

# VIRAJES

## LAS IDENTIDADES COMUNITARIA Y RELIGIOSA COMO FORMAS DE RESISTENCIA EN SITUACIONES DE CONFLICTO. LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE LA MONTAÑA DE GUERRERO\*

CLAUDIA E. G. RANGEL LOZANO\*\*

Recibido: 8 de agosto de 2012

Aprobado: 11 de septiembre de 2012

*Artículo de Investigación*

---

\* Este artículo es producto de un estudio en la región de la montaña de Guerrero, México que comenzó en el año de 1994 y culminó en el 2005. En el transcurso de ese tiempo, se elaboraron las tesis de maestría y doctorado: “Las identidades étnico-religiosas en la Montaña de Guerrero” y “En nuestro pueblo no mandan ustedes, manda el pueblo. Disidencia, cambio religioso y conflicto en la Montaña de Guerrero”.

\*\* Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora – Investigadora de Tiempo completo Completo en la Unidad Académica de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Guerrero. Correo e.Email: clau.rl@unam.mx.



## Resumen

En este artículo se destaca el análisis de la construcción de las identidades étnicas en situaciones de conflicto. Se trata de explicar, como los grupos en conflicto hacen una defensa de dos facetas de su identidad, la identidad comunitaria versus la identidad religiosa, cuyos antagonistas son la comunidad mayoritaria frente a los disidentes quienes han adoptado una religión de carácter protestante.

Se trata de las comunidades me phaa y ñu saavi de San Juan Puerto Montaña y Yuvinani pertenecientes al municipio de Metlatónoc y de la comunidad nahua de Tlacotla del municipio de Xalpatláhuac.

Por una parte, se aborda el tema de la identidad étnica, específicamente el que se genera en el ámbito de las comunidades, en este sentido, la comunidad indígena en la montaña, se ha constituido como un reducto de autonomía frente a la agresión que se vive y se percibe del exterior.

En los conflictos que se tienen como referencia, los disidentes fueron forzados a desplazarse de su comunidad de origen para buscar un lugar de destino en el que no fueran agredidos. Así, los procesos de cambio religioso al interior de estas comunidades, han llevado a los conversos a la construcción de comunidades de orden religioso. Por lo que la comunidad constituye un espacio de resistencia que los indígenas defienden frente a las instituciones mestizas que representan el mundo del poder.

**Palabras clave:** autonomía, conflicto intracomunitario, discriminación, mestizos, identidad comunitaria, identidad étnica, identidad religiosa.

## COMMUNITY AND RELIGIOUS IDENTITIES AS FORMS OF RESISTANCE IN CONFLICT SITUATIONS . THE NATIVE PEOPLES OF THE GUERRERO MOUNTAIN

### Abstract

This article highlights the analysis of the construction of ethnic identities in conflict situations. It explains how groups in conflict defend two facets of their identity: community identity versus religious identity, whose antagonists are the majority community against the dissidents who have adopted a religion of Protestant character.

These are the me phaa and the ñusaavi communities of San Juan Puerto Mountain and Yuvinani belonging to the municipality of Metlatónoc, and to the nahua community of Tlacotla in the municipality of Xalpatláhuac.

First, the issue dealing with ethnic identity is addressed, specifically that generated in the communities environment; in this sense, the Indian community in the mountains has become a bastion of independence against the aggression lived and perceived outside.

In referenced conflicts the dissidents were forced to move from their home community to find a destination in which they were not attacked. Thus, the processes of religious change within these communities have led to the converted to construct religious communities. Thus, the community becomes a space of resistance that indigenous institutions defend against mestizo, which represent the world of power.

**Key words:** autonomy, intra-community conflict, discrimination, mestizos, community identity, ethnic identity, religious identity.

## Introducción

El análisis de la construcción de las identidades en sujetos y actores sociales se ha constituido como una estrategia notable en diversas disciplinas de las Ciencias Sociales. Es un instrumento socorrido que nos permite comprender las formas en cómo los seres humanos se asumen frente a sí mismos y de cara a la alteridad.

Seguramente, el reconocimiento de la diversidad ha permitido posicionar el análisis acerca de las identidades como la posibilidad de buscar nuestras coincidencias, pero especialmente, ponderar nuestras diferencias.

Una discusión que se ha hecho vigente en este análisis, es como la irrupción de identidades culturales, étnicas, nacionales y religiosas en la segunda parte del siglo XX y lo que va del XXI, se ha colocado como una realidad insoslayable de nuestro mundo. Aunque la existencia de estos grupos con sus particularidades no es una novedad, lo cierto es que la reivindicación de sus especificidades aparece como una forma reeditada, producto de la necesidad de no ser atrapados por un proceso de globalización creciente que en momentos, parece desdibujar la diversidad y quiere atraparnos en la homogeneidad.

En este artículo, se busca comprender a partir del análisis de situaciones de conflicto religioso de carácter intracomunitario, las formas cómo los actores antagónicos, defienden sus identidades frente al que perciben como el otro.

Se tienen como referencia los conflictos suscitados en tres comunidades: Tlacotla, San Juan Puerto Montaña y Yuvinani pertenecientes a los municipios de Xalpatláhuac, la primera, y Metlatónoc las dos últimas. En estas comunidades se habla la lengua nahua, *me phaa* y *ñu saavi*, respectivamente.

Lejos de concebir estos conflictos exclusivamente de carácter interno y producto de antagonismos ancestrales intracomunitarios, se plantea que la defensa de diversas facetas de su identidad, comunitaria y/o religiosa, se impone como una alternativa frente a la explotación, la pobreza y la diferenciación social, traducida en formas de discriminación que han padecido estos pueblos.

Por una parte, se aborda el tema de la identidad étnica, específicamente el que se genera en el ámbito de las comunidades, en este sentido, la comunidad indígena en la montaña, ya sea hablante del *me phaa* (tlapaneca), *ñu saavi* (mixteca) o nahua, se ha constituido como un reducto de autonomía frente a la agresión que se vive y se percibe del exterior. Al mismo tiempo, los procesos de cambio religioso al interior de estas comunidades, han llevado a los conversos a la construcción de comunidades de orden religioso con

características similares a las de sus pueblos de origen.

En ambas situaciones, la pertenencia étnica es su común denominador. Paradójicamente, la reivindicación de una identidad comunitaria con un sustrato católico importante, por parte de unos, frente a la disidencia que manifiestan los otros, con respecto a esa identidad comunitaria y religiosa, no los distancia de su pertenencia étnica, aunque su narración discurra por derroteros que los enfrentan y llevan a procesos de escalamiento de conflicto muy severos.

La comunidad constituye un espacio de resistencia que los indígenas defienden frente a las instituciones mestizas que representan el mundo del poder. Por un lado, en el contexto de un conflicto, un común denominador es el dicho: *En nuestro pueblo no mandan ustedes, manda el pueblo*, con referencia a los funcionarios que pretenden asumirse como intermediarios y tomar decisiones con respecto, a lo que la comunidad debe hacer.

Por otra parte, la emergencia de comunidades religiosas, pentecostales, neopentecostales y paracristianas es un síntoma de las pugnas de poder, liderazgo, cuestionamiento a las costumbres que se viven en el ámbito intracomunitario. Al mismo tiempo, se colocan como un reducto de independencia con respecto a las instituciones del poder mestizo.

Si bien afirmar que la comunidad indígena es un espacio de autonomía relativa no es algo nuevo, lo cierto es que este posicionamiento en nuestra realidad actual, nos permite ponderar la existencia de procesos diversos que vienen acompañando esta reivindicación.

## De la identidad, esa multidimensional condición del deseo

El estudio de la identidad y de las identidades lleva un largo proceso de trabajo que se inscribe en lo que algunos autores denominan “el retorno del sujeto a la Sociología”. La identidad es parte de un proceso de construcción subjetiva en la que los sujetos sociales se definen a sí mismos en relación al otro, a los otros: “...la identidad emerge y se afirma sólo en la medida en que se confronta con otras identidades en el proceso de interacción social” (Giménez, 1996: 14).

Por lo que la autoidentificación implica la afirmación de la diferencia con respecto a otros individuos o grupos. Responder a la pregunta ¿quién soy? o ¿quiénes somos?, plantea no sólo una afirmación del ser como una prerrogativa que se ancla en la intimidad, en el puro deseo, implica la existencia de uno o muchos referentes que permiten al ser autoidentificarse

y diferenciarse.

La identidad es una representación que se tiene de sí mismo, pero al mismo tiempo en el proceso de interacción con los demás, supone la mirada ajena que envía una imagen de nosotros. Tanto la representación propia o autopercepción, como la mirada ajena vinculada a la representación del ideal de sí mismo, de cómo se desea ser, siendo así como se constituye la identidad y lo hace buscando una representación unitaria o integrativa de esas tantas representaciones:

*“Podemos entender por identidad esa representación unitaria de sí mismo. La búsqueda de la propia identidad puede entenderse, así, como la construcción de una representación de sí mismo que establezca coherencia y armonía entre sus distintas imágenes” (Villoro, 1994: 88).*

Al mismo tiempo, la identidad es multifacética, porque está referida a diferentes dimensiones de la vida de los seres humanos como la pertenencia a una familia, a una comunidad, a una región, a una religión, a una nación, a una clase, a un género, entre otros. Todas estas dimensiones complejizan el sentido de pertenencia de los seres humanos, ya que no se presentan de manera unívoca y las personas y/o colectividades hacen referencia a una dimensión de su identidad en razón del momento o coyuntura histórica que se presenta y le permite enfatizar ciertos referentes identitarios por sobre otros.

Sin embargo, existe un riesgo en términos de enfatizar las diferencias y con ello, buscar la esencia de lo que se es. Autores como Maalouf (1999) señalan a esta como una concepción tribal de la identidad en la que en lugar de reconocer los diversos sentidos de pertenencia de la personas, lo cual nos vincula con distintas personas y comunidades se atiende a identidades primordiales y específicas en las que se tiende al sectarismo más que a la integración con los muchos otros con los que podemos identificarnos.

Este deseo de identidad, sin embargo, no debe convertirse en objeto de persecución, ni de condescendencia (Maalouf, 1999: 173) requiere de un análisis minucioso, de lo contrario podemos perdernos en una suerte de estigma o relativismo inútiles para su comprensión.

Por lo que, aunque la afirmación de lo que soy sólo se realiza en mi confrontación e interacción con los otros, al mismo tiempo, este principio de diferenciación está acompañado por un principio de integración unitaria o de reducción de las diferencias, de la integración de las diferencias bajo un principio unificador que las subsume (Giménez, 1996: 15).

La experiencia en la construcción de la identidad se encuentra entre estas tensiones, la posibilidad de reivindicar la pertenencia a identidades

múltiples que permita encontrarnos con muchos otros o el riesgo de asumir una dimensión de la identidad que si bien nos permite diferenciar de los demás, puede colocarnos en una situación de conflicto latente si esta se expresa en su faceta fundamentalista y excluyente.

En el caso de los pueblos originarios, el análisis de la identidad colectiva puede ser útil para comprender las formas como se articula con la identidad de las personas que forman parte de esta colectividad. En este artículo, he preferido hablar de la identidad comunitaria como una especificidad de la identidad colectiva, especialmente, porque es en el marco de una comunidad donde se dirimen y negocian identidades que hacen referencia a la pertenencia comunitaria y/o religiosa.

La identidad colectiva puede estar referida a un pueblo, a una etnia o a una nacionalidad. Lo que permite identificar a un pueblo significa poner atención en las notas singulares referidas al territorio, la lengua, las instituciones sociales, los rasgos culturales que pueden remitir a una memoria histórica y a sus mitos fundacionales (Villoro, 1994: 85, 87).

## La memoria en la construcción de las identidades étnicas

Para la construcción de la identidad, la dimensión temporal opera desde una función integrativa,

*“...en el sentido de que a través de ella el individuo posee un marco interpretativo que le permite entrelazar las experiencias pasadas, presentes y futuras en la unidad de una biografía” (Giménez, 1996: 17).*

En este marco es la dimensión temporal la que permite desde la construcción de la memoria, biográfica y colectiva, lograr una integración de las identidades. Esto supone la articulación de la historia en el sentido de larga duración con los momentos de coyuntura en los que la identidad se reinventa o redefine.

Las identidades étnicas en nuestro país están referidas a procesos de larga duración que pueden encontrar en diferentes momentos del pasado un anclaje en la memoria colectiva de los pueblos originarios y de la sociedad nacional.

Las identidades étnicas deben ser escritas en plural, ya que no están restringidas a la continuidad histórica y a la permanencia con respecto a una cultura mesoamericana como herencia unilineal de los pueblos originarios

de hoy. Cuando se habla de procesos reconstitutos o redefinición de las identidades étnicas, se habla de procesos plurales que permiten comprender cómo los pueblos indios han asumido su identidad histórica primaria y la han reelaborado en diferentes niveles a la luz de su presente.

En esta reconstitución de las identidades étnicas, la memoria histórica ocupa un lugar relevante, ya que la reafirmación de la identidad busca reforzar la singularidad frente a la alteridad, especialmente cuando esta alteridad ejerce el dominio y se presenta a sí misma como superior.

Este pasado ha sido reinventado en razón de las distintas coyunturas históricas por las que se ha atravesado:

*“...la existencia objetiva de éstas culturas étnicas no reside en su mayor o menor acercamiento a supuestos orígenes prehispánicos, sino al grado de identidad que son capaces de proporcionar a sus miembros y a su capacidad para normar el comportamiento y las relaciones sociales de éstos en el seno de estructuras comunitarias dadas” (Stavenhagen, 1990: 17).*

La articulación entre pasado-presente-futuro en la que se cumple esta función integrativa de la identidad no significa una secuencia lineal y progresiva en la que se insertan las identidades. Antes bien, las comunidades originarias viven un proceso circular, el tiempo es un tiempo que está en tensión entre dos concepciones, la occidental y la de los pueblos indios. Este transitar del tiempo lineal y circular explica el sentido que permite retornar a los tiempos primigenios o estrecharse en los límites de un tiempo lineal que nunca acaba por cumplirse en términos de progreso y desarrollo que se traduce en mejores condiciones de vida.

Las identidades étnicas, en el marco nacional, han transitado también entre situaciones de negación y estigmatización, así como de recuperación positiva. Los pueblos originarios de nuestro país han vivido un largo proceso de discriminación y explotación, esta discriminación se encuentra anclada en la memoria de la sociedad nacional.

Al mismo tiempo, en la historia oficial, el pasado indígena ha sido glorificado y situado como parte de la identidad mexicana. Esta paradoja habla de una tensión de la identidad mexicana como imaginario nacional, pero particularmente, aquí me quiero referir a la identidad como estigma que ha imperado en el referente nacional acerca de los pueblos originarios y la forma en que ha incidido en la construcción de sus identidades.



## Discriminación e identidad indígena en la montaña de Guerrero

La construcción de la identidad de los pueblos indios ha estado marcada históricamente por la explotación económica, la dominación política primero y la exclusión social y la discriminación, después. Ser indio estuvo ligado no sólo a una confusión de carácter histórico que constituyó el hecho innegable desde el cual el conquistador nombró al otro desde una relación de hegemonía y dominio (Rangel, 2006).

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

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

Por lo que la revisión histórica de la construcción identitaria, siempre paradójica, de los pueblos indios, permite, por un lado, desentrañar las estrategias que los actores han utilizado para revertir la identidad que los ha negado y estigmatizado. Pero al mismo tiempo, se trata, a decir de Wieviorka, de una violencia de carácter simbólico, en la cual las categorías que las élites dominantes han utilizado para nombrar e inferiorizar al otro, han sido introyectadas y asumidas por el discriminado (Wieviorka, 1992).

En este sentido es que la identidad de los grupos marginados, social y políticamente, en el marco de una nación, se caracteriza por ser una *identidad amenazada* (Maalouf, 1999: 91) en la que los discriminados sienten que viven en un mundo que es de otros y en el que esos otros ponen sus reglas. Se da un sentimiento de pérdida, de orfandad, de intrusión. La paradoja estriba en que estos pueblos son originarios, mientras que son otros grupos posteriores a ellos, quienes se apropian de bienes y mano de obra, se apropian del sentido de legitimidad que los ubica como seres *superiores* con respecto a estos pueblos.

Ser indio en la montaña de Guerrero nos refiere a esta

multidimensionalidad e historicidad en la conformación de la identidad a la que nos hemos referido, que se construye a partir de la subjetividad del nosotros frente a los otros que nos define y nombra en un proceso de negociación constante.

Ser montañero encuentra su correspondencia con un territorio y región habitados, simboliza el espacio sagrado elegido por los dioses, la presencia y convivencia de diversas etnias, me phaa, ñu saavi, nahua y mestiza.

Pero, también hace referencia a la pobreza extrema, a la marginalidad y a su situación subordinada con respecto a los mestizos que habitan en las cabeceras regionales, Tlapa u Olinalá, ser indígena de la montaña, aún está asociado al monolingüismo que se traduce como ignorancia, *sin razón* antónimo de la razón, atribuible a las élites mestizas.

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

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

*“Huraño (vive montaraz) humilde y sumiso, tenaz, enojado. Físicamente muy resistente. Vicios: alcohólico en las fiestas, Características físicas: Laboriosos, sobrios, artistas, graves, medidos. Tendencia: Encastillarse en sus montañas, refractario al progreso mestizo, desaseados (por el clima frío y por la creencia de que el agua que corre es dañina)...” (Paucic, 1938: 93, 305 y 897).*

La posibilidad de hablar de racismo, estribaría justamente en la existencia de un vínculo entre los atributos físicos y sus caracteres intelectuales y morales tal como lo vemos expresado en la cita, no exenta de características positivas, que no obstante, nombra al otro con autoridad (Wieviorka, 1992: 18).

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

El análisis de las relaciones interétnicas en las que se plantea la coexistencia de relaciones de casta, en el marco del colonialismo interno con relaciones de clase, según la teoría de la dependencia, continúan aportando elementos de reflexión sugerentes para regiones como la montaña de Guerrero. En efecto, las relaciones de subordinación étnica, de intercambio

desigual en el mercado, procesos diferenciados de latinización, la incorporación como jornaleros agrícolas en los campos de Sinaloa o Baja California expresan esta doble situación (Hewitt, 1988).

## La identidad comunitaria en el marco del conflicto social

La identidad comunitaria está referida a la pertenencia que una colectividad siente con respecto a un orden común en la que se integra y se realiza como persona. Como tipo ideal en el referente teórico de filósofos, antropólogos y sociólogos, ha vivido procesos que la reivindican, sentimientos de nostalgia por lo que se ha perdido en el marco de las sociedades denominadas modernas. Así, la comunidad se encuentra íntimamente ligada a la tradición.

Para efectos de este trabajo, podemos partir de la siguiente definición:

*“Llamamos comunidad de una relación social cuando y en la medida en que... se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los participantes de constituir un todo” (Villoro, 1997: 359).*

En esta caracterización subyacen una serie de elementos tales como el imperativo del bien común sobre el bien individual, el sentido de pertenencia a un todo, la decisión de las personas de prestar un servicio de forma desinteresada en aras del bien de la colectividad y la cooperación como sus valores más importantes.

Es el sentido de pertenencia a la comunidad y la realización del ser, el que nos coloca de inmediato en el terreno de las identidades.

La pertenencia a una comunidad supone hablar de una identidad colectiva, esta ha sido abordada como una realidad intersubjetiva compartida por los integrantes de una comunidad:

*“Por identidad de un pueblo podemos entender lo que un sujeto se representa cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de este pueblo. Se trata pues de una representación intersubjetiva, compartida por una mayoría de los miembros de un pueblo, que constituiría un “sí mismo” colectivo” (Villoro, 1994: 89).*

Sin embargo, es fácil caer en la tentación de ubicar a la comunidad de origen como la entidad que nos confiere el sentido primordial de identidad, es el lugar en el que se nace, en el que se aprenden valores, creencias,

concepciones del mundo, en ella se tejen los primeros lazos con la familia y eventualmente, las redes sociales de mayor alcance.

Es este sentido primordial el que lleva en muchas ocasiones, a asumir a la comunidad de origen como el núcleo duro de la identidad de las personas. Cuestionar su normatividad, sus creencias, su cosmovisión aparece, entonces, como una traición para quienes hacen una defensa a ultranza de estos valores con el riesgo de caer en posiciones fundamentalistas.

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

El cambio social puede incidir en diferentes dimensiones de la vida comunitaria, si bien el cambio puede ser asimilado por la colectividad y no transgredir su identidad, en algunos casos puede amenazar los valores, normas y cosmovisiones de una comunidad.

Una identidad comunitaria amenazada expresa su vulnerabilidad en el marco de un conflicto en el que se dirimen posiciones antagónicas. Los cambios se manifiestan en las actitudes, creencias, patrones de acción y costumbres de las personas (Olivé, 1994: 76) que ya no se identifican con las creencias que asume la comunidad.

La irrupción del conflicto responde a la existencia de diferencias al interior de las comunidades, paradójicamente, concebidas como entidades homogéneas. La emergencia de disidencia y conflictividad al interior de una comunidad permite preguntarnos si el concepto de comunidad es o se presenta como antónimo de la idea de conflicto.

Desde otra perspectiva, las relaciones de competencia y conflicto constituyen la posibilidad de fortalecimiento de los lazos comunitarios (Rangel, 2006).

Por lo que la categoría de conflicto, que aquí se trabaja, está referida a un campo problemático específico, a saber: conflicto intracomunitario con visibilidad religiosa. Se comprende por conflicto la confrontación que irrumpe al interior de una comunidad en el que emergen dos actores antagónicos, comunidad mayoritaria y grupo religioso disidente. En dicha confrontación se dirimen principalmente valores que se mueven en un terreno simbólico. Sin embargo, este conflicto requiere ser explicado en el marco de relaciones de poder que se dirimen en los planos comunitario, regional y nacional.

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

que todos incluirían en su propio interés el de la totalidad” (Villoro, 1997: 360).

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

Aunque el respeto al orden por seguir la costumbre supone una mayor estabilidad comunitaria que si se ejerce de manera obligatoria, lo cierto es que la obligatoriedad para asumir un cargo es resultado de un acuerdo que se toma de manera tácita y legítima desde el momento en que forma parte de las normas que rigen la comunidad.

Es cierto, sin embargo, que en la experiencia de muchas comunidades de la montaña, cada vez con mayor frecuencia existe inconformidad para asumir los cargos. Esto indica que para algunos de sus integrantes, el servicio se ha convertido en una pesada carga de la cual buscan deshacerse en cuanto les es posible.

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

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

Esto es importante y nos lleva al planteamiento de que el cambio religioso no supone la pérdida de la identidad comunitaria, antes bien, se está ante la emergencia de una *comunidad religiosa indígena* en construcción (Rangel, 2006).

## La experiencia religiosa en la construcción de la identidad comunitaria

Abordar el tema de la identidad religiosa en los pueblos originarios de la montaña de Guerrero, nos sitúa en el ojo del huracán. El sentido de pertenencia religiosa constituye una de las reivindicaciones que han emergido fuertemente de cara al tanpreciado paradigma de la secularización que rigió el pensamiento de occidente desde el siglo de las luces cuando la emergencia de la racionalidad científica parecía derrotar al pensamiento mágico-religioso.

Sin embargo, muy a pesar de los pensadores que entronizaron la idea de racionalidad por sobre otras dimensiones, se puede afirmar que el espíritu de nuestra época, especialmente la mayor parte del siglo XX y lo que va del XXI, se caracteriza por el reposicionamiento del pensamiento religioso en el orden de las identidades. Esto significa que las personas subrayan su pertenencia religiosa por encima de otras identidades.

Muchas son las interpretaciones que se han dado a este proceso, se aduce que este ascenso de lo religioso es producto, en parte, por el hundimiento del comunismo, por la situación de crisis en la que se encuentran algunas sociedades del tercer mundo y, por otra parte, por la crisis del modelo occidental (Maalouf, 1999: 110).

Los procesos de mundialización, provocan también un reforzamiento de la necesidad de espiritualidad y al mismo tiempo, una necesidad de resguardo en el plano de la comunidad, una comunidad en la que la religión constituya el eje de su cohesión y certeza.

Se podrá aducir que la racionalidad en la que operan las comunidades originarias es muy distinta a la occidental, por lo que la discusión de la secularización debería ignorarse, sin embargo, las tensiones entre religiosidad y secularización constituyen una realidad insoslayable en el seno de estas comunidades.

Numerosos son los autores (López Austin, 1999; Florescano, 1994) que señalan a la religión como la esencia de la identidad de estos pueblos, como su núcleo duro, aquel que los define y les ha conferido sentido de pertenencia. Sin embargo, lejos de buscar una esencia religiosa, comunitaria o étnica, de lo que se trata es de ponderar cual es el lugar que la religión ocupa en la construcción de sus identidades.

El concepto de experiencia religiosa puede sernos útil para esta tarea. Esta ha sido planteada como la relación del ser humano con lo sagrado. La hierofanía o lo numinoso (Eliade, 1984) requiere la distinción entre lo real y lo existente. Por lo que en un plano ontológico, el ser percibe una realidad

invisible, inexistente, trascendente y misteriosa, se trata de una experiencia subjetiva, de forma similar a la construcción de la identidad.

En un siguiente plano, el de su objetivación, esta realidad irrumpe en el espacio y tiempo profanos. Su manifestación se encuentra en los mitos, rituales y ceremonias. Es esta expresión de carácter colectivo la que me interesa enfatizar.

En numerosos pueblos de la montaña, la realización de rituales de petición de lluvias, agradecimiento por las cosechas y fiestas patronales, continúan como parte de sus referentes vinculados a su identidad étnica y campesina.

En algunas comunidades se han manifestado procesos de secularización en los que se cuestiona el sentido y carácter de estas ceremonias. A veces, se plantea una racionalidad científica y otras veces, el cambio religioso incide en la separación entre los cargos civiles y políticos de los cargos de carácter religioso.

El sistema de cargos, construido y redefinido en diferentes coyunturas en la historia de estos pueblos, representa una forma de organización social que permite responsabilizar a los ciudadanos de una comunidad para participar en el trabajo colectivo.

El hecho de que se adopten nuevos referentes religiosos por parte de algunos integrantes de la comunidad explica las formas como se expresan las diferencias en su interior.

Así, que los procesos de conversión religiosa pasan por un doble derrotero, la necesidad de cambio de cara a los conflictos personales o existenciales y la búsqueda de independencia frente a la comunidad de origen, muchas veces cuestionando los usos y costumbres que aquellos defienden.

Al mismo tiempo, la experiencia religiosa en los conversos se presenta como una promesa de salvación. La vivencia íntima con lo sagrado se reedita desde una subjetividad revitalizada.

Lo cierto es que, tanto en la comunidad de origen, como en los integrantes que cambian de religión, esta dimensión se sitúa como motivo de disputa que parece definir prioritariamente su identidad, especialmente en el seno de la emergencia de un conflicto.

## El conflicto y la expresión de las identidades comunitaria y religiosa

La emergencia de conflictividad en las comunidades indígenas permite comprender la manifestación de las identidades reivindicadas en el proceso de escalamiento y desenlace de la confrontación.

Aquí se abordan aquellos conflictos en los que la dimensión religiosa es mayormente visible. Esto es, la identidad religiosa por parte de los disidentes está en su máxima expresión, en este tipo de conflictividad se expresa la elección de la pertenencia religiosa por sobre otras pertenencias.

¿Cómo operan estos axiomas en la construcción de las identidades entre católicos y evangélicos? ¿Existe un principio unificador que los integra?

Vayamos por el principio, la respuesta a la pregunta ¿quiénes somos?, comienza con un proceso de diferenciación para, posteriormente, posicionarse en una autoafirmación positiva.

Los católicos en las comunidades indígenas afirman su identidad religiosa en el marco de una confrontación con quienes se asumen como diferentes, en este caso, los evangélicos. De otro modo, esta identidad estaría diluida o desdibujada en un contexto de multiplicidad de identidades (ser campesino, indígena, jornalero, de izquierda, de derecha, me phaa, ñu saavi, nahua, mestizo) que se asumen y ponderan de cara a distintas coyunturas.

Estas otras identidades o sentidos de pertenencia puede ser que equipare o identifique a los católicos con los evangélicos, ambos grupos antagónicos pueden ser me phaa, campesinos y jornaleros migrantes que pertenecen a la misma comunidad e incluso pueden defender la misma posición ideológico-política en alguna coyuntura electoral.

El principio unificador que subsume a católicos y evangélicos se traduce en todos estos otros sentidos de pertenencia. Por ello, es muy importante considerar como actúa en la definición del yo y del nosotros el sentido de elección. La identidad tiene un aspecto selectivo en el que el individuo y la colectividad optan por alguna dimensión, lo que implica un proceso de jerarquización y elección.

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 (Giménez, 1996: 17).

En los procesos de conversión religiosa en comunidades indígenas, la pertenencia a una religión no católica, constituye el centro de la identidad de los evangélicos. Su acción religiosa se traduce en la labor proselitista con el objetivo de adherir más personas a su causa.



La afirmación de su identidad plantea la diferenciación con respecto a los católicos. En el discurso puede llegarse incluso a la descalificación que, paradójicamente, reafirma la identidad defendida y la que se deja atrás.

En la construcción de las identidades, se plantea que los sujetos realizan un proceso de negociación con el otro, entre la representación de uno mismo y la imagen que el otro tiene de nosotros. En un conflicto, en el que es necesario llegar a un acuerdo mínimo, se requiere de una negociación y diálogo entre las partes o sujetos antagónicos, en esta negociación se ponen en la mesa y se confrontan los valores que cada sujeto defiende y que definen parte de su identidad.

Sin embargo, el carácter exclusivo en la ponderación de la identidad, comunitaria versus religiosa, hace muy difícil llegar a un acuerdo en el que ambos grupos antagónicos estén satisfechos. Los procesos de conflicto que he estudiado, se caracterizan por el hecho de que las minorías religiosas son desplazadas o expulsadas de su comunidad de origen.

*“ Esto quiere decir que lo que se halla en juego en estos conflictos es la propia identidad considerada como valor supremo, de modo que todos los demás “bienes”, como la dignidad, los derechos y los beneficios materiales reclamados, deben considerarse como derivados de la misma. Una característica peculiar de este tipo de conflictos es la exclusión, en principio, de toda negociación. En efecto, la identidad no es negociable por definición, y esto explica el carácter muchas veces intransigente y violento de la lucha” (Giménez, 2004: 41).*

En estos procesos de conflicto, nos encontramos frente a la reivindicación de identidades comunitarias que defienden la normatividad y derecho que rige a la comunidad, de cara a quienes reivindican su pertenencia a una religión no católica. El centro de la reivindicación identitaria es distinto en ambos casos, unos defienden las reglas de la comunidad y eventualmente, la pertenencia al catolicismo, mientras otros, lo hacen con respecto al protestantismo.

Así, por una parte, la comunidad reivindica la normativa, queda normatividad se refiere a normatividad como los usos o costumbres de las comunidades indias, a derecho consuetudinario los usos y costumbres, la fiesta patronal como centro de su identidad como grupo. Mientras que los disidentes defienden los nuevos valores adquiridos, la alabanza a un Dios que no es ídolo, el nacimiento a una nueva vida, lejos del alcoholismo y Satanás, la negativa a cooperar en las fiestas patronales, su identidad se redefine inicialmente en el cuestionamiento y la negación del otro, del católico.

Para los evangélicos la *Biblia* constituye el libro sagrado que les permite sustentar su identidad primordial frente al resto de la comunidad.

Por una parte, la lectura por parte de la Iglesia católica fue casi nula durante mucho tiempo, su lectura era exclusiva por parte del clero.

*“Para la concepción evangélica (y cristiana en general) la Biblia es el centro productor de sentido a la que los sujetos conversos se someten, pues se trata de los “designios de Dios”, y de esta manera, el peso simbólico de la palabra plasmada en este texto “sagrado” representa la verdad del mundo, la explicación de la vida y con ella su sentido” (Covarrubias, 2002: 87).*

En la crítica que se hace a la comunidad, que es percibida como católica, los evangélicos traen a colación los versículos de la *Biblia* para sustentar la idea de que los otros viven en el error. Particularmente, les gusta citar aquel versículo referente a la idolatría, el hecho de que los católicos veneren las imágenes de santos y vírgenes lo comprueba<sup>1</sup>.

Así pues, la agresión expresada en procesos de expulsión hacia la disidencia religiosa por parte de las autoridades comunitarias, avaladas por la comunidad, plantea una suerte de sentimientos discriminatorios y agresivos de esta minoría hacia la comunidad. Lo cierto es que manifiestan un desdén hacia esta, a la cual también catalogan como ignorante, en aras de creerse portadores de una supremacía moral o espiritual que los legitima. ¿Cuál es la diferencia? para convertir a quienes no forman parte de su religión a la adopción de la fe verdadera.

En efecto, la disidencia religiosa se asume como el grupo de elegidos por la divinidad. El concepto de secta explicado por Weber, alude a la existencia de un grupo sectario en razón de subrayar su diferencia con respecto a los otros, quienes son los no elegidos.

El asumirse como elegidos de la divinidad, perseguidos por sus creencias, les confiere un cierto tipo de legitimidad frente al resto de la comunidad. Al ser expulsados, esto les permite situarse en un lugar de superioridad con respecto a los otros. La identidad religiosa se refuerza por todas las situaciones adversas a las que tienen que enfrentarse.

En esta confrontación se dirimen valores, creencias, memoria, se dirimen o ponen en juego las identidades. Por una parte, se enfatiza el sentido primordial que confiere la identidad comunitaria, por el otro, se subrayan los valores que confiere la religión que se adopta.

---

<sup>1</sup> Versículo que a la letra dice: “Nuestro Dios está en los cielos; Todo lo que quiso ha hecho. Los ídolos de ellos son plata y oro, Obra de manos de hombres. Tienen boca, mas no hablan; Tienen ojos, más no ven; Orejas tienen, más no oyen; Tienen narices, mas no huelen: manos tienen, mas no palpan; Tienen pies, más no andan; No hablan con su garganta. Semejantes a ellos son quienes los hacen, y cualquiera que confía en ellos” (Santa Biblia Antiguo y Nuevo Testamento Salmo 115, ). Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569). Revisada por Cipriano de Valera (1602). Otras revisiones: 1862, 1909 y 1960, Salmo 115, México, 1960, Sociedades Bíblicas Unidas.

Normalmente, el estallamiento del conflicto sucede en el marco de la fiesta patronal. La fiesta constituye uno de los referentes centrales en el sentido identitario de la comunidad, en ella confluyen referentes religiosos, el sentido de reciprocidad entre las comunidades, sus integrantes invitan y visitan a las comunidades vecinas, les dan albergue, alimento, se convive con ellos.

La negativa de los evangélicos a cooperar en esta fiesta se expresa el día de su celebración. Es entonces, cuando se acerca a la minoría disidente, se le amenaza con expulsarlos si continúan con ese comportamiento no sólo anticatólico, sino particularmente anticomunitario, ambas dimensiones que aluden al sentido primordialista y exclusivo, y, por tanto, excluyente, de la identidad.

### **Un tercero en disputa: Los funcionarios de gobierno.**

En el proceso de escalamiento de un conflicto visiblemente religioso, la injerencia del gobierno como presunto intermediario entre los grupos antagónicos, revela una confrontación que parece desdibujada; la de los pueblos originarios con el Estado.

Esto permite entender el lugar que el gobierno ocupa en el referente de las comunidades y los pueblos indios. Si bien, son llamados por uno de los grupos a efecto de buscar formas de solución al conflicto, especialmente, por parte de los disidentes, en el proceso de negociación, su injerencia es incómoda para la comunidad mayoritaria, quienes manifiestan su descontento señalando que es la comunidad y su normatividad normativa la que debe regir los acuerdos que se tomen entre las partes.

En este proceso, la comunidad reivindica su identidad colectiva como pueblo indio frente al gobierno, quien es considerado como el otro, eventualmente, se convierte en otro sujeto antagónico, quien que es percibido como un sujeto agresor de los valores comunitarios que constituyen parte de su identidad colectiva.

Al mismo tiempo, el grupo disidente que es valorado como quien cuestiona y se aleja de las costumbres comunitarias, es también con quien se confronta y es visto como traidor no sólo de la colectividad, ya que considera de portavoces a los funcionarios del gobierno.

Es en el proceso de escalamiento y después, durante la negociación, en el que se reivindica y defiende aquella parte de la identidad que se percibe como vulnerada, se manifiestan las relaciones de poder presentes en el entramado social. Se expresan las formas como cada grupo caracteriza al

contrario, la presencia de los grupos antagónicos evidencia la negación que se hace del otro. Especialmente, aquí me quiero referir a las percepciones que los funcionarios medios tienen con respecto a la comunidad en conflicto<sup>2</sup>. Para la muestra un botón: No entiendo: ¿porqué el subrayado?

*“La comunidad tiene 300 habitantes tlapanecos. Las mujeres no hablan español y los hombres muy difícilmente (...) se dedican a actividades agrícolas y a la crianza de animales para el autoconsumo, sus condiciones de vida son de extrema pobreza, se trata de una comunidad socialmente cerrada hacia las relaciones con los tres niveles de gobierno, por lo que sus creencias religiosas vienen a constituir una de las principales centralidades de su existencia social y justificación individual...” (San Juan Puerto Montaña: 2001).*

Si se lee con atención, esta carta permite ponderar la concepción que prevalece hacia las comunidades originarias, parece una copia fiel del enfoque indigenista de principios del siglo pasado: el monolingüismo, una economía de autoconsumo, la pobreza y las relaciones socialmente cerradas con el gobierno, intenta justificar el hecho de que sus creencias religiosas constituyan el mecanismo fundamental de su funcionamiento y, por ende, esta suerte de atraso, incide en la irrupción de conflictividad social. El gobierno se mira a sí mismo como un ente lejano sin ningún tipo de responsabilidad.

Es frente a la concepción que devalúa y ha estigmatizado a los pueblos indios, el momento en el que se hace nítida la defensa a la comunidad como reducto de su identidad, es este, el espacio de autonomía relativa, el que les permite hacer valer sus derechos y la normativa debe quedar normatividad que los rige. Las personas que vienen de fuera requieren sujetarse a estos principios, de otra forma pueden ser juzgados, amenazados y encarcelados si la conducta de los fuereños, así lo amerita. El reconocimiento, que tanto se ha escatimado a estos pueblos, es arrebatado por la comunidad.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Se trata de la comunidad me phaa de San Juan Puerto Montaña, quien vivió un conflicto religioso en el 2001. Una vez que estalló el conflicto, se pidió a funcionarios de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos con sede en Chilpancingo, intervenir en la negociación. Dicha Subsecretaría, elaboró un expediente del conflicto, aquí transcribo la carta que el Lic. Jesús Vargas, dirige al Dr. Álvaro Castro Estrada, Dirección General de Asociaciones religiosas, el día 14 de febrero del 2001.

<sup>3</sup> En el conflicto suscitado en la comunidad nahua de Tlacotla, Xalpatláhuac, con tres familias conversas al grupo Testigos de Jehová. Una vez que la comunidad destruyó y saqueó las pertenencias de estas familias, asistieron a Tlacotla varios funcionarios de gobierno, entre ellos un agente auxiliar del Ministerio Público, un perito de la Procuraduría Judicial del Estado y un visitador regional de la Comisión de Derechos Humanos en Tlapa, acompañados por los jefes de familia perjudicados en su propiedad, su cometido era "...practicar inspecciones correspondientes y dar fe de los daños ocasionados a las tres viviendas para que el perito emitiera su dictamen de avalúo; sin embargo, fueron detenidos y privados de su libertad 6 horas, siendo liberados por el Síndico, después de comprometerse a no regresar a la comunidad y a que los miembros de la secta abandonaran el pueblo.". (Expediente RM-2 Tlacotla, Municipio de Xalpatláhuac, Subsecretaría de Asuntos religiosos, Chilpancingo, Guerrero).

## Reflexiones finales

En este artículo, se ha puesto atención a dos dimensiones de la identidad: , la identidad comunitaria en pueblos originarios y la identidad religiosa en el marco de situaciones de conflicto intracomunitario. La reivindicación de alguna de estas identidades suele manifestarse en los procesos de escalamiento de conflictos visiblemente religiosos, lo que no significa que no estén involucradas otras dimensiones, políticas, agrarias, entre otras.

La metodología que se siguió fue la realización de trabajo de campo, que permitió, mediante la observación participante, recuperar las distintas voces de los actores involucrados en los conflictos.

El abordaje teórico para comprender la construcción de las identidades en esta región estuvo constituido por las categorías identidad étnica, identidad comunitaria, identidad religiosa y conflicto intracomunitario que permitieron comprender la defensa de los valores mayormentepreciados de cara a la amenaza que perciben de las instituciones mestizas.

Por una parte, la emergencia de una faceta de la identidad permite afirmar la idea de que el espíritu de nuestra época se caracteriza por la reivindicación de la pertenencia religiosa y comunitaria, en la que prevalece un sentido primordial y excluyente al mismo tiempo.

Esto significa, que, de cara a situaciones de vulnerabilidad y discriminación, los actores sociales, agrupados en comunidades, defienden su identidad comunitaria como parte de su pertenencia a un pueblo originario, me phaa, na saavi o nahua, como una forma de resistencia que les permite defender su identidad que ha estado amenazada, particularmente, frente a dos antagonistas, el Estado, representado por los funcionarios del gobierno y, de manera coyuntural, la minoría religiosa que amenaza el sentido primordial de la comunidad de origen.

Al mismo tiempo, esta minoría religiosa es producto de una serie de cambios de distinto orden que operan no sólo en el marco comunitario, sino en el orden social mayor: regional, nacional o internacional, quienes, después de buscar certeza refugiándose en una nueva opción religiosa y, frente a la dificultad por practicar su fe religiosa en el ámbito de su comunidad, son desplazados o expulsados, lo que implica la eventual emergencia de comunidades de corte religioso en la ciudad rectora de la región: Tlapa.

En el nacimiento de estas comunidades religiosas, lejos de romper con el sentido de pertenencia a un todo homogéneo que los aglutina y les da cohesión, prevalece el sentido subjetivo de pertenencia a un todo, la existencia de lazos de solidaridad y, especialmente, la pertenencia a

una nueva opción religiosa como el caso de los neopentecostalismos, los paracristianos como los testigos de Jehová o la Iglesia mixteca que, además, recupera el sentido de pertenencia a un pueblo originario como el mixteco.

Así, el problema de la memoria como parte de la identidad de los pueblos originarios en su sentido integrativo permite explicar la forma que opera en el contexto de la adopción de nuevos referentes religiosos. Si bien, tanto la comunidad mayoritaria, como la minoría religiosa pueden reconocer una misma herencia étnica y comunitaria, dimensiones que los aglutinan en un mismo sentido de pertenencia, en situaciones de cambio abrupto, se plantean rupturas con ese orden del que ambos sujetos, ahora antagónicos, abrevan.

Sin embargo, también se expresan continuidades, especialmente las referidas a la emergencia de una comunidad, a su sentido corporativo, a la existencia de un liderazgo, ahora carismático, y al lugar preponderante que ocupa la religión en su referente identitario.

Las Iglesias Iglesias y denominaciones religiosas más exitosas son las de corte pentecostal, debido a la flexibilidad que muestran con respecto a las culturas en las que se insertan. Así, estas dichas Iglesias Iglesias tienen servicios en la lengua de origen (me phaa, ñu saavi o nahua) cuentan con un consejo de ancianos a los que se les respeta, los pastores son integrantes de sus comunidades, realizan cooperaciones para la construcción de su parroquia y para reuniones o asambleas regionales o nacionales, eventualmente realizan ceremonias de petición de lluvias y agradecimiento por las cosechas, actividades ligadas a las labores agrícolas.

Especialmente, es importante considerar la lengua materna que expresa una de las pertenencias más importantes y definitorias de la identidad. El hecho de que los servicios religiosos sean realizados por un pastor, eventualmente regularmente oriundo del pueblo originario, y en lengua materna, permite un acercamiento sustancial con la nueva religión, a diferencia de la religión católica, que oficia la misa en español y tiempo atrás, en latín.

En el discurso de ambos actores antagónicos, comunidad mayoritaria y grupo disidente, se toma distancia con respecto al gobierno. En el primer caso, como vimos, la defensa a la comunidad se hace patente en el marco de un conflicto, mientras que los disidentes religiosos, aunque llaman al gobierno para mediar el conflicto, plantean muchas reservas en razón de la comparación entre el reino divino y celestial frente a la autoridad del gobierno. Esto es, la emergencia de nuevas comunidades religiosas, también presenta formas de resistencia frente al gobierno, acuñadas a los largo de la historia en el seno de sus comunidades de origen.

## Bibliografía

- COVARRUBIAS, C. (2002). " Conversión religiosa y familia: entre la construcción de las identidades individuales y el efecto de descolocación social. (Reflexiones a partir del referente empírico)". En: COVARRUBIAS, Karla y Rogelio DE LA MORA, Rogelio. (comps), . *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*, . México, Altexto.
- DOROTINSKY, D. (1990). "Investigaciones sobre costumbre legal indígena en los altos de Chiapas (1940- 1970),". En En: STAVENHAGEN, Rodolfo y Diego ITURRALDE, Diego. (Eds.). *Entre la Ley ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, México, III/IIDH Instituto Indigenista Americano.
- MIRCEA, Eliade. (1984). *El mito del eterno retorno*, . España, Alianza.
- FLORESCANO, Enrique E. (1994). *Memoria mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GIMÉNEZ, Gilberto G. (1996). "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología". En: Identidad, III Coloquio Paul Kirchoff. México: IIA-DGAPA-UNAM.(2002) *La moda de las identidades: identidades y conflictos étnicos en México, en La sociedad mexicana frente al tercer milenio*, México, Coordinación de Humanidades/ Porrúa.
- HEWITT DE ALCÁNTARA, Cynthia. (1988). *Imágenes del campo. Una interpretación antropológica del México rural.*, México, : El Colegio de México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo A. (1999). *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, . México, IIA- UNAM.
- MAALOUF, A. min (1999). *Identidades asesinas* . México, Alianza editorial.
- OLIVÉ, León L. (1994). "Identidad colectiva, ". en La identidad personal y la colectiva, En: León OLIVÉ, L. y Fernando SALMERÓN, F. (editoresEds.). *La Identidad personal y la colectiva*. México, : UNAM.
- RANGEL, Lozano, Claudia. (2006). *En nuestro pueblo no mandan ustedes, manda el pueblo. Disidencia, cambio religioso y conflicto en la Montaña de Guerrero.*, Tesis para obtener optar el al grado título de Doctora en Ciencias Políticas y Sociales, con orientación en Sociología, , FCPyS- UNAM, Distrito Federal. México.
- Santa Biblia Antiguo y Nuevo Testamento*, antigua versión de Casiodoro de Reina (1569) Revisada por Cipriano de Valera (1602) Otras revisiones: 1862, 1909 y 1960, México, 1960, Sociedades Bíblicas Unidas.
- STAVENHAGEN, Rodolfo R. (1990). *Problemas étnicos y campesinos* . México, CNCA, INI.
- VILLORO, Luis. (1994). "Sobre la identidad de los pueblos" En: OLIVÉ, L. y SALMERÓN, F. (Eds.). *La Identidad personal y la colectiva*. México: UNAM.
- VILLORO, Luis\_\_\_\_\_. (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, El Colegio Nacional/ Fondo de Cultura Económica.
- WIEVIORKA, Michel. (1992). *El espacio del racismo.*, México, España.: Paidós.
- Archivos históricos:** Archivo Paucic, *Mixtecos*, registro no. 93, 305.897, Chilpancingo, Guerrero. México. **Expedientes de la Subsecretaría de Asuntos religiosos, Chilpancingo, Guerrero.** Expediente RM-2 Conflicto de Tlacotla, Municipio de Xalpatláhuac. Expediente RM- 18. Conflicto de San Juan Puerto Montaña, Metlatónoc.

