la región ven la necesidad de dar una atención específica a los pueblos indios de la Montaña.

“Desde luego a veces son intereses que se conjuntan, el antiguo Obispo como que no le interesaba mucho, respondía a sus intereses no tanto pastorales, él quería quedar bien, tenía otras miras, sin embargo los que trabajaban en esta región si veían la necesidad, era mas el clero sacerdotal que el clero episcopal, esa es la petición, pero claro a nosotros eso nos convenía, que se conformara como Diócesis, después se requiere que los Obispos sean portavoces de los sacerdotes. Del Obispo va para el Santo Padre, pero antes se somete a discusión en el ámbito episcopal (...), se turna a Roma para que se apruebe, pero Roma no tienen que decir nada, si ellos le dijeron que si... *porque lo que a Roma va, de Roma viene. Así es como se cocinan las cosas.*”<sup>17</sup>

Uno de los argumentos que encontramos para el establecimiento de otras diócesis, se encuentra también en la proliferación de *sectas* religiosas en regiones propiamente indígenas y la necesidad de contrarrestar su fuerza.

Dentro del panorama de la geografía religiosa en la Montaña, las Iglesias y denominaciones religiosas de corte Pentecostés comienzan a reorientar la organización espacio – religiosa de la región. Aunque el número de adeptos parece irrelevante<sup>18</sup>, su capacidad para extenderse a lo largo del territorio comprendido por la Montaña es significativo, hablamos quizá de sólo 2 ó 3 familias que se han convertido a otra religión en la gran mayoría de los pueblos.

Para ellos, el reto de construir sus templos para realizar los servicios religiosos, se ha convertido en un problema que encuentra en la comunidad su mayor obstáculo. Aún cuando busquen mediante la cooperación y el servicio de sus integrantes la posibilidad de contar con su templo, en no pocas comunidades la resistencia de quienes mantienen la tradición católica en fiestas y celebraciones patronales ha llegado hasta la expulsión de los conversos.

Sin embargo, la labor de construcción de sus templos ha cristalizado en varias comunidades

<sup>17</sup> Entrevista al Sacerdote Antolín Casarrubias de la parroquia de Xalpatláhuac, Montaña de Guerrero el día 12 de Febrero de 1997.

<sup>18</sup> Hablamos de un avance del 2.5% en la Montaña de Guerrero según Censos del INEGI en 1990.

de la región, vemos especialmente en la parte central cercana a Tlapa como los pueblos Nahuas cuentan con templos de otras religiones, que les ha significado en muchos casos serios enfrentamientos con sus vecinos y familiares.

En la ciudad de Tlapa encontramos templos de las Iglesias Bautista, Bautista Nacional que presentan en sus fachadas las cédulas de nacionalización y registro ante gobernación, así como la Iglesia de Dios de la Profecía, la Iglesia Evangélica, los albergues para niños y niñas pertenecientes a la Iglesia bautista.

Axoxuca, Ahuatepec pueblo, Tenango Tepexi, Chiepetepec, Xalpatláhuac, han construido ya templos en sus comunidades, otros como el caso de Copanatoyac, han intentado hacerlo pero el resto del pueblo ha destruido las obras apoyados por el sacerdote de esa parroquia, redactando inclusive escritos en contra de la construcción de su templo. En la gran parte de los casos, aunque no cuentan con templos, los conversos realizan sus servicios y cultos religiosos en las casas de quienes son los pastores o integrantes de estas Iglesias.

### **3.2. La experiencia religiosa contemporánea: Del Pensamiento mítico a la espiritualidad Individual.**

Introducimos a la problemática sobre la experiencia religiosa en los pueblos indios de la Montaña de Guerrero, implica inicialmente reconocerla como una experiencia diversa en donde confluyen, interactúan y se enfrentan distintas cosmogonías religiosas. La complejidad de la experiencia religiosa en esta región, se explica al reconocer una diversidad no lineal. Es decir, si bien vemos rasgos de continuidad con un pensamiento mítico primordial que puede permear las expresiones religiosas que los pueblos indios adoptan a lo largo de su historia, como son el catolicismo tradicional y los protestantismos, nos enfrentamos también a conflictos severos que manifiestan procesos discontinuos de esta experiencia religiosa.

En este devenir histórico, la identidad étnica - religiosa atraviesa por procesos tanto reconstitutivos, como desestructuradores. Un pueblo puede incorporar a su experiencia primordial la creencia en un Dios único encarnado en Jesús sin dejar de creer en los dioses que forman parte del panteón Nahua o Me'pa; otro pueblo permite el establecimiento de otras Iglesias y eventualmente convivir en un ambiente de tolerancia religiosa; una comunidad deja de creer que el ritual de petición de lluvia heredado por sus antepasados logrará efectivamente que llueva y pensará en explicaciones de carácter secular, otra comunidad más, encarcelará y expulsará a los *hermanos* por profesar una religión distinta. Esta diversidad que aquí planteamos de manera elemental es la que nos obliga a

pensar la realidad dialécticamente.

La tensión desestructuración – reconstitución y el reconocimiento de la diversidad de matices que podemos encontrar entre ambas, han sido explicadas por Sergio Sarmiento como procesos de fractura de las estructuras étnicas que pueden ser resultado de fuerzas endógenas y exógenas, ante lo cual los pueblos se reorganizan para reconstituir las estructuras dañadas en su identidad.

“La desarticulación del mundo indio que producen los procesos desestructuradores ha atomizado progresivamente los elementos constitutivos de la identidad étnica por lo que es común observar que (...) algunos elementos que forman parte de su vida pierden peso en la construcción de su etnicidad y otros lo recuperan. Esto quiere decir que mientras algunos elementos dejan de tener centralidad en la definición de su identidad étnica, otros cobran fuerza, como ocurre cuando la organización política se disuelve o sucumbe, la familia, el mito o el territorio pueden ocupar dicho lugar y reconstituir la identidad”<sup>19</sup>

Dentro de esta tensión, aún el elemento religioso posterior a la conquista que inicialmente podemos concebir como exógeno y de carácter desestructurador, logra ser reconstituido por los pueblos indios para incorporarse como parte de su identidad. Esta identidad india asociada por excelencia al pasado mesoamericano y al pensamiento mítico de estos pueblos, no deja de serlo por incorporar en sí la religión católica, la Pentecostés o eventualmente adoptar un pensamiento secular, esto nos habla de la interacción entre los pueblos indios y el mundo.

Con el título de este subcapítulo no estamos afirmando que existe un proceso que va del pensamiento mítico a la espiritualidad individual con características valorativas, queremos hacer énfasis en las transformaciones que viven los pueblos indios en su experiencia religiosa y las diversas formas en que cristaliza esta vivencia. La espiritualidad individual no se encuentra enfrentada o en contradicción con la espiritualidad colectiva<sup>20</sup>, más bien representa una de las dimensiones donde la experiencia religiosa logra anclarse al pensamiento del hombre religioso, centrándose en la comunicación del hombre con lo divino, esta experiencia mística que lo coloca en una dimensión que rebasa el mundo terrenal.

La vivencia interna del hombre es compartida por una colectividad que logra sentir esta comunión con la divinidad. El pensamiento mítico que puede remitirnos a los orígenes del pueblo,

<sup>19</sup> S. Sarmiento S. “Voces indias y modernización: De la protesta social a la revuelta india”, Tesis de Maestría en Sociología, FCPyS- UNAM, 1998, p. 26.

<sup>20</sup> Lo que queremos es precisar que si bien la espiritualidad individual expresada por un pentecostés o evangélico efectivamente se encontraría en contradicción con la ritualidad manifestada por la comunidad al ir a pedir lluvia en tanto la cuestiona. Queremos centrar la explicación señalando que no hablamos de una transición histórica que va del pensamiento mítico a la espiritualidad individual, ya que al interior de la matriz cultural- religiosa étnica, la construcción colectiva se explica también en la construcción individual de la espiritualidad de manera dialéctica.

narra la experiencia primera que permitió al hombre ser, está narración representa la elaboración de una colectividad cuando se apropia de la historia de los antepasados que le confiere su propio sustento en el mundo.

“El mito cuenta una historia sagrada, relata un suceso que ha tenido lugar en los tiempos fabulosos de los comienzos. (...) Siempre es el relato de la creación, se narra como algo ha sido producido, ha comenzado a ser. (...) En suma los mitos describen las diversas y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado en el mundo”<sup>21</sup>

Para López Austin, la construcción del mito como una realidad social y por lo tanto como objeto de conocimiento, deberá reconocer dos núcleos importantes: El *mito- creencia* y el *mito- narración*, ambas dimensiones se entienden como una unidad y como tal contiene semejanzas y diferencias. Aunque en interdependencia, es posible comprender como su cristalización no necesariamente se produce ante el otro núcleo. Mientras que la creencia en la sacralidad de un árbol, de una montaña y la posibilidad de que al ofrendarle y pedirle un bien para la comunidad se sustenta en la fe hacia una divinidad, esta no requiere de la narración del mito para producirse.

El mito como una institución compleja, supone que no sólo se refiere al acto de transmisión oral hacia la comunidad, sino efectivamente alude al auditorio que lo escucha, las interpretaciones que de él se hacen, los cuestionamientos y el enriquecimiento a dicha narración. Al mismo tiempo, se refieren a una actividad literaria en donde el narrador interfiere en las formas y el contenido, dependiendo de sus interlocutores y lo que puedan esperar o no de esta narración.

El vínculo entre el *mito- creencia* y su narración con el acto ritual, no necesariamente se encuentran estrechamente ligados, ya que el acto cultural se asocia no sólo a la reproducción del mito primordial. Es un medio para solicitar la intervención de los dioses frente a inundaciones o sequías, forma para *atajar* las fuerzas destructivas de la naturaleza, es valioso como acción en el calendario básicamente agrícola de los pueblos; así como una garantía para asegurar el orden cósmico.

Así, el *mito- creencia* se coloca en el vértice más importante de este triángulo constituido eventualmente también por el *mito- narración* y el ritual. Ya que las creencias míticas son producto de las relaciones sociales y muestran sus contradicciones.

“En primer término, el *mito- creencia* tiene funciones sociales superiores a los del *mito- narración*. Bastaría señalar, como ejemplo, su valor en la organización gubernamental: es un modelo de estructura. Su transformación estará muy vinculada al juego de las relaciones sociales y

---

<sup>21</sup> M. Eliade. *Mito y Realidad*, FCE.

determinará a su vez, en el mito narración, los cambios más importantes.”<sup>22</sup>

La narración mítica entonces, tenderá a modificarse en función de los cambios que se presenten en las relaciones sociales y el lugar que el mito ocupe en la colectividad. La reivindicación de la *espiritualidad indígena* en el ámbito del movimiento indígena alude justamente a una situación histórica desde donde el proceso de recuperación de la identidad indígena aparece como un elemento central frente a la alteridad representada por la sociedad civil no india.

La elaboración del mito o narración de los orígenes es transmitida por el sacerdote o chamán a quien se le ha conferido el poder de mediador entre Dios y los hombres. Sin embargo, desde la propia reelaboración del pueblo y de las culturas, esta experiencia mística con lo divino puede no necesitar del mediador para manifestarse en el hombre, dándose así el vínculo directo.

Esta comunión entre el hombre y Dios ha encontrado en el cristianismo primitivo la vivencia interna intensa, en donde Dios vive en el hombre al ofrecerse en cuerpo y sangre, sublimando la teología del sacrificio que han requerido los Dioses<sup>23</sup> como ofrenda para ver por sus hijos. El Dios cristiano en este contexto, en cambio, se ofrece a sí mismo como sacrificio para los hombres.

“Se habían dado cuenta. Los dioses aztecas exigían el sacrificio de los hombres. El dios cristiano, clavado en la cruz, se sacrificaba a sí mismo. Los papas miraron el crucifijo levantado a la entrada de la casa tomada por los españoles y sintieron que su razón se les venía abajo.(...) en ese momento, hubiera cambiado gustoso el lugar con Jesús crucificado, aceptando sus heridas, con tal de que este pueblo no hiciese el trueque invencible entre una religión que pedía el sacrificio humano y otra que otorgaba el sacrificio divino.”<sup>24</sup>

Sin embargo, no podemos olvidar que desde su propio origen la idea de Dios surgida en occidente fue impuesta mediante guerras, de tal suerte aunque en su cosmogonía católica Dios se sacrifica a sí mismo, su expansión como una de las religiones hegemónicas a nivel mundial no estuvo exenta de sacrificio y actos sangrientos que también caracterizaron a las culturas mesoamericanas.

<sup>22</sup> A. López Austin. *Los mitos del Tlacuache*, México, 1998, IIA- UNAM, p. 123.

<sup>23</sup> En la cosmogonía Azteca, Quetzalcóatl bajó al inframundo para recoger los huesos de los muertos y mezclándolos con su propia sangre creó a la humanidad, por lo que el hombre debe corresponderle de la misma manera: *El sacrificio humano es esencial en la religión Azteca, pues si los hombres no han podido existir sin la creación de los dioses, éstos a su vez necesitan que el hombre les mantenga con su propio sacrificio y que les proporcione como alimento la sustancia mágica, la vida, que se encuentra en la sangre y en el corazón humanos.* En Alfonso Caso, *op cit*, p. 22. Autores como Enrique Florescano han trabajado de manera puntual las formas como los mitos fundacionales que cuentan tres acontecimientos: la creación del cosmos, el origen de los seres humanos y el nacimiento de los reinos, son reinventados por los pueblos en función de su realidad social y la legitimación política de su hegemonía sobre otros pueblos como el caso de los Mexicas quienes reinventaron mitos anteriores como el narrado por Alfonso Caso donde la necesidad de alimentar al sol por medio de corazones humanos de los pueblos vencidos, legitima su situación política de pueblo dominante y guerrero encomendado por sus dioses para ser el pueblo del sol, el hegemónico y poderoso. Ver. E. Florescano. *Mitos mexicanos*, México, 1987, FCE, 604p.

<sup>24</sup> C. Fuentes, *op, cit*, p. 37 – 38.

Vemos así como la experiencia religiosa anterior, que nos remite al pensamiento mítico elaborado por los pueblos, es translaborada de cara a la creencia católica. Los dioses del panteón prehispánico pueden adoptar las características del Dios cristiano y eventualmente reconstituir la propia narración del mito que ahora se reelabora a partir de la experiencia religiosa que el cristianismo ofrece a los pueblos indios.

La reactualización del mito a la que se refiere Eliade, significa la reproducción mediante el acto ritual de la cosmogonía o creación del mundo a partir de los dioses, en esto radica la afirmación del mito del eterno retorno que se cumple en cada acto cultural. La reactualización que se apunta aquí, si bien se refiere a esta reproducción del acto cosmogónico del pueblo, este acto puede enriquecerse con la creencia católica de la encarnación de un dios que se presenta en la propia historia de la humanidad: Jesucristo, dios histórico y no ya comprendido solo en la dimensión sagrada transhistórica, viene a redimensionar la narración mítica primordial sin negarla en su totalidad.

Desde una concepción del progreso lineal, la constitución de una religión precede al mito, el mito corresponde como hemos señalado más arriba, con las creaciones cosmogónicas de pueblos *tradicionales* o *arcaicos* para los cuales el acontecimiento primordial narrado en el mito de origen es central para entender su comportamiento y acción. La existencia presente de estas sociedades explicaría la importancia del acto ritual que año con año realizan los pueblos y confirmaría su *tradicionalidad*. Sin embargo, la complejidad en que su propia experiencia religiosa se manifiesta nos replantea esta concepción.

Al mismo tiempo, sería difícil concebir el caminar del ser humano que va de el Hombre religioso al hombre profano o del tiempo cósmico al tiempo histórico. Esta explicación cerraría la diversidad de experiencias que conviven en un mismo tiempo y espacio y nos llevaría a sostener la idea de concebir sociedades modernas versus tradicionales, o desarrolladas versus subdesarrolladas sin dar cuenta de la diversa complejidad de experiencias a las que hemos aludido con anterioridad.

Además de sus mitos y ceremonias religiosas, encontramos como su cosmogonía se extiende a su vida cotidiana, donde sus expresiones religiosas después de la conquista tuvieron que replegarse al ámbito del espacio familiar y comunitario. Así, el pensamiento animista que otorga vida y espíritu a cada actividad por ellos realizada y a cada ser o cosa que forma parte de su mundo, continúa en el pensamiento de los pueblos indios de la Montaña de Guerrero.

En pueblos Tlapanecos de esta región como el Tejocote de Malinaltepec, al comal de barro, al fuego para cocinar, las ollas, el molcajete y utensilios para los alimentos se les atribuyen estados anímicos de enojo, tristeza o alegría tal como los seres humanos lo expresamos; por lo que es preciso

hablar con ellos para disuadirlos de su enojo y con ello impedir que la comida se quemara o animarlos para que cocinen sabroso.

También suele rezarse mediante conjuros al maguey cuando se le va a extraer el aguamiel y no se sienta ofendido por abrir y herir su seno, así como se realizan ceremonias a los ratones para pedirles que no se coman o roben su maíz.

Por otra parte, una vertiente que desde el ámbito eclesial ha sabido recuperar la reconstitución de la experiencia religiosa en los pueblos indios, ha sido la Teología India que hace énfasis en la *inculturación del evangelio*, de ese modo recupera la cosmogonía y manifestaciones religiosas de los pueblos a la luz de la lectura del evangelio.<sup>25</sup>

Si bien el planteamiento de la Teología India aparece en el contexto del V Centenario de la evangelización de América, este trabajo pastoral no surge recién en la década de los años noventa, constituye un problema al que se enfrentan los primeros conquistadores al llegar a tierras mesoamericanas. Desde ese momento, la disputa por encontrar en mitos y rituales denominados *paganos* de los pueblos indios, puntos de intersección con la propia religión católica, llevaron a distintas interpretaciones del simbolismo Náhuatl y de otras culturas. Sin embargo, dominó la idea de que estos cultos estaban asociados al demonio mismo, legitimando así la causa de la evangelización.

Hablamos de cómo la creatividad de los pueblos indios nos plantea formas diversas de reconstitución de la identidad por ellos reivindicada. La eventual penetración de Iglesias y denominaciones religiosas de corte protestante se recupera desde la cosmovisión de ellos, la espiritualidad india puede revitalizarse frente a estos nuevos movimientos religiosos. La fuerza del movimiento pentecostés replantea la vivencia religiosa que los pueblos han asumido, se potencia especialmente la experiencia interior del hombre frente a lo divino, una especie de reencuentro con un dios que parecía sumirse en la retórica católica harta de rezos vacíos de significado. El planteamiento de la nueva espiritualidad, se ancla ya a una experiencia añeja de la espiritualidad india, esto permite su aceptación y difusión entre los pueblos indios.

### **3.3. Pensamiento mítico y ritualidad étnica: La petición de lluvia y los espacios de lo sagrado.**

Los cultos destinados a venerar a la naturaleza constituyen un elemento unificador de los pueblos y comunidades a lo largo y ancho del mundo. El binomio Naturaleza- Religión, ha sido integrado en el pensamiento mítico de estos pueblos, la naturaleza es concebida como sagrada por los

<sup>25</sup> Trabajaré en un apartado específico el planteamiento de la Teología India desde el Vaticano y las formas en que la

hombres, el acto mismo de la creación es producto de los dioses, la lluvia, la noche y el día, todo es valorado por los hombres como un acto milagroso al cual debemos rendir culto, respetar y venerar.

El centro del mundo encarnado en los árboles, montañas y piedras sagradas, las entradas al inframundo como las cavernas, el agua, los manantiales, el mar y los ríos, así como los animales que habitan en el espacio terrenal o celestial, constituyen *imágenes arquetípicas* retomadas del entorno natural. Estas imágenes colectivas se asocian a los mismos elementos naturales para los grupos humanos como pueden ser la luna, el sol o la serpiente. El pensamiento mítico del hombre coincide en los significados de estas imágenes aun no habiendo puntos de encuentro entre ellas.

La ceremonia de *emborrachamiento de ratones* entre los Me'pa de Zapotitlán Tablas y Acatepec el día 15 de Junio explica como la ritualidad étnica actual se encuentra asociada al ciclo agrícola central para su actividad como campesinos comuneros, así como a creencias sustentadas en el periodo mesoamericano sobre el tlacuache.

La existencia de plagas de ratones y otros animales depredadores son una amenaza para sus cosechas de maíz, por lo que la realización de una fiesta dedicada a los ratones donde ellos son los invitados principales, pretende disuadirlos de comerse su maíz:

“... los ratones son tratados como cualquier invitado, como cualquier persona a la que se atiende para agradecerla, principalmente para que no se coman el maíz de las trojes ni hagan daño a las milpas. Por eso se les da de beber y de comer, y por eso de les invita a bailar”<sup>26</sup>

El Tlacuache emparentado con los ratones, fue caracterizado por las culturas mesoamericanas como el animal que robó el fuego a los dioses para darlo a los hombres. Él es también un dios ladrón del maíz, por lo que desde épocas anteriores diversas culturas le ofrendan alimentos para que la cosecha sea abundante y respete lo sembrado por ellos.

Para el calendario de estos antiguos pueblos, el tiempo del arribo de los dioses terribles a la tierra y la lucha que enfrentan entre ellos para imponer sus cualidades al mundo, coincide justamente con la fecha en que los pueblos Mepha contemporáneos, realizan este ritual que para los pueblos mesoamericanos se daba durante el *mes* que iba del 10 al 29 de junio.

Tal como lo diría Carmagnani, aunque la ritualidad forma parte de diversas dimensiones de la vida cotidiana de estos pueblos en distintos niveles que van desde el bautismo hasta la muerte, así como la actualización del mito de origen a partir del acto cultural; la agricultura constituye su principal fuente de ritualidad: La petición de lluvia, fertilidad de la tierra, bendición de semillas y el

Diócesis de Tlapa lo ha retomado para su trabajo pastoral en la región.

<sup>26</sup> A. Salazar Hernández. *Ceremonia de emborrachamiento de ratones*, en Marcos Matías Alonso (comp). *Rituales y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI- XX)*, México, CIESAS, 1994, p. 121.

agradecimiento por las cosechas.

Para el pueblo Nahua de Aquilpa, el agua, la tierra y los cerros aparecen en la narración mítica del origen del mundo que él chaman describe:

“... Y de la noche Dios creó la tierra. Pensó en hacer el agua que regara las tierras para que los hombres de la tierra tuvieran que comer, entonces también hizo los cerros principales que son 24 y se asemejan a las autoridades principales, las que habitan en el centro; pero también hizo los cerros chiquitos que son como las autoridades de los pueblos.”<sup>27</sup>

Esta primera narración vincula a la comunidad con sus antepasados. Al mismo tiempo, la realización del ritual de petición de lluvia representa la reproducción de este primer acto de la creación. El pensamiento mítico constituye la proyección de la experiencia primaria del hombre frente al mundo que lo rodea. Vemos la existencia de un enlace entre el mito y el ritual, en esta búsqueda del hombre para introducirse al espacio de lo sagrado en donde el rito es la encarnación e instrumento del mito que representa lo visible y audible de la propia narración mítica.

Sin embargo, el acto ritual expresa de manera importante al mito- creencia de la que habla López Austin. La petición de lluvia a los dioses se reintegra al mito de corte primordial, el agua sustento básico para la producción agrícola no sólo forma parte del mito de origen, sino se presenta dentro del sistema de creencias y valores hacia lo sagrado.

Aunque este pensamiento es comprendido como la experiencia primaria que antecede a la religión<sup>28</sup>, potencialmente es concebida como una religión. El mito mismo pasa a formar parte de la experiencia religiosa de los pueblos de la Montaña cuando al reconstituirse, introduce también versículos bíblicos de la génesis que intercala con esta narración primera a la que nos referimos anteriormente.

“Esa serpiente estaba aquí en el mundo, dicen que esa serpiente cuando andaba aquí le pusieron que no hiciera pecado pues era santo, pero después cuando nuestro señor Jesucristo lo dejó para que este aquí cuidándonos, él le falló, es Satanás, es el que le engañó, era como nosotros, gente, pero le engañó Satanás. Nuestro Señor lo está viendo lo que están haciendo, entonces lo vio y le preguntó: “¿Y por que hiciste esta cosa?, yo te dije que no lo hicieras porque te va a tocar un buen poder”, pero como él no sabía y no sintió como hizo esa cosa pues...<sup>29</sup>, “pero tú vas a tener otro poder, yo sé a donde te voy a dejar aquí en el mundo y cuando te hablen y te ofrezcan las cosas y te

<sup>27</sup> Plática con el Sr. Antonio Miguel Valle, pedidor de lluvia de la comunidad Nahua de Aquilpa, Tlapa. El día 4 de Febrero de 1998.

<sup>28</sup> Cfr. Cassirer, Ernest, *Antropología filosófica*, FCE.

<sup>29</sup> Sorprendentemente aquí vemos como parece influir el llamado de las Iglesias evangélicas con relación a la lectura bíblica, el mal que se hace sobre la tierra, el engaño y la posibilidad de salvarse o no del poder divino.

piden, tu puedes mandar lo que yo te digo, pero vas a estar en otro poder”, entonces él no quería, le dijo pues perdóname dios mío, pero lo castigo y por eso lo fue a dejar y lo llevó hasta el mar, ahí lo dejo: “Tu vas a estar aquí aunque no quieras, pero vas a ser el rey del mundo. Por eso él está agarrando el mal, lo pusieron boca abajo, por eso el mar se está moviendo, la serpiente lo está moviendo, su cuerpo, su lomo, pero si estuviera boca arriba nos iba a perder, pero no quiso nuestro Señor y por eso está rey del mundo aquí y por eso tiene agua.”<sup>30</sup>

La serpiente que para el mundo mesoamericano representó por un lado el símbolo de la fertilidad y la regeneración al ser un animal terrestre que cambia de piel, al mismo tiempo vinculado a las aves, recordemos la serpiente emplumada, cercanas a la divinidad por moverse en el espacio celeste. Quetzalcóatl representa la energía generadora de vida, la serpiente en la narración mítica mesoamericana sube al cielo para propiciar la lluvia, el mar considerado como el líquido primigenio por excelencia es fecundado por un agente masculino: ¿La serpiente?, eventualmente su forma fálica le confiere esta atribución.

La ubicación de la serpiente en el mar, nos remonta al mito náhuatl antiguo, según el cual la construcción de los pisos celestes y los del inframundo donde moran los dioses, proceden de la división del cuerpo del gigantesco monstruo acuático primigenio que fue descuartizado para tal objetivo por Quetzalcóatl y Tezcatlipoca.<sup>31</sup> Desde otra atribución la serpiente podría estar asociada a Tlaloc el conocido dios de la lluvia, recordemos que para varios de los pueblos mesoamericanos la asociación y cercanía entre dioses que eventualmente se fusionan entre si hace más complejo la asociación única y lineal.

En el pensamiento mítico narrado por el chaman, la serpiente cumple la función que el pueblo Náhuatl atribuyó a este animal divino y al mismo tiempo hace una reelaboración cuando lo sitúa como la encarnación del mal, del demonio mismo que encontramos en la concepción cristiana del mundo. El poder en esta reconstitución de la narración mítica, proviene de Jesucristo, el Dios cristiano, la serpiente que antaño no tenía atribuciones malignas ahora sufre una metamorfosis para convertirse en el demonio, en Luzbel el ángel que en su vanidad retó a dios tentando a los primeros padres para comer del árbol de la ciencia del bien y del mal.

Es a la serpiente a quien se le solicita la lluvia en el acto ritual. En la petición se incluye a varias deidades del panteón náhuatl y cristiano, encontramos a Dios, San Marcos, Santa Bárbara, los ángeles, la Santa cruz, los *ídolos* y la serpiente, esta última resguarda la entrada de las cavernas, alusión al inframundo mesoamericano. La cruz no simboliza sólo a Jesucristo martirizado, la cruz

<sup>30</sup> Entrevista al Sr. Antonio Miguel Valle, chaman del pueblo de Aquilpa, Tlapa.

hace referencia al árbol cósmico, es también el vínculo entre cielo, tierra e inframundo, la serpiente resguarda su entrada, por eso el ofrecimiento del sacrificio de animales se extiende a todos estos personajes míticos e históricos pertenecientes a ambas concepciones.

“San Marcos se junta con la Virgen y aquí le hablamos San Marcos y él habla con el serpiente, el serpiente habla con la Virgen, la Virgen habla con los ángeles, nosotros les hablamos a ellos...”<sup>32</sup>

Estas deidades intermedias son a quienes se les pide la lluvia, ellas interceden ante dios para el logro de su solicitud. Este eslabón ha de respetarse en la jerarquización, subyace una concepción de un Dios omnipotente al que no puede hablársele directamente, el no se ocupa de preocupaciones cotidianas, por eso existen las divinidades o santos a quienes se les ha conferido el trabajo para con los hombres de la tierra.

Encontramos aquí que la diversidad de divinidades, santos patronos o arcángeles parecen cumplir funciones en las que se complementan mutuamente o toman cualidades y actividades a las que se dedican otros dioses, invadiendo estos niveles. En el periodo mesoamericano, a decir tanto de López Austin como de Florescano, los dioses eran multifuncionales pudiendo ser clasificados tanto como por antepasados, dueños, patronos, dioses celestes, creadores, fuerzas ocultas, poderes de la naturaleza, o gobernantes de muertos. Sus manifestaciones son múltiples aunque si exista una distinción en la personificación de cada uno de ellos.

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

“Chac es el Dios de la Naturaleza, a él le debemos la abundancia del maíz, frijol, calabaza, trigo, arroz (...). En aquellos tiempos, cuando la lluvia no caía sobre los campos para que los campesinos sembraran sus tierras, acudían a una persona que tenía ese don de comunicarse con el Dios de la lluvia, y él iba al cerro más alto que había en el lugar, y colocaba allí un *ídolo* de piedra que representaba al Dios Chac; para este fin llevaba rico presente para Dios Chac, por ejemplo: si quería lluvia le ofrecía los riñones de una cabra, para la calabaza le ofrecía la cabeza de la cabra y para otras cosas le ofrecía las cuatro patas de la cabra.”<sup>33</sup>

<sup>31</sup> A.López Austin. *Los mitos del Tlacuache*, México, 1998, IIA- UNAM.

<sup>32</sup> Entrevista al Sr. Antonio Miguel Valle, chaman del pueblo de Aquilpa, Tiapa.

<sup>33</sup> M. Oettinger y P. Amanda Parsons. *Una guía para rituales de la lluvia en Petlacala, Guerrero*. En *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (Siglos XVI - XX)*, Marcos Matías (comp), México, 1994, CIESAS, p. 114.

En cada montaña sagrada encontramos en su interior a los *ídolos*<sup>34</sup> que son entes espirituales o ánimas, representados en figuras de piedra heredadas por sus antepasados, para ellos, los dioses se identifican con las imágenes o figurillas moldeadas por los artesanos, por lo que se introducen en estos confiriéndoles su propio poder.

Es a ellos a quienes se pide la lluvia, cada *ídolo* se encuentra asociado al santo y nombre que el cerro y la comunidad tienen, existe San Marcos *ídolo*, Aquiltepetlzin y Xochimalitzin, Diego y María Antonia, quienes representan la concepción dual atribuida a los dioses del panteón Náhuatl, masculino – femenino, Popocatepetl - Iztaccíhuatl *ídolo*; en esta concepción hay cerros que representan a los principales, estos se asocian a los gobernantes de nuestro país como el presidente portador del poder central, mientras los cerros más pequeños a donde piden lluvia los pueblos, encuentran su paralelo en las autoridades de las comunidades como el Comisario y el presidente municipal. De este modo la petición debe respetar las jerarquías; ellos solicitan a los cerros duales, que a su vez tendrán que hablar con las Montañas principales, quienes se comunicarán con la serpiente para que llueva.

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

El mito cumple aquí no sólo la función de explicación del mundo de los hombres, sino también el lugar que estos pueden ocupar dentro del sistema social. "... una característica del sistema mítico asegura simultáneamente la donación del sentido totalizante, la explicación del mundo de las cosas y de los hombres, y la imposición obligatoria del sistema de jerarquías y poderes."<sup>35</sup>

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

Al mismo tiempo, existe un pensamiento henoteísta,<sup>36</sup> donde si bien es reconocido Jesucristo

<sup>34</sup> El concepto *ídolo* que parece corresponder con una caracterización peyorativa hacia las divinidades de los pueblos indios, es definido como *santo antiguo* y proviene de la palabra tarasca que significa *viejo*. Cfr. A. López Austin, *op.cit.*, p. 179.

<sup>35</sup> P. Ansart. *Ideología, conflictos y poder*, México, 1983, Premia editora, p. 21.

<sup>36</sup> El henoteísmo se refiere a la creencia en un Dios Supremo que convive con una serie de deidades inferiores, a diferencia del politeísmo donde el panteón está constituido por divinidades a las que se les otorga la misma jerarquía. En el caso del Monoteísmo la creencia se centra en un Dios único.

como el Dios supremo, los santos, los ángeles y las vírgenes junto con las propias ánimas o espíritus representan, como hemos señalado, la gran variedad de dioses intermedios dentro del panteón reconocido por estos pueblos.

Esta concepción jerárquica de la divinidad encuentra su sustento en una realidad social donde existe una estructura socioeconómica diferenciada. Por un lado, encontramos a los pueblos indios que ocupan el nivel más bajo dentro de la sociedad nacional, mientras que los mestizos y algunos indígenas logran ubicarse en un nivel superior y por lo tanto el asumir la autoridad y poder por sobre los pueblos indios.

Probablemente la hipótesis de que el sistema de fiestas permite equilibrar la riqueza económica de la comunidad mediante la rotación de cargos para asumir los gastos que estas requieren, debieran revisarse a la luz no sólo de este pensamiento jerárquico que observamos en sus mitos actuales; ya que la existencia de los propios cargos que van desde Topil hasta Comisario Municipal habla de una jerarquización de corte político, aunque se destaque la falta de remuneración por asumir cualquiera de ellos. Sin embargo, esto no implica la posibilidad de ir buscando un nivel diferente con respecto a los demás integrantes de la comunidad.

Al mismo tiempo es importante poner atención en el surgimiento del pensamiento fatalista que se sitúa en estos pueblos desde la llegada de los españoles y la colonización. Si los antiguos dioses habían producido el orden, el tiempo y los periodos, ante la conquista el mundo devino en desorden, nuevamente en orden, en irregularidades, por lo que su existencia no es ni buena, ni mala. La incorporación del sufrimiento divino cristiano contribuye a sustentar este pensamiento fatalista, si dios vino a sufrir por nosotros, entonces nuestro caminar por el mundo parece requerir de carencias y sacrificio, estamos al arbitrio de sus decisiones que pueden favorecer o dañar a los hombres.

“Lo crucificaron por eso tenemos salvador, porque Jesús cuando lo siguieron aquí en el mundo, lo mataron, lo persiguieron, luego lo agarraron, sufrió él por nosotros, por eso vivimos por él que sufrió, y por eso dejó la seña de su cuerpo que tenemos aquí en el mundo, *semos* cristianos. *Yo dejo las señas de mi cuerpo, de mi sangre*, por eso la sangre de Cristo, cuerpo de Cristo tienen poder, un solo Dios verdadero”<sup>37</sup>

En el caso de los pueblos mesoamericanos, la existencia de una multifuncionalidad y jerarquización de los diversos dioses, así como la eventual fusión y división entre ellos para cumplir con actividades que invadían la actuación de otros, iba caminando hacia la construcción de un dios en el que se concentraban los atributos de todos los demás. Esta concepción monoteísta no se encontraba

---

<sup>37</sup> Entrevista al Sr. Antonio Miguel Valle, pedidor de lluvia,....

en contradicción alguna con la multiplicación de los dioses, que es explicada desde nuestra cultura como una concepción politeísta, más bien “Pueden ser dos aspectos complementarios de una transformación social que por un lado va hacia la complejidad y por otro hacia la concentración del poder.”<sup>38</sup>

La narración del mito corre a cargo del pedidor de lluvias o Chaman, enlace entre el mundo profano y el sagrado, mediador entre Dios y los hombres, cuyo poder intermedio ha sido dado por la divinidad a través de un sueño. Él se encarga de platicar a la comunidad los principios que dieron origen a la vida, que dieron origen al pueblo. La labor de la comunidad entonces es participar en el acto cultural que permita por un instante estrechar el vínculo con lo desconocido, con la otredad que trasciende cualquier historia humana.

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

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

Para el calendario agrícola el ciclo comienza el 24 de Abril con el ritual de petición de lluvias. La comunidad sube al cerro y emprende el camino de sufrimiento para el encuentro con la divinidad, el ayuno y la abstinencia sexual<sup>39</sup> del intermediario entre Dios y los hombres, expresa la necesidad de alimento que el pueblo requiere, por eso piden, porque no tienen. Pero también tiene la intención de provocar estados alterados de conciencia que le permitan el acceso con lo sobrenatural, con lo divino.

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

<sup>38</sup> A.López Austin. *Los mitos del Tlacuache*, México, 1998, IIA- UNAM, p. 192.

<sup>39</sup> La práctica del ayuno y la abstinencia sexual, encuentra su explicación en los pueblos mesoamericanos en algunas narraciones míticas que cuentan como los dioses, para crear la vida, tuvieron que ayunar y sacrificarse si querían transformarse en el dios- sol, para lo cual tuvieron que arrojarse al brasero sagrado donde ardía el gran fuego, después de lo cual nacería como el sol. De acuerdo con Enrique Florescano los atributos de Quetzalcóatl se vinculan a su oficio sacerdotal en donde *Se celebra su condición célibe y casta, su recogimiento en el templo, el ejercicio exigente de los ritos y penitencias, sus habilidades de brujo y principalmente la práctica del autosacrificio, cualidades que definen un arquetipo de las virtudes sacerdotales.* en *op,cit*, p. 215.

realidad y la eternidad, de la muerte a la vida; del hombre a la divinidad. El acceso al “centro” equivale a una consagración, a una iniciación, a una existencia, ayer profana e ilusoria, le sucede ahora una nueva existencia real, duradera y eficaz”.<sup>40</sup>

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

Los cantos de petición se hacen en lengua Náhuatl, Mixteca o Tlapaneca, el sacrificio de animales como guajolotes, chivos y gallinas se ofrecen al *ídolo* que se encuentra en el centro de la tierra, así como el aguardiente que al verterse en la tierra es absorbido al interior del cerro donde moran los *ídolos*. Nuevamente encontramos la homologación entre el cuerpo humano y el cosmos cuando se ofrece la sangre como líquido primigenio, los testículos como elementos de reproducción sexual que dan vida, las tripas de las gallinas infladas para atraer los truenos. “...la equiparación se hace también entre el cuerpo humano y el ritual en su conjunto: el lugar del sacrificio, los utensilios y los gestos sacrificiales se asimilan a los diversos órganos y funciones fisiológicas.”<sup>41</sup>

“Toman poquito pues, nomás que lo echamos en el Cerro como ofrenda, poquito toman para la desvelada, para aguantar. El ídolo lo toma, le echan en el hoyo y se va pa dentro.”<sup>42</sup>

La concepción mágico – religiosa se confunde en sus límites, la realización del deseo, obtener lluvia y consigo buenas cosechas, es la búsqueda de su objetivación, en un momento dado no existen fronteras entre lo real y lo irreal. El principio del pensamiento mágico se sirve de la sugestión durante un estado anímico en donde las facultades racionales y críticas están abolidas, disminuidas, en tanto que la imaginación y la emoción se han exaltado a su máxima intensidad.

Quienes participan en el ritual se encuentran, como lo señala Castiglioni, en un *estado de encantamiento*.<sup>43</sup> En el espacio sagrado constituido por el cerro, la naturaleza misma cercana al espacio celestial, el lugar donde Dios Chac habita, las ofrendas, el incienso, los bailes en círculo, la música de la banda, el aguardiente que la comunidad invita a Chac. Todo el ambiente propicio para participar de ese estado de embriaguez que desea y se excita en la emotividad llevada a su máxima expresión.

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

<sup>40</sup> M. Eliade. *El mito del eterno retorno*, España. Alianza, 1984, p. 25- 26.

<sup>41</sup> M. Eliade. *Lo sagrado y lo profano*, p. 146.

<sup>42</sup> Entrevista con el pedidor de lluvias, *Ibidem*.

comunicación con el mundo sagrado requiere la ingestión de bebidas embriagantes, hongos o sustancias que permitan acceder a este otro mundo. Para los antiguos pueblos nahuas era durante el sueño cuando era posible vincularse con los dioses y conocer el futuro.

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

“Pero la estructura del mito y del rito no deja de permanecer inmutable, pese a que las experiencias provocadas por su actualización no tengan ya más que un carácter profano: una construcción es una organización nueva del mundo y de la vida.”<sup>44</sup>

El ritual también deja de llevarse a cabo, en cambio los pueblos piden lluvia en la Iglesia o en los templos evangélicos que se convierten en el centro sagrado reconocido por ellos, la reactualización del mito y del rito pasa también por los cambios socio religiosos de una parte de la comunidad o de toda ella.

En la narración mítica transelaborada hacia distintos relatos, vemos no solo la actualización del mito y el acto cultural, sino también el reflejo de mecanismos desestructuradores de la comunidad que inicialmente proceden del exterior. La recuperación en el relato del catolicismo español, responde a una nueva organización del mundo a través del mito, lo mismo sucede con los procesos de secularización que eventualmente cuestionan la verdad de esta narración. Las múltiples versiones que el mito y la ceremonia ritual manifiestan, son reflejo de la tensión desestructuración – reconstitución que los pueblos indios viven en su interior desde la continua interacción con otros pueblos y la sociedad nacional.

El pensamiento religioso de estos pueblos en otros momentos vive esta tensión entre la creencia de los antepasados más remotos y las manifestaciones reconstituidas en el presente. Las narraciones míticas provenientes del catolicismo sincrético pueden ser cuestionadas cuando la revitalización de la identidad india a partir de las demandas del respeto a lo *propio* es enarbolada por comunidades, líderes y organizaciones indias.

De este modo, se intentan recuperar las narraciones que dan origen a los pueblos. La religiosidad sustentada en la construcción de deidades arraigadas a la naturaleza (sol, luna, estrellas,

---

<sup>43</sup> A. Castiglioni. *Encantamiento y Magia*, México, FCE, 1947. 426 p.

ríos, montes, maíz, vegetación) pueden ser reincorporadas al pensamiento religioso indio contemporáneo, para desechar aquellas ubicadas como herencias coloniales, aún de carácter mestizo, como el caso de la aparición de la Virgen de Guadalupe.

### 3.3.1. Del chamán- pedidor de lluvia y el largo camino para mediar entre las divinidades y su pueblo.

Si bien ya hemos anotado el lugar que el chamán ocupa al interior del proceso que va de la narración mítica a la realización del acto ritual, es importante destacar el proceso de formación que debe seguir para ser mediador entre el plano terrestre y el celestial. Ubicamos al chamán como el actor que cumple una función específica dentro del núcleo mito- narración de la que habla López Austin, pero también encontramos un vínculo entre esta narración primordial con la ritualidad que emana y se sustenta de ella en el caso de los pueblos indios de esta región.

Sin olvidarnos del núcleo mito- creencia, que situamos como la posibilidad de manifestarla a través de los actos en la cotidianidad de estos pueblos, así como en los actos rituales comunitarios pero otras veces de carácter individual que las familias o los padres de familia realizan en el espacio del hogar y también en lugares considerados sagrados.

Probablemente, los Chamanes de los pueblos constituyen lo que en la cultura mesoamericana fueron los sacerdotes *Tlanamacác* o los *Tlamacazqui*, los primeros eran representantes de un dios especial, mientras que los segundos eran sacerdotes de orden inferior quienes cumplían con funciones rituales especializadas como estar a cargo del ritual de petición de lluvia.<sup>45</sup>

Aunque efectivamente en los chamanes contemporáneos observamos la persistencia de rasgos sacerdotales heredados de Mesoamérica, el poder otorgado a ellos no es el mismo; sus funciones han quedado reducidas a la narración del pensamiento mítico así como a su participación dentro de rituales específicos. Sin embargo, sus atribuciones han sido fragmentadas debido a la desestructuración sufrida por su sistema político- religioso donde en el sacerdote se concentraban ambos poderes.

Ahora, dicha fragmentación se traduce en un sistema de cargos en donde hay una clara distinción entre quien asume el poder correspondiente al comisario municipal y el que se dedica a ser Presidente de la Junta de la Iglesia católica; producto de un pensamiento secular predominante en el

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>45</sup> De acuerdo al trabajo de Alfonso Caso citado con anterioridad los sacerdotes no sólo tenían funciones rituales, ya que entre sus atribuciones estaban, además de las inherentes al culto a los dioses, y el poder espiritual que ejercían sobre la sociedad azteca era enorme, pues eran los intérpretes de la divinidad, y los que con sus ritos y ceremonias podían atraer sobre ellas bienes y calamidades... en *op. cit.*, p. 109.

contexto nacional, pero también de la desestructuración que sufrieron los pueblos mesoamericanos durante la colonia.

El conferir a un integrante de la comunidad el poder para cumplir el cargo de mediador y eventualmente pedir lluvia, buenas cosechas, constituye un lugar de privilegio pero al mismo tiempo de sacrificios y entrega para que la divinidad acceda a otorgar el bien por él solicitado. El pedidor de lluvia entonces ha sido depositario de un poder espiritual, los dioses lo han elegido para representar a su comunidad, esta a su vez le exige cumpla con los requerimientos que el cargo implica, porque también tiene el poder de atajar la lluvia si realiza la ceremonia conversada en contra del pueblo.

La divinidad se revela mediante un sueño a quien se le da el cargo de pedidor de lluvia. Él puede verse solicitando el agua, subiendo al cerro con toda la comunidad, la revelación hace que busque aprender el trabajo con algún pedidor reconocido de la región o de su mismo pueblo cuando aún no ha muerto. Así, llegar a ocupar este lugar no es un cargo en donde la asamblea del pueblo toma la decisión, el proceso viene de arriba, del poderoso.

El chaman cumple un trabajo similar al del sacerdote en el sentido de reproducir la tradición del acto ritual y transmitir el pensamiento mítico narrado por sus antepasados. Sin embargo, su función no se ciñe sólo a ello, efectivamente él se encarga de reconstituir el mito y los símbolos presentes en su interior, junto con la comunidad y las lecturas que sus diversos integrantes<sup>46</sup> hacen de la realidad, posibilitan la reactualización del rito incorporándolo a su cotidianidad. Él es portador entonces de las preocupaciones de la comunidad frente a la incertidumbre que logra traducir en el mito y el acto ritual.

Para López Austin, el mito es una realidad social que se va recreando, por lo que el propio relato va cambiando de acuerdo al contexto, la estructura social, el dominio político, las creencias y el proceso de cohesión, es producto de la transformación actual de las sociedades indígenas. Por ello, tanto el mito como creencia y el ritual son transformados por las tradiciones y las condiciones de vida del narrador y su público.

De este modo, la situación social que ocupan los oyentes integrantes de la comunidad permiten el cuestionamiento, enriquecimiento, la reelaboración del mito que trasciende la narración misma para colocarse como producto del intercambio social entre los actores involucrados. La creencia o no en ciertos elementos, rasgos narrados pueden ser modificados en función de los

<sup>46</sup> Ciertamente hablamos de diversos niveles de incidencia de los actores que forman parte de la comunidad en la continuidad de los rituales, pues mientras el Comisario Municipal cumple un papel central para la decisión de realizar el ritual de petición de lluvia que tiene que ser negociado con el pedidor, así como en algunos casos el Consejo de ancianos, el grueso de la comunidad se adhiere a estas decisiones, aunque también la continuidad o no de las ceremonias tendrá que ver con la fuerza organizativa de la comunidad, el momento por el que atraviesan, escasez de

planteamientos que la propia comunidad realice no siempre de manera explícita.

Efectivamente, la comunidad participa no sólo en la narración que hace el chamán, sino también en la realización del ritual, dentro del cual aun ante la existencia de ciertas normas acordadas por ellos, no impide la transformación de formas, bailes e integrantes del mismo.

En la comunidad de Petlacala y Xalpatláhuac bailan tanto mujeres, hombres, niñas y niños con el valor que les otorga el aguardiente. En Malinaltepec también se invita al sacerdote católico para la realización de una misa para San Marcos; es decir todas estas transformaciones responden a las formas en que la comunidad acopla el ritual a su realidad social.

"... la expectativa de los oyentes está por las aventuras; la fogosidad del contador matiza el relato; el ambiente inspira o cohibe para insertar, aquí y ahora, cierto pasaje; la oportunidad del relato puede ritualizarlo para reenlazarlo al mito-creencia; hasta la situación incidental misma, la conveniencia del mensaje, afecta la historia relatada, que debe apegarse a las circunstancias (...) Luego estas aventuras, aceptadas y repetidas, se incorporarán al mito-creencia, lo enriquecerán, lo matizarán, convirtiéndose en fuente de las creencias que les dieron origen."<sup>47</sup>

Una asamblea se lleva a cabo para que el pedidor de lluvia cuente la historia primordial, pero especialmente se centra en una exhortación a la comunidad en donde explica la importancia de hacer el ritual, les señala que animales deben llevar al cerro para el sacrificio, el día cuando subirán para que estén preparados; el pueblo a su vez le exige cumpla con el ayuno durante el día, que no tenga relaciones sexuales. La petición exige sacrificios de los dioses, en la narración mítica primordial los dioses se sacrificaron para que los hombres y el mundo se logaran, así también piden al hombre preparación.

Si bien el planteamiento de la abstinencia sexual asociada a la figura demoníaca o al mal mismo, es necesaria para el acercamiento con la divinidad antes del pensamiento cristiano, el acercamiento entre ambas concepciones religiosas (Náhuatl y Cristiana) se afianza en la actitud ascética que el Chamán debe asumir si quiere que las divinidades lo escuchen. El sacrificio es una condición sinecuanon para que llueva.<sup>48</sup>

La abstinencia sexual y el ayuno del chamán son un ofrecimiento para que no pase nada malo, de lo contrario no lloverá o la lluvia puede venir con viento, granizo o rayos. Por ello, no sólo el chamán sino la comunidad debe cuidarse de ir contentos a la petición y no andar en chismes, ni

lluvias, sequía o exceso de lluvia, la existencia de otras Iglesias, la presencia del sacerdote católico, etc.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>48</sup> La preparación sacerdotal durante el periodo mesoamericano requería de una disciplina y trabajo arduos, al mismo tiempo durante su estancia en la escuela o *Calmécac* debían guardar, tal y como se hace en la Iglesia católica, abstinencia sexual y ayunos, aunque al salir como sacerdotes podían casarse.

hablar mal de nadie, ya que de lo contrario pueden suceder calamidades como lo relata el propio Sr. Agustín: “ A un sobrino que yo tengo habló contra de nosotros cuando fuimos allá, pero aunque no lo crea, ya después cuando empezaron a sembrar, estaba barbechando él allá arriba solito, barbecho un día que se puso el agua y de repente cayó un rayo y le pego, se murió y ahí lo fueron a ver ya muerto. No se necesita hablar malas palabras a los ángeles, es muy *delicado* eso, allá viene el agua, ya te enojaste, por eso no puedes, es delicado. Si estas pensando mal ellos te están viendo y cae un rayo para ti, no van a engañar.”<sup>49</sup>

Pero también este ofrecimiento se explica porque al acudir a la *Montaña sagrada*, espacio plagado por seres y fuerzas sagradas y por lo tanto *delicadas*, requiere que el chamán este preparado y protegido para no caer o resultar accidentado por las fuerzas que emanan en estos lugares, que deben ser respetados por los hombres cuando requieren entrar en ellos para solicitar algún favor.

Vemos como dentro del simbolismo religioso, existen puntos de encuentro entre la religión Náhuatl y la cristiana, la sangre que se ofrece a los ídolos en el ritual simboliza el sacrificio divino de los primeros tiempos, tiempo transhistórico para la cosmogonía Náhuatl, tiempo histórico para la cristiana.

“Por eso nuestro Señor regó su sangre mucho aquí en el mundo, cuando lo lastimaron, le pegaron los Judíos, esas gentes malas, lo andaban jalando, lastimando con martillos, con piedras, su cabeza. No lo querían ver y apareció otro rey, ellos querían que iban a ser el rey y le dieron más poder, pero como diosito no quiere, entonces *mató* a su hijo. Aquí nació y aquí lo agarraron los reyes, esos los judíos no lo querían, le querían pegar y matar, lo lastimaron, ¿Por qué se regó su sangre por el mundo?, ¿Por qué sufrió?: Por nosotros *semos* pecadores, él nos está cuidando, nos está viendo y por eso debemos de respetar a Cristo, es el Cristo que lo crucificaron, por eso dejó la señal, para que veamos como sufrió, como le hicieron.”<sup>50</sup>

El sacrificio de Dios a través de Jesucristo se incorpora a la cosmogonía de los pueblos indios que sabían de cómo el mundo fue creado por sus dioses.

Él chaman cuenta con poder para atajar el agua, traer mal al pueblo colocando a los ídolos que habitan en el cerro de cabeza; sin embargo el ser envidioso sólo trae mal para quien ataja la lluvia, el mal se revierte, por eso el pedidor de Aquilpa nunca quiso aprender, aunque tenía la posibilidad de poseer ese conocimiento.

“Eso yo no, ya le digo, si comemos parejos, parejos queremos tener maicito, yo no voy a

<sup>49</sup> Entrevista al pedidor de llluvias al Sr. Antonio Valle de la comunidad de Aquilpa, Tlapa.

<sup>50</sup> Platica con el Sr. Antonio Miguel Valle, pedidor de lluvia de la comunidad Nahua de Aquilpa, Tlapa. El día 4 de Febrero de 1998.

hacer una cosa fuera de Dios, porque la envidia no te sirve para nada y Dios te puede castigar, entonces lo que pides, pides, pero no vas a hacer otra cosa mala."<sup>51</sup>

Antes cada pueblo contaba con un pedidor de lluvia, ahora escasean, los jóvenes no se convencen de aprender o quizá los dioses no encuentran a la persona que pueda asumir la tarea de mediador.<sup>52</sup> Los dioses parecen entes exiliados hasta de las sociedades más religiosas, entonces los pedidores deben asumir la tarea en otras comunidades de la región, ellos son llamados para realizar el ritual en otros lugares. A decir del Sr. Agustín en los pueblos la gente ha dejado de creer, ha dejado de respetar a Jesucristo por eso ya no llueve, sólo donde los ángeles ven ofrendas y veladoras prendidas en las alturas ahí es donde hacen llover, de otro modo se pasan de largo.

### 3.3.2. El ritual de agradecimiento por las buenas cosechas.

Dentro del ciclo agrícola de los pueblos de la Montaña, el agradecimiento por las cosechas marca el último eslabón de las ceremonias realizadas por las comunidades. El 29 de Septiembre, día de San Miguel, gran parte de los pueblos de la región realizan su ritual que tiene como escenarios principales el cerro sagrado y la parroquia.

Las ofrendas se llevan al cerro para después dejarlas en la cancha del pueblo. La milpa se lleva en procesión a la Iglesia y comisaría donde el pueblo baila con ella. El pedidor de lluvia ahora reza en la milpa frente a los ángeles, agradeciendo a San Miguel y San Marcos por la cosecha.

En el atrio, el rehilete del castillo gira ante la algarabía de los niños, sus vueltas parecen nunca terminar mientras ellos sigan gritando y gritando, así es como la fiesta en Chiepetepec<sup>53</sup> es una mezcla en donde conviven las dimensiones lúdicas, rituales, simbólicas, de fiesta y convivencia comunitaria.

El festejo del fin de un ciclo agrícola, del baile de la milpa, el jilote<sup>54</sup> como ofrecimiento a San Miguel que les permitió vencer el hambre. La apropiación de los espacios por sus actores en donde la iglesia es resimbolizada y se convierte en la continuidad de los espacios sagrados primordiales, en donde las mujeres entran y agradecen, depositan su jilote a los pies de altar de San Miguel que aparece adornado con globos de colores y la bandera de México.

"-¿Quién como Dios? - Nadie como Dios" estribillo que repiten una y otra vez, acompañados con

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Digamos que al interior del discurso de la secularización encontramos por un lado la idea de *la muerte de dios* frente al dominio y control de la naturaleza y del hombre por medio de la ciencia, frente al planteamiento contrario que señala el olvido de los dioses de un mundo que ha decidido vivir sin ellos.

<sup>53</sup> Pueblo Nahua perteneciente al municipio de Tlapa.

<sup>54</sup> Para los aztecas, la semilla de maíz representa el desarrollo de la mujer en sus diversas etapas, así la espiga del maíz, la mazorca tierna en *jilote*, contaba con una diosa especial llamada *Xilonen*, mientras que la mazorca seca, cubierta de hojas amarillas y arrugadas se encuentra representada por *llamatecuhtli* o *la señora de la falda vieja*. En Alfonso Caso, *Ibidem*, p. 65.

la música de banda alternada al mismo compás y oraciones en latín y español que se encuentran por encima de un acto menos penetrable en donde el rezandero platica, ofrece y ora en Náhuatl ante San Miguel. Tiempos superpuestos, tiempos mesoamericanos, coloniales y contemporáneos de necesidad de fe para el alivio de lo más inmediato, la buena cosecha y su contraparte: la migración a los campos de Culiacán en Sinaloa o al estado de Morelos, la ciudad de Acapulco o la de México.

*Nos vamos porque ya no hay que comer*, agradecimiento por la buena temporada y al mismo tiempo inseguridad por un futuro ya a la vuelta de la esquina. Festejo alcoholizado que olvida y recuerda, que permite la cercanía con los otros y el relajamiento. Espacio de lo lúdico donde los niños entran y salen de la iglesia corriendo, gritando, divirtiéndose tronando cohetes, mirando el castillo, huyendo del torito: ¿Qué mas podría compensar la alegría de un instante que parece no terminar nunca?

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

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

El ritual de agradecimiento constituye una ceremonia en la que, a diferencia de las fiestas patronales o en algunos casos el ritual de petición de lluvias, sólo participan los vecinos de la comunidad. En las procesiones se dirigen hacia el cerro y alrededor de la Iglesia.

La cruz alrededor de la que bailan las mujeres con sus jilotes, ya no es la misma cruz del Cristo martirizado de los católicos, es también el santo Miguel, el Dios prehispánico o el ídolo, representa la comunicación entre el cielo y el inframundo mesoamericano, una cruz que como lo explica Ma. de los Ángeles Romero<sup>55</sup>, evoca un pensamiento cosmogónico anterior, para dar paso a una cruz indígena, entonces presenciamos la irrupción de múltiples significados de un símbolo que permite encontrar los recovecos de la resistencia cultural, difuminada y ya no unilineal.

### **3.4. Peregrinaciones y fiestas religiosas en la Montaña de Guerrero.**

Las peregrinaciones y fiestas patronales en los pueblos indios de la Montaña, constituyen celebraciones en donde confluyen símbolos propios de la religión católica entrelazados con elementos de la cultura india anteriores a la colonia. Aún cuando el concepto que habla del sincretismo en la religiosidad

<sup>55</sup> M. de los Ángeles Romero F. *El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial*, en *Historia de los pueblos*

reconstituida por los pueblos indígenas ha sido cuestionado, pensamos que el entretejido del que hablamos responde a la confluencia de símbolos y resignificaciones que estos pueblos dan a sus ceremonias y rituales. Al mismo tiempo, es posible observar una distinción entre elementos indios y católicos cuando los primeros se presentan como telón de fondo de aquellos más visibles como el Santo patrono adornado con coronas de flores que parece representar un rasgo más de corte católico, sin perder el contexto propiamente indígena.

“La religión no era una mezcla informe de catolicismo y creencias mesoamericanas, había, y las hay actualmente, una continuidad que transitaba de las cimas de los cerros al templo, de los manantiales y las cuevas a las ermitas, del territorio sacralizado al centro del pueblo”<sup>56</sup>

La peregrinación hacia el cerro sagrado para la realización del ritual de petición de lluvia, vive su punto de encuentro con las procesiones de los pueblos indios dirigidos a santuarios o parroquias en donde se festeja al Santo patrón de una comunidad.

El calendario festivo religioso de estos pueblos sigue un largo trayecto que comienza con el Año nuevo, día de Reyes, Carnaval, Cuaresma, Domingo de Pascua, pasando por las celebraciones a los Santos como San José, San Marcos que coincide con el ritual de petición de lluvia, Santa Cruz, San Felipe, Corpus Christi, El rosario, Todos Santos, El Sr del Nicho de Tlapa, Posadas y la Virgen de Guadalupe el 12 de Diciembre. Para cada una de estas fiestas existen responsables mayordomos y el rezandero o cantor actor central en esta serie de festividades católicas.

El cambio de mayordomías es una fecha importante en la vida de los pueblos, celebración que dura hasta 2 días y en donde este intercambio se realiza mediante procesiones que los mayordomos salientes y el pueblo hacen a las casas de los entrantes, llevando ofrendas, veladoras, flores y música a la Iglesia. Se hace entrega de los bienes que posee el Santo como Velas, gallinas, trajes o vestidos de la imagen y dinero que debe aumentar para el año próximo cuando termina su cargo y lo entrega a otra persona.

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

La hermandad está integrada por los encargados de la Junta de la Iglesia católica, el Comisario Municipal, miembros de la comunidad y eventualmente la banda de música del pueblo. El compromiso de la hermandad para con el pueblo anfitrión una vez que han sido invitados es impostergradable, la procesión de

las distintas hermandades para los pueblos Nahuas de la Montaña de Guerrero redefine también las propias fronteras de lo sagrado al compartir el territorio para la celebración misma.

Si bien estas fronteras sagradas coinciden con los espacios particulares comunitarios, donde cada uno de ellos realiza sus ceremonias como tales, al compartir ciertos festejos, estas fronteras ceñidas a la comunidad se ensanchan para ser compartidas con las otras comunidades.

Aquilpa decidió ir como hermandad al vecino pueblo de Xoxocoapa para la fiesta de San Marcos, que coincidió con la misma fecha del ritual de petición de lluvia de la mayor parte de los pueblos de esta región. Así, el 24 de Abril la hermandad de Aquilpa hizo la procesión hacia Xoxocoapa. Dependiendo de la cercanía y los medios de transporte con los que cuente la comunidad para trasladarse al lugar de la fiesta, el camino hacia el pueblo representa toda una odisea, además de gastos y trabajo para la comunidad.

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

Cuando la hermandad ha cumplido al rezarle al Santo Patrono festejado, son llevados a la casa de alguno de los mayordomos para darles de comer, pues la noche será un duermevela en la Iglesia por parte de las mujeres y un tocar de banda en la Comisaría por parte de los hombres.

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

La propia representación de los actores sociales, sugiere el sustento de las jerarquías y actividades que cada uno de ellos realiza en los espacios de la vida cotidiana que confirma su organización interna y al mismo tiempo, se manifiesta en este espacio extra cotidiano. El espíritu de resistencia frente al pensamiento religioso extrínseco a la cultura que lo hace suyo resistiendo a las fuerzas desestructuradoras.

Toda la noche las hermandades rezan al Santo Patrón festejado, se van turnando para no dejar espacios mudos o vacíos, las demás duermen en petates entre sueños de misterios interminables y rosarios repetitivos, tenaces; mujeres de aves marías en los labios, confundidos con *Ora Pro Nobis* latinas y cantos

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 226.

nahuas, pidiendo, agasajando al del festejo, suplicando que la vida sea diferente o menos dura.

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

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

Es en la peregrinación cuando los tiempos se superponen. Rezos católicos acompañados por la banda de viento, estandartes que bailan en círculo al lado del patrón. Vemos a la Virgen de Guadalupe, al Sr. Santiago apóstol, Martín Caballero y al mismo San Marcos- imagen danzando rítmicamente hacia uno y otro lado, siendo *cómplices* de una oración náhuatl silenciosa en el centro mismo del refugio, cubriendo de confetis a los Santos y Virgenes que entusiasmados escuchan el fervor náhuatl.

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

“... 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.”<sup>57</sup>

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

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

Después de la víspera, el alcohol ha hecho efecto, y en las calles del pueblo se encuentran

<sup>57</sup> C.Bravo M. Territorio y espacio sagrado en Las peregrinaciones religiosas: una aproximación. En Garna,

compadres abrazados, peleoneros, tristonos y dormidos frente a la cruda realidad. El inconsciente se manifiesta en la colectividad, nacen viejos rencores y amistades que perduran, se afianzan relaciones o se reta a los vecinos.

#### 3.4.1. Peregrinación al Santuario del patrón del Santo Entierro en Xalpatláhuac.

El santuario de Xalpatláhuac es uno de los puntos de encuentro de personas que lo visitan anualmente el tercer viernes de cuaresma provenientes no sólo de la región de la Montaña, sino de otros estados de la república como Puebla, Morelos, Estado de México; así como quienes han migrado y vuelven para la fiesta mayor.

La fiesta del Santo Entierro en el municipio de Xalpatláhuac, representa la fiesta más grande de la región y sus habitantes orgullosos de ser los anfitriones se preparan para recibir a los visitantes, algunos de los cuales llegan hasta del otro lado, allá tras cruzar el Río Bravo y vuelven a pedir favores al Santo favorito, al padrecito de nuestro corazón, al padre mío, suyo, nuestro; todos buscan tocar el féretro donde se encuentra sumergido en un sueño a punto de resucitar, aunque parece que la devoción por este radica justo en que después de 500, 508<sup>58</sup> años sigue enterrado pero no muerto.

La esperanza en su entonces resurrección que dará la vida eterna a los mortales, que dará justicia en una región donde la desolación atraviesa cada poro de su geografía. La exaltación del sentimiento religioso hacia el Cristo muerto y sangrante coincide con la propia realidad de pobreza e incertidumbre en la que los pueblos indios viven, el sufrimiento humano encuentra su paralelo en el padecimiento de Dios, la salvación es posible en el dolor tal como Jesucristo lo vivió y padeció.

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

A un tiempo encontramos la feria, los juegos con su imprescindible rueda de la fortuna, carritos para pequeñitos, cazuelas. Los caballitos trepados por niños que disfrutan por lo que son pese al diario caminar por un mundo incomprensible en sus contradicciones, por su escasez dentro de la abundancia, por su riqueza pobremente disfrazada de falsas monedas, inconsistentes, que nunca

---

Carlos y Roberto Shadow (Coord), México, UAM – Iztapalapa, 1994, p 45.

<sup>58</sup> Hacemos referencia al aniversario del V Centenario de la Conquista Española a los pueblos mesoamericanos ubicados en lo que hoy constituye nuestro territorio mexicano.

tendrán el valor de la reliquia encontrada en el cerro, hasta arriba. La tarea de rasgar en lo mas sagrado y profundo para hallar piedras-reliquias con cara de animales, asociadas a la labor del campo, del pastor de la región, entonces los pelos de chivo y las figuras animalescas pueden cobrar poderes milagrosos para ser colocadas en el altar de sus habitaciones, junto a la imagen de la Virgen, del Santo preferido San Antonio, San Miguel o San Marcos.

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

La fiesta entonces ya no es solo una, o si se quiere se encuentra en diversos planos: El comercio, la feria, la procesión, el subir al cerro, la misa, llegar al altar y llevarse una reliquia tocada por el santo entierro cuyo costo es de \$2 ó 5 pesos, semillas sagradas para la buena cosecha, todo puede comerciarse si nos atenemos a la mundanidad de la que la propia Iglesia forma parte.

Los escapularios, el rosario, las reliquias, medallas, vírgenes y cristos que emanan luz, algodones, semillas sagradas son portadoras de una religiosidad mágica, el féretro de Jesucristo emana magia y por lo tanto es la solución a los problemas, el tocar y poseer estas reliquias conceden milagros. La Iglesia católica tuvo la habilidad de enriquecerse de los cultos paganos en su inicio como religión de Estado, su experiencia añeja le posibilita incorporar de las culturas indígenas la cosmogonía y dejar que la religiosidad popular se manifieste.

Las ganancias de la fiesta se reparten entre el Municipio y la Iglesia, el primero por cobros de uso de suelo para la venta y los comercios ambulantes y los segundos por la compra de reliquias milagrosas, limosnas, que dan para el cumplimiento de los favores solicitados a un mundo, sin embargo, espiritual. Los santuarios que originalmente se construyen por la solicitud de seres divinos, son apropiados por humanos de carne y hueso que las potencializan a su favor destinando las ganancias al poder político municipal, así como a la diócesis de Tlapa.

Los protagonistas en ceremonias, rituales, procesiones y fiestas patronales están representados por los Chamanes o pedidores de lluvia, por las Juntas de la Iglesia católica que organizan las fiestas, por los mayordomos quienes reciben y dan de comer a las hermandades o a los participantes del ritual, por las mujeres encargadas de las oraciones, por los hombres que cumplen al ir en peregrinación, en banda como visitantes o anfitriones de la fiesta. Hablamos pues, de los pueblos mismos quienes se desbordan y apropian de sus procesos festivos – agrícolas.

Sin embargo, en otro plano tenemos a los Sacerdotes de la Iglesia Católica quienes acompañan a los pueblos no sólo en estas fiestas. Algunos de ellos son oriundos de la región y han recorrido un largo proceso de aculturación que, sin embargo, no les ha impedido incorporar a su quehacer pastoral el discurso de la Teología India y la inculturación del evangelio.

### **3.5. De la Teología de la Liberación a la Teología India: La estrategia pastoral de la Nueva Evangelización. La Experiencia de la Teología India en la Montaña de Guerrero.**

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

Nahuas, mixtecos y tlapanecos serán atendidos y cobijados por la Diócesis y el requerimiento de la Nueva Evangelización como la línea pastoral dominante.

“El 25 de marzo de 1992, fiesta de la anunciación del señor, la ciudad de Tlapa, la Montaña, la Cañada, los Mixtecos, Nahuas, Tlapanecos. Todos los que formamos parte de estos lugares nos llenamos de regocijo al constituirse en este día mediante la consagración episcopal del señor Obispo Don Alejo Zavala Castro, este acto lo presidió el señor Arzobispo Don Gerónimo Prigioni delegado apostólico en México ejecutando la bula EFLORESCENTEM MEXICI sobre la erección de la nueva diócesis. Don Alejo Zavala tomó posesión de su nuevo servicio a la Iglesia en medio de una alegría desbordante manifestada en todos especialmente en los Mixtecos, Nahuas y Tlapanecos expresada además en sus ritos, música y danzas”.<sup>59</sup>

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

Justo en el contexto de la Reforma Liberal y su fuerte tradición en el Estado, se sentaron las bases para la división del poder temporal y el espiritual.

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

No obstante que la línea pastoral del Vaticano apuntó hacia la atención de los pueblos indios, también al interior de la región los sacerdotes propugnaron como señalamos anteriormente, para

---

<sup>59</sup> Información tomada de la Diócesis en la celebración de su cuarto aniversario, elaborada por párrocos y religiosas de

lograr la erección de la diócesis de Tlapa. Esta petición comenzó 15 ó 20 años atrás, desde el trabajo de los propios sacerdotes y religiosas que veían la necesidad de su independencia como región.

El plan diocesano de la región ubica cuatro metas centrales para el trabajo evangelizador: La Evangelización integral, La Cultura, La Organización y Los Derechos Humanos. Aún cuando reconocen que uno de los problemas de orden religioso es la falta de una metodología para la inculturación del evangelio, saben que es la línea a seguir en el trabajo pastoral de sus parroquias.

La interpretación que cada uno de los sacerdotes y religiosas que pertenecen a la diócesis de la Montaña de Guerrero hace de la inculturación del evangelio, nos permite comprender no sólo la diversidad de formas de asumir esta línea pastoral, sino especialmente reconocer los orígenes indígenas o mestizos, la formación religiosa o secular de cada uno de ellos para la apropiación o no de esta propuesta pastoral; sin afirmar con ello que los sacerdotes de origen indígena son los más proclives a apoyar este trabajo.

Antonio Valle explica que en las culturas religiosas indígenas se encuentran ya insertos los valores del evangelio. Señala que estos pueblos manifiestan una *sobredosis de tolerancia* que les permite continuar con sus creencias, ocultándolas, de esta manera afirma: "Amado Nervo dice que el agua toma la forma del vaso que la contiene, esa es Teología pura, el mensaje debe tomar la forma de las culturas que la contienen, porque la inculturación la va a hacer el pueblo pobre, el pueblo indígena la va a hacer, uno nada más lleva una propuesta..."<sup>60</sup>

Para Antolín Casarrubias, párroco de Xalpatláhuac, la inculturación del evangelio significa:

"... se trata de que la gente revalore su propia religión y celebraciones propias, las retomen como verdaderas, que no les den el tiro de gracia. Pues no hacemos muchas cosas, estamos tratando de que se revaloren sus ritos, costumbres, porque... ha habido tiempos muy difíciles para ellos, una condenación a sus ritos, destrucción de sus dioses, robos..."<sup>61</sup>

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

Algunos sacerdotes ofician misa una vez que se ha realizado el ritual de petición de lluvia. En la Lucerna, cerro al que van gran parte de los pueblos Tlapanecos de la región, el padre Melitón párroco de Malinaltepec, ha buscado mecanismos para que todos los pueblos en conjunto, continúen subiendo y ahora

---

la región, 1996.

<sup>60</sup> Entrevista realizada al Sacerdote Bernardo Valle, el día 27 de Junio de 1998 en Tlapa, Guerrero.

<sup>61</sup> Entrevista al sacerdote Antolín Casarrubias de la parroquia de Xalpatláhuac, Guerrero el día 12 de Febrero de 1997.

propone el día 31 de diciembre para hacerlo con motivo de la celebración y agradecimiento por el año nuevo, su convocatoria a pesar de ser nueva parece ser escuchada por las comunidades. Entonces nos encontramos ante la recreación de tradiciones y la búsqueda de síntesis religiosas.

Para sacerdotes como Melitón la inculturación debe ser mutua y profunda, que venga desde dentro de la cultura indígena, no con los ojos externos. Para él las culturas indígenas se han corrompido por la tendencia hacia el individualismo, la intromisión de la televisión, el negocio y el dinero, lo importante entonces es recuperar lo *propio* de cada pueblo.

Sin embargo, en esta defensa de lo *propio* de las culturas que señala lo *externo* como negativo, se corre el riesgo de caer en el terreno de los fundamentalismos y de una visión purista sobre los pueblos indios. Al explicarnos sobre la costumbre del pueblo Me'pa de *vender a las niñas vírgenes* por cantidades que van entre \$10,000 a \$20,000 pesos fuera del valor monetario que la cultura occidental le confiere a esta especie de *negocio*, para los Me'pa la mujer representa la tierra sagrada que dará frutos, de este modo el valor radica en concebir a la fertilidad como sagrada.

Decíamos que los riesgos que se corren con la defensa a ultranza de lo *propio* implican reconocer la existencia de la dote como una compensación matrimonial conocida en las sociedades tradicionales. Sin embargo, en el contexto actual en donde los procesos de mercantilización forman parte también de la realidad de los pueblos indígenas contemporáneos, se puede caer entonces en una explotación sexual y del trabajo si esta práctica es reconocida como una transacción de compra-venta.

Lo mismo sucede con rituales como el del matrimonio o el uso de bebidas alcohólicas para los rituales que celebran y el cuestionamiento del alto índice de alcoholismo en esta región. Sin negar el valor de su cosmovisión que se traduce en sus actividades y formas de apropiación del mundo, hablamos de culturas insertas en una situación histórica y social determinada donde el diálogo intercultural permitiría un enriquecimiento mutuo, en lugar de señalar al otro como el portador de valores negativos en relación con los que se asumen como propios.

Vemos así como la necesidad por comprender los rituales como la petición de lluvia, el agradecimiento por las cosechas se traduce en el acompañamiento que los sacerdotes hacen desde su propia cultura cristiana.

Las más de las veces se esfuerzan por entender una matriz cultural diferente, subalterna e incomprendida. ¿Cómo entender la inculturación del evangelio cuando se sacrifica al chivo para ofrecer la sangre a Dios?. Se buscan las significaciones similares, la respuesta se encuentra en la sangre de Cristo simbolizada por el vino, en su cuerpo hecho ostia consagrada.

Sin embargo, existen posiciones diversas<sup>62</sup> con relación a la propia inculturación. Así son precisamente los sacerdotes originarios de la región, los que se cuestionan sobre los alcances de esta posición.

“Pues si, la Iglesia no quiere dejar de detentar la verdad absoluta, las otras son verdades pero esta es mas verdad que las otras. Sin embargo, los indígenas son más abiertos cuando dicen: Tenemos todos un poco de verdad, la Iglesia tiene un poco, nosotros tenemos otro poco, entonces la religión de los pueblos indígenas es mucho más católica digamos, mucho más universal...”<sup>63</sup>

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

El problema se encuentra en el requisito que la Iglesia católica impone a las culturas que practican una religiosidad distinta que radica en que conserven la semilla del verbo del Dios Cristiano, lo cual nos habla del poder sustentado por la Iglesia católica como institución hegemónica que reconoce las diferencias culturales pero no fuera de ella, solo en su interior

“La Iglesia que es *Madre y maestra* precisamente para orientar, para impulsar los valores de las comunidades, no para imponerle valores, sino que los mismos valores que están ahí hay que cultivarlos. Para que cada pueblo sea cada pueblo con su cultura, con sus ritos, con todos los valores. No es para mantener el poder, sino es para darle dignidad a cada cultura, a cada pueblo, a cada persona. La dignidad no es para imponer los criterios de la Iglesia, sino para darle la dignidad a cada pueblo, es la dignidad que le da Dios a cada pueblo, solamente así.”<sup>64</sup>

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

De tal suerte parecen poner énfasis en la pastoral social, preocupándose por atender los problemas no sólo religiosos, sino de orden social que padecen las comunidades en donde están

<sup>62</sup> Al interior de la Diócesis y como reflejo de las propias tendencias de la Iglesia católica a nivel global, los propios sacerdotes han ubicado 3 grupos: Los tradicionalistas, los moderados y los progresistas, estos últimos son quienes se acercan mayormente a los planteamientos de la Teología de la Liberación rescatándola desde el quehacer de la línea pastoral indígena, mientras que los primeros aún cuando no niegan la importancia de recuperar la Teología India, se muestran distantes del trabajo de pastoral social dictado por la propia Diócesis.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> Entrevista con el sacerdote Lorenzo Cuellar, Vicario de la parroquia de Alcozauca, el día 8 de junio de 1997, Alcozauca, Guerrero.

insertos. “... que la gente se dedique no nada más a rezar, sino que tenga la idea del progreso de sus pueblos, que sus pueblos hagan servicios, medicinas, escuelas y todo eso, en eso apoyamos...”<sup>65</sup>

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

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

Cabe resaltar que si bien esta última preocupación en el terreno de lo político no es una tarea que la Iglesia, desde la perspectiva de su trabajo estrictamente religioso y espiritual, pueda o deba asumir dentro de un Estado laico; es preciso pensar en que su interés está permeado por un lado por la labor de concientización que esta institución ha asumido no sólo en el contexto del surgimiento de la teología de la liberación o la teología india; si no también entendida como este proceso de secularización al interior de la Iglesia, quien ha buscado estrategias de reposicionamiento dentro de la sociedad nacional, ello ha implicado su papel como crítica del Estado, de la política neoliberal, de las campañas de salud pública en torno al SIDA o la anticoncepción, por citar algunos ejemplos representativos.

Al mismo tiempo, mencionan la poca participación del clero hacia el trabajo de concientización de la problemática socioeconómica que se vive en la región y en la dimensión religiosa. Destacan cómo la educación laica afecta la vida de fe de los pueblos, así como la falta de interés por las culturas indígenas.<sup>66</sup>

Efectivamente, la preocupación por la impartición educativa de carácter laico en nuestro país, constituye una de las dimensiones donde mayormente la Iglesia ha dado la lucha en función de su interés por que la educación religiosa vuelva a instaurarse en los programas educativos oficiales.

La estrategia de la Iglesia ha sido justamente incorporar a su discurso y acciones la lucha al lado de los pueblos a los que atienden no sólo ya desde el ámbito espiritual. Deberán también sumarse a los esfuerzos de organización social y política que estos cotidianamente realizan aún desde los espacios más locales.

---

<sup>65</sup> Entrevista a Monseñor Alejo Zavala, Obispo de la Diócesis de Tlapa, el día 11 de febrero de 1997, Tlapa, Guerrero.

“Desde luego el planteamiento global del plan diocesal<sup>67</sup> habla de acompañar al pueblo en sus esfuerzos de organización, en sus luchas por la justicia. En otras cosas económicas, solamente motivando a la gente, aquí tenemos una pequeña caja de ahorros, estamos empezando a que se organice desde ahí, más que juntar lana. También iniciamos un quehacer de evangelización a través de grupos pequeños donde se va analizando la realidad y se va iluminando a la luz del evangelio, ya de ahí según las motivaciones, son las acciones”.

De la misma forma, en la parroquia de Tlacoapa trabaja un grupo de religiosos que han impulsado proyectos económicos en las comunidades correspondientes a su región. Así, en Plan de Gatica, los misioneros Claretianos han organizado alrededor de 140 campesinos que cultivan Jamaica, el objetivo es sacar la producción fuera de su región mediante grupos de apoyo. También han formado una sociedad de mujeres que cuenta ya con una tienda de consumo, su molino comunitario, así como su mini fábrica de mantelería y ropa que ya exportan hacia Alemania y Austria.<sup>68</sup>

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

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

“Todos estos grupos los hubo en Tlacoapa, nada más que falló el acompañamiento a los grupos, incluso había talleres de carpintería, había un hospital de la Misión y se dio un paso muy brusco para quitar el asistencialismo y pasar a otro tipo de acción promocional y esto vino a traer un corte muy fuerte en Tlacoapa y sus colonias que estaban acostumbradas a que les regalaran ropa, medicina y el servicio. Hay incluso, hasta unidad dental, hay gente preparada para poner prótesis dentales en Tlacoapa”<sup>69</sup>

También en la parroquia de Malinaltepec existen varios proyectos surgidos de la Iglesia, como son una caja de ahorro, panadería que cuenta ya con 61 socios aunque son sólo 10 los que participan activamente; así como el centro de derechos humanos *El sol nace para todos* registrado ya ante la SRE (Secretaría de Relaciones Exteriores), grupos de catecismo, letrinas y medicina

<sup>66</sup> Diócesis de Tlapa. *Plan Pastoral Diocesano*, Tlapa, Guerrero, 1995.

<sup>67</sup> Habla del Plan de la diócesis de Tlapa, Guerrero.

<sup>68</sup> Entrevista realizada a la hermana Constanza Tobías perteneciente a la parroquia de Tlacoapa, el día 14 de mayo de 1997 en Tlapa, Guerrero.

<sup>69</sup> Entrevista realizada a la Hermana Constanza Tobías...

tradicional en la comunidad del Tejocote a cargo de la hermana Ma. Elena.

Otra experiencia organizativa digna de mención y de la que hemos hablado ya en el primer capítulo, es el trabajo realizado por el Sacerdote Mario Campos de la parroquia El Rincón ubicada en la región denominada como Costa- Montaña. Él ha impulsado la organización de las comunidades de la Montaña y la Costa para la construcción de la carretera que unirá mediante 170 km la Ciudad de Tlapa con el municipio de Marquelia. Inicialmente, los trabajos de organización comenzaron en San Luis Acatlán en agosto de 1996, y poco a poco, mediante brigadeos hacia otras poblaciones, han ido convocando a las siguientes reuniones empezando por aquellos ciudadanos interesados y posteriormente invitando a las autoridades de cada comunidad.

Al inicio de la *Asamblea del Consejo de Autoridades Indígenas*, el sacerdote reza un padrenuestro y le pide a Dios les ayude e ilumine para tener una relación fraternal en la organización y propuestas, buscando superar el localismo y divisiones, bajo la promoción del evangelio y el derecho de las comunidades para tomar acciones que les permitan lograr su objetivo para la pavimentación de la carretera Tlapa- Marquelia. Aunque adopta un discurso ecuménico haciendo un llamado a la organización de los pueblos para la construcción de la carretera, independientemente de la religión que profesen, el partido político en el que militen, o la organización social a la que pertenezcan.

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

“Muchas cosas no deberían estar así, hay una raíz que está causando esta marginación y pobreza, enfermedades y desempleo, una raíz que causa falta de servicios en cuanto a comunicaciones, carreteras, falta de transportes, medicina, salud; vamos comprendiendo que las cosas deben mejorar. Lo fundamental de todo esto es que nos estamos organizando a través de las autoridades indígenas, los comisarios municipales, nosotros solamente somos una instancia de apoyo”<sup>70</sup>

En algunas de estas comunidades la participación de los párrocos de la Iglesia católica es importante, ya que estos impulsan la organización en torno a demandas de este tipo, además de la participación de autoridades municipales de oposición, como en el caso del Presidente Municipal de Malinaltepec.

De este modo, la estrategia de la Iglesia a través de sus diócesis para recuperar espacios religiosos

---

<sup>70</sup> Palabras del sacerdote Mario Campos durante la Asamblea de Autoridades indígenas en el pueblos Unión de las

ha sido el implementar una política de regionalización pastoral para tener una mejor comprensión de los fenómenos sociales regionales e involucrarse en los mismos; esto al mismo tiempo provocó al interior del mundo eclesial, el reflejo del mundo secular.

Esta política de la Iglesia se ha visto expresada a través de los pronunciamientos que diversos jerarcas de la Institución, entre ellos y especialmente el ahora Cardenal Norberto Rivera Carrera, han vertido en entrevistas y por medio de su órgano de difusión la revista "Nuevo Criterio". En ella han cuestionado la política neoliberal del gobierno traducida en el empobrecimiento creciente de la población y critican la anti-democracia del partido en el poder, aunque al mismo tiempo, se pronuncian contra el uso del condón y el aborto. Esta política eclesial nacional por supuesto se encuentra dirigida por la posición que el Vaticano se ha encargado de pronunciar a lo largo de las visitas pastorales que el Obispo de Roma ha realizado, América Latina y México constituyen ahora el *continente de la esperanza*, dado que en él parece vislumbrarse la fuerza de su feligresía y el potencial para continuar con el poder no solo espiritual del Vaticano.

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

### 3.5.1. Religiosidad indígena y formación sacerdotal: Identidad y autopercepción.

El debate sobre la inculturación del evangelio y la posibilidad de construcción de la Iglesia autóctona al interior de la línea pastoral de la Teología India no puede estar exenta del compromiso que sacerdotes y religiosas asumen o no con respecto a esta posición eclesial. La identidad sacerdotal vista como auto adscripción deberá incorporar tanto el sentido de pertenencia étnica asumida o no, así como su visión y crítica frente a la propia Teología India.

Cómo señalábamos en el capítulo precedente, uno de los objetivos que algunos sectores de la Iglesia católica llegaron a plantearse durante el periodo colonial consistió en la necesidad de que la formación sacerdotal se extendiera hacia los integrantes de los pueblos indígenas.

Ahora, integrantes de estos pueblos son formados dentro de seminarios de la Iglesia católica para llegar al sacerdocio. Esta posibilidad entraña conflictos no sólo en virtud de que las comunidades sufren procesos de latinización en su interior, sino también porque los indígenas quienes eventualmente pasarán a

formar parte de las filas del sacerdocio, se enfrentan a vivir procesos de *desgarramiento* interno de su identidad.

El debate que se ha dado entre los sacerdotes con raíces indígenas por la autoadcripción a una teología que se define como *india- cristiana*, producto de la yuxtaposición entre la religión originaria y la católica, de cara a aquellos que defienden la existencia de una *teología india- india u originaria*, centra su atención en la defensa que estos últimos hacen de la *autenticidad indígena* que deviene en la liberación de las iglesias para retornar a la fe de los pueblos. Las dificultades entre ambas vertientes se hacen patentes cuando a los que optan por la *teología india- cristiana* se les acusa de *traidores a las raíces o de colaboracionistas con el enemigo*.

Esta confrontación que viven los sacerdotes de origen indígena, se presenta también en el terreno de su identidad, así lo expresa Eleazar López, sacerdote indígena zapoteco cuando señala:

“... quienes por origen somos indígenas y por ministerio somos agentes de pastoral quedamos atrapados en medio de esta contradicción y tenemos un conflicto no resuelto totalmente en nuestro corazón. Por un lado, en lo más profundo, nos sentimos jalados por la fidelidad a nuestras raíces ancestrales, con las que nos identificamos visceralmente, y, por otro, la responsabilidad pastoral recibida de la Iglesia nos hace recelar de todas las expresiones religiosas de nuestro pueblo, porque nos han introyectado una cierta aversión o repugnancia hacia estas formas consideradas “impuras” o “imperfectas”. Vivimos, por tanto, una especie de esquizofrenia por un doble amor que no acabamos de reconciliar en nuestro interior”<sup>71</sup>

Aunque la posibilidad de reivindicar y valorar el sustrato religioso del cual abreva el pueblo al que pertenecen, los coloca en una situación muy diferente con respecto a las experiencias anteriores donde la Iglesia miraba como idolatría y superstición las manifestaciones religiosas de las comunidades indígenas donde predicaban y cuya intención en muchas ocasiones buscaba despojarlas de sus prácticas; el optar por la alternativa de la formación sacerdotal católica los ubica en una situación incómoda

Para Antolín Casarrubias, quien es originario de la comunidad nahua de Chilmixtla, esta dificultad para compenetrarse en la cosmovisión de los pueblos nahuas donde él es sacerdote, se presenta como una confrontación entre el olvido y el recuerdo, como una sensación de nostalgia de cara a lo perdido, donde la necesidad por valorar la experiencia religiosa india se traslada no sólo a la mera recuperación, sino al sentimiento interno que le permita compartir y fusionarse nuevamente con los valores indios, frente a los procesos de racionalización en la explicación del mundo que se extendieron hasta la Iglesia católica que lo formó como sacerdote:

“Queremos sentir eso que ellos sienten aunque nos cuesta mucho trabajo, nuestra formación

<sup>71</sup> E. López. H. *Espiritualidad y Teología de los pueblos Amerindios*, Colecc. Aprende a aprender. Serie Religiones,

nos borró, cuando yo era de 7, 8 años sentía... de otra manera y que difícilmente lo puedo recuperar, me racionalicé. Ellos saben que ahí está Dios, ellos no se lo explican, solo son actos que realizan. Tratar de racionalizar lo que se celebra y no podemos hacerlo de la misma manera, con la misma fe. Vamos con ellos tratando de ver como sienten la presencia de Dios en su rezo, en sus ritos..."<sup>72</sup>

La decisión de optar por la formación sacerdotal católica en lugar de elegir ser pedidor de lluvias o el chamán del pueblo al que pertenecen entraña en si misma una elección suscrita en los ámbitos individual, familiar y comunitario de cara a los valores en pugna que se juegan al interior de estas dimensiones. Probablemente esta elección ni siquiera halla considerado las dos alternativas arriba planteadas, sino que en ella intervinieron elementos de diversa índole entre los cuales podemos mencionar: La situación económica de la familia y la búsqueda de alternativas a la pobreza, las relaciones que la comunidad establece con la ciudad rectora de la región, especialmente con la Iglesia católica, la continuidad o el abandono de rituales en la comunidad, la entrada de iglesias y denominaciones religiosas no católicas, así como el grado de secularización manifestado por la misma.

En efecto, la falta de opciones de estudio y la posibilidad de realizar una carrera ministerial forma parte de esta decisión, no siempre asumida de manera directa, sino como una oportunidad tanto individual como para la familia.

Una alternativa sugerente para los integrantes de los pueblos indios y su eventual participación dentro de la Iglesia católica lo constituye la formación como catequistas o *ministros de la palabra*, quienes cumplen tareas de enseñanza en las comunidades, el formar parte del coro o tocar algún instrumento durante las misas que se celebran; así como la lectura del evangelio cuando no hay párroco; gran parte de ellos son jóvenes de ambos sexos, quienes se integran a esta estructura con la posibilidad de contar con el alimento en su comunidad o en los pueblos aledaños como producto de la prestación de un servicio religioso a estos pueblos.

En el actual contexto cuando la Teología india parece extenderse como una línea pastoral entre sacerdotes y religiosas, esta aparente apertura de la Iglesia muchas veces en lugar de facilitar el trabajo de estos, los coloca ante una situación de mayor complejidad en su labor sacerdotal. Ahora requieren conocer las culturas de los pueblos en los cuales se encuentran adscritos y hacer un esfuerzo por leer los valores religiosos de los pueblos indios a la luz del evangelio cristiano.

Para quienes conocen o han vivido al interior de estas comunidades y forman parte de ellas, se enfrentan al problema de cuestionarse si es la hegemonía eclesial desde donde se debe mirar a las culturas y valores religiosos que estas portan. Si los sincretismos religiosos son la opción para sus comunidades o si

cada uno de estos sustratos religiosos comunitarios entraña *verdades* reivindicables por sí mismas y no en función de aquella que se coloca teológicamente por encima de ellas.

Para el sacerdote Bernardo Valle, oriundo de una comunidad Nahua de Tierra caliente y representante de los Agentes de Pastoral Indígena, señala efectivamente la existencia de un *desgarramiento* interior severo entre los sacerdotes católicos pertenecientes a alguna etnia, el sacerdote que es sincero busca celebrar un *casamiento* entre los valores que cada una de estos sustratos religiosos entraña en su *ser*, a pesar de que es preciso reconocer como en los matrimonios también se establecen relaciones de poder, donde uno de los *cónyuges* será quien marque la dinámica de la relación:

“Que pasa con un Indio que se forma como sacerdote, sufre un desgarramiento. Si es honesto y sincero llega a sentir un desgarramiento interior, una esquizofrenia al saberse heredero de una cultura milenaria con valores profundos, serios y por otra parte, aquí hay una propuesta de una cultura hegemónica que se le impone, que si le dicen que no los asume y deja a los suyos, simplemente no puede. (...) En el método indígena simplemente va a ocultar lo suyo para asumir lo ajeno, si es honesto no va a dejar lo suyo, va a hacer un gran trabajo por que no muera lo suyo. (...) Va a ver desgarramiento interior, pero si es congruente en su ministerio va a tener un casamiento amoroso de valores entre los de su cultura. Yo te diría que son pocos los que han logrado ese trabajo...”<sup>72</sup>

El compromiso de estos sacerdotes en el contexto de una Iglesia que discursivamente reconoce la pluralidad religiosa, es un reto difícil de asumir para ellos. Al confrontarse de nuevo a su cultura después de la formación sacerdotal, se enfrenta a ciertas exigencias que la Institución eclesial establece como las referentes a la prohibición de matrimoniarse y el cumplimiento del voto de castidad. Estos, constituyen valores que en sí mismos se enfrentan a las concepciones que sobre estas cuestiones plantean los pueblos indios.

Si bien es cierto que la abstinencia sexual y el ayuno forman parte de las exigencias previas a la realización de sus rituales, ambas condiciones se sitúan en momentos especiales de su vida como chamanes o sacerdotes indígenas *tradicionales*. Sin embargo, en el caso de la Iglesia católica en México, la condición de la abstinencia sexual o los votos de castidad deben asumirse como un modo de vida lo cual implica de suyo una contradicción de la propia condición humana.

Sin embargo, el hecho de que los sacerdotes incumplan esta exigencia viviendo una sexualidad *prohibida*, ahonda aún más el conflicto interno que viven sacerdotes y religiosas indios y no indios. En las comunidades es común que los hijos de estos, producto de sus relaciones con mujeres del pueblo, sean

---

<sup>72</sup> Entrevista al sacerdote Antolín Casarrubias de la parroquia de Xalpatláhuac, Guerrero el día 12 de Febrero de 1997.

llamados *sobrinos* y por lo tanto no sean reconocidos por ellos más que en términos indirectos, este saber es un secreto a voces entre los vecinos del pueblo, para quienes se confirma aún más esa contradicción entre el pensar- sentir- hacer de la Iglesia católica y sus integrantes.

En el año de 1997, circuló en el periódico local un reportaje en donde se acusaba a sacerdotes pertenecientes a la diócesis de Tlapa, no sólo de tener relaciones sexuales *prohibidas*, sino inclusive, de haber ejercido actos de violación sexual en la comunidad donde trabajan. Hubo serias acusaciones con relación a prácticas homosexuales y por supuesto a la existencia de hijos no reconocidos por ellos. La intención según apuntaron algunos de ellos, era desprestigiar la labor de su diócesis por parte de algunos periodistas y otras Iglesias y denominaciones religiosas.

Como respuesta a esta publicación, el obispo de la diócesis de Tlapa señala en una carta con motivo de la *Cuaresma: Camino hacia el Jubileo 2000* que si bien reconocen sus debilidades y fallas por las cuales hacen públicas sus disculpas por ofensas y omisiones que hallan cometido; ello no implica que:

“... estemos dispuestos a padecer difamaciones y ofensas en contra de nuestra persona y aceptar estoicamente estas agresiones, que solo buscan desprestigiar el trabajo pastoral que realizamos en las parroquias, generar desinformación, morbo y al mismo tiempo favorecer el lucro de un grupo de mal logrados periodistas que se refugian en la libertad de prensa, entendiéndola como el deseo obsceno de difamar, pretendiendo desprestigiar, provocar la burla y el desprecio de la ciudadanía, mas que proyectar la verdadera pasión de informar y de expresar con objetividad la realidad que vivimos.”<sup>74</sup>

Uno de los problemas que saltan a la luz, se centra en la necesidad de que la Iglesia católica en México logre modernizar sus concepciones acerca de la sexualidad no sólo en términos de la posición que defiende y muchas veces busca imponer hacia sus feligresías, sino especialmente mirar las contradicciones y conflictos internos que esta actitud cerrada provoca entre sus sacerdotes y religiosas.

La discusión sobre estos temas en las asambleas diocesanas de Tlapa ha sido difícil cuando además, la actitud poco interesada de algunos grupos y los temores personales que manifiestan los sacerdotes frente a estas cuestiones postergan la posibilidad de manifestar sus preocupaciones, opiniones y concepciones dentro de una institución cuya estructura de poder vertical tampoco se permite escuchar a sus integrantes.

Así la situación, los sacerdotes indígenas formados dentro de la Iglesia católica se encuentran ante un dilema con relación a asumir o no una actitud integral- intransigente de cara a las comunidades y pueblos indios donde realizan su labor pastoral. La posibilidad de caminar hacia ese *casamiento* cultural-

<sup>73</sup> Entrevista realizada al Sacerdote Bernardo Valle, el día 27 de Junio de 1998 en Tlapa, Guerrero.

<sup>74</sup> Carta pública firmada por el Obispo Alejo Zavala Castro con motivo de la *Cuaresma: Camino hacia el jubileo 2000* en Febrero de 1997.

religioso que implica también cuestionar la estructura y concepciones que aprendieron para su formación o de manera radical desligarse de la institución y trabajar de manera independiente, lo cual es muy difícil de asumir para ellos, ya que implicaría el desconocimiento de la Iglesia hacia su trabajo pastoral.

### 3.6. Iglesia Pentecostés y Protestantismo en la Montaña: De nuevas y viejas identidades.

Al hablar de la recomposición de las identidades a partir de la pertenencia religiosa, pensamos en todo el debate que se está dando con relación a los denominados Nuevos Movimientos religiosos, las Iglesias pentecostales y evangélicas y hasta las Iglesias protestantes históricas. Aún cuando el sustrato fundacional las inserta en tiempos y espacios diversos, en la realidad de América Latina parecen mezclarse y retomar de una u otra modalidad. De tal suerte aquellas identidades religiosas comúnmente consideradas *viejas*, al reconstituirse en sociedades rurales y/o urbanas de América Latina aparecen como *nuevas* al interior del contexto en el que surgen.

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

De manera inicial, algunos estudiosos del fenómeno han señalado entre sus elementos comunes el sincretismo, la visibilidad, su sectarismo, la difusión entre clases medias, la presencia del rasgo carismático, así como el carácter místico de quienes lo experimentan.<sup>75</sup>

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

Para autores como el caso de Elio Masferrer el problema de las Iglesias y los Nuevos Movimientos religiosos requiere de un esfuerzo de aclaración, dado que existe una gran confusión cuando queremos definir y ubicar a los grupos religiosos –algunos ni siquiera reconocen su pertenencia religiosa– surgidos en el contexto latinoamericano. Nos encontramos frente a procesos incluso de atomización de los grupos religiosos que hacen aún más difícil el análisis y la clasificación de los mismos.

Desde el análisis que hace Jean Pierre Bastian, los procesos de penetración de los protestantismos en América Latina nos permiten ubicar al menos cuatro grandes corrientes a saber: 1. El protestantismo histórico, 2. El protestantismo ecuménico cercano a la Teología de la Liberación de los grupos católicos, 3. Los movimientos evangélicos de corte conservador y 4. Los movimientos

<sup>75</sup> C. Gutiérrez Zúñiga. *Nuevos Movimientos religiosos: Los rostros de la religión contemporánea*. En

pentecosteses. Aún cuando estas corrientes parecen abreviar del mismo origen protestante, en realidad hablamos de posiciones diversas con respecto a como asumir el trabajo de evangelización frente a sus feligresías.

Como ya lo decíamos, en el caso de América Latina la cuestión se complejiza cuando dentro de los pentecostalismos, estos irrumpieron en el propio contexto de las realidades sociopolíticas del continente conformando un campo religioso diferente al pentecostalismo de países como los Estados Unidos de Norteamérica.

“Se trataba, en efecto de dos culturas religiosas antagónicas; una, el protestantismo de carácter histórico, nacida del liberalismo político y religioso; la otra, el pentecostalismo, expresión de una cultura religiosa popular latinoamericana.”<sup>76</sup>

Bastián señala dentro de los denominados Nuevos Movimientos religiosos a los pentecostalismos, mientras que para Masferrer los NMR ocupan un lugar diferente a los pentecostalismos dentro de su clasificación. Ambos autores coinciden al señalar que las denominaciones pentecostales son producto de la migración e intercambio intenso de los habitantes de las zonas rurales de nuestro país hacia los Estados Unidos, aunque al momento de encarnar en la realidad mexicana hubo el desarrollo de Iglesias apropiadas por los pastores indígenas y mestizos.

Si bien estos movimientos pentecostales nacieron en la región latinoamericana a principios del siglo XX, no es sino hasta la década de los cincuenta cuando se presenta un proceso de pentecostalización que irrumpe en estas sociedades, en el caso de la Montaña de Guerrero este proceso se acentúa principalmente en la década de los setenta y ochenta.

Ahora bien estos movimientos, “... se explican por la pérdida de valores y de la identidad vale decir por la anomia, de las masas rurales recientemente emigradas a las ciudades, más que por su relación con los movimientos religiosos pentecostales norteamericanos.”<sup>77</sup>

La incorporación de familias nucleares y extensas a estos movimientos religiosos de corte Pentecostés, ha sido explicada también por la necesidad de los pueblos de romper con el sojuzgamiento que los caciques locales infringen a través de la cooperación o tequio, las fiestas patronales que han permitido la acumulación de excedente por parte de un grupo en el poder, en lugar del equilibrio económico que parecían permitir sus usos y costumbres como pueblos indios.

Al mismo tiempo, es necesario comprender los préstamos que existen entre estos grupos, ya que en el caso de los pentecostalismos, si bien el pastor es nombrado por el poder divino para su

Secularización, Modernidad y Cambio religioso, México, UIA, 1991.

<sup>76</sup> J. Pierre Bastián, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, 1994, FCE. p. 202.

misión, sus poderes van más allá del sentido primero de esta revelación, cuando muchos de ellos cuentan con el don de hacer curaciones y milagros a quienes lo necesiten. El carácter fundamentalista, que habíamos ya señalado, de la lectura bíblica es una característica que reúne a varios grupos religiosos no sólo pentecosteses, sino protestantes históricos que comparten y fusionan muchas de sus creencias.

Nos enfrentamos así a procesos que han sido denominados como *multirreligiosos*, dada su capacidad de sincretismo entre diversas tradiciones religiosas. En el caso de las regiones rurales con predominancia india encontramos la religión católica, el pensamiento mítico mesoamericano y los propios movimientos pentecosteses. Otro atributo de estos movimientos es caracterizarlos desde la perspectiva de *sectas* si atendemos su conceptualización como minoría religiosa y desde la perspectiva Weberiana como *comunidad de elegidos* que los hace excluir a todos aquellos que están fuera de sus creencias y prácticas religiosas.

El avance sistemático de las Iglesias pentecosteses en los pueblos indios constituye una preocupación no sólo de la Iglesia católica, que ahora necesita competir con mayor fuerza contra estas denominaciones e Iglesias que se han convertido en una alternativa real para su potencial feiglesia; sino también para todos aquellos que redujeron a estos movimientos en el ámbito de *sectas*<sup>78</sup> protestantes y afirmaban que eran una estrategia del Imperialismo Norteamericano para influir en el destino de las naciones donde habían penetrado.

Sorpresivamente, las Iglesias de corte protestante o evangélico incluyendo en ellas las denominadas disidencias religiosas, los pentecostalismos, las Iglesias históricas y las llamadas *paraprotestantes*, han encontrado una apertura inusitada en los pueblos indios tradicionalmente *católicos* y fuertes defensores de sus creencias. Para muestra señalaremos que en los tres estados de la República donde existe mayor población indígena, esto es Chiapas, Oaxaca y Guerrero, el porcentaje de habitantes que practican una religión de corte protestante según el Censo de 1990, asciende al 18%, 7.3% y 4.11% respectivamente; los dos primeros estados por encima de la media nacional que es del 5%.

Esta caracterización que se ha hecho de los denominados nuevos movimientos religiosos nos permite inicialmente comprender los elementos que las explican y las formas en que se han insertado dentro de pueblos y comunidades de la Montaña de Guerrero. Hablamos de ciertas generalidades como el carácter fundamentalista y apocalíptico, así como en su acepción de secta el asumirse como una *comunidad de elegidos* poseedores de la verdad bíblica y por lo tanto divina. Pero al mismo

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 247.

tiempo es preciso poner atención en aspectos particulares que nos explican el porque estos grupos han podido avanzar en regiones indígenas como la Montaña de Guerrero.

### 3.6.1. Iglesias Protestantes históricas e Iglesia pentecostés en la Montaña de Guerrero.

Los procesos de conversión religiosa en la Montaña de Guerrero son principalmente hacia las Iglesias pentecostales quienes han aumentado el número de adeptos, así como de iglesias construidas en la región por parte de sus feligresías. También encontramos la presencia de Iglesias históricas como la bautista y presbiteriana, quienes al final de la década de los años treinta encontraron abierta la posibilidad de hacer trabajo de evangelización en regiones rurales e indígenas a través del ILV (Instituto Lingüístico de Verano).

En la región de estudio, entre las Iglesias evangélicas históricas y las pentecosteses que encontramos están: La Iglesia Bautista, la Adventista, los Testigos de Jehová<sup>79</sup> y los Metodistas entre las primeras. Para el caso de la religión pentecostés están: La Asamblea de Dios, la Iglesia Pentecostés, la Iglesia de Dios de la Profecía, la interdominical y los Cristianos, cuyo trabajo pastoral tiene como centro rector la Ciudad de Tlapa de Comonfort, desde la cual mantienen nexos con distintos pueblos y comunidades de la Montaña. Al mismo tiempo, están afiliadas a Iglesias de Puebla o de la Ciudad de México.

Desde 1939 se tiene el registro de la llegada de los presbíteros el Dr. Lemley y su esposa a la comunidad de Tlacoapa; sin embargo, ya desde fines del siglo pasado, en 1895, se habla de libertad de cultos, así como del *destierro de sectarismos*, ubicando problemas con protestantes sólo en el pueblo de Ahuacatlán.<sup>80</sup>

En 1944 los Lemley decidieron vivir en el Chirimoyo entre los municipios de Tlacoapa y Malinaltepec. A decir de los apuntes encontrados en el archivo Paucic, para 1954 se dio servicio médico a la población de la región, mediante la contratación de un médico; al mismo tiempo "... supieron reunir un nutridísimo acervo lingüístico del muy complicado idioma Tlapaneco..."<sup>81</sup>

Sin embargo, se presentaron choques entre el Presbítero y el Sacerdote de Tlacoapa, así como vejaciones y amenazas, lo que provocó que se trasladaran a Malinaltepec. Precisamente hacia

<sup>78</sup> Hablamos aquí de su sentido peyorativo y no del que nos permite el análisis teórico del mismo concepto.

<sup>79</sup> Los Testigos de Jehová no son considerados propiamente como parte de una Iglesia protestante, el principal argumento es que al producir textos distintos a la Biblia, se alejan del sustento del cual abrevan los protestantismos. Así son catalogados como "paraprotestantes" o "protestantes marginales".

Aún entre las feligresías de estas denominaciones hay una clara distinción con respecto a los Testigos de Jehová. Cfr. con Fortuny, Patricia. "Mormones y Testigos de Jehová: La versión mexicana". en *Identidades religiosas y sociales en México*, Gilberto Giménez (coord), México, 1996, IFAL/IIIS-UNAM, p. 175-215.

<sup>80</sup> Archivo PAUCIC, Volumen 59, Chilpancingo, Guerrero.

<sup>81</sup> Archivo Paw Paucic, Volumen "Montaña de Guerrero", Chilpancingo, Guerrero.

el año de 1960 se envía una misión de religiosos procedentes de la orden Claretiana con la intención de contrarrestar la labor de los protestantes.

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

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

En 1969, se establece el Internado para Niños por parte de la Iglesia Bautista procedente de Texas, Estados Unidos, cuyos representantes son la familia McCoy, que para 1971 suben a Tototepec. Aparte del establecimiento de 2 internados uno para niños y otro para niñas en la Ciudad de Tlapa, procedentes de la parte alta de la Montaña, especialmente de Metlatónoc, Malinaltepec, Tlacopa y Atlamajalcingo del Monte, municipios considerados por el CONAPO como de alta y muy alta marginación, cuentan con feligresía en los pueblos de Zilacayotitlán en Atlamajalcingo del Monte, Huehuetepec, Plan de Guadalupe de Malinaltepec, Acoxuca, Tlapa; Chirimoyo y Yuxinipa pertenecientes al Municipio de Acatepec.

Su contraparte, es decir, la *Iglesia Bautista Nacional* se asienta en 1977, extendiéndose a la comunidad nahua de Chiepetepc 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 teniendo influencia en Cuautololo y Tlaquetzalapa, así como Tenamazapa perteneciente a Tlacoapa y Huamuxtitlán.

La Iglesia Evangélica Cristiana establecida al parecer en 1970 se establece 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 Xalpatláhuac, en los pueblos de Coyuxtláhuaca, 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 en Veracruz y Morelos de jornaleros, así ellos solicitaron predicadores de Acapulco, aunque el pastor actual es de Tlaquetzala. La

Asamblea de Dios cuenta con misiones en colonias del centro y la aviación en Tlapa, así como en Ahuatepec pueblo y Coyahualco perteneciente a Alpoyeca.

Pueblo tras pueblo en la Montaña de Guerrero parecen contar con una familia nuclear que ha cambiado de religión. Algunos de ellos cuentan ya con su templo que se ha construido a partir de faenas y cooperación de los feligreses, en otros casos, han contado con apoyo económico de algunas Iglesias que tradicionalmente lo han hecho así. Sin embargo, también algunas de sus construcciones han sido destruidas por el resto de la población mayoritariamente católica, como en el caso de Copanatoyac en donde inclusive se redactaron sendos escritos asesorados por el párroco acusando a los que profesaban otra religión.

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

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

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

### **3.6.2. Conversión religiosa e identidad del yo: Procesos de reconfiguración del campo religioso.**

“Todos los que están aquí es por enfermedad, todos llegamos a conocer el evangelio así, casi todos los miembros que estamos aquí hemos llegado por algún problema, alguna enfermedad. Aquí hubo a quien le daban ataques epilépticos, otro que estaba a punto de que lo operaran, pero un hermano le dijo que creyera de corazón y confiara, así lo hizo y es salvo y la muchacha que le dan ataques ya es Mamá de tres niños”.<sup>82</sup>

Acabamos de conocer la respuesta de una entrevista realizada al Pastor de la Iglesia de Dios

<sup>82</sup> Entrevista A Victorino León Morales, Pastor de La Iglesia de Dios de la Profecía, En Tlapa, Guerrero el día 16 de

de la Profecía en Tlapa, Guerrero, ilustrativa de los motivos que aducen la mayor parte de la feligresía (Pastores e integrantes) de Iglesias y denominaciones religiosas frente a procesos de conversión religiosa en la Montaña de Guerrero.

El énfasis atribuido a problemas de carácter existencial (La enfermedad, la pobreza, el alcoholismo, la muerte de un semejante) reconocidos por quienes deciden cambiar de religión, nos colocan inicialmente en el terreno de la identidad del individuo o la identidad del yo.

Para comprender la construcción de nuevas identidades a partir de los procesos de conversión religiosa dentro de pueblos y comunidades indias, nos valernos del concepto *experiencia religiosa*. La experiencia religiosa como hemos explicado a lo largo de este trabajo reconoce dos vertientes desde las cuales se ha abordado: Primero como la experiencia íntima que vive el hombre frente a lo sagrado y en convergencia, el lugar que ocupa la historia ( historia de vida en convergencia con las historias de la comunidad y de la sociedad) en el devenir de esta experiencia en las colectividades humanas.

Esta experiencia en su acepción de *revelación interior* se muestra nítida al momento de la conversión religiosa. Ya sea mediante un sueño, por un familiar o un vecino que habla de la verdad de su creencia, la necesidad de acercarse a un Dios que se revela mediante la Biblia o una historia de alcoholismo, permiten esta transformación que se percibe como radical en la vida. Es como el renacimiento hacia una nueva vida que deje atrás lo que se fue.

“Esta Iglesia se manifiesta por medio de revelaciones, sueños que Dios muestra, cuando él quiere manifestarse para alguna cosa la profeta lo sabe, ella habla en otras lenguas, pero como no la entendemos lo explican en Español, se habla en lenguas angelicales, habla la Virgen, son lenguas que el Señor da y eso es cumplimiento de la profecía. Hay muchas manifestaciones del profeta para conocer lo que va a pasar y lo que está pasando.”<sup>83</sup>

El renacimiento a la vida puede implicar la renuncia o el sacrificio al presente, no importa la pérdida de los seres queridos ni tampoco la pobreza, porque la vida se resuelve en este vínculo estrecho con el poder de lo sagrado que confiere paz y seguridad interior al ser humano. De este modo, todos y cada uno de los acontecimientos vividos por el ser humano son vislumbrados por una voluntad mayor que recae en Dios, por lo que casi nada podemos hacer frente a sus designios, a lo más interpretar el significado de acontecimientos oscuros o sombríos en la vida personal para reflexionar y *enderezar* el camino que hasta el momento se ha seguido.

---

Mayo de 1997.

<sup>83</sup> Entrevista a Victorino León M. Pastor de La Iglesia de Dios de la Profecía. En Tlapa, Guerrero el día 16 de Mayo de 1997.

El ingreso al conocimiento de lo divino mediante la lectura del libro sagrado como la Biblia, comienza con el arrepentimiento de la vida que se ha dejado atrás, imagen mental reconocida en el inconsciente colectivo universal, similar a la preparación de las culturas indígenas mesoamericanas al entrar a la pirámide para salir con una vitalidad nueva.

Salvo el caso de los Testigos de Jehová, quienes interpretan el Apocalipsis como un simbolismo en la Biblia, para la mayor parte de las denominaciones religiosas presentes en la Montaña de Guerrero, una constante es la creencia en el pronto advenimiento del fin del mundo, que nos refiere a mitos escatológicos que prevén el nacimiento de un mundo nuevo coincidente al renacimiento interior del individuo. Por lo que los integrantes de estos grupos deben actuar conforme a una serie de reglas establecidas en la Biblia que permitan la comunión y vida eterna con lo sagrado, fin último del hombre sobre la tierra. Se percibe un desdén hacia la vida terrena, en donde la identidad religiosa se potencia de tal forma para colocarse como la identidad primordial de quienes asumen estas opciones religiosas.

“Dice muy claro la Biblia libro Mateo, capítulo 24, allí se dice todos nosotros no sabemos cuando va a ser el día del juicio, pero vamos a estar bien preparados, vamos a estar listos, que tal si andamos en el baile, emborrachando, fumando, por eso hay que tener mucho cuidado de cumplir con todos los mandamientos que quiere Dios.”<sup>84</sup>

Al mismo tiempo, ante una enfermedad incurable y la búsqueda de una solución mediante la visita al hechicero del pueblo, quien en sus oraciones hace referencia al *Santo entierro*, se vive un proceso *milagroso*. La conversión inaugura un *cambio profundo interno*, producto de la creencia en un Dios *vivo* que se encuentra en el cielo y entonces la enfermedad cesa.

Estas transformaciones o *milagros* han sido explicados por la psiquiatría como patologías que los individuos presentan muy vinculadas al sufrimiento y al sentimiento de frustración cotidiana que significa el acto de vivir, ante lo cual esta problemática interna se traslada a un terreno espiritual que busca consuelo y alivio.

La vida cotidiana de los integrantes de estas Iglesias o denominaciones religiosas se encuentra permeada por su fe y creencias organizándose alrededor de ella. Pueden concentrarse en el trabajo pastoral de convencimiento a familiares y vecinos para adoptar esta nueva creencia, en trabajar como Pastor o servidor religioso, cooperar para la construcción de la Iglesia, en luchar para ser aceptados por su comunidad o pueblo y hasta salir de este si por profesar otra religión son expulsados por sus vecinos.

<sup>84</sup> Entrevista al Sr. Marcelino Castañeda V, Pentecostés del pueblo de Tototepec, el día 7 de Abril de 1997.

De este modo, gran parte de su labor está destinada hacia el trabajo proselitista de diversas maneras. Para los testigos de Jehová es una labor de hormiga al ir casa por casa a convencer a sus vecinos, mientras que para la Iglesia evangélica la labor se centra en el anuncio del evangelio mediante la visita a enfermos y a los que están en la cárcel para apoyarlos. Ellos realizan servicio cuatro días a la semana y cuentan con ayudantes voluntarios quienes reciben ayuda económica también voluntaria que va de \$10 a 50 pesos<sup>85</sup>.

El centrar la identidad en su ser religioso permite potenciar su acción en función de esta elección. Al reconocer que la identidad tiene un aspecto *selectivo* para lo cual el individuo opta por una de estas dimensiones que forman parte de sí, desde una jerarquización de sus múltiples identidades (en lo político o cultural, desde sus experiencias individuales o colectivas, su ideología y creencias, etc).

Señala Gilberto Giménez "... los procesos de decisión pasan a través de la identidad, es decir, que el individuo ordena sus preferencias y escoge entre diferentes alternativas de acción en función de su identidad"<sup>86</sup>

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

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

Sin ser la suma de las individualidades, la colectividad no puede entenderse sin ellas, así es como también la experiencia religiosa del hombre se nutre de las historias personales de vida, las historias que dejan de ser sin su contexto sociocultural.

Explica Giddens: "En efecto, las circunstancias sociales no están separadas de la vida personal ni constituyen un medio externo a ella. Al luchar con sus problemas íntimos, los individuos ayudan activamente a reconstruir el universo de actividad social que los rodea."<sup>87</sup>

La construcción de la identidad de los pueblos indios pasa necesariamente por esta relación

<sup>85</sup> El dinero para pagar a los evangelizadores puede ser generado mediante cooperación de las feligresías en la ciudad de Tlapa, donde la situación económica no es tan severa como en las comunidades de la Montaña de Guerrero, mientras que para el caso de los testigos de Jehová ellos cuentan con recursos externos provenientes de la Iglesia central.

<sup>86</sup> G. Giménez. *La identidad social o el retorno del sujeto en sociología*, en *Identidad*, III Coloquio Paul Kirchhoff, IIA-DGAPA-UNAM, México, 1996. p. 17.

<sup>87</sup> A. Giddens. *Modernidad e Identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, 1997. Península, p. 23.

dialéctica referida tanto a la dimensión individual como a la colectiva. Ambas dimensiones dan sentido de pertenencia a los seres humanos. Es por ello que la identidad del yo nos permite comprender las motivaciones generadas en el ámbito personal y que se encuentran implicadas con la colectividad, las relaciones sociales que inciden en un plano mayor de manera relacional.

### 3. 6 .3. Reconstitución de la identidad colectiva desde el sustrato étnico: El reto de los Nuevos Movimientos religiosos.

De la influencia tanto de los protestantismos históricos, como de los pentecostalismos en las comunidades indias de la Montaña, ocurren recomposiciones en la vida no sólo de quienes integran estos grupos, sino de la comunidad en donde se encuentran inmersas.

Así es como la vida de estos pueblos al contar con diversos referentes religiosos se reconstituye en un diálogo permanente con el mundo.

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

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

“Hay peticiones que en realidad son buenas, lo hacemos en la Iglesia cada año el día 1º de Mayo, hacemos un culto solemne pidiendo las lluvias que Dios da ya sea temprana o tardía pero que no nos deje sin lluvia, porque es lamentable que el señor Dios nos deje sin lluvia todo el año porque el agua es la vida y por eso lo seguimos haciendo pero de diferente manera. También damos gracias a Dios por las cosechas que nos ha dado, así como lo han hecho aquí.”<sup>88</sup>

No pocos pastores de estas Iglesias y denominaciones religiosas han surgido de las propias comunidades, que poco a poco se han regionalizado, es decir. han nacido al interior de los pueblos de la Montaña expandiéndose Esto permite hablar de Iglesias que adquieren características que le son

<sup>88</sup> Entrevista al Pastor Domingo Espinosa Pérez de La Iglesia Cristiana Universal Apostólica de Jesús Pentecostés, en el

transferidas por los miembros de las comunidades en donde cobran vida.

Aunque inicialmente los pastores vienen de regiones o estados donde han migrado campesinos de la Montaña de Guerrero, como el caso de la Ciudad de México, Morelos, Veracruz o Sinaloa; las facilidades que algunas de las Iglesias otorgan para llegar a ser pastor, les permiten como en el caso de las Asambleas de Dios, tomar cursos por correspondencia provenientes de la Ciudad de México o Monterrey. A partir del estudio de textos religiosos, la Biblia y la realización de exámenes, logran su objetivo para graduarse mediante un examen que se les practica en las sedes de estas Iglesias.

En la Iglesia de Dios de la profecía, se requiere ser elegido mediante designio divino a través o de un mediador quien tiene *don de lenguas*, a través del cual se da la manifestación divina de quien debe ser el pastor o incluso hasta democráticamente cuando reunidos en asamblea, los integrantes de la Iglesia eligen de entre varios propuestos para quedarse el que obtenga mayoría de votos.

En algunos otros casos, los futuros pastores acuden al seminario. Tal es el caso de algunas Iglesias como la Bautista en Monterrey o la Metodista en Morelos o la Ciudad de México, que, mediante una estancia de tres años y el estudio de la Biblia, logran graduarse de Pastores.

Recuperar en la celebración de servicios el idioma o la lengua del pueblo donde se establecen, representa una señal interesante del arraigo que le confiere la identidad étnica a estos nuevos movimientos religiosos. Ofrecer el servicio en el idioma tlapaneco, mixteco o náhuatl significa acceder al vínculo primordial de comunicación, en donde hablar la lengua representa la fuerza identitaria de la comunidad frente a la diferencia, así la Iglesia se ancla a uno de los sistemas más importantes del pueblo.

“Siguen hablando su dialecto, al contrario, nos apoyan para el trabajo evangelístico, en el caso de que haya una comunidad que hable el tlapaneco, igualmente los que hablan náhuatl, lo traducen en su dialecto y la gente se reúne para escuchar, es importante...”<sup>89</sup>

Al mismo tiempo, quienes son portadores de estas nuevas religiosidades ocupan cargos en la comunidad como Comisarios municipales o comisariados de bienes comunales; participan en las fiestas patronales y simultáneamente, forman parte de la Iglesia de Dios de la Profecía o de las Asambleas de Dios.<sup>90</sup>

Dentro de la estructura interna de algunas Iglesias como el caso de la Iglesia de Dios de la

---

Municipio de Copanatoyac el día 17 de enero de 1998.

<sup>89</sup> Entrevista a Victorino León Morales (...)

<sup>90</sup> Este es el caso de la comunidad de Ahuatepec Pueblo perteneciente al municipio de Tlapa.

profecía, encontramos la figura del Consejo de ancianos, quienes de modo similar a los principales en los pueblos, asumen el lugar de consejeros de su Iglesia dada la experiencia en ellos reconocida. "... esta convergencia ha permitido la fácil adopción de estructuras aparentemente externas, pero que forman parte de sus propios referentes culturales..."<sup>91</sup>

Este es el caso de la Iglesia evangélica, ya que dentro de su estructura de gobierno de carácter jerárquico, encontramos al Pastor y después al Consejo de ancianos, *quienes están capacitados para aprobar asuntos*, son reconocidos por tener vocación y sus decisiones son respetadas por los integrantes de la Iglesia. Para formar parte del Consejo de ancianos se requiere más que la edad, ser conocedores de la Biblia.

Tanto en la Iglesia de Dios de la profecía como en las Asambleas de Dios, se cuenta con una organización jerárquica en donde están incluidos el Supervisor general, el Secretario General, y los profetas. En la sede local encontramos al Pastor, al Copastor, el diácono y los líderes de Banda de música de viento, la banda de misionero juvenil, la banda de líderes victoriosos y la banda o grupo de mujeres. Para su elección, se nombra para cada una de estas *bandas* un cuerpo ejecutivo en donde están incluidos un Presidente, Secretario y Tesorero quienes duran un año en su cargo.

La pluralidad de opciones religiosas a las cuales pueden integrarse sus potenciales feligresías, ha experimentado un intenso intercambio religioso entre los habitantes de la región, quienes comienzan integrándose a la Iglesia Bautista para después optar por la Iglesia cristiana, retomar parte del discurso de los Testigos de Jehová y cantar oraciones del catolicismo. De una parte vemos este intercambio religioso y al mismo tiempo, la creación de una religiosidad propia o el denominado bricolage, a partir de esta diversidad de opciones que existen en el mercado religioso, lo que nos habla de una conversión religiosa abierta a la pluralidad.

En el testimonio del Sr. Marcelino Castañeda V, del pueblo de Tototepac, observamos como se da este intercambio religioso en sus propias palabras:

"... Yo me cambie en 1971. Yo primera vez andaba muy tomado, a veces tomaba 8 días y cigarros una o dos cajas por día; pero fui a la casa de Tlapa en la colonia Cuba donde hay una Iglesia de evangélicos, llegue donde están los gringos, uno se llama Lalo McCoy y otro Rafael McCoy, los que son meros pastores de religión bautista y me dicen: Órale hermano éntrale, nosotros a todos los recibimos, entre y estaban predicando la palabra de Dios, pídele a Dios y lo va a cambiar a usted, entonces comenzamos a recibir la Biblia. Primera vez me evangelice con los bautistas y ahora ya no, ahora me cambie de religión porque los bautistas son muy bravos, ajá se enojan mucho y yo vi la

<sup>91</sup>J. Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en*

Biblia que Jesús dijo que no podemos enojar y por eso me cambie, ahora ya soy pentecostés.”<sup>92</sup>

Para la realización de los servicios religiosos, en las iglesias pentecosteses hay manifestaciones de alegría mediante aplausos, cantos y alabanzas rítmicas que atraen la atención de sus participantes: a diferencia de la seriedad y actos reverenciales que practican Iglesias históricas como en el caso de la Iglesia Bautista Norteamericana, lo cual es cuestionado por la propia Iglesia Bautista Mexicana establecida en 1977 en la región.

Para un joven que se prepara como Pastor de esta Iglesia, los Bautistas provenientes de Estados Unidos se caracterizan por su conservadurismo, por lo cual se han distanciado de ellos, aunque lo importante es la predicación del evangelio y la palabra de Dios. Sin embargo, él piensa que es necesario modificar los propios servicios religiosos con relación a la adoración y la alabanza, introduciendo grupos de canto y la alabanza con las palmas.<sup>93</sup>

Señala Bastián: “Si el movimiento “evangélico” se caracterizaba por su “norteamericanización”, los pentecostales, en cambio, se difundían, (...) mediante la labor de predicadores latinoamericanos, de origen social humilde, semianalfabetos y autodidactos. Con su exuberancia, la espontaneidad de sus oraciones, la glosolalia, los cantos rítmicos, los gritos de exaltación religiosa y la ausencia de ornato en sus templos, el culto pentecostal parecía ser la expresión de una auténtica religiosidad popular latinoamericana, surgida en el seno de sectores sociales miserables.”<sup>94</sup>

La apertura de estos movimientos hacia la diversidad de culturas en donde nace, permite que los cantos, alabanzas y oraciones adquieran las formas que la feligresía quiera darles, según su cultura y la experiencia religiosa de la cual la colectividad es portadora. Así, podemos escuchar cantos dirigidos al Señor en estilo norteño, balada rítmica, rock o en banda de viento como es el caso de la música escuchada por la población indígena de la Montaña de Guerrero. En la comunidad de Tototepec de origen Mixteco, los integrantes de la Iglesia pentecostés componen la música y eventualmente hasta la letra de las canciones para alabanza de Dios.

Un rasgo que parece reforzar el lugar que ocupan las mujeres tradicionalmente en los pueblos indios, es que establecen una relación de subordinación frente al varón, quien a decir de la Biblia, es la *cabeza* dentro de la estructura organizativa de la Iglesia. Por lo menos en las Iglesias y denominaciones religiosas arriba señaladas no hay mujeres que ocupen el lugar de Pastores, aunque

*América Latina*, p. 202.

<sup>92</sup> Entrevista al Sr. Marcelino Castañeda V, Pentecostés del pueblo de Tototepec, el día 7 de Abril de 1997.

<sup>93</sup> Entrevista con Pedro Hernández, Encargado de la Iglesia Bautista, Tlapa, Guerrero, 13 de Febrero de 1997.

<sup>94</sup> J.P Bastián, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, 1994, FCE, p. 211.

si pueden dar *consejos* a sus maridos con relación al manejo de la Iglesia.

Por otra parte, se perfilan serios problemas en relación con las enseñanzas que los niños reciben en las escuelas, un caso sugerente lo representa el estudio de la Teoría Darwiniana sobre la Evolución de las especies en donde se sostiene que el hombre es producto de una ancestro común al mono. Sin embargo, la Biblia nos dice que somos producto de un Dios omnipotente, por lo que los grandes paradigmas científicos que nos explican la evolución del hombre son desechados frente al conocimiento unívoco que estos grupos reconocen en la Biblia.

Observamos así el retorno a explicaciones de carácter religioso, donde la identidad humana vuelve a colocar al hombre como producto de la divinidad y no de una serie de procesos evolutivos de las especies en relación con el medio ambiente.

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

Sin embargo, es posible reconocer en esta diversidad de caminos, la existencia de procesos seculares al interior del pensamiento religioso indio. Algunas autoridades o líderes de la comunidad dejan de creer en la eficacia de los rituales para atraer la lluvia o separan el poder civil del religioso cuando integrantes de la Iglesia evangélica se postulan como autoridades civiles dejando de participar en fiestas católicas y en cargos de carácter religioso.

En otros casos, la petición de lluvias se traslada de la Montaña a la Iglesia del pueblo. El mediador se pone a rezar fuera de la Iglesia hasta que llegue la lluvia y la gente cree con mayor fuerza. También dejan de hacerlo porque la mayoría del pueblo no cree en esa costumbre<sup>95</sup> o porque algunos comisarios municipales o líderes orgánicos de los pueblos como maestros no valoran esta ceremonia como es el caso de Ahuatepec pueblo, Ahuatepec ejido, Tenango tepexi, Tototepec, Cahuatache, Axoxuca, Atlamajac, Xalpatláhuac, Alcozauca y con mayor fuerza en cabeceras municipales mestizas aunque con presencia indígena.

El ritual de petición de lluvia que se realiza en el cerro, en cuevas o manantiales, puede combinarse con una procesión del Santo Patrono en el pueblo. Así lo hacen en Tlacoapa cuando no han llegado las lluvias, aunque también el sacerdote ha explicado que la falta de lluvia *no es porque Dios no nos escuché, sino porque falta la vegetación, faltan los árboles y por eso no llega el agua, muchos de ahí entendemos porque no llega el agua.*<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> Platica con el Sr. Ramón Peña de la comunidad de Tenango Tepexi, Tlapa. 18 de Mayo de 1997.

### 3.6.4. La experiencia religiosa de Ahuatepec pueblo<sup>97</sup>. Entre la reafirmación y el cambio religioso.

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

Ahuatepec pueblo representa un caso sugerente en donde la religiosidad ha permeado a la comunidad, las autoridades elegidas como son el Comisario y el Secretario municipal pertenecen a la Iglesia de Dios de la Profecía y a la "Asamblea de Dios" y al mismo tiempo, supervisan la fiesta mayor del pueblo el jueves de Dolores.

Durante la década de los años 70's se presentó un problema de carácter agrario<sup>96</sup> que les permitió tomar tierras de riego cercanas a Tlapa las cuales no trabajaban pero les pertenecían, esto provocó eventualmente la separación de la comunidad, de tal suerte que quienes contaran con los recursos para asumir la cooperación, se asentaron en ese espacio conformando lo que hoy se conoce como Ahuatepec ejido.

En medio de esta situación, se presentaron dos acontecimientos de corte religioso que acrecentaron el problema. Por un lado, la llegada de pastores provenientes de Ciudad Nezahualcoyotl en el Estado de México, quienes hicieron labor de convencimiento para que algunos se convirtieran de religión a la denominada *Iglesia de Dios de la Profecía*, entre quienes encontramos singularmente al pedidor de lluvia el Sr. Antonio Morales. Él había ya formado parte de todos los cargos de su comunidad y ésta, al no contar con pedidor, atribuyó a dicha conversión la falta de lluvia, ante lo cual decidieron *colgarlo*, él no murió aunque sí se lastimó severamente al caer del árbol donde fue sometido.

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

Los ejidatarios que se instalaron en las tierras bajas, crearon su pueblo, con fiesta y Santo patrón propios, ellos querían que fuera el mismo que tenían en su pueblo, pero el sacerdote los conminó a adoptar a San Miguel Arcángel. Aquí vemos expresado, como para la comunidad de Ahuatepec ejido, el tomar como santo patrono al mismo que tenían en su pueblo significa no sólo

<sup>96</sup> Entrevista realizada a Claudio Ramírez del municipio de Tlacoapa, Junio de 1996.

<sup>97</sup> Ahuatepec pueblo pertenece al Municipio de Tlapa y su población es de origen Nahuatl.

<sup>98</sup> Cf. E. Sánchez S. *Los espacios territoriales en la Montaña de Guerrero*, en *Las sociedades rurales en la Cuenca*

recuperar su identidad religiosa y comunitaria; si no también la concepción que sobre los propios santos se tiene, ya que aun cuando varios pueblos cuenten aparentemente con el mismo santo patrono, cada uno cuenta con su propia individualidad, atribuciones e historia y vida propia, tal y como lo concibieron sus antepasados en el periodo mesoamericano.

Volviendo al relato sobre el conflicto, la manifestación de la violencia entre unos y otros se dio cuando los ejidatarios subieron con machetes a expulsar a los *hermanos* del pueblo en el cual, sin embargo, ya no residían.

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

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

Para Jean Pierre Bastián la adopción de prácticas pentecostales se explica como la posibilidad de lograr cierta autonomía con respecto a los grupos que aprovechan situaciones coyunturales donde se establece un *rompimiento simbólico* con las antiguas creencias. De este modo él plantea como "... la fragmentación del campo religioso, debida a tensiones sociales provocadas por la descomposición de la homogeneidad del mundo rural, se realiza en continuidad con la religión popular del catolicismo sin sacerdote"<sup>99</sup>

Así, la apropiación de nuevas religiosidades en el marco de los conflictos interétnicos, nos sugiere que estos no son resultado de la conversión religiosa que algunos grupos hacen hacia los movimientos pentecostales; sino que los conflictos de carácter político, agrario, de control económico provocan la separación de algunos integrantes de la comunidad con el objeto de romper con las relaciones de subordinación a las que se encuentran sometidos.

En el que caso referido, el conflicto agrario ha sido el detonante que ha permitido procesos de conversión religiosa a la denominada *Iglesia de Dios de la profecía*. La posibilidad de contar con terrenos de riego cercanos a Tlapa, provocó un conflicto por el uso de estas que eran de mejor calidad. Esta situación coincidió con la llegada de hermanos provenientes de la Iglesia arriba referida, lo cual provocó la escisión entre católicos quienes se apropiaron de las tierras ejidales y los *hermanos*

quienes siguieron en el pueblo con las tierras de tipo comunal.

Aquí se aprovechó el cambio de denominación religiosa para deslegitimar a los conversos que luchaban también por un pedazo de tierra ejidal de mejor calidad para ellos. Esto permitió dejar fuera de la lucha a quienes se asumían como *diferentes*, reivindicando su catolicismo como ejido al no permitir la entrada de ningún campesino integrante de la Iglesia pentecostés. Sin embargo, el problema no es sencillo, ya que en este caso existe una coincidencia entre el momento cuando el pueblo lucha por apropiarse de las tierras de su pertenencia y el momento de la conversión religiosa. A esto se suma la acusación que el pueblo hace al pedidor de lluvia por no lograr interceder ante Dios dado su cambio religioso a los pentecostalismos. Esta acusación curiosamente la hacen quienes cuentan con propiedad *privada* que adquirieron comprándosela al Cacique del pueblo.

La necesidad de que no les arrebataran sus tierras, encontró eco con la acusación sobre conversión religiosa que una parte de la población hizo a los integrantes de estas nuevas denominaciones. Si bien inicialmente el problema es de corte agrario y de lucha por las tierras de mejor calidad, comenzó a tener matices religiosos que incidieron en conflictos del mismo tipo.

Las historias individuales y colectivas van entretejiéndose hasta formar un entramado que viaja del pensamiento mítico al secular, coloreándose de múltiples matices.

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

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

### 3.6.5. Violencia y Conflictos religiosos en el Nuevo Marco Constitucional del 92.

La vida religiosa de las comunidades indígenas como hemos visto, se mueve en múltiples dimensiones. La intolerancia por practicar un credo distinto al católico no es un problema nuevo, sin embargo, la geografía sagrada se redefine. Las manifestaciones ancladas en las generaciones de los abuelos como los rituales de petición de lluvia, el agradecimiento por la cosecha, las ceremonias para adelantarse al futuro, el nacimiento, el matrimonio y hasta la muerte están ancladas a un sistema

---

<sup>99</sup> J. Piere Bastián. *Op. cit.*, p.257.

simbólico anterior al siglo XV. Esta herencia mesoamericana ahora parece ser aceptada por la Iglesia católica a través de lo que ella ha denominado como *Teología India*, pero que en su momento fue motivo de persecución y violencia.

La conversión de quienes se identificaron con el catolicismo y que ahora deciden formar parte de las filas de los protestantismos de nuevo y viejo cuño, ha constituido en algunas situaciones, el enfrentamiento con el sistema de cargos de la comunidad, las fiestas religiosas y la vida comunitaria. La expulsión, el linchamiento, el encarcelamiento y la burla son algunos de los problemas de violencia que viven los conversos en sus pueblos.

Pobreza y Violencia se presentan ante nuestros ojos como el más estremecedor binomio que padecen quienes lo sufren. No es suficiente con nacer pobre, carecer de oportunidades para salir de la pobreza a no ser por la migración temporal o definitiva como jornalero agrícola que constituye una estrategia de sobrevivencia o la migración a los Estados Unidos para enfrentarse a la discriminación y probablemente encontrar hasta la muerte en manos de policías del vecino país. Aunado a ello se enfrentan con la violencia que ejercen las autoridades tanto estatales como federales en el propio terruño, la militarización exacerbada de los pueblos indios con el pretexto de impedir la siembra de enervantes, la posesión de armas, el transporte de droga, la eventual existencia de grupos armados en la región como el caso del EPR.

“Va la respuesta, que la Montaña sea peinada por grupos armados todo mundo lo sabe, hace la aparición el EPR y se requiere elaborar una propuesta (...). Porque no hay una respuesta clara a todo lo que demanda el campesino: Tierra, créditos; hay una pobreza y hay una lógica del poder de la violencia, y que ellos señalan como teólogo de la violencia en el caso de Samuel Ruiz. La respuesta fue justa, atinada, no hay de otra, ya lo dijimos en el ámbito de asamblea eclesial, no podemos seguir así frente al sufrimiento de la gente, el pueblo esta sufriendo. En la cañada los asaltos de muchachos, la ola de violencia en la montaña, de violaciones oficiales por parte del ejército y ya no hubo respuesta de nadie(...). Por ahí va nuestra inquietud, la realidad nos lo está demandando, nos lo está pidiendo a gritos(...) Ese clamor se vuelve amenazante, como en Chiapas no se puede hablar de una matanza, de una represión: ¿Cuál de todas?...”<sup>100</sup>

Violencia por ser diferentes, por defender su territorio, por defender su cultura que no significa sólo hablar una lengua propia y vestirse con calzón de manta. Violencia por ser los más pobres y tener que reconocer una de nuestras raíces primordiales en ellos. Violencia por la terquedad de levantarse en armas y cuestionar a la nación su entrega y no su entrada al primer mundo.

<sup>100</sup> Entrevista a sacerdote perteneciente a la diócesis de Tlapa.

La violencia parece ser el arma que permite desahogar el resentimiento contra la pobreza, pero también la pobreza en ocasiones permite buscar estrategias para dejar de vivir en condiciones difíciles, el gran mercado religioso representa ahora una de esas estrategias para enfrentar este mundo devaluado, sin oportunidades ni caminos que seguir.

Siguiendo la teoría Weberiana en su tesis sobre *la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, parece que en los países de América Latina en donde el catolicismo se sostiene como la religión hegemónica y que tiene el mayor número de fieles, ha comenzado a ser sustituida por este gran mercado protestante que se ofrece a los ojos de sus potencialmente seguidores. Lo cual significaría sustentar la premisa que entrar a la modernidad es posible a partir de lo religioso.

Desde el planteamiento de la pérdida de sentido, la falta de valores en un mundo que se nos presentaba cada vez más secularizado, la religión llena ahora esta carencia desde lo espiritual.

Vemos así como la defensa de sus tradiciones ha llegado a situaciones de violencia e intolerancia severa como en el caso de San Juan Chamula, donde han sido expulsados los protestantes. El problema debe situarse en el terreno político de intereses de los grupos caciquiles cuya religión es la católica, lo cual ha permitido el avance de estas Iglesias o denominaciones religiosas.

En el caso de la Montaña de Guerrero, la conversión religiosa ha representado la posibilidad de que el gasto que entra en la casa se destine a la familia. En el Municipio de Xalpatláhuac, una familia nahua que se dedica a la elaboración y comercialización de artesanías a base de hoja de maíz, aprovecha paradójicamente la fiesta grande del Santo entierro para vender sus productos. Ellos pertenecen a la Iglesia Testigos de Jehová y afirman que cuando formaban parte de la Iglesia católica, el gasto para la fiesta, la invitación a los vecinos y familiares cuando eres mayordomo representa un desembolso considerable que impedía aprovecharlo para la manutención de los hijos y el acceso a una vida de menores privaciones.

Al mismo tiempo, su organización como Iglesia no necesariamente camina hacia la individualización creciente de las personas, sino a la formación de comunidades religiosas al interior de su propio pueblo.

En otro tenor, el cambio religioso sitúa la *verdad* en un lugar fuera de este mundo de carencias y miseria, de muerte y sombras, la verdad está en Dios, la felicidad es sólo verdadera cuando conocemos a Dios, el mundo terrenal aparece sólo como un lugar pasajero, porque finalmente nuestras creencias nos conducirán al paraíso.

Aliviar el dolor en tiempos difíciles significa recurrir a Dios, olvidarse del mundo, así lo

expresa un pastor durante una celebración pública en Tlapa, Guerrero: “Dios ha hecho algo en mi vida, claro que sí, yo les voy a decir, en pocas palabras que yo me emborrachaba, fumaba, era muy parrandero, pero un día Cristo llegó a mi vida, yo creía que era feliz, tenía a mi esposa y a mi hija, yo decía soy feliz, no me falta nada un buen trabajo, un buen empleo, una esposa e hija buenas, no le hago mal a nadie, no hago daño a nadie, creía que era feliz, pero hermano, hermana, amigo que me escucha, solamente Cristo da la verdadera felicidad, quiero decir que cuando llegó Cristo a mi vida hasta entonces conocí la verdadera felicidad, conocí la verdadera paz.”<sup>101</sup>

Hablamos aquí en un primer momento de la forma en que los pueblos indios reorganizan la esperanza a partir de su religiosidad frente a la pobreza, en un segundo momento necesitamos hablar de como estos mismos pueblos se organizan frente a la violencia creciente que viven en sus territorios.

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

Violencia y cotidianidad parecen estrechar sus lazos para encadenar el caminar de los pueblos indios. Pero al mismo tiempo, la búsqueda de estos pueblos por romper las cadenas les ha permitido organizarse en ONG's, organizaciones sociales, políticas y hasta religiosas para enfrentar las agresiones y violencia contra sus personas, familias y comunidades.

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

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

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

El drama de los pueblos indios y de las comunidades rurales o urbanas que viven en la

<sup>101</sup> Culto público en Tlapa Guerrero el día 22 de Julio de 1997, por parte de la Iglesia de Dios de la Profecía.

pobreza, es que representan los grupos más vulnerables de la sociedad a los que puede castigarse por cometer delitos que nunca hicieron, ya sea por no estar protegidos en sus derechos o porque el derecho positivo que nos rige desconoce el sistema jurídico consuetudinario a partir del cual ellos imparten justicia.

No es una coincidencia que la mayor parte de los castigados en reclusorios, cárceles y ceresos de nuestro país sean de extracción humilde y no cuenten con los medios para ser escuchados. Un pobre es considerado un ciudadano de segunda al cual se le pisotean los derechos sin que a nadie parezca importarle.

En un documento elaborado precisamente por los agentes de la pastoral indígena realizado en Xalpatláhuac, Guerrero en abril de 1994 se señala:

“Aun sin investigación a muchas personas se les considera y se les trata como culpables: “fusílenlo, después averiguan. (...) Se toma en cuenta el lugar que ocupa en la sociedad según sus influencias y clase social. (...) Si las autoridades abusan tienen impunidad, nadie les exige”.<sup>102</sup>

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

Por otra parte, no podemos negar que la reticencia de los pueblos para permitir la entrada de evangelizadores protestantes de cualquier denominación es muy fuerte. En gran parte de las comunidades de la Montaña, aún en aquellas cercanas a Tlapa que constituye la ciudad centro de la región, han decidido categóricamente impedir la entrada de hermanos que predicán la Santa Biblia. Las amenazas no son simples advertencias, así es como los signos de intolerancia pero también de defensa de sus costumbres se han dejado sentir, expulsando a quienes intenten siquiera asomar la nariz.

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

“Sí hay problemas con los católicos en comunidades, en el mes de septiembre encarcelaron a los hermanos, son fanáticos, los encarcelaron porque no quieren cooperar con la fiesta de San Miguel, los dejaron tres días sin comer, uno de ellos se escapó y fue a Gobernación de Chilpancingo, mandaron un pelotón motorizado para que los dejaran libres. Ellos siguen viviendo ahí, les rompieron y quemaron la Biblia, se comprometieron a reponer la Biblia pero no lo hicieron.”<sup>103</sup>

<sup>102</sup> **Respeto a lo nuestro. Derechos Fundamentales Indígenas.** Enlace de agentes de Pastoral Indígena. Xalpatláhuac, Guerrero. 18-22 de Abril de 1994, p. 53.

<sup>103</sup> Entrevista con el Pastor Daniel Romero de la Iglesia Evangélica en Tlapa, el día 18 de marzo de 1997.

Existen versiones que aseguran como en algunas Iglesias como los Testigos de Jehová, quienes ocupan el cargo de Ministros o Pastores lo aprovechan para abusar sexualmente de las jóvenes que pertenecen a su secta. Ese parece ser el caso de la comunidad de Jilotepec, Tlapa donde la comunidad argumenta en contra de la entrada de otras Iglesias o grupos religiosos por esta situación que también se ha dado en agrupaciones como la Luz del Mundo o en la propia Iglesia católica ilustrada en los Legionarios de Cristo.

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

Si bien la Iglesia católica señala que las sectas afectan las formas en que los pueblos indios se relacionan con Dios, negando la cultura propia; las Iglesias protestantes no se quedan atrás comparando a la Iglesia católica con la Bestia del Apocalipsis bíblico, una de cuyas cabezas, sostiene, está representada por el Vaticano.

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

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

Sin negar que efectivamente las expulsiones, el encarcelamiento y la violencia contra los conversos es una realidad en los pueblos, también existe como ya hemos expuesto la capacidad de estos por integrar a quienes practican una nueva religión sin negar su existencia respetando sus creencias.

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

“Las sectas nos confunden, nos traen otras ideas, otras costumbres que ya no permiten que vivamos en comunión, (...) afectan nuestras propias organizaciones comunitarias, como son asambleas, el tequio, el servicio, nuestros ritos. Ya no respetan nuestras imágenes; nos dividen, son

individualistas e *imperialistas* (el subrayado es mío): se burlan y no cooperan con la comunidad.<sup>104</sup>

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

Catalogar a las sectas desde una posición peyorativa, agregándoles el calificativo de imperialistas es un discurso que tomó fuerza por lo menos hace ya casi 2 décadas, la posibilidad de estos grupos por integrarse a la comunidad que pertenecen sin efectivamente ser sectarios es una de las vías que les permitirá convivir en respeto con los otros.

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

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

Dar cuenta de los conflictos religiosos en las regiones indígenas significa hablar de experiencias múltiples no unilíneas que en ocasiones nos sugieren híbridos. Significa hablar de cómo la religiosidad permea la propia organización social de los pueblos en donde se inserta. La religión no se ha replegado a la vida privada de los individuos como lo sugiere el planteamiento de la secularización, en este tenor el sentido de pertenencia religiosa puede ser motivo de disputas que se adhieren a circunstancias diversas de orden político y social.

Aunque en la Montaña de Guerrero, la pertenencia religiosa a los *cristianismos* no ha significado por el momento la preocupación por reivindicaciones de carácter étnico en el terreno propiamente político, la conversión a estas religiosidades no han significado exclusivamente procesos de ruptura con la identidad étnica. Al contrario, la preocupación por dar los servicios religiosos en el idioma nahuatl, tlapaneco o mixteco, la organización dentro de sus estructuras de un cuerpo de ancianos análoga al Consejo de ancianos comunitario, la formación de pastores oriundos de las

---

<sup>104</sup> Respeto a lo nuestro, op. cit. p.63.

comunidades indígenas, la realización de ceremonias para pedir buena temporada y lluvias vinculada a su identidad campesina, nos hablan de la importancia de esta matriz religiosa en la redefinición de su identidad como pueblos indios de cara a procesos de globalización.

A continuación presentamos las reflexiones finales que hemos organizado en función de los principales conceptos de los cuales nos hemos servido para realizar esta tesis. De esta manera cada uno de los apartados numerados del I al VII se encuentran referidos al análisis de la globalización y su articulación con la región de estudio, los procesos de secularización y la experiencia religiosa, la construcción de la identidad étnica, las Iglesias y denominaciones religiosas como potenciales actores socio religiosos, la existencia o no de un pensamiento integral- intransigente entre los sacerdotes y las religiosas de la Montaña de Guerrero, la coyuntura actual del arribo de Vicente Fox al poder y el proceso de consolidación y reposicionamiento que ha buscado la Iglesia católica anterior a las reformas constitucionales en 1992 en materia religiosa y el amarre final del trabajo de investigación.

### Reflexiones Finales.

“No puede ser, lo impide el pacto que hay entre los dioses, (...) de nunca interferir directamente en los conflictos, me imaginas acaso en una plaza pública, rodeado de gentiles y paganos, intentando convencerlos de que el dios de ellos es un fraude y que el verdadero dios soy yo, ésas no son cosas que un dios le haga a otro, aparte de que a ningún dios le gusta que le hagan en su casa aquello que sería incorrecto que él hiciese en casa de los otros...”  
 José Saramago. *El Evangelio según Jesucristo*.

### I.

Si proyectáramos un video con las imágenes más significativas de las expresiones religiosas de fin de milenio en nuestro país, encontraríamos a un grupo de mujeres, niños y ancianos orando por la paz en Acteal, Chiapas seguido por el brutal asesinato por parte de grupos paramilitares coludidos con el poder caciquil regional.

Asistiríamos después a la salutación de funcionarios públicos en el acto político-religioso del besamanos al Santo padre Juan Pablo II en su visita en enero de 1999. Veríamos el mismo ritual repetirse entre presidentes municipales de la Montaña de Guerrero ante el Nuncio apostólico Justo Mullor en su visita a esa región. Continuaríamos con la visita de Roberto Campa, precandidato a la jefatura del gobierno del D.F por el PRI, a la veneración del santo niño en Xochimilco, para después encontrarnos a un Vicente Fox enarbolando el estandarte de la Virgen de Guadalupe en Guanajuato en su acto de precampaña presidencial por el PAN.

Observaríamos a Ernesto Zedillo inaugurar la catedral de Ecatepec mano a mano con Onésimo Cepeda, Obispo de ese lugar. Acompañaríamos después a los cristianos a la celebración de actos de alabanza a Dios en el Palacio de los Deportes.

Asistiríamos a la marcha- peregrinación hacia la Basílica de Guadalupe por parte de estudiantes huelguistas pertenecientes al CGH acompañados por sus padres para contrarrestar la campaña eclesial en contra de su movimiento.

Encontraríamos a un grupo de homosexuales en peregrinación para pedir por un mundo más diverso e incluyente. Presenciaríamos el ofrecimiento de danzas y rituales de carácter precolombino a la Virgen de Guadalupe en la Villa el 12 de diciembre, así como al acto de *crucifixión* de padres cuyos hijos fueron apresados durante la toma de Ciudad Universitaria el 6 de febrero de 2000 por la Policía Federal Preventiva.

Estas imágenes de diversa índole en donde las dimensiones sociales, políticas y religiosas confluyen cotidianamente hubieran sido difíciles de captar con la misma intensidad a principios de

siglo cuando las leyes de reforma dictaban la formal separación entre los poderes estatal y religioso en nuestro país. En aquel momento, la vida política en voz de los gobernantes, defendía no sólo la separación entre los poderes político y espiritual asentados en la constitución, sino que enfatizaba de manera recalcitrante su vocación Jacobina. No sólo es la insistencia de las imágenes, sobre todo son los signos de nuestro tiempo los que nos acercan de manera decisiva a las expresiones cada vez más explícitas y diferenciadas de lo religioso.

En este trabajo hemos querido comprender las formas en que la experiencia religiosa cristaliza en el quehacer cotidiano de los pueblos indios de la Montaña de Guerrero al finalizar el milenio. Si estos pueblos caracterizados como religiosos por excelencia continuaran con sus expresiones milenarias, no sería necesario dar cuenta de esta persistencia; pero cuando los pueblos indios resuelven y asumen de manera diversa su relación con los otros y los reconocemos como parte vital de nuestra contemporaneidad, el problema de la construcción de la identidad étnico-religiosa a la luz de sus múltiples experiencias religiosas de cara al mundo global, se presenta como un tema central.

Por ello resulta importante reconocer los procesos de globalización en donde la religión aparece como una mercancía en venta dentro del mercado: La fe puede comprarse cuando ante el olvido, la exclusión, la pobreza y la destrucción, es el propio mercado global quien nos ofrece incentivos de carácter espiritual para continuar adelante.

La religiosidad posmoderna desechable entonces, puede convencernos ahora de afiliarnos a una Iglesia para mañana mudarnos hacia otra que satisfaga nuestro vacío permanente y cotidiano. Podemos también realizar *cocteles* o mezclas entre diversas religiosidades, retomar de la tradición oriental y conjugarla con la creencia religiosa de occidente que puede enriquecer pero también crear falsas alternativas.

La globalización ha traspasado los límites de la cultura y con ello los de la religiosidad. Aún cuando ya desde fines del siglo XIX había de manera incipiente una incidencia de religiosidades provenientes del protestantismo histórico, así como hacia fines de la década de los treinta con la llegada del ILV a nuestro país; asistimos a un vertiginoso cambio que ha incidido de manera decisiva en la experiencia religiosa de los pueblos indios, quienes han asumido eventualmente las *modas* en la adopción de nuevas religiosidades, el mudarse de una creencia hacia otra, pero también han aprendido a reconstituir el sustrato religioso mesoamericano del cual abrevan en la adopción de estas nuevas religiosidades.

“Comprender los procesos de construcción identitaria entre los pueblos indígenas de la Montaña implica reconocer, *sin embargo*, las diversas dinámicas y estrategias en que se mueven para reproducirse como colectividades y como individualidades. En este sentido la propia reproducción social de los pueblos adquiere un sentido multívoco, dependiendo del territorio, la espacialidad geográfico-social, los procesos de dominación, las relaciones de poder, la apropiación territorial, las formas de organización política y social, las estrategias de sobrevivencia, la representación cosmogónica y el pensamiento mítico que les confiere formas peculiares y diversas de apropiación del mundo.”<sup>1</sup>

La necesidad de pensar la realidad de los pueblos indios contemporáneos requiere de un esfuerzo por recuperar las articulaciones existentes entre los procesos de globalización, las experiencias nacionales, regionales y locales que se advierten en la vida cotidiana de estos pueblos. El reto radica también en la posibilidad por comprender la relevancia que en un momento histórico particular adquiere la defensa de la pertenencia étnica y/ o religiosa como parte de la experiencia de las individualidades y las colectividades que así lo expresan.

Las articulaciones entre la identidad étnica y la defensa de la pertenencia a una tradición religiosa mesoamericana, a una Iglesia evangélica o al catolicismo tradicional, requieren pensar la realidad creativamente. Si la etnicidad se refiriera a la preservación de la tradición mesoamericana y acepta también que el catolicismo forma parte ya de esta identidad étnica, es preciso pensar como los referentes antagónicos de otras culturas religiosas redefinen o no esta identidad étnica.

Si ser Nahua, Mixteco o Tlapaneco de la Montaña está referido a la continuidad del trabajo comunitario, los usos y costumbres, las formas de gobierno, la realización del sistema de cargos, la lengua y la preservación de un pensamiento mítico vinculado a un sistema ritual referido al ciclo agrícola como la actividad predominante de los montañeros, significaría entonces aceptar una realidad inamovible.

Aceptaríamos entonces que los procesos de conversión religiosa hacia los pentecostalismos son una muestra clara de la desestructuración que viven las comunidades indígenas al romperse no sólo la continuidad con sus expresiones religiosas *tradicionales*; sino sobre todo porque estas comunidades viven procesos conflictivos entre sus integrantes cuando quienes forman parte de la Iglesia evangélica se niegan a continuar con el trabajo comunitario, la prestación de servicios dentro del sistema de cargos, y la negativa a participar en la fiesta principal y a cooperar en faenas para

---

<sup>1</sup> B. Canabal (Coord), *Las sociedades rurales en la cuenca alta del río Balsas en el estado de Guerrero, espacialidad social, procesos y alternativas económicas*. Off set, p. 312.

introducir servicios a la comunidad como pavimentación, construcción o reparación de la escuela, la iglesia o la comisaría municipal, etc.

Efectivamente, la defensa de la religiosidad a la cual se pertenece aparece inicialmente como abiertamente antagonica frente a la comunidad y las autoridades tradicionales quienes exigen, para seguir siendo parte de esa comunidad, continuar con las prácticas tradicionales que reconocen como parte de su vida cotidiana; por lo que la ruptura parece inminente, es aquí donde se presiona a *los otros, los evangélicos, los hermanos, los cristianos* a que *retornen* a la comunidad. El conflicto puede expresarse en la expulsión, el encarcelamiento, la quema de Biblias, el suspender el derecho sobre la parcela comunitaria, etc.

La defensa de la pertenencia étnica en tanto comunidad se extiende hacia la defensa de la pertenencia religiosa. Si sus expresiones religiosas de corte católico como la fiesta patronal formaba parte de una actividad rutinaria, ahora aparecen como prioritarias para la definición identitaria. La lectura de la Biblia puede ser incorporada en los referentes míticos del Chaman buscando sustentar y legitimar sus creencias que son cuestionadas por los pastores evangélicos, quienes colocan a la Biblia como el libro sagrado por excelencia.

Más aún, la formación de estas Iglesias evangélicas no se rige sólo por los estatutos o requisitos que marcan estas denominaciones. Quienes integran estas nuevas Iglesias, se redefinen en función de su experiencia religiosa previa de carácter comunitario e indígena, adquiriendo formas creativas en su práctica religiosa de cara a sus vecinos, con lo cual es posible una superación del conflicto que les ha permitido, como el caso de Ahuatepec pueblo, una convivencia religiosa en la tolerancia.

Cuando hablamos de representaciones cosmogónicas, nos referimos no sólo a las narraciones fundacionales, a los mitos que le confieren sentido a la presencia de la comunidad en el mundo; sino también a la integración dentro de los referentes cosmogónicos, de la experiencia religiosa que se nutre en el devenir histórico, del diálogo con otras culturas y religiones, pero también como desencuentro y enfrentamiento, con lo que en un primer nivel constituye la diferencia.

Es en este sentido que la experiencia religiosa se define, no como la suma de las identidades religiosas que las comunidades o individuos puedan asumir a lo largo del tiempo, sino como procesos que irrumpen en diversos sentidos; ya sea como una translaboración, superación, reconstitución de esas identidades, o como la adopción de nuevas identidades que sólo se comprenden en el contexto de la comunidad, el municipio y la propia región.

Por lo anterior, en el terreno de las religiosidades, no es posible mirar únicamente los espacios en donde se recrea el pensamiento mítico tradicional de los pueblos indios a través de sus actos rituales que representan el primer acercamiento con sus formas religiosas tradicionales; si no que se hace necesario ampliar nuestra visión hacia la complejidad de prácticas religiosas que reconstituyen los referentes primarios de la identidad o eventualmente, aquellos que transforman radicalmente estos referentes e incluso se presentan de manera antagónica con aquellos.

Hablamos así de una realidad heterogénea en sus formas, pero que cristaliza en particularidades y modos específicos de apropiación del mundo. Comprender la Montaña de Guerrero desde la dimensión religiosa significa dar cuenta de realidades diversas y divergentes, de realidades con historias y experiencias comunes, pero también de conflictos que encuentran desembocadura justo en el sentimiento religioso, sentimiento que aún en la excomunión secular, encuentra lugar en el corazón del hombre y las colectividades humanas de fin de milenio.

Los rituales agrarios, constituyen experiencias ancladas a la memoria colectiva de pueblos y comunidades de la región, su continuidad responde al lugar que ocupan en la historia de sus antepasados, al vínculo sagrado con la tierra y la lluvia que permite el sustento cotidiano para continuar como comunidad. Su discontinuidad responde también a la influencia que el pensamiento secular moderno establece en las comunidades; la capacidad de reelaborarlo y permitir préstamos culturales de religiones como la católica en un primer momento y aquellas de corte pentecostés en segundo término, nos habla del intercambio que establecen las culturas entre sí de manera cotidiana, no exento como decíamos, de imposiciones mediante la dominación.

El sistema de cargos comunitarios que comienzan desde el topil, pasando por el presidente de la junta de la Iglesia católica, hasta el Comisario municipal y el Consejo de ancianos, representa un sistema heredado de la época colonial reconfigurado a partir de la organización que los pueblos mesoamericanos establecieron desde antes de la conquista frente a las instituciones españolas. La eventual separación entre los cargos civiles con los de tipo religioso, habla de un proceso de secularización que adquiere características propias en cada una de las comunidades en donde emerge. El reclamo de espacios que las Iglesias y denominaciones evangélicas o cristianas hacen, nos habla de una concepción que separa las obligaciones religiosas de las civiles.

## II.

Las formas en que el proceso de secularización ha cristalizado en la Montaña de Guerrero no se presentan de la misma manera ni en otras regiones con predominancia indígena, ni tampoco en

zonas urbanas donde se han establecido migrantes indígenas procedentes de regiones rurales, ni mucho menos han adquirido las características que se presentan en zonas urbanas de nuestro país.

Estas particularidades a las que nos referimos nos explican como, en algunos pueblos y comunidades Nahuas cercanas a la ciudad rectora como el caso de Tlapa u Olinálá, es donde se presenta la adopción de explicaciones de carácter *secular* para comprender la falta de lluvias que conlleva a la disminución en la realización de los rituales para pedir lluvia o agradecer las cosechas. Al mismo tiempo, encontramos comunidades en donde ha cristalizado la separación dentro del sistema de cargos de las responsabilidades de corte religioso de aquellas de carácter cívico- político, mientras en otras observamos la importancia de reivindicar su pertenencia étnica en función de continuar con la realización de rituales religiosos en situaciones coyunturales, por lo que no existe una determinación unívoca que nos permita establecer generalidades.

Afirmar que existe una experiencia de carácter secular en la Montaña de Guerrero pareciera contradecir el propio sentido de esta investigación que centra su atención en la articulación entre la construcción de la identidad étnica, la pertenencia religiosa y los procesos de reconstitución que han adoptado los pueblos. Estos procesos reconstitutivos de la identidad son posibles de cara a referentes religiosos como la religiosidad católica, la teología indígena y los denominados Nuevos Movimientos Religiosos, especialmente los pentecostalismos, quienes han cobrado una mayor incidencia en esta región.

Sin embargo, hablamos de la coexistencia de procesos seculares en su sentido estricto y la revitalización de la experiencia religiosa con relación a procesos tanto globales como regionales que inciden en los pueblos indios. La emergencia de lo religioso en nuestra aldea global adquiere una significación relevante que se expresa en la necesidad tanto individual como colectiva por explicarnos nuestro mundo a partir de la existencia de un ente divino y sagrado. Este proceso se ha explicado como un *retorno a lo religioso* para algunos, mientras que para otros es la expresión de una *religión secularizada*.

Al mismo tiempo, asistimos a procesos de secularización entre los pueblos indios de la Montaña de Guerrero, que se presentan como cuestionamiento no sólo a la cultura religiosa *tradicional mesoamericana* y sus efectos reales sobre el mundo, sino al cuestionamiento de lo católico de cara a la irrupción de los pentecostalismos y su lectura fundamentalista de la Biblia. Podría argumentarse que esto último significa un cambio religioso y no así un proceso de secularización. Pensamos que la secularización no se explica como la negación del sentido religioso

del mundo que permite la adopción de un pensamiento científico- racional, sino efectivamente como un proceso en donde el *cambio religioso* puede ser síntoma de una *religiosidad secularizada*.

Hablamos pues, más que de una *pérdida de lo religioso*, de una recomposición del orden religioso, en donde esta adquiere una posición distinta con relación a la ubicación que tenía en otros momentos históricos como en la época colonial o durante la Independencia o la Reforma. En este periodo, el enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado permitió su separación jurídica formal, así como procesos diversificados de secularización tanto al interior de la propia Iglesia, como en la sociedad, esta última adoptó actitudes de alejamiento frente a preceptos morales defendidos por la Iglesia católica.

Pensamos también en la emergencia de Organismos no gubernamentales, quienes se han dado a la tarea de la defensa de los derechos humanos de los pueblos indios. Aunque su práctica cotidiana hace uso de instrumentos y herramientas de carácter jurídico, una gran parte de ellos tienen una inspiración cristiana que se explica debido a los particulares procesos históricos de América Latina.

En efecto, esta inspiración cristiana característica de las ONG's es producto de las discusiones que se dieron en el Concilio Vaticano II, donde la Iglesia fijó su posición en términos de la acción social y política a seguir en América Latina bajo la concepción de que el cristianismo constituye una opción diferente al socialismo y al capitalismo salvaje. Esta posición dio pie a que tanto sacerdotes como laicos cercanos a la Iglesia y de distintas corrientes como el catolicismo social y aquellas cercanas a la teología de la liberación, retomaran la defensa de los derechos humanos como un arma para contrarrestar la impunidad con la que han actuado los gobiernos en regiones rurales e indígenas.

Su acción política y social es un proceso que emerge en el contexto de este reordenamiento de la religiosidad en el mundo *secular*, manteniendo sin embargo, su propia lógica y dinámica en función del lugar que la Iglesia católica busca asumir en las sociedades modernas. En nuestro país, esta institución ha realizado una gran labor de reposicionamiento y consolidación a partir de la década de los noventas.

Esta recomposición del orden religioso, sin embargo, ha cristalizado de manera diversificada. No sólo se explica como *cambio religioso* o como procesos reconstitutivos de la identidad étnica; sino también en sentidos aparentemente opuestos como sería el caso del caminar de la teología indígena, quien busca recuperar el sustrato religioso tradicional mesoamericano de estos pueblos frente al avance de los pentecostalismos.

El avance de los NMR en los pueblos indios de la región, se explica en parte por la recuperación de los referentes provenientes de su cultura religiosa. Sin embargo, su preocupación se centra en el *cambio individual* difícilmente en la dimensión colectiva, lo cual apunta hacia la desmovilización. El cambio del mundo sólo se da en función de sí mismo, ahí donde existe el mal y el comportamiento moral que Dios no acepta en consecuencia con los mandamientos de su Ley.

La degradación del mundo es resultado del comportamiento *amoral* de los seres humanos quienes han caído en la desobediencia. Han infringido las leyes divinas desde haber caído en el homicidio, el narcotráfico, la agresión sexual hasta la soberbia, la envidia, el alcoholismo, la infidelidad o la lujuria. *Todos hemos pecado* y para *ser salvos* requerimos cambiar. Entran aquí las justificaciones frente a la desigualdad social, la injusticia o la pobreza. Estos problemas se explican o bien por la degradación del hombre o mal cuando se afirma que acercándose a dios nada hará falta ni aún a los más pobres, quienes tendrán que comer siempre y cuando su fe por el Dios cristiano se manifieste, pues de esa forma él los proveerá.

### III.

La preocupación por los procesos de construcción de la identidad étnica, en efecto plantean dimensiones diversas a partir de las cuales es posible abordarla. Estas dimensiones a las que nos referimos nos hablan desde la pertenencia a una nación que a decir de Hosbawm constituye la identidad primordial de los seres humanos del siglo XX, hasta la identidad étnica, esto es la pertenencia a un pueblo o pueblos que encuentran sus raíces en la época prehispánica, bajo el reconocimiento de que esta pertenencia se da en función de pueblos diversos (Tzeltal, Tzotzil, Tlapaneco, Mixteco, Nahua, Purepecha, Cochimi, Amuzgo, etc), la pertenencia regional (Ser Montañero, Costeño, de Tierra caliente), hasta la identidad más pequeña que es la pertenencia a una comunidad determinada (Tenango tepexi, Atlamajac, Ahuatepec, Coachimalco, El tejocote, etc).

Estos niveles diversos de la identidad se complejizan cuando nos acercamos a su vida cotidiana, donde su identidad esta referida también a los parentescos (ser padre, madre, hermano, primo, abuela, tía) la religiosidad (ser católico, tradicionalista, pentecostes, protestante), la familia a la que pertenecen, la generación (ser joven, viejo, niño, adolescente) , la condición económica, el cargo o cargos que han ocupado (Principal, mayordomo, fiscal, comisario, comisariado, topil), el género (femenino, masculino), la ocupación (campesino, autoridad, artesano, jornalero).

El planteamiento de que la identidad es multidimensional nos permite comprender los momentos en que una dimensión de esta identidad es presentada por los individuos como la más

importante lo cual nos define y diferencia frente a los otros. La identidad étnica en la Montaña de Guerrero requiere de una mirada que ponga atención tanto en la pertenencia a una región, como la pertenencia a una etnia y a una comunidad específica.

Ser Montañero se encuentra asociado con la pobreza en la que viven sus habitantes y la ubicación geográfica; al mismo tiempo la pertenencia regional de cara al Estado permite ser beneficiario de programas de financiamiento e inyección de recursos para proyectos productivos dirigidos a ciertas regiones específicas.

Como hemos señalado, ser montañero puede ser reivindicado en ciertas circunstancias especialmente cuando nos enfrentamos o convivimos con quienes no lo son. Sin embargo, al interior de la Montaña existen diferenciaciones que se vinculan a la pertenencia étnica y ser parte de una comunidad específica, ya que en este terreno se definen las relaciones cotidianas.

La identidad étnica referida a la pertenencia al grupo Nahuatl, Mixteco, Tlapaneco o Mestizo en la Montaña de Guerrero, necesita leerse a partir de las relaciones inter e intraétnicas, no sólo aquellas referidas a la relación que establecen con los grupos dominantes mestizos, sino desde el plano local, municipal y regional. Significa dar cuenta de las relaciones o conflictos agrarios, las relaciones de control y dominio político, los conflictos religiosos, la pugna por los espacios municipales, la defensa de un territorio. Cada caso particular requiere por ello de una lectura específica para desentrañar como inciden estas relaciones inter e intraétnicas en la construcción de la identidad.

Las relaciones intraétnicas referidas a dos diferentes grupos étnicos en un espacio municipal por el control de los recursos y la demanda por contar con una cabecera municipal independiente, la vemos reflejada en la pugna entre Olinalá y Temalacatzingo, entre Mestizos y Nahuatl.

La defensa de la pertenencia étnica y el control del municipio desde la militancia partidista está ilustrada en la pugna establecida por Nahuatl y Mixtecos en el municipio de Copanatoyac.

La imbricación del conflicto agrario y el religioso por el apoderamiento de las tierras de riego y la conversión a Iglesias pentecostesas es claro reflejo de relaciones intraétnicas de los Nahuatl de Ahuatepec pueblo y Ahuatepec ejido.

La demanda por continuar siendo la cabecera a partir del sustento que le confiere la posesión de la titulación agraria y con ello la prestación de servicios, tequio y cooperación para la fiesta patronal, establece diferencias entre los Nahuatl de Tenango Tepexi y Zacapexco, quien busca su independencia del primero.

Los conflictos en el uso de la tierra y los recursos naturales como la madera del bosque que pertenece a la cabecera de Copanatoyac ilustra las diferencias y el control de los Nahuas sobre los mixtecos avecindados en esa cabecera. Estos últimos se dedican a la venta de leña y a la fabricación de sombreros a base de palma corriente o "mixteca" que toman de los terrenos pertenecientes a los Nahuas de Copanatoyac, quienes les solicitan un uso medido de los recursos, aduciendo el problema de depredación que los mixtecos hacen de estos.

El acuerdo mutuo y cumplimiento de las cooperaciones solicitadas por Copanatoyac a los avecindados Tlapanecos nos habla de formas de relacionarse con los otros que definen a las identidades que se presentan en el terreno de las relaciones inter e intraétnicas, en los espacios más locales donde adquieren forma y vida estas identidades.

Por lo anterior, no podemos hablar de la existencia de una identidad étnica unívoca y homogénea, sino de múltiples identidades que se realizan en los espacios locales, municipales, regionales y nacionales, lo cual hace más compleja su aprehensión.

En la Montaña de Guerrero esta existencia pluriétnica se hace patente y nítida en el plano local y municipal donde conviven Nahuas, Mixtecos, Tlapanecos y Mestizos, estableciendo entre ellas relaciones de desigualdad, de negociación, de poder y control económico y político, de pugna por el territorio, por los recursos naturales, los recursos gubernamentales (Progresas, Procampo, Fertilizantes), por los espacios simbólico- religiosos (santuarios, cerros, cuevas, manantiales), de generación de sentido (Iglesias) de dominio interétnico, todo lo cual nos indica que la identidad étnica no es única sino diferenciada.

Al mismo tiempo, la búsqueda por confirmar sus raíces históricas como pueblos Nahuas y celebrar la fecha de su aniversario, nos habla de reafirmar su identidad étnica como el caso de Tenango Tepexi y Copanatoyac. El primero mediante la conmemoración de los 500 años de su origen y el segundo promoviendo actividades culturales como el establecimiento de un Museo comunitario que resguarde a los *idolos* pertenecientes al pueblo. Al mismo tiempo, el interés por rescatar la historia del pueblo, los documentos antiguos como mapas que ilustran el caminar de los Nahuas en sus orígenes, son elementos con los que buscan afirmar su identidad étnica. La búsqueda por revitalizar a los principales que ahora lo son sólo de manera nominal, nos habla de la preocupación por que los ancianos tomen las decisiones prudentes con respecto a la revisión de los límites agrarios y territoriales del pueblo.

Si bien las identidades étnicas están referidas a las formas como una colectividad asume o no ser parte de una comunidad, de un pueblo, de una región. La conformación de la identidad es un

proceso en el que interactúan la identidad individual y la colectiva. Esto es, la reivindicación de pertenencia a una colectividad no es un acto mecánico, se trata de un proceso que va asumiéndose en ambos planos de cara a los otros, en quienes nos reconocemos y enfrentamos.

Por ello, el análisis de la experiencia religiosa de los pueblos indios de la Montaña de Guerrero adquiere particularidades en cada individuo, en cada colectividad. El continuar con el ritual de petición de lluvia, asumir la teología india o convertirse a los protestantismos, son procesos que pasan por las individualidades y las relaciones que la comunidad establece con líderes religiosos como sacerdotes, pedidores y pastores. Los procesos de negociación, diálogo o enfrentamiento, son las formas en que cada comunidad defiende o no su pertenencia a una Iglesia o denominación religiosa.

Para los mixtecos de Tototepec que se han afiliado a las Iglesias protestantes, en efecto asumen el sentido de *protestar* como una forma de inconformarse frente a los católicos y marcar sus diferencias. Para los Nahuas de Ahuatepec la pertenencia a los pentecostalismos si bien los diferencia de Ahuatepec ejido, ello no ha implicado el no participar en la fiesta patronal o asumir cargos como el de Comisariado de bienes comunales o Comisario Municipal.

El pedidor de lluvia de la comunidad Nahua de Aquilpa, si bien continúa promoviendo el ritual de petición de lluvia, en su relato mítico incorpora partes de la Biblia mezclados con el relato primordial. Los Nahuas de Chiepetepec revitalizan sus ceremonias tradicionales frente a la reivindicación que hacen los evangélicos de su pertenencia religiosa. En Atlamajalcingo del Monte los principales han expulsado a los evangélicos, mientras que en Ahuacatlán, Temalacatzingo, las presiones para salir de su comunidad han promovido la migración de familias también por motivos religiosos.

La manera en como desde la pertenencia religiosa se busca o no incidir en procesos sociales y políticos a nivel del municipio o la región; así como se asume o no la pertenencia étnica puede ser analizado bajo el tamiz de los movimientos sociales del siguiente apartado.

#### IV.

El análisis sobre los movimientos sociales en la actualidad ha estado asociado particularmente a movimientos de carácter secular quienes reivindican especialmente demandas y acciones políticas y/ o sociales como la lucha por la tierra, la apropiación del proceso productivo, o por la autonomía y eventualmente la inclusión de demandas como la lucha por la espiritualidad

propia y la reivindicación de sus centros y espacios ceremoniales como parte de su patrimonio histórico como pueblos.

Sin embargo, pocas veces se ha asociado la emergencia de los nuevos movimientos religiosos como parte de la lucha indígena, debido a que han sido estigmatizados como grupos o sectas que dividen a las comunidades, lo cual constituye una afrenta a su identidad como pueblos indios, ya que en lugar de afianzarla se afirma, la destruyen.

Si bien el análisis sobre los *Nuevos movimientos religiosos*, es apenas una elaboración más o menos reciente de acuerdo a su emergencia en las sociedades modernas de fin de siglo, de cara al cuestionamiento del inminente proceso de secularización; la irrupción de Iglesias, grupos y denominaciones de diversa índole y signos religiosos han planteado la necesidad de conocer y explicar su incidencia en individuos y colectividades en las sociedades de fin de milenio.

Esta incidencia y lenta expansión de las Iglesias pentecosteses en regiones indígenas como Chiapas, Oaxaca y Guerrero, nos permite adentrarnos a una dimensión de los denominados hasta ahora Nuevos movimientos religiosos y preguntarnos si la categorización que se les ha dado en esos términos corresponde con las características que se les han atribuido a los movimientos sociales.

De acuerdo a los teóricos sobre los movimientos sociales, es importante distinguir entre niveles diversos de comportamiento y actitudes frente al conflicto social, Alain Touraine ha distinguido entre las acciones colectivas, las luchas sociales y los movimientos sociales. Otros autores como Melucci han señalado dentro de las acciones colectivas el caso de las acciones meramente conflictuales o reivindicativas.

Queremos detenernos precisamente dentro de esta última categoría que es donde pensamos podemos situar las acciones de los nuevos movimientos religiosos en la Montaña de Guerrero, ya que estos son producto de la simple competencia entre actores sociales a propósito de ciertos intereses, pero sin *comportar una ruptura de los límites de compatibilidad del sistema de referencia*.<sup>2</sup>

La oposición conflictual entre estos potenciales *actores socio religiosos* referida en este caso al control de los recursos culturales y religiosos, nos plantea entonces la ubicación de estas Iglesias y denominaciones religiosas de la Montaña de Guerrero que se encuentran en pugna por: 1) Avanzar en la conversión religiosa de potenciales feligresías que se sumen a sus Iglesias, 2) La expansión territorial en la región donde trabajan y 3) El control en la generación de valores especialmente de orden religioso, pero eventualmente de comportamiento social y político frente a la realidad cotidiana que inciden en el manejo y uso de los recursos materiales y no sólo simbólicos.

El asunto sobre el control de valores simbólicos está referido tanto a la definición de la ideología que emana de los líderes religiosos como los pastores que utilizan a la Biblia como el documento central a partir del cual se establece una especie de código ético- moral que los integrantes de estas Iglesias deben asumir en su comportamiento no sólo religioso, sino social e incluso político.

La lectura literal de la Biblia que es una característica propia de estos denominados *Nuevos movimientos religiosos*, destaca aquellas diferencias que tienen con la interpretación de la Iglesia católica, pero especialmente con la creencia de la religiosidad popular. Un ejemplo de ello se encuentra en el cuestionamiento que hacen sobre la adoración de estos pueblos a las imágenes de Vírgenes y santos, primero porque estos no deben ser adorados como si fuesen divinidades y segundo porque se están cometiendo actos de idolatría que la Biblia no acepta.

No obstante que la identidad colectiva asumida por estos *nuevos movimientos religiosos* emana de los mandatos y lectura bíblica, es importante poner atención en la producción ideológica generada en el proceso de organización y definición de los actores sociales, que en el caso de las Iglesias insertas en pueblos y comunidades indígenas son producciones muy distintas a las que los líderes buscan introducir inicialmente.

El esclarecimiento de las acciones colectivas que referimos en nuestra investigación como estrategias de las Iglesias pentecosteses, pueden ser producto de procesos de crisis de los sistemas sociales y culturales que por un lado inciden en la necesidad de búsqueda de explicaciones y sentido frente a esta crisis. Explicaciones que se encuentran en estas nuevas ofertas religiosas, pero también como formas novedosas de organización religiosa para la generación de espacios alternativos producto de conflictos de tierra, políticos y /o comunitarios que se expresan y buscan dirimirse en la dimensión religiosa.

Si atendemos al planteamiento que hace Gunder Frank con relación a la existencia de ciclos en los movimientos sociales a partir de situaciones de crisis económicas que enfrentan las sociedades, señala la necesidad de buscar el resurgimiento de movimientos de carácter escapista, denominados así porque buscan una salvación milenarista de pruebas y tribulaciones del mundo real como el caso de los cultos religiosos, dentro de su contexto histórico cíclico:

---

<sup>2</sup> G.Giménez. *Los movimientos sociales. Problemas teórico- metodológicos* en Revista mexicana de Sociología *Los actores y sus formas de organización*, Año LVI, núm. 2, Abril- Junio de 1994, IIS-UNAM, México, p. 7.

"... aunque muchos de sus miembros consideren que se están movilizando en formas autónomas en la búsqueda de ideales que parecen ser atemporales y universales, tales como la verdadera religión, la nación esencial, o la comunidad real..."<sup>3</sup>

Esta búsqueda de carácter religioso y milenarista encuentra explicación en el contexto de un sentimiento de agravio frente a la injusticia generada por privaciones económicas, políticas, culturales e identitarias que son percibidas por los seres humanos.

El problema de la identidad que asumen las disidencias religiosas pentecosteses es importante de cara a la discusión que ubicaría a estas disidencias ya no como parte de las identidades indias por dejar de cooperar en faenas comunitarias o en fiestas patronales y en cargos religiosos comunitarios. Frente a esta posición, argumentamos que en el contexto de los procesos reconstitutivos de las identidades, ellos forman parte del ser indio pero a partir de una concepción plural que reconoce identidades diversas al interior de la indianidad.

Aunque en efecto la constitución de un movimiento social sugiere una orientación hacia el cambi, en el caso de los pentecostalismos estos han puesto atención a procesos de cambio individual. Sin embargo, la necesidad de agruparse y emprender acciones de carácter colectivo como las actividades de proselitismo que realizan, sugieren la necesidad de coordinación para llevar a cabo estas acciones; al mismo tiempo aún cuando el discurso ideológico que centra su atención en el cambio individual, busca destacar la no participación política en movilizaciones sociales en voz de sus líderes, esto no garantiza que en el proceso de producción ideológica o de reconstitución que hacen los integrantes de estas Iglesias, se garantice un seguimiento puntual de las líneas directivas.

Así, en la Montaña de Guerrero, las Iglesias evangélicas como *potenciales actores socio-religiosos* no han logrado trascender la acción colectiva al ámbito del movimiento social como generadoras de *cambio social* e incluso en muchas ocasiones, sugieren procesos inversos al recluir su ámbito de acción sólo a nivel de un *cambio individual* de carácter ético- moral. Me parece que el hecho de estar insertos en una realidad cultural en donde los valores comunitarios, las cosmovisiones religiosas, la estructura cívico- religiosa, los usos y las costumbres al formar parte de los referentes de los pueblos indios de la Montaña de Guerrero, logran eventualmente redefinir los objetivos centrales que ponen atención en el cambio individual para colocar a estas Iglesias pentecosteses como posibles *actores socio- religiosos*.

Por su parte la Iglesia católica en regiones como la Montaña de Guerrero, ha buscado estrategias que permitan por un lado trabajar para no perder sus feligresías que ahora buscan

<sup>3</sup> A. Gunder Frank. Diez tesis acerca de los movimientos sociales, en *El Juicio al sujeto. Un análisis global de los*

alternativas en los NMR. Frente a ello, ha adoptado como plan pastoral la denominada *Inculturación del evangelio*, al mismo tiempo cada una de las parroquias que forman parte de esta diócesis han contemplado dentro de sus planes parroquiales esta línea; sin embargo, existen diferencias al interior de los sacerdotes cuando llevan a cabo esta labor.

Son los sacerdotes provenientes de culturas indígenas, quienes se ven mayormente comprometidos con la construcción de una *Iglesia autóctona*, pero al mismo tiempo son quienes han vivido procesos difíciles o de *desgarramiento interno* cuando se han enfrentado a los valores, dogmas y preceptos de la cultura religiosa cristiana de cara a sus orígenes como parte de un pueblo indígena.

En este terreno a decir del Obispo de Tlapa, los sacerdotes de la diócesis se encuentran muy animados con la Pastoral Indígena, en donde se busca compaginar la Teología indígena con la Teología de la Iglesia católica. Por ello se participa en los Agentes de Pastoral Indígena, así como en talleres organizados por CENAMI.

Los sacerdotes constituyen eventualmente los fundadores o líderes de formas de organización alternativas frente a los problemas más serios que viven las comunidades. En la necesidad y búsqueda por insertarse en la realidad cotidiana de los pueblos y las comunidades en donde trabajan, muchos de ellos animan procesos organizativos diversos.

La estrategia de la Iglesia ha sido justamente incorporar a su discurso y acciones la lucha al lado de los pueblos a los que atienden no sólo ya desde el ámbito espiritual. Deberán también sumarse a los esfuerzos de organización social y política que estos cotidianamente realizan aún desde los espacios más locales.

Así las principales líneas de trabajo de la Diócesis son: 1. Evangelización integral, 2. Cultura, 3. Organización y 4 Derechos humanos. En efecto, el Obispo de la Diócesis ha señalado el trabajo de Pastoral social en dos niveles: Asistencial y de promoción. El primero se refiere a actividades urgentes frente a situaciones emergentes de catástrofes que sufra la población, mientras que la promoción social propiamente se refiere a la promoción de los derechos humanos mediante la realización de cursos y talleres en donde se impulse el respeto y la dignidad de la vida. En este nivel habla de la labor de Tlachinollan A.C. como parte del trabajo pastoral de promoción social.

Otra labor importante es los proyectos productivos como la industrialización de la fruta en zonas como el Rincón y Malinaltepec, proyectos de panadería, cajas populares, la comercialización de Jamaica en Tlacoapa, así como las artesanías, entre otros proyectos.

Aunque incipiente, la preocupación e interés de algunos sacerdotes por animar procesos organizativos en la región, nos permiten comprender la formación emergente de *actores socio-religiosos*, que sin contar con organizaciones estructuradas, están avanzando en esa dirección.

La pugna por recuperar los espacios que ahora están disputando los nuevos movimientos religiosos, ha llevado a la Iglesia católica a buscar estrategias de acercamiento con las comunidades y pueblos donde se está dando este proceso. Los conflictos generados al interior de las comunidades por la competencia entre Iglesias, creencias, formas de asumir la fe que inciden en divisiones internas entre sus integrantes, se explican no sólo por la adopción de estas nuevas creencias, sino como detonantes cuyo problema es generado por relaciones de poder, control económico, disputa por la tierra y partidismo político.

La eventual emergencia de nuevos actores que desde la pertenencia religiosa reivindiquen y luchen por sus demandas más sentidas, se presenta como uno de los escenarios posibles en la Montaña de Guerrero. Al mismo tiempo, los riesgos estriban en que la disputa de las Iglesias y denominaciones religiosas por el control de los espacios materiales y simbólicos continúen generando graves conflictos intercomunitarios como expulsiones, encarcelamientos y linchamiento a quienes deciden cambiar de religión.

Es importante poner atención en estos procesos en donde la identidad étnico- religiosa se plantea como una dimensión emergente en las realidades de los pueblos indios de la Montaña de Guerrero.

## V.

El debate acerca de la preeminencia o no de un pensamiento integral- intransigente entre los sacerdotes y religiosas integrantes de la Iglesia católica en asuntos claves del dogma cristiano como son la defensa del derecho a la vida, el situar esta institución como la única portadora de la verdad, el no aceptar el uso de métodos anticonceptivos como el caso del condón; aún cuando este represente un método importante contra el contagio del SIDA; la lucha contra el avance de otras Iglesias de corte protestante entre sus feligresías, la participación de las mujeres dentro de la jerarquía eclesial, etc., son temas que ahora se han colocado en la mesa de discusión.

A lo largo de la tesis hemos señalado como, aún con matices importantes, los sacerdotes de esta Diócesis, por lo menos en el discurso, coinciden en asuntos como la necesidad de contrarrestar la fuerza de otras Iglesias y denominaciones religiosas. Los cuestionamientos hacia sus competidoras son distintos, ya que para algunos, el avance de estos grupos se explica por su habilidad para

convencer a las feligresías en función de la falta de atención de la Iglesia católica; mientras que para otros estas denominaciones son dañinas para la organización tradicional de los pueblos, ya que las dividen, en lugar de apoyar sus Usos y costumbres.

En lo relativo a la adopción de la teología indígena como su pastoral parroquial, aunque este estipulada en el plan general de la Diócesis, esto no significa que todos coincidan en el lugar que ocupa la teología indígena en su quehacer cotidiano. Entre ellos no hay acuerdo sobre la importancia de los valores culturales de los pueblos indios con quienes trabajan. Algunos reconocen y cuestionan a la Iglesia católica ya que esta se sitúa por encima de las verdades defendidas por estos pueblos, por lo que las relativizan, mientras que otros están claros en que la Iglesia es *madre y maestra* de todas las religiosidades emanadas de los pueblos indios.

Al plantearles el debate existente entre la Teología india- india y la teología india- cristiana como dos posiciones defendidas en las reuniones de API, los sacerdotes que se suman al trabajo pastoral de la Teología indígena, tienden a defender la teología india – cristiana, no necesariamente en función de la autoadscripción que ellos asumen o les gustaría vivir, sino cuando reconocen que difícilmente podemos hablar de la existencia de una teología india pura, ya que todos los pueblos indios han vivido procesos de sincretismo diferenciado, y que de esta situación no se escapa la Montaña de Guerrero.

El difícil tema del derecho a la vida y por ende el rechazo al aborto aún cuando esta decisión sea tomada por violación sexual, es aceptado por el Obispo de Tlapa, quien señala que la Diócesis en su conjunto comparte esta posición. Para él, la Iglesia debe promover una *cultura de la vida* para que no haya lugar a violaciones, la defensa y el respeto a la vida supone una evangelización integral. El aborto, así como la injusticia, el maltrato a la mujer, al niño, la falta de educación, de salud son considerados *mecanismos de muerte* que la Iglesia no acepta.

Sin embargo, entre los integrantes de la Diócesis, aunque no existan pronunciamientos definitivos y contundentes sobre el tema, han señalado que todos los temas eclesiológicos de la Iglesia se encuentran en reflexión constante, por lo que no podemos hablar de la existencia de un pensamiento integralista compartido por todos de manera homogénea.

El debate sobre la participación de las mujeres dentro de la jerarquía eclesial se presenta como un tema sumamente incómodo para los sacerdotes. Aunque reconocen la necesidad de promover una cultura de respeto a las mujeres y a los niños en las comunidades indias frente al maltrato del cual son objeto; en el caso de su propia organización y estructura eclesial, señalan

algunos cambios *importantes*, como el hecho de que las mujeres ahora puedan subir al altar a leer el evangelio, lo cual antes no era posible.

Lo mismo sucede entre los pueblos indios, donde ellas no participan en cargos comunitarios, sólo como ofrenderas al subir al cerro a pedir lluvia, encargarse de la limpieza de la Iglesia, o tocar las campanas, pero difícilmente como Comisarias municipales o Comisariadas de bienes comunales o ejidales. Para ello, argumentan, se necesita ser fuerte y estar preparadas para realizar los amplios recorridos para ubicar los linderos de la comunidad.

Para las religiosas, sin embargo, esta situación debe replantearse no sólo en función de los espacios que están ocupando como asesoras de los sacerdotes, promotoras de derechos humanos, de organizaciones productivas y de comercialización agraria o artesanal, promotoras de salud y formadoras de grupos de trabajo bíblico o de catequistas; sino la necesidad de ser reconocidas en esta incidencia real formando parte de la jerarquía eclesial como ministras, obispas o papisas.

En referencia al documento *Dominus Iesus* emitido por el Vaticano en Septiembre del 2000, el cual ha generado inconformidad entre las Iglesias protestantes ortodoxas especialmente por el apartado referente a la *Unicidad y Unidad salvífica* de la Iglesia en donde se afirma que la Iglesia de Cristo sigue radicando y cobrando existencia plena en la Iglesia católica, lo cual excluye a otras Iglesias como portadoras de la verdad Cristiana.

Este controvertido tema parece contradecir el espíritu de la Nueva Evangelización donde son reconocidos, al menos en el discurso, los valores culturales de los pueblos indios. Sobre ello la Diócesis de Tlapa en voz de su Obispo, señala que la única verdad es la de Jesucristo, no así la de la Iglesia católica<sup>4</sup>.

Para Don Alejo Zavala, en la actual coyuntura, la Iglesia católica busca encontrar acomodo mediante el acercamiento con las nuevas autoridades federales, que ahora recaen en el Foxismo. La Iglesia católica no necesariamente busca el reposicionamiento en la sociedad mexicana como se ha afirmado, sino el diálogo con el nuevo gobierno en aras de favorecer a la comunidad, que es la Iglesia de la sociedad.

## VI

El 2 de Julio del año 2000 marca un parte aguas en nuestro país, cuando después de siete décadas de priismo, logra arribar al poder un candidato de la *oposición*. Vicente Fox, el ahora presidente electo surge de las filas del PAN y ha prometido gobernar en la tolerancia y diversidad.

Lo cierto sin embargo, es que desde las primeras declaraciones como presidente electo ha amenazado con poner impuestos a medicinas y alimentos a la par que en el Congreso de Guanajuato los bancada panista han aprobado reformas al Código penal para castigar con cárcel a las mujeres que aborten aún en caso de violación, su principal argumento se centra en la defensa de la vida desde el momento de su concepción: ¿Dónde hemos escuchado esto con anterioridad?. Es justamente la Iglesia católica la principal detentadora de esta argumentación. Vemos así como esta institución comienza a reposicionarse en el nuevo escenario nacional, poco a poco ha logrado avanzar, primero consiguió el reconocimiento jurídico como Iglesia y obtuvo el reestablecimiento pleno de las relaciones diplomáticas del Estado mexicano con el Vaticano con las reformas de 1992; ahora busca que sus preceptos morales y religiosos cobren carta de naturalización en las leyes de nuestro país.

Dentro de los diez compromisos de campaña que Vicente Fox propuso a las Iglesias de nuestro país se encontraba precisamente el de promover el respeto al derecho a la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte natural. Guanajuato constituye el primer experimento para tantear las aguas en este controvertido tema que ha sido puesto en la mesa del debate nacional, no con los mejores antecedentes, pero que ha generado una amplia discusión en la sociedad mexicana.

Los Obispos más conservadores de la cúpula eclesial de inmediato han manifestado su apoyo a este tipo de medidas, incluso han llegado a declarar en voz de uno de sus representantes más distinguidos como es el Obispo de Ecatepec Onésimo Cepeda, que de paso al violador debería castigársele con la pena de muerte. Esto es una muestra de cómo la Iglesia busca reposicionarse en el escenario político nacional en alianza con el PAN.

A este compromiso de campaña en materia religiosa se suman otros más que buscarán ser sometidos al poder legislativo una vez que hayan sido discutidas por la sociedad mexicana y que plantean:

Apoyar el fortalecimiento de la unidad familiar, que en México es un recurso estratégico.<sup>4</sup> Respetar el derecho a los padres de familia a decidir sobre la educación de sus hijos. Promover el libre acceso a la asistencia espiritual y religiosa en el centro de salud, penitenciarios y asistenciales, como los orfanatos y los asilos para ancianos. Responder al interés manifestado por las Iglesias para promover un amplio espacio de libertad religiosa a partir del artículo 24 constitucional, en congruencia con este último y los acuerdo internacionales firmados, se promoverá la eliminación de

---

<sup>4</sup> Entrevista realizada al Obispo de la Diócesis de Tlapa el día 16 de Octubre del 2000, en la Ciudad de Tlapa de Comonfort.

<sup>5</sup> El discurso del PAN ha centrado su atención en la familia como generadora de valores morales apegados muchas veces a aquellos dictados por la Iglesia católica. La familia como recurso estratégico se refiere entonces a buscar su

las contradicciones entre los artículos 24 y 130 constitucionales en donde es restringida la libertad religiosa proclamada por el 24 constitucional. Abrir el acceso a los medios de comunicación a las Iglesias para que difundan sus principios y actividades. Promover en el marco de una reforma hacendaria integral, un régimen fiscal para las Iglesias, deducible de impuestos cuando estas contribuyan al desarrollo humano. Terminar con la discrecionalidad para autorizar la internación y permanencia en México de los ministros de culto de las Iglesias y promover la homologación voluntaria de los estudios eclesiásticos en el ámbito civil, respetando programas y contenidos de las materias que imparten seminarios e instituciones de formación religiosa.<sup>6</sup>

Estos diez compromisos por supuesto tienen dedicatoria precisa dirigida a la Iglesia católica y son producto a decir de Ortega Venzor, quien se encargó de establecer la relación entre Fox y las Iglesias durante la campaña, del diálogo que el candidato estableció con obispos, grupos laicos católicos, congregaciones religiosas y dirigentes evangélicos del país. No obstante ello, al conocer el lugar que la Iglesia católica ha ocupado en la historia de nuestro país, y al observar su coincidencia con las preocupaciones e intereses que esta institución ha enarbolado en las últimas décadas no nos cabe duda sobre quien es la interlocutora directa del PAN y el presidente electo; sin embargo en esta coyuntura las Iglesias y denominaciones de otros signos religiosos buscarán obtener un buen sitio para sus demandas dirigidas especialmente hacia la libertad y tolerancia religiosa.

Por otra parte, las declaraciones de Fox en términos de los acuerdos de San Andrés y la desmilitarización en regiones indígenas especialmente en el caso de Chiapas, aparentemente se presentan optimistas en función de su promesa de turnarlas a la cámara de diputados para que sean discutidas y en su caso, aprobadas por el pleno.

Sin embargo, salvo el caso de Chiapas, Fox ha señalado que no dejará que actúen con impunidad los grupos guerrilleros de Guerrero y Oaxaca, esto por supuesto no representa un buen signo para los pueblos indios de estas regiones.

La nula preocupación que han mostrado las fracciones panistas al problema de los pueblos indios, no permite hablar de indicios favorables para el reinicio del diálogo con ellos. La inestabilidad entre las declaraciones del Presidente electo y su factibilidad no auguran tiempos fáciles para el movimiento indio quien se encuentra ante la expectativa sobre la actuación de Fox en estos terrenos.

## VII.

---

fortalecimiento en el sentido de apoyar agrupaciones de padres de familia preocupados por la educación sexual, temas como el aborto, el SIDA, las relaciones sexuales abiertas y darle mayor peso a sus propuestas en estos terrenos.

Para la problemática religiosa, no existen respuestas únicas, ni fórmulas preestablecidas, en algunas comunidades el referente religioso primordial logra reubicarse dentro de los protestantismos; en otras comunidades los conflictos entre grupos religiosos llegan hasta las expulsiones, los encarcelamientos y linchamientos contra quienes cambian de religión. No sólo los jóvenes son materia dispuesta para la conversión religiosa, familias nucleares y hasta extensas cambian de religión y de tierra por la persecución y la convicción en algo que posiblemente dará sentido a sus vidas.

En la narración mítica de Chamanes o pedidores de lluvia se retoman referentes religiosos diversos. En el terreno de lo simbólico, la serpiente representa el poder de la divinidad lunar sobre el agua y la fertilidad para la siembra y la cosecha. Para la lectura católica, la serpiente es el demonio, símbolo de la maldad que logra penetrar en el pensamiento mítico de los nahuas dadas las confluencias que establecen con esta nueva cosmovisión, la serpiente así se transforma en hermana de Jesucristo y también en dueña del mundo, dado el poder que el Dios omnipotente y omnipresente le ha otorgado.

El discurso de la Teología India que inicia en el Vaticano no se agota en la lectura soberbia que sólo concibe lo propio como lo verdadero, también se construye en el esfuerzo de quienes en su labor pastoral empujan para entender la cosmovisión india. Se imponen de todas formas, actitudes paternalistas, escepticismo y devaluación cultural que se enfrentan en una lucha entre diversas tensiones.

La emergencia tanto de Iglesias y denominaciones evangélicas; como de la apropiación de la teología india por parte de la Diócesis de Tlapa, nos habla de la eventual conformación *de nuevos actores sociales religiosos* quienes se encuentran en una disputa por ampliar sus márgenes de acción en la Montaña de Guerrero, mediante la utilización de estrategias diversas como la organización de las primeras dentro de *la Congregación Interdenominacional de la Montaña de Guerrero* que les permita ganar adeptos de manera ampliada e independientemente de la Iglesia o denominación a la cual puedan recurrir sus eventuales feligresías; así como la búsqueda de la teología India por comprender a las culturas indígenas a partir de la *inculturación del evangelio* que permita un acercamiento de revaloración hacia las mismas.

Estos emergentes *nuevos actores socio- religiosos* que aparecen en el escenario global adquiriendo características particulares en cada comunidad, pueblo y nación, responden según Anthony Giddens<sup>7</sup> a las presiones de los procesos globalizadores, en donde la nación ya no es

<sup>6</sup> R. Vera. *Los diez compromisos de campaña* en Revista Proceso "del repudio al amor". No. 1238. 23 de julio de 2000. p. 23.

<sup>7</sup> A. Giddens. *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. España. 1999. Taurus, 117pp.

suficiente para la solución de las problemáticas locales en su interior. Al mismo tiempo, es en estos escenarios locales donde eventualmente se dirimen las diferencias y donde se da la lucha por la conquista de espacios para ampliar su campo de acción religiosa, los *emergentes actores socio-religiosos* actúan en función de las experiencias religiosas en las que buscan insertarse.

Decimos que en la Montaña de Guerrero aún las Iglesias y denominaciones religiosas evangélicas no enarbolan demandas de carácter político y/ o social, su margen de acción se centra en la religiosidad. Sin explicitarlo, los integrantes de estas agrupaciones reivindican algunos referentes étnicos tales como la lengua, el cuerpo de ancianos análogo al Consejo de ancianos, la identidad campesina y con ello la realización de ceremonias religiosas de petición de lluvias; la formación de líderes religioso y pastores oriundos de las comunidades y pueblos de la región, características todas ellas que forman parte de esta identidad étnica en reconstitución.

Sin embargo, los riesgos de los fundamentalismos que devienen en actitudes intolerantes tanto de la Iglesia católica, como de las Iglesias evangélicas hacia los otros, es una realidad que no podemos soslayar y a la que habrá que poner atención hacia el futuro. En la Montaña de Guerrero aún cuando existen experiencias reconstitutivas alternativas para frenar los conflictos y la violencia, así como planteamientos de avanzada que enarbolan algunos sacerdotes indígenas que ven en el pluralismo y el ecumenismo una alternativa para los pueblos de la región; esto no conjura desafortunadamente los demonios de la intolerancia que se ciernen sobre los pueblos indios de la Montaña de Guerrero.

La búsqueda de pueblos y comunidades indígenas por su continuidad no se agota en la repetición infinitesimal de sus ritos y actos culturales, de sus fiestas patronales y servicios en templos cristianos, tampoco en su filiación corporativa al PRI o en la búsqueda de alternativas en partidos de oposición como el PRD.

De cara a los conflictos, los pueblos indios han buscado estrategias alternativas para establecer un diálogo con los mestizos y con las otras culturas indias de nuestro país. En este diálogo hay también desencuentros y conflictos, la identidad se construye en la diferencia no sólo excluyente del otro, si no aquella que logra alimentarse y enriquecerse de la alteridad. La realidad, sin embargo, no se agota en la cerrazón que muestra la defensa del estado de derecho gubernamental, los caminos pueden ser múltiples como lo han demostrado los pueblos indios en su largo caminar.

## ANEXO TEÓRICO- METODOLÓGICO.

En estas líneas explicitaré de manera sistemática, las articulaciones entre el marco metodológico y el enfoque teórico- analítico que dieron sustento a mi trabajo de investigación: **La experiencia religiosa en la construcción identitaria de los pueblos indios de la Montaña de Guerrero.**

Si bien desde el primer capítulo de la tesis busco entretejer la discusión teórica sobre: El paradigma de la secularización y las formas en como este proceso ha incidido o no en las realidades nacional y local de la región de estudio, comenzaré por el capítulo tercero que es donde el trabajo de campo y la utilización de herramientas metodológicas hace patente su articulación con las categorías analíticas que centran la discusión de la tesis.

Los pueblos indios de nuestro país han vivido procesos históricos particulares que explican su realidad actual. La existencia de múltiples herencias que encuentran hilos de continuidad y discontinuidad con su pasado histórico las encontramos en tres procesos centrales: El periodo mesoamericano, la conquista y con ella la evangelización cristiana, y la independencia que permitió sentar las bases para la construcción del Estado- nacional y el eventual proceso de modernización.

Un primer recorte de observación realizado es el dar luz de manera particular a los procesos religiosos de los pueblos indios, considerando esta amplia lectura histórica de su realidad. Al mismo tiempo, desde la perspectiva espacial decidí estudiar la región conocida como Montaña de Guerrero.

La categoría **experiencia religiosa** no sólo como vivencia íntima con lo sagrado, sino particularmente como memoria histórica reconstitutiva, me permitió enfocar la discusión analítica en función del recorte de lo observable: ¿Cómo reconstruir históricamente esta experiencia religiosa de los pueblos indios?. Es decir: ¿Cuál sería el método que me permitiría conocer esta experiencia?: Un primer nivel se centraba en la recuperación bibliográfica de aquellos autores que dieran luz sobre los procesos históricos mesoamericanos y coloniales religiosos como el caso de López Austin y Enrique Florescano.

Al mismo tiempo, la necesidad por conocer como esta experiencia religiosa ha devenido en el tiempo actual, requería de procesos de observación de campo y entrevistas especializadas con los actores religiosos contemporáneos de la Montaña de Guerrero. De esta manera, me di a la tarea de asistir a rituales de petición de lluvia con una guía de observación que me permitiera dar cuenta no sólo del acto cultural de manera descriptiva, sino comprender los hilos de continuidad con los actos culturales mesoamericanos, y especialmente, aquellas prácticas novedosas que los pueblos incorporan a partir de los procesos de evangelización cristiana y eventualmente, la inserción de los denominados Nuevos Movimientos Religiosos de corte pentecostés.

Así, la observación de campo a los rituales se realizó en las comunidades nahuas de San Pedro Petlacala en dos ocasiones, Xalpatláhuac, Aquilpa y al cerro La Lucerna, este último visitado por la comunidad me'e phaa (tlapaneca) de Malinaltepec.

Paralelamente y a la luz de las lecturas de los mesoamericanistas, me di a la tarea de elaborar una guía de entrevista dirigida a algún pedidor de lluvia. Fue posible aplicarla al Sr. Valle de Aquilpa y al Sr. Antonio Morales de Ahuatepec pueblo. Ambos pedidores representan modelos *sui generis* en su formación como tales, aunque la posibilidad de entrevistarlos no dependió de manera alguna de esta situación. El primero fue formado ya en edad madura y no desde la niñez y juventud como se estila en las comunidades, mientras que el Sr. Morales se convirtió a la Iglesia pentecostés conocida como: Iglesia de dios de la profecía.

Esta entrevista me permitió observar la existencia o no de lazos establecidos entre el pensamiento mítico y los rituales de petición de lluvia, así como el de agradecimiento por las cosechas.

El ritual de agradecimiento por las cosechas forma parte del ciclo de rituales ligados al trabajo agrícola de las comunidades. A este ritual asistimos en la comunidad nahua de Chiepetepec, contando con una guía de observación.

En consecuencia con la necesidad de reconstrucción histórica de la **experiencia religiosa**, se requería participar en fiestas de carácter católico orgnaizadas por los pueblos que nos permitieran dar cuenta de la existencia o no de procesos reconstitutivos de la **identidad étnica** de los pueblos en la región de estudio.

Así fue como participamos en las fiestas católicas de Xalpatláhuac que festeja al Sr. del Santo Entierro el tercer viernes de cuaresma y que constituye la fiesta mayor de la Montaña de Guerrero; así como a las fiestas de Tenango tepexi, San Marcos Xoxocoapa, Zacatipa y Olinalá.

Un concepto importante en este proceso de investigación lo constituye la **reconstitución identitaria** observada a partir de los distintos referentes religiosos a los cuales se han enfrentado los pueblos indios desde su experiencia histórica, en donde percibimos procesos diversos de reconstitución, continuidad y discontinuidad, así como enfrentamientos con los referentes religiosos *externos* impuestos en muchas ocasiones. Estos referentes pueden ser apropiados por las comunidades a partir de la identidad primordial religiosa o el *núcleo duro* al que se refiere Alfredo López Austin.

Estos referentes religiosos que forman parte de procesos históricos amplios como el caso del catolicismo durante el periodo de conquista y la colonia, así como la inserción de los protestantismos a partir de fines del siglo XIX y de los **Nuevos Movimientos Religiosos** hacia la década de los sesentas y setentas del siglo XX, forman parte de los **procesos reconstitutivos de la identidad étnica**. La necesidad de conocer, mediante la observación de campo y la aplicación

de entrevistas, como se han insertado esos referentes religiosos a la **experiencia religiosa** de los pueblos indios de la Montaña de Guerrero, nos dieron pauta para entrevistar a los sacerdotes y religiosas de la Montaña de Guerrero que forman parte de la diócesis de Tlapa.

Dado que el referente mítico y ritual de los pueblos indios asumido como herencia y memoria anclada al periodo mesoamericano les confiere parte de su identidad, era necesario entonces observar como asumieron, desecharon o se enfrentaron a los nuevos referentes religiosos impuestos de manera desigual de acuerdo a las órdenes - Agustina, Dominica, Franciscana o Jesuita- que se asentaron en las diferentes regiones, a partir del análisis histórico retrospectivo.

Al mismo tiempo, el discurso asumido por la Iglesia católica referente a la **Teología Indígena y la inculturación del evangelio**, debía ser o no constatado en la Montaña de Guerrero. ¿Cuál es la postura de los sacerdotes de la región?, ¿Los sacerdotes son oriundos de la región?, ¿Cuál es su posición sobre el avance de los nuevos movimientos religiosos?. ¿Son consecuentes con la pastoral de la teología indígena?, ¿Hablan la lengua indígena en las misas?, ¿Acompañan a los rituales a sus feligresías?

Así fue como comencé a ubicar tres posiciones más o menos visibles entre los sacerdotes de la región: Aquellos que asumen el discurso de la Teología indígena de manera abierta y amplia, e incluso critican la concepción eclesial sobre este eje directriz; aquellos más moderados, en donde no se dan cuestionamientos a la Iglesia católica, y, por último, la línea conservadora, quien eventualmente no asume la posición de la teología indígena en la práctica cotidiana.

Desafortunadamente, las entrevistas realizadas no son una muestra representativa de estas tres posiciones, pues mientras que de la primera posición se realizaron cinco entrevistas, de la segunda sólo ubique a un sacerdote y de la posición conservadora me fue posible realizarla sólo a dos de ellos.

Desde el análisis teórico, el concepto referido a la existencia de un **pensamiento integral-intransigente** entre los sacerdotes católicos, es el sustento que le da coherencia a la investigación. ¿Los sacerdotes de esta diócesis suscriben esta posición?

Así, fue necesario además de las entrevistas, que fui depurando en el proceso mismo de su aplicación, acercarme a conocer las formas de convivencia y relaciones que los sacerdotes establecen con sus feligresías mediante el acompañamiento a misas, rituales de petición de lluvia, fiestas patronales, así como en procesos organizativos extrareligiosos como cooperativas de producción, centros de derechos humanos, cajas de ahorro, medicina tradicional, etc.

Estos procesos organizativos que son animados por sacerdotes y religiosas de la región, nos permitieron comprender los **procesos de secularización** en la participación no estrictamente religiosa de la Iglesia católica.

En este proceso, surgieron preocupaciones que definieron temas importantes no considerados al inicio de la investigación y que daban luz a este nivel de razonamiento. Por una parte, la necesidad de poner atención sobre aquellos sacerdotes oriundos de la región, esto es, pertenecientes a algún pueblo indígena y la decisión de formarse dentro del seminario católico. Al mismo tiempo, la posibilidad de conocer la postura de ellos y ellas sobre temas nacionales referentes al aborto, la educación laica, los métodos anticonceptivos, el voto de castidad al interior de la Iglesia y temas como la homosexualidad, a raíz de acusaciones contra algunos integrantes de la diócesis.

La posibilidad de conocer si los sacerdotes de la diócesis suscriben este **pensamiento integral- intransigente** requería de nuevo realizar entrevistas depuradas en función de estas preocupaciones. Nuevamente aplique algunas a los sacerdotes que por su ubicación, era menos difícil acudir a su parroquia. Otro tema importante que surgió en esta trayectoria de investigación, fue el lugar que la mujer ocupa no sólo en pueblos y comunidades indígenas, sino también al interior de las Iglesias, tanto la católica como las pentecosteses y las protestantes históricas.

¿Qué opinan las mujeres del lugar que ocupan?, ¿Cuáles son las diferencias entre las distintas denominaciones?, ¿Qué opinan los sacerdotes sobre esta discusión?. Las entrevistas y la observación de campo en fiestas, ceremonias religiosas, rituales, servicios y misas permiten comenzar a responder estas preguntas que nos dan luz sobre los procesos de modernización al interior de las Iglesias, pero también en relación a los fundamentalismos que sustentan algunas de estas denominaciones.

La siguiente tarea a realizar requería la identificación de las principales Iglesias y denominaciones religiosas no católicas que trabajan en la Montaña de Guerrero. ¿Cómo hacerlo?. Inicialmente realizamos un recorrido en la ciudad de Tlapa para ubicar aquellas Iglesias asentadas físicamente, para posteriormente platicar con los líderes y pastores a cargo de estas Iglesias.

A continuación elaboré una guía de entrevistas que pusieran atención principalmente en:

1. Periodo en el que se asentó la Iglesia en la región.
2. Estrategias para avanzar en el proceso de conversión a su Iglesia.
3. Identificar los pueblos en donde cuentan con trabajo.
4. Identificar los principales obstáculos para avanzar en la conversión religiosa.
5. Conocer los principales conflictos por motivos religiosos.
6. Saber cuáles son las relaciones que han establecido con las otras Iglesias y denominaciones religiosas.

Su aplicación se realizó inicialmente en Tlapa, para después hacerlo en algunas comunidades principalmente nahuas de la Montaña. Al mismo tiempo platicamos con integrantes de estas Iglesias en los pueblos de Ahuatepec, Tototepec, Axoxuca, Alcozauca, Tenango tepexi, Chiepetepec, Copanatoyac, Xalpatláhuac, Xalatzala y Ahuacatlán.

Como producto de esta observación y recolección de datos empíricos, identificamos la existencia de Iglesias protestantes de corte histórico y otras de corte pentecostés, así como los denominados paraprotestantismos como el caso de los Testigos de Jehová.

La discusión teórica sobre los denominados **Nuevos Movimientos religiosos** nos permitió ubicar las posiciones sobre el asunto. Jean Pierre Bastián habla de la existencia de cuatro grandes corrientes del protestantismo. A mi juicio al menos dos de ellas son claramente visibles en la Montaña de Guerrero: 1. **El protestantismo histórico** y 2. **Los movimientos pentecosteses**. Ambas corrientes asumen características de corte fundamentalista en relación a la lectura literal de la biblia y el cambio individual que permita la salvación mediante una actuación moral en la tierra, posición que los hermana a los NMR.

Además, los resultados de estas entrevistas vinculadas a la asistencia a servicios religiosos, apuntaban cuestiones sugerentes que daban sustento a la tesis sobre los **procesos reconstitutivos de la identidad** a partir de la memoria religiosa mesoamericana y católica. Al mismo tiempo, las preguntas realizadas se enfocaban hacia el cuestionamiento de uno de los principales paradigmas de *la antropología romántica* que sustenta la idea de que los protestantismos dividen a las comunidades y la participación en estas incide en la pérdida identitaria étnica.

¿Qué observamos?, ¿Qué procesos ocurrían en la Montaña de Guerrero?

1. Los pastores o ministros no son externos, sino originarios de las comunidades.
2. Dentro de su estructura organizativa existen grupos análogos al consejo de ancianos.
3. Realizan servicios donde piden lluvia, lo cual se ancla a una identidad campesina.
4. Los servicios los hacen en lengua indígena.
5. Para ser pastor o líder, requieren ser llamados mediante anuncios en sueños como el caso del pedidor de lluvia.
6. Los integrantes de estas Iglesias pueden fungir como autoridades del pueblo, ya sea como Comisario municipal o Comisariado de bienes comunales.
7. Se dan curaciones colectivas o individuales por medio del profeta o al momento de la conversión religiosa.
8. El pastor es el intermediario entre dios y las feligresías, análogo a lo que sucede con el pedidor de lluvia.

9. Se dan proceso de resimbolización de elementos religiosos como banderas o benderines, así como peregrinaciones al interior de la Iglesia.

10. La mujer ocupa un lugar subordinado, lugar que se sustenta en la biblia.

11. Las canciones de albanza a dios son compuestas por los integrantes de las Iglesias.

12. Los hermanos asisten y participan mediante cooperación a fiestas religiosas católicas.

Estas observaciones se dieron principalmente dentro de las Iglesias pentecosteses, quienes son las que se allegan mayor feligresía, a diferencia de los protestantismos históricos, que a pesar de tener más tiempo en la región, no han logrado flexibilizarse y, por lo tanto, tener mayor incidencia en la Montaña de Guerrero.

La necesidad de realizar una investigación que si bien, centrara a la región como su unidad de análisis principal, no debía impedir buscar puntos de articulación en diversos niveles y direcciones: ¿Cuál es la discusión sobre el nuevo orden religioso en el ámbito mundial?. El debate sobre el **Paradigma de la secularización** nos situaba al menos en dos ámbitos: Primero la discusión teórica sobre este proceso contemporáneo y segundo la necesidad de incorporar una perspectiva histórica en el ámbito nacional.

Sobre la discusión teórica, ubicamos dos visiones sugerentes: A partir de la emergencia de los NMR una primera tesis que sostiene que en las sociedades posmodernas se dan procesos diversos de un denominado *retorno a lo religioso*.

La segunda tesis que señala la existencia de una religión secularizada y la recomposición de la religión en el orden mundial.

Esta discusión teórica que cobró fuerza en la década de los ochentas, buscaba comprender los procesos inéditos que en países occidentales se estaban presentando, especialmente la emergencia de lo que en ese momento se comprendió como **Nuevos Movimientos Religiosos**.

Aquí nos encontramos con diversos niveles de análisis con respecto al tipo de sociedades y comunidades donde estos movimientos comenzaban a surgir y operar. Así, por un lado, desde niveles intermedios de análisis encontramos las discusiones que surgían de las sociedades de Europa Occidental, las de América Latina y las especificidades que adquirirían estos NMR en las regiones o sociedades urbanas y aquellas regiones rurales e indígenas como La Montaña de Guerrero: ¿Cómo entender la emergencia de los NMR en sociedades específicas?.

De esta manera debíamos interrogarnos sobre los procesos de secularización en nuestro país, ubicando el siglo XIX como el parteaguas que permitió, con las reformas liberales de 1856, abrir paso a procesos diversificados de secularización.

El análisis de la experiencia secular en regiones indígenas se nos presentó como apasionante, no sólo porque estas sociedades han sido caracterizadas especialmente como

religiosas por antonomasia, sino porque nos permitió observar procesos diversificados. en donde la relación dialéctica **experiencia secular- religiosa** adquiere peculiaridades específicas en comunidades y pueblos de la Montaña. ¿Se han dado procesos de secularización en la Montaña?, ¿Qué características han adquirido?, ¿Cómo dar cuenta de ellos?.

Mediante las entrevistas a la gente y la observación de campo, en algunas comunidades, las autoridades de los pueblos, que en muchas ocasiones recaen en los maestros, cuestionan la efectividad del ritual de petición de lluvia, para dar paso a explicaciones de carácter extrareligioso como la aridez y sobreexplotación de la tierra, el cambio climático, etc. El hecho de ser autoridades les permite decidir sobre la posibilidad de realizar o no el ritual.

Los pastores pertenecientes a Iglesias pentecosteses y que llegan a ser autoridades de los pueblos, cuestionan la cooperación para la fiesta religiosa, aduciendo que tanto los cargos religiosos, como las actividades católicas deben separarse de las actividades de carácter cívico-político.

En otro tenor, la existencia del Centro de derechos humanos Tlachinollan, que forma parte de la diócesis de Tlapa, ha permitido incidir en preocupaciones de carácter secular. Nuestra participación como asistentes de los talleres organizados por el centro como son talleres sobre derechos indígenas, agrarios. de participación electoral y democracia, entre otros, nos han permitido conocer de cerca su labor como organismo no gubernamental.

Al mismo tiempo, los sacerdotes y religiosas de la región han buscado insertarse a la realidad secular de las comunidades indígenas donde trabajan pastoralmente. Este cambio **religioso** lo encontramos plasmado tanto en la pastoral indígena, en donde se recuperan las prácticas rituales por parte de los sacerdotes, así como en la organización de proyectos productivos que señalábamos arriba.

En este largo proceso de investigación, participamos también en las reuniones de la Asamblea de Autoridades indígenas de la Costa- Montaña, dichas reuniones eran animadas por el sacerdote Mario Campos de la parroquia El Rincón. El discurso ecuménico y las preocupaciones vertidas en las asambleas se centraban en la pavimentación de la carretera Tlpa- Marquelia y en la solicitud de servicios para las comunidades participantes.

En efecto, la línea pastoral de la diócesis, que encontramos plasmada en El plan pastoral, así como en entrevistas realizadas al Obispo Alejo Zavala enfatizan la situación de pobreza, desempleo y narcotráfico de los habitantes de la Montaña de Guerrero y la necesidad de que los sacerdotes y religiosas se inserten en esas realidades de manera activa.

Hacia nuestro capítulo segundo, las principales categorías que nos permiten centrar la discusión sobre los pueblos indios y su construcción identitaria buscan articularse con el problema de la **Identidad nacional** y los procesos de **globalización**.

Asistimos, en efecto, a procesos simultáneos donde la **emergencia de lo global** se da a la par que la irrupción de **identidades étnicas, religiosas y culturales** de índole diversa. La eventual reconstrucción de los estados nacionales en el actual contexto, se da a la luz de esta paradoja.

Para la comprensión de la **identidad étnica**, no sólo analizamos las discusiones antropológicas que se vertieron en el siglo XX, desde paradigmas etnográficos, funcionalistas, estructuralistas, indigenistas y marxistas; sino en el marco del movimiento indígena contemporáneo, consideramos la reivindicación de lo indio como lo diferente y la necesidad de su reconocimiento al interior del Estado nacional mexicano.

Sin embargo, el análisis de la construcción de las **identidades indígenas** no puede soslayar la dinámica que estas adquieren en el marco de las regiones, los municipios, los pueblos y las comunidades. Por ello, nos dimos a la tarea de poner atención a los **procesos interétnicos** referidos no sólo a aquellas relaciones establecidas con los mestizos, sino preponderantemente, las dinámicas que adquieren entre sí, es decir, las relaciones entre Nahuas- Mixtecos y Tlapanecos.

¿Cuáles son los niveles de análisis que nos permiten comprender las **identidades étnicas**? Hablamos de planos comunitarios- municipales y regionales. ¿Qué es ser indígena en la Montaña de Guerrero?, ¿Hay una consecuencia entre la **reivindicación étnica** nacional que esgrimen algunas organizaciones indígenas con la **pertenencia étnica** en la Montaña?, ¿Cuáles rasgos de la identidad prevalecen o aparecen como primordiales en circunstancias específicas?

La tarea consistió tanto en la aplicación de cuestionarios dirigidos a profesores de la región, así como pláticas con comuneros, integrantes de Iglesias, de partidos políticos, en donde se enfatiza una identidad específica. ¿Que planos diversos encontramos de esta identidad entendida como multifacética?: Aquella identidad referida a la actividad agraria y, al mismo tiempo a la **pertenencia territorial**. La identidad que enfatiza la **pertenencia religiosa** como el caso claro de los NMR, la identidad estrictamente étnica, la política partidista, así como las relaciones de parentesco y la organización dentro de un sistema de cargos.

El análisis sobre la **identidad étnica** como reivindicación política del movimiento indígena nacional, ha podido ser constatada mediante la asistencia y participación a reuniones, foros y congresos organizados por el Congreso Nacional Indígena y la ANIPA. En este nivel, la reivindicación de demandas de carácter religioso han comenzado a ser discutidas en algunos de estos foros. Al mismo tiempo, el INI ha organizado foros donde la situación religiosa y su eventual reconocimiento jurídico se han puesto en la mesa de discusión.

La necesidad de buscar formas de articulación entre planos distintos que van de lo **comunal a lo global**. La reflexión no sólo sobre los **procesos colectivos**, las fiestas, los rituales,

los servicios religiosos y las misas católicas, sino la existencia de procesos de **conversión religiosa** en los planos individual y colectivo. El análisis sobre la **experiencia religiosa** como relación íntima con lo **sagrado** y las **dimensiones psicosociales**, pero también, la experiencia como **memoria histórica en reconstitución**. La **identidad** como una construcción con especificidades que se explican en las **historias de vida**, en la **memoria colectiva** y también, en la construcción de proyectos a futuro. Las **dinámicas comunitarias** con su **conflictividad religiosa**, agraria y política. Las coincidencias entre los pueblos, las divergencias y **relaciones interétnicas** armónicas y conflictivas, fueron algunas de los procesos y dinámicas existentes en la Montaña de Guerrero que me permitieron guiar la investigación.

## BIBLIOGRAFIA.

- \* Aguirre Beltrán, Gonzalo. **Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica**, México, 1967, INI, 250 p.
- \* Ansart, Pierre. **Ideología, conflictos y poder**, México, 1983, Premio editora.
- \* Bastián, Jean Pierre. **Tolerancia religiosa y Libertad de culto en México, una perspectiva histórica**, en Cuadernos del III Derecho Fundamental de Libertad religiosa, México, 1994, III- UNAM.
- \* Bastián, Jean Pierre. **La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica**, México, 1997, FCE.
- \* Bastián, Jean Pierre. **Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina**, México, 1994, FCE
- \* Blancarte, Roberto. **Historia de la Iglesia católica en México**, México, FCE- El Colegio Mexiquense, 1992.
- \* Blancarte, Roberto. (comp). **El pensamiento social de los católicos mexicanos**, Introducción, México, 1995, FCE.
- \* Blancarte, Roberto. **"Modernidad, Secularización y Religión en el México contemporáneo"**, México, UIA, 1991.
- \* Bravo M, Calos. **Territorio y espacio sagrado en Las peregrinaciones religiosas: una aproximación**, Garma, Carlos y Roberto Shadow (Coord), México, UAM – Iztapalapa, 1994,
- \* Brice Heath, Shirley. **La política del lenguaje en México: De la colonia a la Nación**, México, 1972, INI, 317 pp
- \* Canto, Manuel. **Cristianos y Democracia (Notas sobre los referentes de la participación política de los cristianos en México)** en **Religión, iglesias y democracia**, Blancarte, Roberto (coord), CIICH- UNAM, La Jornada, México, 1995.
- \* Canabal Cristiani, Beatriz. **Elementos teórico- metodológicos generales con relación a la región, identidad, territorio y reproducción social. Introducción General**, en **Las sociedades rurales en la Cuenca alta del río Balsas en el Estado de Guerrero, Espacialidad social, procesos y alternativas económicas**, Informe a Conacyt, México, 1998, (off set).
- \* Carmagnani, Marcelo. **El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII**, México, 1993, FCE, 244p.
- \* Caruso, Igor. **La separación de los amantes** (18 ed.), México. 1992. s. XXI,
- \* Caso, Alfonso. **El pueblo del sol**, México, FCE, 1995.
- \* Castiglioni, Arturo. **Encantamiento y Magia**, México, FCE, 1947, 426 p .
- \* Concha Malo, Miguel. **El proyecto global de la Iglesia católica en los años 1990 (La Doctrina Social de la Iglesia vista desde América Latina)**, off set. 36pp

- \* De la Fuente, Julio. **Relaciones interétnicas**, (coleccion. Antropología social), México, 1965, INI, p
- \* Eliade, Mircea. **Lo sagrado y lo profano**, Madrid, 1973, Guadarrama.
- \* Eliade, Mircea. **El mito del eterno retorno**, España. Alianza, 1984,
- \* Ezcurra, Ana María. **Doctrina Social de la Iglesia. Un reformismo antisocialista**, México, 1986, Nuevomiar – IIS UNAM, 255 p.
- \* Florescano, Enrique. **Memoria mexicana**, México, 1994, FCE, 403pp.
- \* Florescano, Enrique. **Mitos mexicanos**, México, 1987, FCE, 604p.
- \* Flores Felix, Joaquin. **El tigre, San Marcos y el Comisario. Poder y reproducción social en la Montaña de Guerrero**, Tesis de Maestría en Desarrollo rural, UAM - Xochimilco, 1998. 141 p.
- \* Fortuny, Patricia. “**Mormones y Testigos de Jehová: La versión mexicana**”, en **Identidades religiosas y sociales en México**, Gilberto Giménez (coord), México, 1996, IFAL /IIS –UNAM, p. 175- 215.
- \* Fuentes, Carlos. **El naranjo, o los círculos del tiempo**, México, 1993, Alfaguara literaturas.
- \* García Ugarte, Ma. Eugenia. **La nueva relación Iglesia- Estado en México. Un análisis de la problemática actual**, Nueva Imagen, México, 1993.
- \* Geertz, Clifford. “**Después de la revolución: el destino del nacionalismo en los nuevos estados**”, en **La interpretación de las culturas**, Barcelona, 1978, Gedisa, pp.203- 218.
- \* González Casanova, Pablo. **La Democracia en México**, México, 1965, Era, 333p.
- \* Giddens, Anthony. “**Modernidad e Identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea**”, Barcelona, 1997, Península.
- \* Giddens, Anthony. **Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas**, España, 1999, Taurus, 117pp.
- \* Giménez, Gilberto. **La identidad social o el retorno del sujeto en sociología**, en **Identidad**, III Coloquio Paul Kirckhoff, IIA-DGAPA-UNAM, México, 1996,
- \* Gunder Frank, André. **Diez tesis acerca de los movimientos sociales**, en **El Juicio al sujeto. Un análisis global de los movimientos sociales**,.México, 1999, Flacso- Porrúa, 172pp.
- \* Gutiérrez Zúñiga, Cristina. **Nuevos Movimientos religiosos: Los rostros de la religión contemporánea**. En **Secularización, Modernidad y Cambio religioso**, México, UIA,1991.
- \* Hegel, G.W.F. **Fenomenología del espíritu**, México, 1991, FCE, 483 p.
- \* Hewitt de Alcántara, Cynthia. **Imágenes del campo. La interpretación antropológica del México rural**, México, 1988, El Colegio de México, 267 p.

- \* Lamadrid Sauza, José Luis. **La larga marcha a la modernidad en materia religiosa**, México, FCE, 1994, Presidencia de la República.
- \* Le Goff, Jacques. **Pensar la historia, Modernidad, presente, progreso**, Barcelona, 1991.
- \* López Austin, Alfredo. **Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana**, México, 1999, IIA- UNAM, 120 p.
- \* López Austin, Alfredo. **Los mitos del Tlacuache**, México, 1998, IIA-UNAM, 514pp.
- \* Machuca. **Derechos culturales y religiosos de los pueblos indios en el contexto jurídico y político actual, en Derechos religioso y pueblos indígenas**. Memoria del Encuentro Nacional sobre legislación y Derechos religiosos de los pueblos indígenas de México, Escalante B. Yuri, Rajsbaum G. Ari y Sandra Chávez C (coords), México, INI 50 años, 1998,p. 30- 45.
- \* Matías Alonso, Marcos. **La agricultura indígena en la Montaña de Guerrero**, México, URG-DGCP/ Plaza y Valdes/ Altepétl/ Asociación alemana para la educación de adultos, 1997, 285 p.
- \* Masferrer Kan, Elio (edit). **La luz del mundo. Sectas, Iglesias y Nuevos Movimientos religiosos. Una polémica que apenas comienza en México**. Un análisis multidisciplinario de la controversia religiosa que ha impactado en nuestro país, México, 1997, Revista académica para el estudio de las religiones, 195 pp.
- \* Muro, Víctor Gabriel. **Iglesia, Movimientos sociales y Democracia**, en *Religión, Iglesias y Democracia*, Roberto Blancarte (coord), México, 1995, La Jornada/ CIIH –UNAM, p. 181- 199.
- \* Oettinger, Marion y P. Amanda Parsons. **Una guía para rituales de la lluvia en Petlacala, Guerrero**. En *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (Siglos XVI - XX)*, Marcos Matías (comp), México, 1994, CIESAS.
- \* Quirarte, Manuel. **El Problema Religioso en México**, México, 1967, INAH.
- \* Ramos Gómez P, Luis. **Los religiosos y la acción social en México: 1960- 1990**, en Blancarte, Roberto. (comp). **“El pensamiento social de los católicos mexicanos”**, México, 1995, FCE.
- \* Romero Frizzi, Ma. de los Angeles. **El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial, en Historia de los pueblos Indígenas de México**, México, CIESAS- INI, 1996.
- \* Ries, Julien. **“El hombre religioso y lo sagrado a la luz del nuevo espíritu antropológico” en Tratado de antropología de lo sagrado (1). Los orígenes del homous religiosus**, Madrid, 1995, Trotta.
- \* Ricard, Robert. **La conquista espiritual de México**, México, 1986, FCE, 491pp.
- \* Ruiz, Samuel. **Mi trabajo pastoral en la diócesis de San Cristóbal de las Casas. Principios Teológicos**, México, 1999, Ediciones paulinas A.C. de C.V, p 126, 160pp.
- \* Sáenz, Moisés. **Algunos aspectos de la educación en México**, en *La casa del pueblo y el Maestro rural mexicano*, Loyo Engracia (comp), México, El caballito, 1985.

- \* Salazar Hernández, . **Ceremonia de emborrachamiento de ratones**, en Marcos Matías Alonso (comp), **Rituales y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI- XX)**, México, CIESAS, 1994
- \* Sánchez M, R. **La nueva legislación sobre Libertad religiosa**, México, 1993, Porrúa.
- \* Sánchez Serrano, Evangelina y Claudia Rangel L **Tradición agrícola, reconstitución y efectos de la urbanización en Xochimilco**, Tesis de Licenciatura en Sociología, FCPyS - UNAM, 1993, 182 p.
- \* Sánchez S, Evangelina. **Los espacios territoriales en la Montaña de Guerrero, en Las sociedades rurales en la Cuenca alta del río Balsas en el Estado de Guerrero, Espacialidad social, procesos y alternativas económicas**, (off set), 1998.
- \* Santillan, Gustavo. **“La secularización de las creencias. Discusiones sobre Tolerancia religiosa en México (1821 - 1827) en A. Matute , Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords). Estado, Iglesia y Sociedad en México. Siglo XIX**, México, 1995, FF y L - UNAM y Porrúa, pp. 175 - 198.
- \* Sarmiento Silva, Sergio. **“Voces indias y modernización: De la protesta social a la revuelta india”**, Tesis de Maestría en Sociología, FCPyS- UNAM, 1998.
- \* Siller, Clodomiro. **La Iglesia en el medio Indígena**, en Martín de la Rosa y Charles A. Reilly (coords). **Religión y política en México**, México, 1985, Siglo XXI y Centro de Estudios México-Estados Unidos Universidad de California. San Diego, p 213 - 239.
- \* Stavenhagen, Rodolfo. **La clases sociales en las sociedades agrarias**, México, 1973, Siglo XXI, p.
- \* Touraine, Alain. **Modernidad y especificidades culturales**, en **Vertientes de la modernización**, Antología CEN- PRI, México, 1990, pp. 3 -19.
- \* Villoro, Luis. **Estado plural, pluralidad de culturas**, México, 1998, Paidós/ FFL-UNAM, 184 p.
- \* Wilson, B.R. **La religión en la sociedad secular**, en Robertson, Roland (comp). **Sociología de la Religión**, México, 1980, FCE.
- \* Zemelman, Hugo. **Jornadas. Conocimiento y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente**, México, Colmex, 1987, 226

#### HEMEROGRAFIA.

##### Revistas especializadas y Documentos.

- \* **Acuerdos sobre derechos y cultura indígena. Mesa 1 de los diálogos de San Andrés Sacamch'en**, México, 1999, Ed FZLN, 33p.
- \* ALAI. **El Instituto Lingüístico de Verano, instrumento del imperialismo**, en Nueva Antropología, revista de Ciencias Sociales 9, México, Octubre 1978, Año 3 No. 9, CISINAH-CIIS- UAM Iztapalapa, p. 117- 142.
- \* Alonzo Caamal, B. **Tolerancia y convivencia en la diversidad religiosa**, en Revista Ce- Acatl.

**Religión indígena: reconocimiento jurídico, espiritualidad y temazcal**, núm 94, Junio de 1998.

\* Archivo PAUCIC. **División Territorial Eclesiástica**, Volumen no. 59, Chilpancingo, Guerrero-

\* Campos, Julieta. **El pueblo mexicano que camina**, en *La Jornada Semanal*, nueva época no 103, 23 de febrero de 1997.

\* Castañeda, A. **Venganza histórica**, en *Revista Equis X Cultura y Sociedad*, García Mora, Carlos (coord), **Acervos en riesgo**, número 17, Septiembre de 1999, p. IV- VII.

\* De la Torre Villar, E. **La Iglesia en México, de la guerra de Independencia a la Reforma**, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, México 1965, V-1, IIH - UNAM.

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

\* **Directorio de Organismos no gubernamentales orientados a la defensa de los Derechos Humanos de los Indígenas de México**, México, 1994, CNDH, 201 p.

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

\* Florescano, Enrique. **Etnia vs. nación**, en revista *Nexos* no- 258, México, Junio 1999, p.

\* Galeano, Eduardo. **La Virgen de Guadalupe contra la Virgen de los Remedios. 1810 Atotonilco**, en *Memoria de Fuego*, en *Suplemento Viva México* de la Jornada, 19 de Septiembre de 1997.

\* Giménez, Gilberto. **Los movimientos sociales. Problemas teórico- metodológicos** en *Revista mexicana de Sociología Los actores y sus formas de organización*, Año LVI, núm. 2, Abril-Junio de 1994, IIS-UNAM, México, p. 7.

\* González, Ma. del Refugio. **Relaciones entre Estado e Iglesia en México**, en *Cuadernos del IJ-UNAM, Derecho fundamental de Libertad Religiosa*, México, 1994.

\* Hahn, Robert A. **Misioneros y colonos como agentes del cambio social**, en *México Indígena* 3, Vol. XLI, México, 1981, p. 463- 500.

\* Hobsbawn, Erick. **Identidad**, en *Revista Internacional de Filosofía política* No. 3, Mayo de 1994, Madrid, p.5-17.

\* Houtart, F. **El mercado, la cultura y la religión en Religión, sociedad y mercado en el neoliberalismo (tres ensayos)**, México, 1997, CIICH- UNAM, Colecc. El mundo actual, 87p.

\* **Ideología y política en Antropología: El caso del ILV en México**. Comisión de Etnólogos y Antropólogos Sociales para la investigación de las actividades del ILV en México, en *Revista América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, Vol XLI, Núm 3, México, 1981, p. 555-561.

\* **Instituto Lingüístico de Verano**. Conformado e impulsado en México, México, 1984, Cien Leguas Mtro. Moisés Sáenz, 72pp.

- \* **La modernidad como utopía**, Entrevista con Francois Guerra, Revista Nexos No. 134, México, Febrero de 1989, pp. 43- 52
- \* Leatham, M.C. **La religión “práctica” y el reclutamiento de campesinos a movimientos religiosos en Latinoamérica**, en Revista Iztapalapa, **Religión: el impacto social de la transformación de creencias y prácticas**, México, UAM- Iztapalapa, Año 16, Núm 39, Enero-Junio de 1996,
- \* Martínez Assad, Carlos. **Quién niega la cruz de su parroquia**, en Revista Equis X. Cultura y Sociedad: **Iglesia y Estado: dos poderes**, Numero 10, Febrero de 1999, México, Ulises ediciones SA de CV.
- \* Merquior, J.G. **El otro occidente (Un poco de filosofía de la historia desde Latinoamérica)**, en Cuadernos americanos, Nueva época, Vol 3, Núm 13, Ene- Feb 1989, pp 9- 22.
- \* Piñón Gaytán, Francisco. **“Cultura nacional, Nacionalismo y Religión en México”**, en **México: Identidad y Cultura Nacional**, Biblioteca Memoria mexicana Núm 3, México, 1994, UAM- Xochimilco.
- \* **Respeto a lo nuestro. Derechos Fundamentales Indígenas**. Enlace de agentes de Pastoral Indígena. Xalpatláhuac, Guerrero, 18-22 de Abril de 1994.
- \* Staples, Anne. **Secularización: Estado e Iglesia en tiempos de Gómez Farías**, en **Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México**, IHH-UNAM, Vol.10, México, 1986
- \* Villamil. **Dos poderes sin gloria**, en Revista Equis X. Cultura y Sociedad: **Iglesia y Estado: dos poderes**, Numero 10, Febrero de 1999, México, Ulises ediciones SA de CV.