CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

REINVENTANDO LA CIUDADANIA:

LA CONSTRUCCION SOCIAL DE LA DEMOCRACIA EN LA REGION COSTA MONTAÑA DE GUERRERO

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A

JOSÉ JOAQUÍN FLORES FÉLIX

DIRECTORA DE TESIS: DRA. ROSALBA AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO

MEXICO, D. F. **MARZO DE 2004**

Indice

página

Presentación 4

Agradecimientos 18

Capítulo I: La Costa Montaña 22
El territorio de los indígenas en la Costa Montaña 27
La Costa Montaña, historia y contexto 42
EL municipio indígena como sustento del poder local 59

Capítulo II: Tradiciones políticas en la construcción social de la democracia 74
Los indígenas y su presencia en el estado de Guerrero 78
Espacio social: territorio y partidos políticos 107
Democracia, ciudadanía y autonomía de los indígenas 115
La democracia y las democracias con historia 120

Capítulo III: Las tradiciones organizativas 137
La iglesia católica en la Costa Montaña 146
La presencia de las comunidades indígenas 163
La herencia de las organizaciones campesinas autónomas 173
La tradición liberal y la participación de los partidos políticos
entre los pueblos indios en el estado de Guerrero 184
Las organizaciones indias y el impacto del derecho internacional
en el estado de Guerrero 202
El Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, el vínculo
Con el movimiento indio estatal y la ventana hacia el mundo 212

Capítulo IV: La Policía Comunitaria y las demandas indias 246
La importancia de las experiencias organizativas y el papel de las instituciones
en la construcción de la Policía Comunitaria 269
El Sistema de Policía Comunitaria en la región Costa Montaña: de la
negociación a la propuesta 277
La Policía Comunitaria y el movimiento social 285

Conclusiones 292

Bibliografía 305

Mapas

Presentación

Con este trabajo que ahora presento, se cierra un ciclo que inicié hace un poco más de diez años, cuando decidí -en diciembre de 1992-, como dice Herman Hesse, buscar en ese hechizo que nos protege y nos ayuda a vivir, la energía que nos proporciona lo nuevo y lo desconocido[1].

Por ello me trasladé a la región indígena del estado de Guerrero y me dispuse a radicar ahí mis esfuerzos personales, y mi trabajo profesional, que para ese entonces ya estaban decididamente orientados hacia los pueblos indios.

Como ahora tengo que hacer un balance, me veo obligado a hablar del por qué y cómo llegué a la Montaña de Guerrero, y cómo es que a la larga terminé haciendo una tesis de doctorado sobre una de las experiencias más interesantes que actualmente se han generado desde los pueblos indios en busca de una nueva relación con la sociedad nacional y con el Estado.

En esos años, cuando llegué a la Montaña de Guerrero, yo venía de una experiencia, en sí, excitante pero agotada: llegaba

a su fin la Campaña 500 Años de Resistencia India, Negra y Popular, en la que por cuestiones de trabajo académico, pero también por decisión personal me había involucrado de forma muy intensa acompañando, primera, y posteriormente, como parte del equipo de apoyo a la Campaña, en donde me tuve que hacer cargo (junto con tres compañeros más , Araceli Burguete del Frente Independiente de Pueblos Indios, FIPI, Jorge Hidalgo del Equipo Pueblo y Juan Carlos Beas de la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo, UCIZONI, prácticamente del rumbo de la Campaña, en el aspecto técnico.

Recuerdo que terminaba octubre de 1992, los indígenas de Guerrero y Oaxaca estaban ya instalados en las oficinas del Instituto Nacional Indigenista, INI, negociando después la gran movilización del día 12, y Jorge y yo caminábamos por las calles del Centro después de una reunión en la que los representantes de los indígenas realizaban al pie de la letra su trabajo de negociar ante las autoridades y de pronto nos vimos, más bien nos sentimos, y nos dimos cuenta de que nuestra tarea había terminado: que la Campaña 500 Años de Resistencia Indígena había llegado a su fin y que lo que nos quedaba era despedirnos.

Ese día me sentí como expulsado del partido, sin mi carnet dentro del bolsillo izquierdo del pantalón, como cuando lo corren a uno del trabajo: vacío. ¿Qué vas a hacer? Me dijo Jorge, que supongo sentía la misma sensación de desconsuelo y desolación. No sé, creo que me iré a Guerrero. Le respondí.

Pero ¿por qué a Guerrero? Si por ejemplo los oaxaqueños me reclamaban que cumpliera mis responsabilidades con la *matria* dado que una parte muy importante de mí se nutre de las raíces zapotecas. Sin embargo, con Guerrero me unía ya una relación que se había iniciado durante los años de la Universidad Pueblo, cuando por cuestiones de militancia partidaria me había involucrado en ese proyecto a principio de los años 70, y aunque el balance, y los saldos, eran

desastrosos, de todos modos tenía en el retorno un horizonte que se vislumbraba como un nuevo reto, cuanto y más que, como producto de ese relación anterior sabía que en ese lugar se condensaban varios factores que orientaban mis pasos hacia ese estado: tenía información acerca de las condiciones y de las carencias de todo tipo, particularmente en materia de Derechos Humanos de la población indígena, y sabía que el campo de trabajo en la promoción y acompañamiento de sus derechos era terreno virgen; sabía que en el *Guerrero bronco*, pero también en el Guerrero liberal de los derechos democráticos del ciudadano, los indígenas eran un sector invisible de la sociedad guerrerense; tenía la certeza de que en esa entidad, para la academia los indígenas sólo existían como cosa del pasado (de Cuauhtémoc hacia atrás y eso porque estaban frescas las notas periodísticas, en donde se daba cuenta de la importancia histórica de las recién descubiertas ruinas de Teopantecuanitlan, que confirmaban una impronta olmeca muy importante en el territorio del estado); pero también tenía noticias de que en sus remotas regiones, estos guerrerenses invisibles estaban construyendo proyectos políticos muy interesantes como la *Montaña Roja*.

Además, durante el año de1990, desde mi papel de apoyo a la Compaña 500 Años de Resistencia, junto con Jorge Hidalgo habíamos puesto en contacto a los dirigentes de los dos procesos sociales más importantes entre los indígenas locales, los que al año siguiente fusionarían sus respectivas organizaciones y crearían el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia; al Consejo de Pueblos Náhuas del Alto Balsas, que por ese entonces estaba enfrascado en su lucha en contra de la materialización del proyecto hidroeléctrico que inundaría su territorio y los Consejos Comunitarios de Abasto de la región Costa-Montaña, que se nucleaban en torno a la versión local de la UNORCA y la bodega de la Conasupo.

Cuando decidí mirar hacia el estado de Guerrero, la idea fue hacerlo con el objetivo de coadyuvar en la creación de un tipo de espacio que permitiera a los indígenas dar pasos hacia la consolidación de sus instancias de interlocución desde su

condición de indígenas, pero también que les permitiera hacerlo sobre la base de una cultura de los derechos humanos. Es decir establecer un espacio en el que se creara y recreara una cultura de los Derechos Humanos, tan necesaria ahí, en ese entonces. Pero no sabía con quién. A los miembros de Consejo Guerrerense en esos tiempos no les interesaba otra cosa que no fuera negociar con el gobierno recursos económicos y servicios.

Por el lado de la Iglesia Católica se abría una posibilidad, en la región de la Montaña, que es donde se ubica el mayor número de población indígena, desde hacía algunos años se tenía noticias de la labor de algunos sacerdotes que tenían prestigio y eran respetados por su labor de asesoría y acompañamiento de los indígenas en la solución de sus problemas, sin embargo yo no conocía a ninguno, alguna vez y en algún acto público del Consejo Guerrerense saludé a uno de ellos, pero nada más.

De todos modos, como la decisión estaba tomada, el camino hacia la Montaña se hacía cada vez necesario. Y así fue como, andando, conocí a las personas que harían posible la materialización de ese proyecto, que para entonces, de tanto rumiarlo, se iba convirtiendo en compromiso.

A Mario Campos lo conocí en Coyoacán, D. F., a fines de 1992, en casa de Blanca Jiménez, ese día fue también el día en que platiqué por primera vez con Abel Barrera sobre la posibilidad de fundar un Organismo no Gubernamental, ONG, y abrir una oficina en Tlapa para atender los problemas de Derechos Humanos en la región.

Blanca había citado a Abel en su casa para que nos conociéramos. Con Blanca y con su esposo Samuel Villela nos unía una larga amistad, que tiene raíces en el interés mutuo por la antropología en el estado de Guerrero, inquietud con la cual me mantuve cercano a la problemática de la población indígena del estado de Guerrero en los tiempos en que no podía trasladarme hacia allá.

Yo había platicado con ella previamente sobre mis planes de dejar de andar de un lado para otro del país tras de los dirigentes, las organizaciones indias y sus luchas. Le dije que después de varios años de andar de Chiapas a la Huasteca y de la Huasteca a la Meseta Tarasca, de ésta a Yucatán (cumpliendo con mis obligaciones en el proyecto académico del IISUNAM sobre las luchas indias, pero también como parte del equipo de apoyo a la Campaña 500 Años de Resistencia India), me gustaría explorar las posibilidades de arraigar mis actividades en una región y que pensaba que la Montaña era un buen lugar. Además le dije que la Montaña, por razones personales me parecía un lugar al que yo me había propuesto aportar algo, desde los años en que, con el proyecto de la Universidad Pueblo de la Universidad Autónoma de Guerrero, UAG, trabajé en el estado.

A su vez, Blanca me dijo que en la región de la Montaña estaba trabajando un antropólogo que se dedicaba a atender los asuntos y los problemas de la población india por su cuenta y que sería bueno que nos conociéramos: se trataba de Abel Barrera que tenía poco de haber regresado a su región de origen.

Abel atendía a toda persona que se acercaba para solicitar ayuda, ya fuera en su casa o en la plaza central de la localidad, el chiste era abrir brecha en el océano de injusticias hacia los indios que por eso tiempos no tenía freno en la región.

Ese trabajo lo realizaba apoyado por un grupo de curas indígenas que a su vez estaban en pleno proceso de discusión sobre los postulados y la posibilidad de una teología que desde una opción preferencial por los pobres fuera más específica hacia la población india. Entre ellos, al lado de Antolín Casarruvias que atendía la Parroquia de Chiepetlan, en la zona nahua cerca de la ciudad de Tlapa; de Bernardo Valle que por esos días estaba a cargo de la Parroquia de Xalpatláhuac, un municipio compartido por Náhuas y mixtecos cerca de la ciudad de Tlapa; y de un equipo de religiosas y de otros curas con el mismo compromiso. También se encontraba Mario Campos, un indígena mixteco, que se había

ordenado cura y que al asumir los hábitos también había optado por la doctrina de la iglesia de los pobres, por lo que la Parroquia que atendía estaba en uno de los lugares de más difícil situación, ya fuera por la marginación económica de la población indígena, como por la impunidad con que se ejercía el poder por parte de autoridades y personas poderosas.

Sus Parroquias y sus feligreses estaban, y siguen estando en los confines de la Montaña, en la frontera con la Costa Chica; Bajando del macizo montañoso, en las laderas de la Sierra Madre del Sur que miran hacia el océano Pacífico, en una zona habitada mayoritariamente por tlapanecos, pero que también incluye mixtecos, unos cuantos nahuas y campesinos mestizos pobres; en la frontera del municipio de Malinaltepec con el de San Luis Acatlán. Digo sus parroquias porque en la época en que lo conocí estaba trasladándose de la Parroquia de Colombia de Guadalupe, esa sí en la misma zona tlapaneca, a la del Rincón que es donde actualmente oficia.

Ese día, en casa de Blanca, yo no sabía de quien se trataba, sólo veía a una persona de aspecto indígena que insistía en que no lo dejáramos fuera del plan de trabajo que yo le proponía a Abel Barrera. Situación que ahora, con el tiempo, veo que se hacía innecesaria, porque en verdad quienes necesitaban del otro éramos nosotros y no ellos, los curas.

Más adelante, para instalar la oficina del Centro de Derechos Humanos, a la que llamamos Tlachinollan como un intento por recoger las raíces de los pueblos originarios de la región, ellos los curas fueron quienes nos facilitaron la entrada a las comunidades indígenas e, inclusive, muchos de sus feligreses más cercanos fueron los primeros que se comprometieron con el trabajo de capacitación y extensión del Centro.

Para 1995, Tlachinollan caminaba y se hacía de una espacio propio entre los náhuas, mixtecos y tlapanecos como una de las instituciones más cercanas a sus problemas, mientras tanto para mí el tiempo que me había marcado para trabajar en este proyecto se agotaba, además cada vez mi presencia se hacia más innecesaria. A Abel Barrera le correspondería la

tarea de darle la madurez y el prestigio de que goza hoy día, no sólo entre la población montañera y la guerrerense, sino a nivel nacional e internacional.

También ese mismo año, el balance de mi andar en las jornadas de la Campaña 500 Años de Resistencia había madurado y estaba escrito y como además necesitaba un título de licenciatura; este balance fue el documento que presenté como tesis. Más adelante sería publicado por la UAM Xochimilco bajo el título de *La revuelta por la democracia; pueblos indios, política y poder en México*. Ese mismo año, ingresé a la Maestría en Desarrollo Rural de la misma UAM y en 1998 en mi examen de titulación, presenté una primera reflexión de lo que había visto y vivido entre los indígenas de la Montaña, tratando de explicar cómo La Montaña de Guerrero, a lo largo de su historia se había venido conformando como una región sociocultural con la participación de los pueblos indios que ahí habitan. La tesis se llama *El tigre, San Marcos y el Comisario,* de ella existe una edición impresa en el estado con el sello de El Colegio de de Guerrero, A. C.

Y, aunque para entonces laboraba ya en la UAM, Xochimilco, de todos modos mis vínculos con la región se hicieron más cercanos. En la medida que me introducía en las problemáticas particulares de las comunidades, de los municipios, de los grupos étnicos, de las organizaciones, de los partidos; cada vez me surgían más preguntas y la búsqueda de las respuestas me jalaba más a la región.

Lo que sí no variaba era el punto de colocación con el que trataba de enfocar a la región y sus habitantes: el poder explicado como la capacidad de los sujetos para construir realidades. O como diría Eric Wolf, explicar la forma en como el poder estructura los contextos: “Es mejor no entenderlo como una fuerza antropomórfica ni como una máquina gigante, sino como un aspecto de todas las relaciones entre las personas”[2]. Sólo desde este ángulo me sería posible explicar la fortaleza y el coraje con que los indígenas seguían y sigue aferrados a estas tierras tan flacas en lo material, pero tan ricas

en otros aspectos igual de importantes en la vida de las comunidades. Sólo reconociendo que existe una forma de poder que es capaz de hacer que los indígenas resistan, negocien o luchen, se entiende la riqueza con que cuenta la región: su cultura y su historia. De este ejercicio se materializaron una decena de artículos en revista y capítulos de libros, en los que intento explicar la forma particular que adopta el ejercicio del poder en el municipio.

Sin dejar de lado mi manía de andar de un lado a otro por la región de la Montaña, poco a poco me vi involucrado de nuevo entre la gente en sus luchas, y hablando con los presidentes municipales indígenas que hacían sus primeros ejercicios en la tarea de gobernar desde una perspectiva basada en las nuevas demandas del movimiento indio nacional.

De igual manera, otra vez estaba en las asambleas y reuniones de las organizaciones, aunque a veces mi presencia incomodaba a algunos dirigentes por cómo he criticado su papel de conductores de su organización. Mientras tanto, cursaba el doctorado en el CIESAS.

Mi primer intento de trabajo terminal del doctorado lo centré en esa línea del poder, tratando de entender el por qué de la vitalidad con que mixtecos y nahuas se despedazaban, literalmente, por un pedazo de esa región agreste tratando de borrarse mutuamente del mapa. Se trataba de explicar por qué a ambos grupos les interesaba tanto tener en sus manos el gobierno del municipio que comparten. Sin embargo, esa misma vitalidad con que competían me impidió radicar ahí el proyecto. De tal suerte que me trasladé hacia otro región en donde las relaciones de los montañeros tuviera otro contexto. Así fue como, llegué a la región Costa-Montaña.

De esta región ya había escrito algo, desde las jornadas de 1992 me había llamado la atención un grupo de indígenas tlapanecos que habían abandonado la soledad de las montañas y la bruma de sus bosques para caminar varios días, tan sólo para ir a pedirle al Presidente de la República una máquina de escribir y así poder entregar a los funcionarios de

gobierno documentos legibles con sus demandas[3].

Sólo que ahora me interesaba la forma peculiar en que se construye el poder en una región, también peculiar: la Costa-Montaña. En esta ocasión el punto de partida sería la democracia como construcción social ¿Por qué? Porque, contrario a la lógica de las experiencias indígenas que yo había observado, en donde como producto de los desequilibrios del poder que se dan entre quienes se disputan la Montaña como espacio propio para la realización de sus necesidades (tanto de sobrevivencia como de acumulación), la respuesta ha sido la ruptura, la escisión, y al final la violencia; en el caso de la Costa-Montaña, por lo menos del lado de los que menos poseen, la respuesta -desde que están experimentando la procuración de justicia por su propia cuenta-, es la construcción de mecanismos de equilibrio de poder entre ellos mismos por medio de la instauración de una institución que ellos mismos ha denominado Sistema de Policía Comunitaria de la región Costa-Montaña. Lo cual implica el reconocimiento de formas de poder con una lógica más equitativas, distintas al hegemónico que los obligaba a actuar dentro de su misma lógica vertical y autoritaria, atomizando sus respuestas o bien haciéndolo competir por el acceso a los espacios de donde se nutre la hegemonía, como ha sido la competencia entre las comunidades por el acceso al municipio por que ahí radica la verticalidad del poder. Se trataba de explicar cómo los miembros de las comunidades indígenas de la región ponían a concursar su acerbo de cultura política para construir esos nuevos equilibrios locales.

Como el objetivo de la investigación no era la utopía democrática, sino los pasos que las personas estaban dando en aras de ella, se trataba, entonces, de explicar el estado de un proceso social, que como tal estaba cargado de historias, de diversos puntos de vista, de aciertos y de conflictos entre los mismos protagonistas.

Aquí lo importante era que, al reconocer la existencia de otras formas de poder en las que ellos mismos podían participar,

la apuesta estribaba en lograr un consenso para intervenir en él. Es decir, construir las bases de participación de los miembros del Sistema de Policía Comunitaria, tanto dentro del Sistema, como en la región. En estricto sentido, elaborar un pacto de convivencia social distinto al impuesto: una democracia local. De ahí, más que centrarme en el Sistema de Policía Comunitaria, sus lógicas internas de funcionamiento, sus objetivos jurídicos y sus problemas específicos, la investigación se centra en el proceso social que hace posible la existencia de una institución tan peculiar como el caso que da pie a la investigación.

Y es que estoy hablando de hombres y mujeres que, si bien producen realidades, ellos mismos son producto de una realidad. Es decir, que a la hora de concurrir a su pacto de civilidad lo están haciendo con su carga de historia y de intereses. De ahí que la democracia local de los ciudadanos que estamos hablando es el resultado de las diversas trayectorias históricas, relaciones, necesidades e imaginarios de quienes han decidido recorrer ese camino. Es decir, que la democracia en la región Costa-Montaña, más allá del modelo prometido por la modernidad, es el resultado de la manera como se han venido construyendo los sujetos que la habitan.

Mi punto de partida es, entonces, el proceso social que construyen y construye a la vez a los pueblos indios y sus comunidades de la región Costa-Montaña. Y aunque son relaciones sociales históricamente determinadas por relaciones de poder desiguales, a la vez están llenas de una riqueza particular que permite a los sujetos expresarse de forma concreta.

El ejercicio teórico en esta investigación es encontrar lo peculiar de la relación entre lo social históricamente determinado y la lógica que articula los espacios sociales en que se realiza el sujeto, dándole un contenidos específico a los conceptos con que se aproxima uno a la realidad. En este caso el punto de partida es el concepto de democracia como una

construcción social.

Dos dimensiones de lo social como proceso son básicas para entender la problemática particular de los indígenas de la región Costa-Montaña: su historia y las relaciones que establecen y que se establecen en torno a ellos. A partir de esta premisa metodológica pretendo explicar cómo los indígenas de la Costa-Montaña de Guerrero han construido sus propios territorios como espacios de reproducción social y cómo los conceptos de democracia, territorio, identidad y región necesariamente tienen que reconocerse en esta construcción específica, pero cambiante. Así, en estos procesos veremos cómo la historia y las prácticas culturales que, en síntesis, expresan relaciones de poder son los ejes principales de una reproducción social, desde la cual se posibilita la constitución de los sujetos y de sus espacios como son la familia, la comunidad, el municipio, la región, la organización, el partido.

Con este enfoque pretendo entender un aspecto particular de lo local y diverso de una nación en la que, no obstante su integración a los procesos mundiales de globalización, conviven lo tradicional y lo moderno en una lucha a fraticida por darle un contenido propio al México del siglo XXI.

Ahora bien, A lo largo de la investigación se irá explicando cómo el concepto de democracia más allá de su connotación como modelo que norma acciones y proyectos de distintas sociedades, es una construcción social que recibe sus contenidos a partir de las capacidades y las formas en que dichas sociedades resuelvan sus conflictos de convivencia y satisfacen sus necesidades.

En el primer capítulo, se abordará el ámbito espacial donde se ejerce la democracia por parte de los ciudadanos en una región del estado de Guerrero que ellos han denominado como Costa-Montaña. Aquí la región es concebida, no sólo como el lugar geográfico donde residen los actores sociales, sino además como el espacio social donde se realizan como

sujetos producto y productores de realidades, el cual está compuesto de diversos niveles que ellos articulan al resolver sus necesidades. Aquí la región se abordará como el espacio donde se satisfacen las necesidades materiales de reproducción, pero además también donde se construye la cultura, los valores, las normas y las instituciones.

En el segundo capítulo, se abordará la discusión conceptual. La democracia se plantea aquí como uno de los componentes de la cultura de las diversas sociedades, es decir que cuando se habla de democracia no se puede hablar en abstracto, sino de democracia en espacios sociales con historia y construida por ciudadanos que la ejercen. En este sentido el concepto de ciudadano y ciudadanía tienen especial importancia ya que es en ellos donde reside la capacidad de construir y ejercer la democracia. Desde esta óptica el caso que me interesa explicar es el de un grupo de comunidades indígenas en el estado de Guerrero, que, con base en distintos procesos particulares han confluido en un proyecto de convivencia social que han denominado Sistema Policía Comunitaria. De igual forma, Para contextualizar en el plano de la política nacional se explicarán conceptos como autonomía, pueblos indios, comunidad y autodeterminación territorial.

En la elaboración del tercer, capítulo se pondrá énfasis en la trayectoria histórica de la institución que se analiza y cómo, desde de los distintos recorridos históricos de los miembros de la región que se acogen a la Policía Comunitaria, se han construido el concepto de democracia y las prácticas que de ella se derivan. Por tal efecto se abundará en la historia de lo que yo llamo tradiciones políticas de: cómo se han construido las instituciones federativas emanadas de la república y su presencia en el estado de Guerrero. En particular el énfasis estará en la historia municipal y su relación con las comunidades indígenas del estado. La trayectoria histórica de las comunidades indígenas en la región; sus instituciones como comunidades y sus normatividades. La presencia de los Partidos Políticos en la región y en el estado, cómo sus proyectos son asumidos por los indígenas. La historia de las organizaciones campesinas, en particular las que expresaban

en la década de los años 80 una propuesta programática de autonomía en el aspecto productivo. El papel de un sector de la iglesia católica que se adscribe a la teología india, y que en la región tiene fundamental importancia. La presencia de Organismos no Gubernamentales que acompañan y animan procesos sociales como el que se analiza. Finalmente se abordará la influencia de las luchas indias en el ámbito nacional y su impacto en lo local.

Para concluir, En el capítulo cuarto, aparte de hacer un recorrido sobre los principales eventos en la vida de la Policía Comunitaria, siguiendo con el eje explicativo de la democracia como producto de relaciones sociales y expresión particular de una cultura, se abordará el análisis de la institución local como el lugar en donde se construye el concepto propio de democracia, para ello se tomará, en cuenta su estructura organizativa, las normas que han elaborado, en donde se expresan las competencias jurídicas y los derechos y obligaciones de los miembros de la región sobre la que ejerce influencia. De igual forma se le considerará en el contexto de las demandas y acciones de otros procesos políticos que se están realizando en el estado de Guerrero y a nivel nacional.

Agradecimientos

Cuando asistí por primera vez a una asamblea de la Policía Comunitaria y pedí permiso para quedarme a escuchar, la asesora en turno dio un no tajante salpicado de una larga intervención de lo parasitario que es ser investigador. Al verme en tan bochornoso trance, uno de los Comandantes me llamó afuera y me pidió que lo esperara, que él me atendería más tarde. Así lo hice , lo esperé, y de no ser por el Comandante Francisco *Chico* Oropeza, quizá ese día hubiera dejado mi objetivo y me hubiera perdido de una amistad tan desinteresada como la suya. A él le debo, no sólo el haberme recibido ese día, sino también que me haya conducido por la historia y los caminos que ha recorrido esta gente. Me abrió las puertas a una dimensión muy particular e íntima de este proceso social, me hizo ver, no sólo a la movilización social categorizada y explicada desde los conceptos, sino también, gracias a sus charlas, a las personas de carne y hueso, con sus valores y sus sentimientos, sus corajes y sus alegrías. Para él, sean en primer lugar mis agradecimientos.

Después, ya aceptado como observador del proceso, fueron apareciendo los viejos amigos. Mario Campos llegó a legitimar mi presencia y a darme seguridad y certeza para estar ahí; también llegó para platicarme de una utopía que me hizo recordar a los primeros misioneros que llegaron a predicar con el ejemplo. Posteriormente fueron apareciendo los antiguos compañeros de otras épocas y otras movilizaciones: Cirino Plácido, Armando y Miguel Zavala y muchos otros amigos con quienes ya había caminado –en el sentido estricto de la palabra-, rumbo a la Ciudad de México y en muchas otras movilizaciones. A ellos les agradezco la amistad y el interés por mostrarme su territorio, por explicarme y compartirme sus proyectos para mejorar la vida de sus paisanos. De igual forma le agradezco a Apolonio Cruz, a Bruno el hermano de Cirino y a Crispín de la Cruz, las puertas abiertas para que yo me introdujera a sus proyectos políticos y de vida. Sean mis agradecimientos también para todas esas personas con quienes conviví en las largas asambleas de la Policía Comunitaria y en los caminos que recorrí para conocer de su experiencia.

Aquí cabe mencionar el acompañamiento solidario que tuve de mis estudiantes de la carrera de Sociología, de la UAM. Xochimilco, en particular de la generación que se trepó a *la vaca*, como le llamábamos a mi pequeña camioneta, y se fue conmigo a la Montaña para explicarse qué gente es ésa que se llama a sí misma *Montañero*: a Margarita, Lourdes, Ivonne, Joana, Sergio, Ismael, Martín, Jorge; a Ileana por su voluntad de conocer y a Toño Chávez por estar presente.

También quiero dejar constancia de mi agradecimiento a Martha y Daniel Sánchez, Hermelinda Tiburcio, mis compadres Domitila y *Tocho* Rosendo, Pedro y Carlos de Jesús, Marcelino Díaz, Roque Nava, Juan Neri; en fin, a una larga lista de amigos del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia que en distintos momentos han tenido que soportar mi, muchas veces, incómoda presencia.

Tampoco puedo dejar de agradecer el valioso apoyo, las discusiones y la compañía que me han brindado Humberto Santos Bautista, Isabel de la Cruz Pastor, Alfredo Méndez Bahena y Floriberto González. Con ellos aparte de la actividad académica que nos une por su trabajo en la UPN, nos atan los jueves de pozole y las escapadas al *Pozo de Ostotempan* para amortizar los favores que año con año tenemos que pagarle al Señor de las Profundidades de la Tierra; pero también nos unen otras locuras que nosotros llamamos herejías pedagógicas, como la educación intercultural y la formación de intelectuales indígenas.

A la distancia, quiero agradecerle a mi profesor Sergio Sarmiento Silva los pasos y los caminos que recorrimos juntos. Todavía queda pendiente hacer la verdadera historia del movimiento indio nacional. En la UAM, Xochimilco, agradezco el apoyo de mis compañeros del Posgrado en Desarrollo Rural, *la Maestría*, por los debates, las críticas y las lecturas que obligatoriamente nos proponemos, y que para el caso, me fueron de gran utilidad: a *Gude* mi madrina, a las imprescindibles ayudantes, que antes que de ser ayudantes son mis estudiantes y amigas, a Celene, Abigail y Flor;

también a David y a la banda en extenso; a los profesores y profesoras María Tarrío, Gisela Landásuri, Gisela Espinosa, Patricia Moreno, Catalina Eibenschutz, Sonia Comboni, Luciano Concheiro, Arturo León, Roberto Diego, Rafael Calderón, Antonio Paoli, Jaques Gabayet, Guillermo Almeyra y Carlos Cortéz. En especial mi agradecimiento a Beatriz Canabal, con quien nos hemos acompañado para recorrer juntos *los caminos de la Montaña*. A los estudiantes de la Décima Generación por haberme escuchado pacientemente cuando necesitaba con quien externar mis reflexiones. De la misma UAM, Xochimilco, también quiero agradecer el apoyo, las sesiones de discusión y los comentarios de mis compañeros de Área: Gabriela Contreras, Rodrigo Pimienta, Cristina Pizzonia y Cristóbal Santos.

Este trabajo no hubiera llegado a buen término, sin la presencia y la experiencia de mi asesora Aída Hernández. A ella le agradezco las orientaciones y los comentarios a mi trabajo, de ella aprendí. Pero más allá de la academia, un saldo favorable, es que obtuve la amistad de una persona que entiende por qué uno hace compromisos y tiene lealtades con los proyectos, y las utopías de las personas.

Agradezco al Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social, CIESAS, por haberme dado la oportunidad de hacer mis estudios de Doctorado en Antropología y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACYT, por el financiamiento que me otorgó para realizar dichos estudios. Sé que la lista de personas e instituciones a quines debería externar mis agradecimientos es más larga de la que aquí aparece, pero la memoria es más corta. A quienes olvidé mencionar, créanme que las omisiones son involuntarias. De todos modos, a los que aparecen aquí y a los que no, les doy las gracias por los apoyos recibidos.

Capítulo I
La Costa Montaña

Subido en la azotea del hotel Dulce María, después del aguacero del medio día, en pleno verano veo que la ciudad de Tlapa se enmarca entre los dos extremos del arco iris cotidiano que se presente en toda su magnitud de colores y de motivos para soñar. Parece una costumbre, que después de la tormenta aparezca un arco iris por el rumbo del oriente. Lo que si se convirtió costumbre para mí, era subir a la altura del edificio en donde teníamos nuestras oficinas del Centro de Derechos Humanos de la Montaña y buscar en el horizonte el respectivo arco iris. No de gratis los antiguos pobladores le llamaron a la mixteca el país de las nubes.

Por mi parte no me canso de decirle a cuanto conocido me interpela que esta porción de la geografía suriana es el *país de los arco iris*.

Desde lo alto del hotel Dulce María, la ciudad de Tlapa muestra la cruda realidad de un núcleo urbano en el que se condensa la miseria económica de la gente, la voracidad de los comerciantes, el desdén de la burocracia y la marginación de la población indígena. Desde esta azotea, una de las más altas, la ciudad que se nos muestra parece que está a medio construir para los optimistas, pero para quienes la viven cotidianamente parece que está a medio destruir.

Es difícil reconocer donde quedaron los linderos de la antigua ciudad porfiriana, ya no digamos la colonial. Mucho menos ubicar donde quedó el complejo urbanístico de ciudades gemelas que gobernaron la región en la historia profunda como lo refieren los códices, porque el éxodo de *montañeros* hacia la antigua villa se apropió de todo, inclusive de los cerros que la circundan.

Tlachinollan y Caltitlan, los dos centros de poder regional en la época de la dinastía que le da nombre a la ciudad actual, han quedado sepultadas bajo una desordenada y densa capa de construcciones que albergan comercios, oficinas para todo tipo de actividades, habitaciones circulares, corrales y basura, en especial plástico.

En las azoteas, las antenas parabólicas decoran un grotesco arreglo floral y en las calles el plástico no tiene competencia. Bueno si, sí tiene competencia: el comercio informal invade las calles ofertando la miseria de una región que no tiene fuentes de empleo para su gente. El mercado dominical circularmente articulado para la realización mercantil de los productos procedentes de las comunidades, del que hablaron los estudiosos de la cultura comunitaria, no tiene parangón con esta miscelánea de mercancías chatarra, y de imaginación al servicio de la sobrevivencia.

Desde la azotea del hotel Dulce María, a lo lejos, los cerros que aun no se poblan de casas, dibujan el paisaje de la Montaña: Cerros con pendientes erosionadas por el desgaste de unas tierras que no descansan y por ello deforestadas; una vegetación que se aferra a la ladera pedregosa; y donde todavía se puede trabajar porque la parcela es generosa: *tlacololes* jiloteando a fuerza de grandes cantidades de agroquímicos y de la tenacidad de las familias campesinas.

Lejos, en la memoria de una lectura histórica, quedaron esos paisajes que se relatan en las Relación Geográficas elaboradas a petición del Emperador Carlos V, en donde se dice que:

> Los árboles de que abundan los montes de las pertenencias de esta cavecera son de las tres clases de Encinos

> algunos Tepehuages y en las Cañadas algunos Sabinos; Hay otros que llaman Guahutzauatles que es una madera mui bofa y crian por la superficie del tronco una como caspa ó empeine, esta Arbol desde el mes de Henero hasta principio de Marzo, produce una flor blanca, que desplegando sus capullos por las noches está frondosa hasta el siguiente día, que inmediatamente que llega el Sol al Cenit se cae, de esta flor comen los Venados y á los Cazadores sirve de Sebo y al mismo Arbol i otro inmediato, de emboscada, si está en buena disposición, para lograr la Caza de estos animales, quando vienen á pastar las flores[4]

Poco, muy poco se puede reconocer de lo que se menciona en la lectura. Y, aunque del arco iris no se habla, sin duda que la aparición de este fenómeno de la física producido por la luz al atravesar las gotas de agua, es una muestra de que la constancia de los aguaceros torrenciales y de su secuela convertida en prisma de colores es una persistencia de ese mundo vegetal y húmedo que los montañeros se obstinan en recuperar cada 25 de abril subiendo a lo alto de su cerro protector para pedirle *fuerza* a la deidad que produce la lluvia.

Pero la ciudad de Tlapa, aunque es el corazón de la Montaña, por lo denso, diverso y complejo de las relaciones que los montañeros realizan ahí, no está en la Montaña. La ciudad de Tlapa está construida a la orilla del río Tlapaneco (que aguas abajo al juntarse con los ríos mixteco, Atoyac y Amacuzac se trasformará en el Balsas), en el fondo de una cañada, como la mayoría de las poblaciones de esta región.

De Tlapa se parte, cuando se quiere visitar la Montaña y a Tlapa se baja si se quiere salir de la Montaña. De Tlapa parte la carretera (pavimento al principio, terracería en su mayor extensión y brecha en los tramos más peligroso) que comunica a la Montaña con la Costa Chica. La misma carretera que un día de agosto de 1960 el Presidente Adolfo López Mateos inició su construcción, y que hasta la fecha sigue inconclusa; eso sí varias veces concluida en el discurso, y muchas más peleada su culminación por parte de los montañeros.

En esta carretera, en marzo de 1994, cuando subía a dar un curso sobre Derechos Humanos, conocí al primer Presidente del Consejo de Autoridades Indígenas de la Costa Montaña, el CAIN anterior al que actualmente coordina al Sistema de Justicia comunitaria conocido como Policía Comunitaria. En ese entonces él bajaba junto con el sacerdote Mario Campos, Párroco de el Rincón, municipio de Malinaltepec, a buscar asesoría para organizar un pliego petitorio ante la inminente visita del gobernador a su comunidad. Entre las demandas centrales se pretendía incluir la culminación de la carretera, la construcción de un hospital de zona y la creación de una subsede de la Universidad Pedagógica Nacional, UPN; en la región tlapaneca bajando hacia la costa.

Años más tarde, en 1997, por esta misma carretera, y con la demanda perentoria de que se culminara dicha vía, bajarían estas mismas personas hacia la ciudad de Tlapa, pero ahora junto con los habitantes de las comunidades indígenas. Todos ellos convertidos en una gigantesca avalancha humana, que cada domingo crecía conforme la masa de indígenas inconformes se acercaba a la ciudad. La movilización, convocada por el mismo CAIN y respaldada por los sacerdotes de la región, avanzaba un poblado cada domingo sobre la ruta de la carretera rumbo a la ciudad de Tlapa.

Así fue como, una tarde de verano con llovizna y arco iris, por esta carretera dejé la ciudad de Tlapa y me trasladé hacia la altura del Cerro de la Lucerna, que es la cima más alta de la región, para bajar hacia las planicies costeras que se perfila desde el macizo montañoso que gobierna el territorio de los tlapanecos.

Desde lo alto del acantilado, hacia abajo se ven, entre lomas y bosques de ocote, las concentraciones de casas comunicadas entre sí por delgadas brechas que a la distancia semejan finos cordones umbilicales formando una trama de puntos y líneas sobre una geografía que se fue dibujando a fuerza de poner uno encima de otro los mapas por donde han fluido los alimentos, las noticias y sobre todo los procesos sociales. Sobre el mapa de la Parroquia, se sobrepuso el de los

Consejos Comunitarios de Abasto y su sistema de tiendas con sus Comités en cada comunidad, sobre éstos se construyó la red de acopio de café de la Luz de Montaña. De la misma manera sobre la base de estas rutas se difundió el Convenio 169 de la OIT por parte del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia. De igual forma este tejido de brechas y caseríos, marca la ruta por la que la Policía Comunitaria vigila que se cumpla la Ley de las comunidades mixtecas y tlapanecas que están adscritas al sistema de Justicia Comunitaria de la Costa Montaña.

El territorio de los indígenas de la Costa Montaña.

En otro trabajo[5] he explicado cómo la porción del estado de Guerrero que se conoce como la Montaña, en su connotación de región se muestra como la síntesis de una multiplicidad de acciones, de imágenes, de intereses y de proyectos de sus habitantes, los cuáles le van dando sentido en medio del conflicto y la negociación. La misma idea de región se podría utilizar para explicar a su vecina región de la Costa Chica o bien a la intersección de ambas regiones: la Costa Montaña: el espacio social que me interesa abordar en este capítulo.

La Costa Montaña, está habitada mayoritariamente por indígenas de los pueblos mixteco y tlapaneco, que comparten el territorio con campesinos mestizos pobres. Como unidad territorial, la Costa Montaña, como ya se dijo se ubica en la intersección de la región de la Montaña y la Costa Chica del estado de Guerrero. Es una porción de la superficie del estado que incluye fracciones de los municipios de Malinaltepec, San Luis Acatlán y Azoyú, conformando una unidad sociocultural no obstante las fronteras étnicas entre tlapanecos y mixtecos que la dividen en dos.

Si bien es cierto que, cuando se habla de una región, se está haciendo alusión a una unidad socio cultural, también es cierto que en lo específico, los distintos actores que la conforman tienen sus propias formas de percibirla y, por lo tanto, de construirla. Inclusive esto se realiza en medio de complicados procesos de competencia, de disputa o de negociación; disputa y negociación de lo que ellos quieren que los otros o el otro les reconozca y de lo que los otros quieren que los actores asuman como propio, es decir en una competencia de poder. Para decirlo en otros términos, de una problemática construcción de las identidades, tanto individuales como colectivas, que en ese espacio social específico se expresan.[6]

Como lo afirma Melluci:

> La autoafirmación de un actor debe disfrutar de un reconocimiento intersubjetivo para poder fundar la identidad de la persona. La posibilidad de distinguirse de los demás debe ser reconocida por los demás. Por tanto, la unidad de la persona producida y mantenida a través de la autoidentificación, se apoya a su vez sobre la pertenencia a un grupo, sobre la posibilidad de situarse en el interior de un sistema de relaciones[7]

Ahora bien, Hobsbawm dice que la pertenencia a algún grupo humano es siempre cuestión de contexto y definición social[8], es decir dar prioridad a una identificación determinada sobre las demás. En el caso de los pueblos indios, su prioridad se basa en los elementos étnicos constituidos a partir del reconocimiento de la permanencia de determinados indicadores de auto identificación que perduran a la largo de la historia, desde el momento previo a la conquista y que, inclusive perduran dentro de las relaciones sociales del Estado mexicano. Tales indicadores son la lengua, las formas jurídicas que norman sus vida cotidiana y sus gobiernos locales; una visión del mundo y las prácticas religiosas de origen colonial impregnadas de una herencia prehispánica subsumida en la misma definición de lo indio. Todo ello en el contexto de un territorio.

El territorio, como extensión de superficie habitada por un grupo humano:

> Sólo existe en cuanto valorizado de múltiples maneras: como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de productos y de recursos económicos, como área geopolítica estratégica, como circunscripción político-administrativa, como belleza natural, como objeto de apego afectivo, como tierra natural, como espacio de inscripción de un pasado histórico o de una memoria colectiva[9]

Esta superficie valorizada que se encuentra en la intersección de la Montaña Con la Costa chica es la región Costa Montaña, del estado de Guerrero donde los indígenas tlapanecos y mixtecos desde sus posibilidades y sus recursos están tratando de construir un proyecto de convivencia social que, en primer lugar, los incluya como miembros de las comunidades que comparten el territorio; y en segundo lugar, que les dé fortalezas para incorporarse a la sociedad nacional desde su condición de indígenas, que en este caso es de sujetos subalternos.

Es importante reconocer este proceso de valoración[10] y de construcción de un espacio para la reproducción de las comunidades porque, no obstante que en las estadísticas oficiales en esta región los índices de marginalidad son de los más altos del país, las habitantes de las comunidades consideran a los cerros y las cañadas como sus ámbitos de naturaleza íntima, es decir como el lugar en donde se da una interacción social capaz de hacer énfasis en algunas características peculiares de la región, en este caso indígena: “Ahí se mantiene viva una serie de ritos y ceremoniales atados a visiones de mundo y construcciones simbólicas del pasado que se manifiestan en un conjunto amplio de expresiones culturales”[11]

Ahora bien ¿Por qué es importante esta valoración y construcción del territorio? Porque ello consiste en un proceso de construcción social del espacio, con acciones y expresiones que aportan desde los más íntimo de sus historia y sus valores de convivencia. Ahí se:

> Combinan herencias culturales pretéritas con rasgos derivados de la contemporaneidad [...] Son espacios socialmente construidos en términos históricos, que son apropiados [y re-creados] por los habitantes que comparten su vivencia en un periodo determinado [...] Son espacios de intercambio de bienes, favores y mensajes socializadores. Estos intercambios se inscriben en relaciones de poder aunque no se reducen a ellas[12]

Pero además, es importante porque en una región como la Costa Montaña, que como las demás regiones indígenas del país, se caracteriza por la falta de acceso a los recursos productivos y a las acciones de bienes social por parte del Estado y en donde los indígenas han tenido que sustituir estas carencias con su inventiva y su memoria histórica de tal forma que la pobreza económica es acompañada con una riqueza cultural, de imágenes y de medios para experimentar otras maneras de vivir.

> Para poder luchar, se necesita conformar actores colectivos, se necesitan recursos y capacidades. En situaciones de extrema pobreza, estas capacidades potencialidades están ausentes. No puede haber movimientos sociales de grupos subordinados si no cuentan con un mínimo de acceso y un mínimo de Humanidad, tanto en sentido material como en el de pertenencia a una comunidad y en la capacidad de reflexión involucrada en la construcción de identidad[13]

Cuando se combina la falta de acceso a los recursos productivos con la exclusión, tanto del bienestar social, como de la comunidad nacional, es decir con la ausencia del reconocimiento social y político como parte de la Nación, se está ante una disyuntiva en los ideales de democracia, de la construcción de ciudadanos y de la participación en las decisiones del Estado. De tal forma que, ante la ausencia de mecanismos que compensen dichas ausencias, los sujetos excluidos

busquen, con el reconocimiento de las diferencias y el acceso a los bienes culturales, insertarse desde sus especificidades en el campo de la igualdad. Busquen en la democracia un sentido polisémico que respalde su diversidad desde un principio no jerárquico de diferencia[14].

Lo que a primera vista pareciera algo de por sí dado, con sus contornos y con sus relieves: con su paisaje, al introducirnos a la vida cotidiana de las personas, deja de presentársenos como un espacio del todo definido, estático e inamovible (no obstante que los datos que dan cuenta de ella nos la presentan con una marginalidad económica perniciosa). Aparte de que, cuando se habla de la Montaña es obvio que se está hablando de una región que se puede reconocer por sus atributos físicos, ya que su paisaje está marcado por un horizonte delimitado por el arriba y el abajo de los cerros que la conforman geográficamente, puesto que es una extensión de la Sierra Madre del Sur. Lo mismo sucede cuando se habla de la Costa Chica: las lomas cubiertas de pasto para el ganado la identifican, al igual que el clima y algunos manchones de lo que alguna vez fue la vegetación propia del lugar.

Y, aunque hoy día ambas regiones, Montaña y Costa Chica, son lugares comunes, e inclusive, no obstante que hay quienes las delimitan geográficamente con todo y fronteras enumerando una cantidad precisa de municipios y de comunidades así como clima, latitud y longitud; y más aun, que para la administración pública y el manejo de recursos económicos provenientes de los fondos federales, la delimitación regional se ha vuelto objeto de manuales y códigos programáticos, las regiones a que me refiero han estado y están en constante construcción.

Además, cuando se habla de una región sociocultural, se tiene que considerar que sus fronteras son sumamente porosas y que la mayoría de las veces sus referencias cambian como la cultura y la historia porque son producto de la acción de quienes las construyen.

Nuestras dos regiones se han venido definiendo entre dos tensiones: una, que las articula a una matriz prehispánica propia de los pueblos originarios de una basta porción del continente, a la que algunos estudiosos llaman una tradición mesoamericana[15], que es producto de la necesidad de los sujetos por construir sus espacios a partir de certezas y de experiencia, es decir de la historia; y otra, que es producto de la práctica cotidiana, de la negociación, del ejercicio del poder, que los obliga a la innovación y a la transformación, a construir para prever y por lo tanto a estar abiertos a lo nuevo, como la apropiación que hicieron de las instituciones coloniales y las republicanas.

> Es pertinente, en la búsqueda de la comprensión del complejo religioso mesoamericano, reconocer su naturaleza de hecho histórico y ver que en su heterogénea comprensión son muy distintos los ritmos de transformación de sus diferentes elementos. Este hecho histórico, en efecto, tiene componentes que constituyen su núcleo duro, muy resistente al cambio histórico. Diríase que son casi inalterables. Otros, en cambio, son más vulnerables al cambio, hasta llegar a aquellos de naturaleza efímera[16]

Por lo anterior es que unas veces se fragmenta y otras se constituyen en grandes extensiones geográficos, para después reconfigurarse en unidades y sub unidades. Durante la época prehispánica, a la hora de la llegada de los conquistadores españoles, se distinguen tres grandes fronteras:

La primera frontera es la del territorio tlapaneco que estaba comprendido en la provincia tributaria de Tlappan, bajo el dominio Azteca; la de los Señoríos Mixtecos que se conectaba al gran mixtecapan que abarcaba, aparte de la fracción del estado de Guerrero, porciones del estado de Oaxaca y del de Puebla; y una zona no consolidada por el dominio Azteca a la que se denominaba Ayacastla[17]

Posteriormente durante la Colonia y al principio de la vida republicana, estas tres regiones se fueron diluyendo en un solo espacio administrativo y de control político, dependiente de un centro rector que estaba en Puebla. Por otra parte, al

mismo tiempo que se creaban intereses económicos sobre sus recursos, la propiedad de la tierra se fue concentrando en unos cuantos propietarios, en particular en las planicies costeras, dejando a los indígenas lo alto de la serranía.

Con la creación del estado de Guerrero, sobre las delimitaciones creadas por la actividad económica y las políticas de segregación colonial, se fue construyendo una nueva definición de los límites y las fronteras entre las comunidades, y de la propiedad privada. Esta nueva definición del mapa, estaba orientada a la actividad política y administrativa y se sustentaba sobre la base de las estructuras republicanas. Esta reformulación del espacio desde la administración pública se fue consolidando, hasta llegar a conformar las dos regiones a las que se ha estado haciendo referencia.

Lo que es importante remarcar de este proceso de reconstitución espacial, es lo que Bonfil dice cuando se refiere al hábitat de las poblaciones indígenas, los espacios que Aguirre Beltrán denominó como:

> Regiones de refugio: parajes aislados, terrenos difíciles de cultivar y de transitara, desiertos o montañas escarpadas. La tierra inútil para el colonizador, destinada entonces al nuevo asentamiento de los indios, más allá, tan allá como sea posible, del repartimiento y la encomienda, de las minas y de las haciendas, del evangelizador y de la escuela. Refugios asediados permanentemente, codiciados por otros en función de formas nuevas de explotación de la naturaleza[18]

¿Por qué la historia en esta región ha sido así? A lo largo de esta historia de exclusión y marginación, cada conquistador llegó para desplazar hacia los espacios más inhóspitos al que estaba antes hasta conformar un espacio de seguridad para las comunidades indias en la cima de las montañas y la profundidad del bosque. Así fue como, a la larga, en la frontera del territorio tlapaneco con el mixteco, en donde la montaña empieza a cambiar para transformarse en costa, se fue construyendo una nueva región marcada por la presencia de tlapanecos y mixtecos, con algunos manchones de náhuas que se quedaron varados cuando se agotó el oficio de pastor y los grandes rebaños de cabras que recorrían toda la sierra, de

Tehuacan a la Costa pastando.

Una región marcada también por la presencia de gente no india, la mayoría de ellos vive como indígena en comunidad y comparte con los indígenas las carencias y la exclusión[19]; la minoría, controla la política y la economía e incide de manera decisiva en la orientación de la competencia por la tierra y sus recursos, como fuente de riqueza comercial; esta gente, vive en las cabeceras municipales y desde ahí controla el acceso y las bienes y servicios destinados a las comunidades indígenas, en lo local decide sobre los actos de gobierno, por su vinculación a las esferas públicas en donde se deciden los programas de asistencia y de inversión destinados a las comunidades, y por estar en lugares protagónicos en las instituciones partidarias.

Pero además, la noción de región sociocultural no se reduce a su dimensión ecológica, demográfica, económica o política, sino que también aparece revestida de un exuberante ropaje simbólico que se ha ido confeccionando pieza por pieza en el curso del tiempo. Como lo señalaba en líneas anteriores, retomando a López-Austín, la matriz mesoamericana cuya base está en el cultivo del maíz construye una rica cultura que es compartida por estas comunidades y que se expresa en una relación simbólica con la tierra y la naturaleza, basada en el ciclo de vida de ese grano, dioses prehispánicos y santos católicos se conjugan para explicar la vida de los indígenas, pero también para tutelar la prácticas de gobierno, y para legitimar las normas de convivencia.

> La diversidad de fiestas indígenas se manifiesta a través de símbolos múltiples, que forman tejidos de significaciones complejos. La ceremonia de petición de lluvia, por ejemplo, corresponde a una fiesta central anual en la montaña de Guerrero. Sin embargo, las reglas según las cuáles se desarrolla en cada poblado construyen la identidad de cada grupo particular. Contrariamente a la tradición cristiana, que a través de un dogma, de la enunciación de reglas, intenta homogeneizar el culto, las tradiciones prehispánicas tienden a

> hacer de la diferencia un elemento de prestigio y a la vez de identidad que hace rivalizar a los pueblos circunvecinos[20]

Pero más aun, la profundidad valorativa que los indígenas hacen de su región y de su necesaria armonía con la naturaleza se constata cuando se hace mención al mito fundador, en el cual los dioses tutelares de la agricultura tienen ingerencia en su situación actual de precariedad en la agricultura. Cuando el agua hace falta para que la tierra rinda sus frutos:

> En un principio una mujer de nombre Sabenaxa era dueña de La Costa, y el hombre rayo llamado Totonaxa era dueño de La Montaña. Llegó un tiempo en que Sabenaxa y Totonaxa se casaron y así se juntaron La Costa con La Montaña. Sabenaxa se fue a vivir a La Montaña con Totonaxa y allí por mucho tiempo vivieron felices... Hubo un día, en el tiempo de la cosecha, que se pelearon por la forma que pizcaban maíz
> -¿Por qué sólo recoges las mejores mazorcas? –reclamó totonaxa.
> -Yo hago eso porque a mí me gustan las mazorcas grandes y no las chicas, además porque yo trabajé también en la siembra y en la limpia de esta milpa. Si no te gusta lo que hago mejor me regreso con mis semillas a La Costa.
> -¡No te vayas, no me dejes solo! Sabes bien que mis terrenos son de temporal y necesito sembrar mucho para cosechar como siempre- imploró Totonaxa.
> -Ya dije que me voy, confórmate que te visite una vez al año que será cuando traiga algo de semilla para que te alimentes. Si hay algo que no alcance a sembrar en mi terreno te lo mando para que lo siembres aquí en la montaña[21]

Esta forma de construir la territorialidad, permite que se manifiesten significados primarios como el relieve de las montañas, valles, ríos, etc., añadiendo componentes comunitarios, del grupo étnico, de la vida nacional de identificación que remiten a un pasado compartido o a un futuro deseado.

La revalorización de esta matriz mesoamericana ha sido el eje por medio del cual, en la actualidad, los pueblos indios, no sólo del estado de Guerrero, sino a nivel nacional, han sustentado su demanda de reconocimiento constitucional de sus derechos como pueblos al interior del Estado nacional mexicano. En particular, como pueblos mixtecos y tlapanecos cuya matriz, radica en el estado de Guerrero, en la región Costa Montaña, los argumentos de su sistema de Procuración de Justicia y de la existencia del cuerpo de Policía Comunitaria, tienen como base los mismos argumentos que se exponen en los Acuerdos de San Andrés[22] en lo referente a la definición de pueblos indígenas, cuyas características tienen como sustento una lengua, una normatividad y una forma de gobierno emanada de esa matriz mesoamericana que ha perdurado, a lo largo del tiempo y de las adversidades, como expresión de colectividad sociocultural radicada en un territorio.

De tal forma que, ubicada en la confluencia de dos de las regiones socioculturales más importantes del estado de Guerrero (las otras son Tierra Caliente, Sierra Norte, Centro y Costa Grande), el territorio del Sistema de Policía Comunitaria, también es conocido como la Costa Montaña.

Esta definición tomó mayor auge a principio de la década de los años 90 a raíz de la conformación del Consejo de Autoridades Indígenas, CAIN, en donde participaron la Parroquia del Rincón y algunos profesores locales y del cual se abundará en el Capítulo Tercero. Esta organización inició una serie de movilizaciones para demandar la realización de obras de infraestructura social, en particular la construcción de la carretera que comunicaría a la ciudad de Tlapa, desde el corazón de la Montaña, con Marquelia, centro comercial importante de la Costa Chica.

En estas fechas, a raíz de los modelos impuestos por el Programa Nacional de Solidaridad, Pronasol, para financiar obras de impacto social y destinar recursos del erario público, priorizando a las regiones de alta marginación con sus programas de combate a la pobreza, en muchos lugares y en particular en las zonas limítrofes de las ya detectadas como de extrema

pobreza, se hizo hincapié en su pertenencia a éstas para no quedar fuera de planes de financiamiento. Este fue uno de los motivos del por qué se hacía énfasis en su pertenencia a la Montaña. Lo mismo sucedió en otras zonas aledañas a la Montaña, en donde por mucho tiempo se marcó la diferencia entre la Montaña y la zona de influencia de la ciudad de Chilapa, pero para efectos de no quedar fuera del presupuesto, también en esas fechas se tuvo que redefinir la adscripción y se empezó a hablar de una región llamada Montaña Baja.[23]

Esta definición de Costa Montaña, se realizó con el concurso de las comunidades indígenas que habitan las primeras estribaciones de la sierra, en particular de los municipios de San Luis Acatlán y Azoyú; y las que por siglos han hecho de las laderas y las cañadas que bajan hacia la costa una tierra habitable, en el municipio de Malinaltepec.

Ahora es común que las comunidades de los pueblos tlapaneco y mixteco de la región Costa Montaña, hablen de ella como un espacio de competencias jurídicas y como el territorio donde se ejerce la autoridad del Sistema de Policía Comunitaria.

Este territorio, no obstante los altos índices de marginalidad, según los indicadores oficiales[24], y la escasa vocación de sus tierras para la agricultura comercial, a lo largo de la historia ha sido un espacio en disputa: ya sea por parte de los hacendados y rancheros mestizos que han visto en la humedad de su clima un lugar propicio para convertir la selva en pastizales para la ganadería, en el caso de las tierras bajas y de lomas; y en el otro, el de las alturas de la sierra, para la explotación de la riqueza forestal con la extracción de madera en rollo.

Como ya se señaló, una de sus características principales de esta porción del estado de Guerrero es el hecho de constituir una frontera étnica de las comunidades indígenas locales, entre mixtecos y tlapanecos. En este sentido, esta característica de frontera le da una peculiaridad, porque marca un tipo especial de convivencia que se efectúa entre las tensiones de las

identidades étnicas que ahí se realizan, y la necesidad de sus comunidades para construir estrategias sobrevivencia que en el marco de unas normas de convivencia les permita afrontar juntas las adversidades. Todo ello sin contar con que, aparte, también es un espacio de disputa entre las comunidades indígenas y los intereses de los mestizos poderosos que compiten con ellas por los recursos necesarios para las actividades productivas; por el espacio para la reproducción, en particular los de las comunidades cuyas tierras son apropiadas para la ganadería.

En estas comunidades sus habitantes rigen sus actos de gobierno interno con un sistema normativo que emana de los gobiernos tradicionales, los cuales cuentan con un fuerte arraigo basado en una normatividad no escrita que emana de la autoridad gerontocrática de los ancianos y de los ciudadanos con experiencias en las tareas de gobernar, los cuales además son los depositarios, guardianes y rediseñadores de las normas de convivencia que la ciudadanía local tiene que acatar.

Estos gobiernos comunitarios indígenas se articulan al sistema federativo por medio de la autoridad política llamada Comisario Municipal, que es la que los representa al interior del municipio.

Todas son comunidades que, por su ubicación geográfica, se encuentran alejadas de la cabecera municipal lo que hace difícil el acceso a los servicios y el bienestar social, así como a la procuración de justicia. Sobre esta peculiaridad es importante detenernos un momento, puesto que pareciera que el hecho de estar en los linderos de los territorios municipales los obliga a optar por la búsqueda de opciones propias de gobierno y de administración de sus recursos para no depender de la azarosa participación de sus respectivos municipios.

Aunque sus asentamientos humanos, son producto de una diáspora que poco a poco ha ido poblando la región a lo largo del sigo XX, en su mayoría son comunidades agrarias, ejidales y comunales, que han conservado una referencia a un territorio heredado de los pobladores anteriores a la conquista española. También es cierto que en determinados

momentos de su historia han tenido que defenderlo de los hacendados como fue el caso del latifundio de Guillermo Acho y de los Lam que hasta principio del siglo XX los incluía dentro de sus extensas propiedades[25].

Un rasgo peculiar de sus habitantes es que en su mayoría han logrado un grado importante de conocimientos acerca de su entorno ambiental, con lo que sus unidades productivas familiares son sistemas de explotación que por lo general buscan un equilibrio

entre los componentes que las integran, así, cuando se baja de la montaña Alta, entre las cañadas y las laderas de la sierra se pueden observar los pequeños cañaverales al lado de la pequeña granja y el maizal, de entre los que sobresale la choza y el trapiche circundados por el arroyo.

Pero también, y principalmente en las tierras poco accidentadas, aparte de la agricultura tradicional que incluye maíz y frijol, también siembran caña para la elaboración de panela, la que es vendida en las ciudades principales, como Iliatenco o San Luis Acatlán; también producen café desde 1950, año en que desde el gobierno se promovió su cultivo. Desde hace algunos años, la extracción de madera ha tomado relevancia, actividad que es realizada por particulares que compran los derechos de explotación a las comunidades. En las tierras bajas y menos agrestes, también se practica la ganadería, la que en su variante comercial es patrimonio de personajes poderosos.

La Costa Montaña, historia y contexto.

Haciendo un rápido recorrido histórico, podemos ver cómo, sobre el vasto territorio de lo que actualmente es la Montaña y la Costa Chica, se fueron asentando los ancestros de los actuales pobladores conformando a lo largo de sucesivas oleadas migratorias, un territorio interétnico compuesto por las comunidades de los pueblos indígenas tlapaneco, mixteco y náhuatl, así como amuzgo que comparten territorio e infortunio con los otros tres pueblos indígenas originarios. Los cuáles llegaron a ocupar los cerros, las cañadas y las planicies costeras de la región en sucesivas oleadas migratorias. Primero llegaron los tlapanecos que fueron los que dejaron una impronta muy persistente, en particular en lo relativo a la relación simbólica con la tierra y la construcción de un calendario agrícola con sus respectivas deidades[26] La fuerza con que se arraigaron algunos personajes del panteón tlapaneco es visible hoy día en las festividades del ciclo agrícola con la aparición de una gama importante de éstos en los rituales relacionados con la lluvia[27]

> Los llamados tlapanecas habitaron los actuales municipios de Tlapa, Malinaltepec, Tlacoapa, Zapotitlán Tablas y Acatepec. También existieron pueblos de habla Tlapaneca en Atlamajalcingo del Monte, Metlatónoc y Xalpatláhuac. Gerhard comenta que en la región Tlachinollan y Caltitlan, que después se fusionaron para formar Tlappan (hoy Tlapa) se hablaba [...] tanto mixteco como náhuatl, y es muy posible que hubiera una minoría de hablantes de tlapaneco, la tumultuosa población que dio su nombre al área[28]

A los tlapanecos siguieron los mixtecos, que hicieron a los primeros recorrer sus fronteras, cediendo espacio para el pueblo recién llegado.

> Los mixtecos actuales habitan los municipios actuales de Alcozauca y Metlatónoc, sur de Tlalixtaquilla, gran parte de Atlamajalcingo del Monte, sureste de Copanatoyac y algunas poblaciones de Tlacoapa, Malinaltepec, Zapotitlán Tablas y Tlapa, en la región de la Montaña. En la Costa Chica estaban asentados al norte de los municipios de Tlacoachistlahuaca, San Luis Acatlán y Ayutla. Antes de la llagada de los grupos Náhuas también debieron haber habitado los municipios de Xochihuehuetlán, Huamuxtitlán y Alpoyeca, así

como mayores extensiones de Tlapa, Xalpatláhuac y Tlalixtaquilla[29]

Pero, posteriormente ambos pueblos tuvieron que ceder parte del territorio o bien subordinarse a los nahuas (me refiero a los miembros del grupo genéricamente llamado mexicanos o mexica) cuando llegaron a conquistarlos, ya que los orillaron, a unos hacia la costa y los otros hacia lo más inhóspito de la sierra.

Aunque también, es necesario mencionar que a la llegada de los mexicas, el territorio del actual estado de Guerrero ya estaba habitado por diferentes grupos étnicos cuyo común denominador era hablar la lengua náhuatl, y que de entre ellos el más importante era el que se denominaba cohuixca. Sin embargo, al final, el grupo mexicano o mexica fue el que hegemonizó la región.

A la llegada de los españoles, la zona que comprende el hábitat de la mayor porción de la población indígena del estado de Guerrero, estaba dividida en la Provincia tributaria (de los mexicas) de Tlappan, que subsumía al grupo Tlapaneca a los señoríos mixtecos y a una zona no consolidada por el dominio mexica denominada Ayaclastla. Aparte estaban de los señoríos amuzgos vecinos.

Posteriormente, cuando los conquistadores españoles llegaron, tuvieron que compactar las fronteras, ya que por el lado de las alturas de la Montaña se les impusieron las normas del conquistador desde el centro rector que era la ciudad de Tlapa; y por el lado de la costa, aparte de que se les expulsó para dar curso a la implantación de los sistemas económicos basados en la explotación ganadera y la plantación de cultivos comerciales como la caña, el tabaco, el algodón, se les impuso la presencia de otro sujeto producto de la sociedad colonial: los negros, que llegaron para quedarse y convertir a las tierras cercanas a la costa en su territorio[30].

En síntesis, uno de los primeros espacios reconocidos y documentados, sería el reino de Tlachinollan, de los tlapanecos, del cual por medio de las reconstrucciones etnohistóricas se pueden extraer elementos suficientes para darnos una idea de su magnitud: organización social, territorio, cosmogonía; principio y fin. No obstante, hay que considerar que sus antecedentes se remontan a una matriz más antigua y más amplia que lo vincula a los mixtecos y a un territorio que abarca más allá de las actuales fronteras del estado de Guerrero, en el estado de Oaxaca y parte de Puebla. Así, más adelante, sobre los dos espacios anteriores, el tlapaneco y el mixteco, se sobrepuso el de la dominación náhuatl, del cual existe mayor información y es además el que mayormente ha sido estudiado.

> En la actualidad existen en la región que nos ocupa [se refiere más a la parte alta de la Montaña y al territorio ocupado por comunidades nahuas] un sinnúmero de relatos y versiones acerca del poblamiento de grupos de esta filiación procedentes de la Cuenca de México, los cuáles hay que tomar con las debidas reservas. Algunos pueblos, para justificar ante la corona su linaje y, en consecuencia, sus derechos en la tenencia y usufructo de la tierra, elaboraron versiones propias e, incluso, muchos documentos en donde relatan migraciones prehispánicas y coloniales tempranas[31]

De esta manera se conformaron, desde una perspectiva histórica, los tres espacios étnicos principales, con una matriz mesoamericana, que conocemos en hoy día, y cuya virtud principal es la de ser el sustento de los elementos étnicos de los grupos sociales mayoritarios en la actualidad: mixtecos, tlapanecos y nahuas. Hay que recordar que el náhuatl, por ser el que dominaba a la llegada de los conquistadores fue el que predominó sobre los otros dos y, es más, fue el que sustentó en gran medida la implantación de las nuevas relaciones sociales en la Montaña.

Estos tres espacios aportan hoy día los elementos básicos para la regionalización de la Montaña, a ellos corresponde una peculiar forma de relacionarse con la naturaleza, relaciones entre ellos mismos, cosmogonía y proyectos políticos, así

como relaciones de producción y de dominación junto con una frontera propia.

Más adelante veremos cómo estos atributos culturales, cuyas cualidades han sido construidas y reconstruidas a lo largo de los siglos (inclusive algunos inventados) son el sustento de su particular forma de construir las relaciones sociales entre los miembros de las comunidades que conforman la región Costa- Montaña, para mostrarse como una de las tradiciones organizativas de las cuales se nutre su peculiar forma de concebir la democracia. Me refiero a la tradición comunitaria que aporta la normatividad y el gobierno basado en esa memoria histórica.

A la llegada de los españoles, sobre estas tres construcciones socioespaciales se impuso la administración colonial, que subsumió a las demás relaciones locales y sus formas de reproducción a las dinámicas y los requerimientos de los nuevos actores y las nuevas instituciones. Y aunque la Colonia consideró como base de su sistema de dominación el universo existente, también es cierto que los requerimientos propios de los nuevos gobernantes exigían nuevas formas de explotación; así fue como la frontera étnica sufrió uno de sus ajustes más severos con la apropiación que los encomenderos y posteriormente los hacendados hicieron de los territorios indios, junto con los reacomodos de pueblos para optimizar su control y explotación.

Por las referencias que los conquistadores obtuvieron acerca de la riqueza de los tributos que esta región aportaba a los gobernantes mexicas, es que se puede observar un proceso temprano de instauración de la colonia y sus instituciones. En primer lugar Cortés apartó para sí en forma de encomienda, el territorio cuyo eje rector era Tlapa. Para 1522, se detectan referencias de una villa de españoles llamada San Luis, a la cual los historiadores vinculan con el actual San Luis Acatlán, pero abandonada a causa de una rebelión de los pobladores locales. Se tiene información de que para 1530, ya se había

instalado sacerdotes en Tlapa y San Luis [illegible].

> Como la conquista de Tenochtitlán fue realizada y financiada por particulares, Hernán Cortés, con base en la experiencia de las Antillas, sabía que las encomiendas habían sido el control privado sobre la población nativa, e inmediatamente después de la conquista de Tenochtitla, asignó encomiendas a sus huestes[33]

Como de lo que se trataba era de obtener resultados económicos favorables para resarcir los gastos ocasionados por la empresa guerrera:

> Cuando Hernán Cortés distribuyó encomiendas entre sus huestes, después de la conquista de México-Tenochtitlan, apartó para él una buena cantidad de ellas, al parecer las unidades indígenas de mayor capacidad tributaria derivada de una considerable organización político-económica. En carta fechada el 26 de septiembre de 1526, con la cual el extremeño envió a su Padre Martín Cortés con la memoria de los pueblos que tenía en encomienda, en esa fecha, entre otras unidades políticas indígenas, menciona a Tlapa con Ayocastla y Nexpa. Esta región encomendada abarcaba prácticamente desde la Montaña, hasta la Costa Chica del actual territorio guerrerense[34]

Relaciones de producción tributarias, formas de dominación basadas en el vasallaje, y una cultura sustentada en una cosmogonía con fuertes referentes en la agricultura y la producción de subsistencia, fueron conformando el universo de la colonia, donde más adelante se instaurarían las instituciones propias del régimen de dominación: encomiendas, repartimientos, repúblicas de indios, parroquias, corregimiento, cabildos, diócesis, etc., todas ellas con sus respectivos espacios, que a su vez ligaban a la región a otro espacio más amplio, inclusive más extenso que el imperio azteca: el régimen colonial de la Nueva España.

Los gobiernos provinciales estaban organizados por corregimientos y alcaldías mayores:

> En la división provincial de la década de 1550, Guamuchtitlan y Olinalá fueron unidas a la alcaldía mayor

> de las minas de Ayoteco (Chiautla), mientras que el alcalde mayor de las minas de Zumpango (Tixtla) se hizo cargo de las tareas de corregidor de Tlapa. Durante la década siguiente, Tlapa y sus sujetos fueron administrados por un teniente de este magistrado, al paso que el distante Azoyú (incluyendo San Luis) fue anexado transitoriamente a la provincia de Xalapa, Cintla y Acatlán (Igualapa). Esta situación se mantuvo hasta 1579, cuando se asignó un alcalde mayor separado para Tlapa y Azoyú fue devuelto a su jurisdicción. Fue probablemente en la década de 1680 que Olinalá y Guamuchtitlan fueron trasferidos de Chiautla a Tlapa y que el distante sujeto de Cuitlapa fue anexado a Igualapa[35]

Un complicado aparato administrativo colonial sustentó los siglos de dominio colonial. Sobre la base de las relaciones de dominación ya existentes, la colonia creó sus propias instituciones tratando de apoyarse en un sistema de vasallaje y de tributo que le permitía operar y allegarse lealtades por medio de la diferenciación de privilegios. Los pueblos cabecera se transformaron en las repúblicas de indios.

> Para reorganizar a las poblaciones indígenas en republicas de indios, los españoles utilizaron como base a las unidades políticas de los pueblos prehispánicos, los cuáles estaban jerarquizados. Las palabras de origen castellano que aplicaron los españoles para esta nueva reorganización, y que reflejaba la jerarquización de las unidades político administrativas de los pueblos prehispánicos, son ‘cabecera’, ‘pueblo’, ‘barrio’, ‘estancia’ y ‘sujeto’. La palabra ‘cabecera’ se aplicó a los pueblos en donde radicaba la autoridad indígena, es decir, el ‘cacique’ en un principio del dominio español y posteriormente el gobernador. Cabe hacer notar que la palabra ‘cabecera’ se aplicaba en los sentidos regional y local, pero también en el ámbito religioso. Un pueblo era cabecera de doctrina cuando en él habitaba el clérigo encargado de proporcionar los servicios divinos a los indios[36]

Esta categorización fue sumamente dinámica porque la asignación correspondía a las capacidades de negociación de los

habitantes de las localidades y sus gobernantes con la administración colonial. No obstante lo anterior, el territorio de Tlapa-Tlachinolla se mantiene como una unidad política administrativa y se extiende hacia el sur anexando a la cabecera y los sujetos de Azoyú, llegando a controlar el litoral de la Costa Chica. Por estos cambios, a mediados del siglo XVI, Malinaltepec pierde la categoría de cabecera para convertirse en estancia. No así San Luis de la Costa (Acatlán) que ascendió en la jerarquía, ya que pasó de estancia a la categoría de cabecera, substituyendo a Azoyú, su antigua cabecera[37].

La forma negociada en como se realizó la conquista y la instauración del régimen colonial, daría a los pueblos indios, como producto más trascendente de esa negociación, elementos para seguir resistiendo y negociar su presencia durante el siglo que duró la consolidación del Estado nacional, ya que las instituciones sobre las que se realizaba dicha negociación no se extinguieron de forma automática cuando fue derrocado el régimen político de la colonia.

Al igual que, como sucedió con los conquistadores y la colonia, los indígenas la mayoría de las veces, participaron en la definición de la forma de representación al interior del república, apoyando a uno u otro bando en pugna, porque al inmiscuirse en sus proyectos lograban que se les reconocieran los ámbitos de poder que fueron construyendo a los largo de los siglos que duró la colonia y que, en algunos casos eran el resultado de la aculturación de sus miembros. Este fue el caso de los gobiernos internos de las comunidades, de las normas de convivencia y de las obligaciones ciudadanas al interior de la comunidad que se fueron construyendo sobre la base de las instituciones coloniales, como la iglesia y el cabildo.[38]

La democracia que construyen actualmente los indígenas de la región Costa Montaña tiene, entre sus antecedentes históricos la revaloración y el reconocimiento de los gobiernos y las normatividades indígenas emanadas del proceso de

construcción y de permanencia de sus comunidades a lo largo del periodo colonial. Este es uno de los aportes de las comunidades a la construcción social de la democracia.

Al instaurarse la República en el México independiente, con el rompimiento de las estructuras políticas de la colonia, se rompió de hecho con los mecanismos de mediación que ligaban a los actores de origen indígena con el poder central, hecho que no repercutió de la misma manera que en las otras esferas de las relaciones coloniales, ya que el tránsito de la colonia al México independiente se dio de manera gradual, de acuerdo con las distintas formas de control espacial.

> Las repúblicas de indios desaparecieron jurídicamente después de 1820 y fueron remplazadas por las municipalidades. Esta asumieron muchas de las responsabilidades y deberes antes desempeñados por los funcionarios de la corona [...] La estructura de las nuevas instituciones políticas y su impacto en los campesinos fue muy variable. Es posible, sin embargo, señalar dos posibilidades generales aunque divergentes; por un lado los campesinos indios en general, y concretamente las élites de sus pueblos, podían conservar mucho del poder y autonomía que tenían en las antiguas repúblicas de indios; pero por otro, también era posible que perdieran su influencia a favor de las elites blancas y mestizas. El que se diera una situación u otra en una localidad dada dependía de la geografía social local y de las alianzas políticas, así como de los caprichos del Estado y de la política nacional[39]

Este tránsito de la Colonia a la república fue más tortuoso aún, si se considera que durante la primera mitad del siglo XIX los proyectos en pugna no acaban de definir el destino de la naciente Nación. En particular, con respecto a la administración territorial de la región, y en general, en todo el territorio nacional, sucedió que a lo largo de ese medio siglo, la disputa entre centralistas y federalistas obligó a las comunidades a definirse por uno u otro bando en pugna.

Durante este periodo:

> La Costa Chica y la Montaña aparecieron casi autónomas. Formaron un corredor entre el Pacífico y Puebla, cuyos grandes comerciantes encontraban aquí una salida para sus productos. El camino real llevaba de la Costa Chica a Totomixtlahuaca, (pasando por Azoyú y San Luis) Tlapa, y de ahí seguía toda la cañada de Huamuxtitlan hasta llegar a puebla[40]

Al final, el proyecto que triunfó fue el de la forma de organización estatal acorde a una República federativa. Por este hecho, correspondería la totalidad del territorio de la Montaña, junto con la llamada Costa Chica quedar bajo la jurisdicción del estado de Puebla.

Pero, al final de cuentas, ambas regiones serían anexadas, en contra de la voluntad de sus habitantes al estado de Guerrero a la hora de su creación a mediados del siglo XIX, en 1849, principalmente de quienes tenían intereses económicos y políticos sobre esa franja territorial en disputa. En particular, la Costa Chica constituía un territorio cuya capacidad económica significaba un soporte importante para la entidad federativa que lo administrara. Además, para los caudillos guerrerenses que lucharon en la independencia, con Alvarez a la cabeza, era vital derrotar a los hacendados costeños por su filiación centralista que los vinculaba en lo político y lo económico a las élites poblanas, de ahí su reticencia a incorporarse al naciente estado de Guerrero.

Para darnos una idea de la importancia y la extensión de estas haciendas, Danièle Dehouve dice que a finales del siglo XVIII:

> Las haciendas de ganado y de caña de azúcar tenían mucha extensión, por esa razón, sólo había tres, las cuáles pertenecían a grandes propietarios que vivían en México. Y contaban con varios cientos de ‘sirvientes’ que descendían de esclavos negros, establecidos en una multitud de ranchos pequeños. Así, a fines de siglo, la Hacienda del Gallo tenía nueve familias de mulatos en su trapiche de Nuestra Señora del

> Rosario; dos en el de Exipuaca; más 84 familias en el rancho ganadero de Cruz Grande; 166, en el de las Garzas, y 39 en Nexpa (en total 300 familias). La Hacienda de Copala comprendía 25 familias en su rancho de Cintla; 11 en el de Cuilutla, y de 50 a 100 en el de Juchitan (o sea, un total de 100 a 150 familias). Por último, la Hacienda ganadera de Los Cortijo contaba con 59 familias en San Nicolás; 74, en Maldonado, y 50, en Cuajinicuilapa (un total de 200 familias). En suma, en la Costa Chica, se encontraban más de 600 familias descendientes de esclavos negros, empleados como sirvientes (peones) en las Haciendas[41]

Por su parte en las tierras altas, se acoplaron formas de explotación peculiares como las haciendas ganaderas volantes que, teniendo su matriz en Puebla y Tehuacan, ejercían su dominio sobre gran parte de la región de la mixteca, incluyendo a la Montaña y la Costa Chica. La antigua división territorial, sobre la que se sustentaba la delimitación política, también estaba estructurada a partir de elementos de extracción económica los cuáles se consolidaron desde los ejes más dinámicos de la economía de finales de la colonia. Estas haciendas fueron creadas y controladas por la iglesia desde los Colegios, pero posteriormente con la expulsión de los jesuitas, pasaron a manos de particulares. Su peculiaridad consistía en que no poseían tierras, ya que las necesarias se las arrendaban a las comunidades indígenas por donde transitaban sus grandes hatos de ganado caprino que recorrían la Montaña y la Costa Chica. Estas haciendas volantes dejaron de hacer sus recorridos ya entrado el siglo XX.

Si desde épocas antiguas las distintas regiones del estado, en particular la Montaña y la Costa chica estaban interconectadas por un vital flujo de mercancías y de personas que recorrían los caminos que conectaban a la costa con el altiplano (hay que recordar que esta ruta era la más idónea para los comerciantes que viajan desde el Valle de Anáhuac recorriendo la costa del Pacífico hasta Centro América), el proceso de ganaderización que se impulsa con las haciendas volantes vino darle a la región rasgos identitarios más definidos con el perfil productivo que adquirió como lugar de paso

y engorda del ganado. También le dio una demarcación más definida de sus fronteras, ya que la hacienda al marcar sus rutas de traslado de sus rebaños, se circunscribía a las tierras de las comunidades que le arrendaban, quedando más definida la región bajo esta construcción espacial.

Según información de Jorge Obregón, una ruta de estas haciendas trashumantes transitaba:

> Desde la región de Tlapa, en la barranca de Otate y Atlamajac, permanecía durante las lluvias importante número de cabras, que posteriormente eran conducidas hasta San Luis Acatlán, pasando por Axoxuca, Tlatlauquitepec, Totomixtlahuaca, Escalerilla y Zapotitlán Tablas, para llagar a los pastos de Llano Grande e Igualapa en la Costa Chica de Guerrero[42]

La instauración del estado de Guerrero como entidad de la federación, coincide con el inicio de los intentos por romper los elementos de control que ligaban a las comunidades con los centros de poder locales, pero más aun, con las instituciones sobre las que se basaba el control colonial, en particular con la iglesia. El tránsito a la modernidad exigía que éstas fueron fueran impactadas de manera contundente con la aplicación de las Leyes de Reforma.

En particular, la aplicación de las Leyes de Reforma estaba orientada a minar el control que ejercía la iglesia en todas las esferas de la vida pública y en particular en las localidades rurales; por otro lado, también estaban destinadas a poner en circulación las propiedades de la hacienda, y en particular, las de las comunidades indígenas.

> La mayoría de los pueblos sujetos de la época colonial obtuvieron el reconocimiento de sus terrenos comunales durante la segunda mitad el siglo XVIII. En apariencia todo eso cambió hacia finales del siglo siguiente, porque con la aplicación de las leyes de desamortización se redactaron documentos de propiedad privada de las tierras en todos los municipios considerados. Sin embargo, la repartición en parcelas no fue más que una ficción jurídica y permanecieron las unidades administrativas que manejaban esos documentos

> en forma colectiva [...] Así, la cabecera de Malinaltepec otorgó sus títulos de desamortización a las comisarías y cuadrillas existentes entre 1886 y 1889, es decir, Tilapa, Tierra Colorada, Colombia de Guadalupe (entonces llamada Yerba Santa), El Rincón, e Iliatenco. En 1889 confirmó esa repartición por medio de un documento en el que se especificaban los límites de los terrenos de las comisarías[43]

Uno de los objetivos principales de los liberales y posteriormente de los administradores políticos porfiristas fue crear instituciones que secularizaran las relaciones entre los individuos de la Montaña para conformar ciudadanos desarticulados de las colectividades, pero integrados a la nación y al mercado, tanto en lo personal como en sus bienes. Cuando hablo de la importancia que tiene la forma en que los liberales construyeron las instituciones del nuevo régimen republicano y me remito a la existencia de una tradición liberal que marca en el caso concreto de la región Costa Montaña, los imaginarios de una democracia en la que los ciudadanos libres acceden al gobierno local por la vía de sus instancias partidarias, y cómo las instituciones de la república son la garantía de una convivencia entre hombres libres, me refiero a esta historia de la construcción del estado de Guerrero y de sus instituciones como parte integrante de la federación.

En fechas recientes, a lo largo de la última década del siglo XX, los reclamos de algunas organizaciones indígenas, con respecto a las relaciones asimétricas de sus comunidades con los partidos políticos se han perfilado en el sentido de negar la presencia de estas instituciones en la historia de las comunidades, adjetivándolos como un fenómeno reciente; sin embargo, si consideramos que las comunidades indígenas han sido instituciones muy dinámicas y capaces de actualizarse, podemos considerar que su relación desventajosa con las élites que dirigen los partidos tiene otra explicación y que la presencia del partido entre sus miembros, en particular en el estado de Guerrero, es más enraizada. De otra manera no se

podría explicar el bipartidismo tan acentuado que se manifiesta en época de elecciones.

> Muchas veces las comunidades indígenas demandaban a menudo el derecho a elegir sus propios funcionarios o desplazar la capital municipal a su pueblo [...] las elecciones eran una fuente importante de poder local y los resultados a menudo eran muy disputados, como la habían sido en las repúblicas coloniales. Cargos de fraude e irregularidades electorales eran comunes. Aquellos que controlaban la maquinaria electoral con frecuencia cerraban las casillas de la cabecera muy temprano para evitar los residentes de los pueblos más alejados tuvieran tiempo suficiente para llegara depositar su voto. Otros realizaban elecciones sin anunciarlas públicamente como prescribía la ley, nuevamente para bloquear la participación de los votantes que no pertenecían a la camarilla dominante. Otra táctica popular, común en aquellos casos donde la competencia política violenta coincidía con elecciones programadas, consistía en ahuyentar a la gente de las casillas. Por ejemplo, a principio de la década de 1830 el oficial a cargo de la milicia local normalmente intimidaba a los habitantes de Chilapa y Zitlala para que no votaran[44]

Por lo anterior, es importante reconocer que la manera como se instauraron las instituciones y los gobiernos republicanos fueron el detonantes de las múltiples rebeliones y reclamos que se suscitaron desde que dio inicio su aplicación, al principio de la década de los años sesenta del siglo XIX.

Con el ablandamiento de las relaciones y las instituciones que apuntalaban la dominación tradicional en la Montaña, así mismo, por la debilidad de las nuevas instituciones que no podían competir con el arraigo de las normas coloniales, los pueblos indios y sus comunidades aprovecharon la oportunidad y buscaron reconstruir el mapa regional tomando en sus manos el control de sus comunidades y de municipios para acceder de nuevo al control de lo más inmediato para ellos.

Por estas épocas es que se inicia también la colonización de la región Costa Montaña.

A finales del siglo XIX los pueblos sujetos a una cabecera municipal pertenecían a dos categorías. La

> primera es la de los herederos de los pueblos sujetos coloniales. [...] La otra categoría es la de los nuevos poblados de colonización, fundados en la zona que se extiende desde los altos de la sierra hasta el océano Pacífico[45]

Este es el caso de Malinaltepec “cuya colonización del sur de su terreno comunal se realizó con un vigor tal, que en 1871 ya contaba con un total de doce hijos (dos pueblos y diez cuadrillas)”[46]. Un año antes. En 1870, aparece ya Malinaltepec como municipio adscrito al Distrito de Morelos. Bajo la jurisdicción de esta municipalidad se encuentra ya el pueblo de El Rincón, la cuadrilla de Iliatenco. Pueblo Hidalgo, por su parte, aparece hasta las referencias de 1886 como cuadrilla, pero con el nombre que en entonces tenía: Tierra Blanca.

A lo largo de estos años son constantes los reclamos y las pugnas entre las comunidades y los jefes políticos. Estos jefes, sustentaban su gobierno en la fuerza de las instituciones estatales para aplicarla contra las autoridades tradicionales que ejercían el poder de la comunidad con base en los sistemas de cargos y el consenso creado a partir de la costumbre. Sustancialmente a lo anterior, los cambios de centros de gobierno eran cotidianos, al trasladarse de un lugar a otro las cabeceras municipales o bien al crearse de manera expansiva un sinnúmero de nuevos centros de población. Esta situación, aparte de las pugnas anteriores también nos da cuenta de los conflictos interétnicos.

Este largo y complicado ejercicio de resistir y negociar de los indígenas, es más bien la muestra de que lo que buscaban era no quedar al margen de las decisiones que impactarían directamente en la continuidad de sus comunidades.

El municipio indígena como sustento del poder local

Los primeros municipios que se instauraron en el estado de Guerrero dentro del orden republicano se remontan a principio del siglo XIX, inmediatamente después de la Independencia. A diferencia de lo estipulado por la Constitución Española de 1820, que consideraba conveniente establecer municipalidades en los lugares donde el número de población alcanzara a mil habitantes, en la Constitución Mexicana de 1824 se dejó al criterio de los gobiernos locales regular el número de municipios, en el caso de los del estado cuyo territorio comprendía al del actual estado de Guerrero, se disminuyó drásticamente el número de éstos poniendo más rigor en los criterios para su reconocimiento.

Aunque la base poblacional era uno de los criterios más importantes, el estado de Puebla fijó como mínimo 3 mil habitantes y el Estado de México 4 mil, también se fijó como base la existencia de algún tipo de instituciones como los consejos, que las residencias de sus capitales fueran cabeceras de parroquia o cabeceras de distrito. En la actualidad los criterios para la instauración de un municipio nuevo tienen como base una población de 25 mil habitantes, así como la existencia de infraestructura urbana y de servicios, situación que dejaría sin razón de ser a un gran número de municipios en las regiones indígenas del estado.

Ahora bien, como en un principio existían dos visiones sobre el deber ser del gobierno, centralistas y federalistas, estas visiones se aplicaron en los espacios en donde cada uno de los bandos tenía influencia, de tal forma que en las regiones en donde los federalistas tenían el poder, el número de municipios se aproximaba al de las repúblicas de indios, inclusive muchos de estos municipios se construyeron como continuidad de las repúblicas; en cambio en los lugares en donde los centralistas controlaban, los municipios se restringieron.

Esta distinción es importante porque, si partimos de una situación histórica en la que los caudillos que impulsaron la República Federal, y la construcción del estado de Guerrero, lo tuvieron que hacer con el apoyo de las comunidades

campesinas e indígenas locales, en medio de una negociación constante, podemos reconocer cómo en la actualidad, lo pueblos indios se reconocen como parte de la República y de la federación. También nos permite comprender por qué en las regiones indígenas hoy día, la competencia por el poder local es tan intensa, llegándose inclusive a la separación y la creación de nuevos municipios cuando el conflicto es irresoluble, como sucede en la mayor parte de la región de la Montaña y la Costa Chica. Por otra parte, también nos permite rastrear la profundidad de la tradición liberal que está presente en las imágenes de la democracia que los indígenas han construido a lo largo de su historia dentro de la federación.

Varios factores impulsados por los federalistas ayudaron a la construcción de esta tradición liberal entre las comunidades campesinas e indígenas:

> En las zonas federalistas el sufragio era amplio, tanto en la práctica como legalmente, los campesinos se oponían menos a la recaudación de los impuestos personales para fines municipales, porque el gasto de los ingresos estaba menos centralizado. En estas áreas era más probable que la ciudadanía tuviera la connotación de pertenencia a una comunidad nacional y local. Aquí, el término federalismo pasó a significar la difusión del poder a nivel local, que redujo o eliminó la capacidad de los funcionarios designados en la Ciudad de México o en las capitales de los estados para interferir en los asuntos locales[47]

En contraposición a los federalistas, en las áreas controlados por los centralistas la administración municipal siguió en manos de una elite mestiza o criolla que utilizaba esta posición para obtener acceso a la tierra y los recursos de las comunidades.

Pero, veamos cómo se fue conformando esta institución republicana a lo largo de la historia de la región Costa Montaña, y

por qué es tan necesario su control, para las comunidades indígenas.

> La constitución española de 1812, que instituyó por primera vez las municipalidades, especificaba que los funcionarios reales podían establecer gobiernos locales donde consideraran conveniente, pero tuvieron que hacerlo en cada caso en que la cabecera y los pueblos de sus alrededores reunieron por lo menos mil habitantes. En Guerrero muchas municipalidades fueron establecidas entre 1820 y 1821 sobre la base de las antiguas repúblicas de indios, con la población de la cabecera y pueblos sujetos[48]

Los ayuntamientos siguieron ejerciendo las prerrogativas de las republicas de indios sobre las comunidades que estaban en la esfera de su influencia, con la salvedad de que, bajo el nuevo régimen, los mestizos y la población no india, en particular los hacendados y terratenientes, podía ampliar su capacidad económica y su influencia política porque la institución los representaba y gobernaba a todos.

Esta situación, en vez de atenuar las tensiones entre las cabeceras y sus sujetos profundizó aun más las expectativas de las comunidades con posibilidades de hacerlo, para que buscaron ascender en el organigrama administrativo, porque desde un principio significó liberarse de la pesada carga de los tributos a la cabecera y la autonomía sobre las tierras comunales que en ese entonces las administraba el municipio como parte de su propiedad.

En el orden jerárquico de la administración municipal las cabeceras siguieron conservando su autoridad sobre los sujetos, a los que se les denominó comisarías, por esta situación los conflictos y la competencia entre cabeceras y comisarías sigue siendo una constate en la vida pública del estado. En los municipios indígenas, esta conflictividad ha conducido a las cabeceras a la búsqueda de la autonomía por la vía de convertir a la comisaría en cabecera municipal.

En la ley municipal, a las comisarías se les reconoció personalidad jurídica para dotarse de sus propios gobiernos y

algunas atribuciones legales para normar su vida interna y administrar a las rancherías asentadas en su esfera de influencia territorial. Estas prerrogativas facilitaron la construcción de instituciones y la asignación de responsabilidades gubernamentales a sus miembros, situación que las coloca en condiciones de competir con la cabecera por el control del territorio y los recursos económicos que les corresponda por la vía de las participaciones federales.

Esta competencia entre el municipio y la comisaría ha modificado el mapa municipal del estado, ya que se han creado y se han suprimido municipios de acuerdo a las capacidades y posibilidades políticas de las comisarías. En otros trabajos he documentado cómo la lucha por el poder en las regiones indias del estado es una constante[49]. Estos son los casos de municipios que se han suprimido en determinados momentos de la historia en la región de la Montaña y la Costa Chica; o de comisarías que se han separado de sus antiguos municipios a los que estaban adscritos, para depender de otros. Por ejemplo, Malinaltepec se segregó de Zapotitlán Tablas en 1870 y Pueblo Hidalgo hasta los años 30 del siglo XX pertenecía a Malinaltepec.

Cuando se empezó a instrumentar la separación de los asuntos civiles y los de la iglesia, los jueces de paz llegaron a tomar en sus manos la administración pública desplazando a la iglesia y a las autoridades tradicionales de las tareas de gobernar. Estos jueces empezaron a entrar en funciones nombrados por los Prefectos, los que a su vez eran impuestos desde el centro ante la debilidad o la incapacidad de las autoridades locales para ejercer el gobierno o bien ante la incapacidad de la capital para centralizar todo el poder.

> En el municipio de Malinaltepec se conformaron las cinco primeras comisarías antes de 1890: El Rincón (ex proterillo), Iliatenco, Tilapa Colombia de Guadalupe (ex Yerba Santa), Pueblo Hidalgo (Ex Tierra Blanca). Seis comisarías más fueron fundadas entre 1890 y 1925: Tierra Colorada (¿?), EL Tejocote (1919), Paraje Montero (1920), San Miguel Progreso (1921), Moyotepec (¿?) y San José Vista Hermosa (1922);

> posteriormente fueron formadas Tapayoltepec, Mesón de Ixtlahuaca, Potrerillo (1968, subcomisaría). Monte Alegre, Unión de las Peras y El Tepeyac[50]

Una de las medidas coercitivas que durante el porfiriato tuvo mayor éxito fue la creación de los Distritos Judiciales; la Costa Montaña quedaría incluida dentro del de Morelos.

El principal de los sustentos para la continuidad de estas comunidades, fue la certeza sobre el control de sus bienes agrarios, situación que se logró durante la segunda mitad del siglo XVIII[51]. Los efectos del proceso de desamortización sobre los bienes de las comunidades poco impactaron a los pueblos indígenas de la Montaña y la Costa Chica porque a los caudillos les interesaba contar con el respaldo de estas colectividades para consolidar su modelo de gobierno republicano. Inclusive se afirma que, aunque se redactaron documentos de propiedad privada de la tierra, la administración de la tierra por parte de las comunidades siguió de forma colectiva.

> La cabecera de Malinaltepec otorgó sus títulos de desamortización a las comisarías y cuadrillas existentes entre 1886 y 1889, es decir, Tilapa, Tierra Colorada, Colombia de Guadalupe (entonces llamada Yerba Santa), El Rincón e Iliatenco. En 1889 confirmó esa repartición por medio de un documento en el que se especificaban los límites de los terrenos de las comisarías. Hacia finales de ese siglo las comisarías habían logrado obtener tanto una categoría administrativa como un terreno comunal[52]

Uno de los principales efectos de la Revolución sobre la Montaña fue la desarticulación de las desmedidas y desiguales relaciones de poder que ejercían los *Prefectos* de los Distritos y la recuperación de los atributos del municipio libre, enunciada en la redacción del Artículo 115 de la nueva Constitución, A lo largo del porfiriato, la dictadura al intentar romper con las instituciones que frenaban el desarrollo y la modernización de la región creó un tipo de dominación que se

concentró estos personajes, los cuáles sustentaban localmente la autoridad porfirista.

Al desaparecer la figura que representaban estos pequeños caciques regionales y sus atributos, también la hacienda perdió uno de sus sustentos principales con lo cual las comunidades recuperaron el control político de su entorno y continuaron con mayores bríos la disputa por el municipio.

Para Gonzalo Aguirre Beltrán y Ricardo Pozas, en el municipio se superponen tres gobiernos; el de los principales, el regional y el constitucional que tiene como residencia la cabecera municipal, la cual constituye además un centro ceremonial ya que es el lugar en donde se encuentran los monumentos que materializan el poder y donde residen las autoridades. Para ellos:

> "la revolución, no obstante el aparente fracaso del municipio libre en estas comunidades, sostuvo como meta invariable la forma de gobierno por ella elegida y negó a dichas comunidades el derecho a gobernarse conforme a sus patrones tradicionales. Esta política puede parecer incongruente a quien ignore que el movimiento revolucionario de México persigue como objetivo primordial la integración de una comunidad nacional en la que todos sus miembros participen de los beneficios de una cultura común"[53]

Para ambos investigadores, la revolución impuso y sostuvo una forma de gobierno que las comunidades indígenas deberían de reinterpretar de acuerdo a sus viejos moldes y mientras eso sucedía, el gobierno tendría la tarea de ejecutar programas de acción multilateral que actuaran sobre la resistencia cultural para lograr un nivel de aculturación capaz de facultarlos en la participación de los beneficios de las reformas sociales destinados al conjunto de la población nacional.

La fórmula agraria surgida de la revolución empezó a ponerse en práctica con la dotación de ejidos y continuó posteriormente con la confirmación de los bienes comunales:

> La dotación de ejidos [en la región Costa Montaña] se inició en fechas tempranas, con el desmoronamiento de las haciendas volantes [de chivos] que perteneció a Guillermo Acho, y luego a Lewis Lamm. La primera solicitud fue presentada en 1921 por Iliatenco [municipio de Malinaltepec] que aseguró que la hacienda se había apoderado de una parte de sus terrenos comunales. En 1927, las otras comunidades perjudicadas presentaron también sus solicitudes (Zilacayoapan, Juanacatlan, San Miguel Zapotitlán y Tonoya), en 1929 fue el turno de El Rosario y San Juan Puerto Montaña, y en 1930 Las Pilas. Las dotaciones ejidales serían expedidas entre 1931 y 1932[54]

A lo largo del siglo XX, los tres principales centros de población que le dan sustento a la región Costa Montaña, Iliatenco, El Rincón y Pueblo Hidalgo, fueron destacando como los ejes de una intensa actividades política, económica y cultural que los perfiló como las alternativas locales para subsanar la lejanía de las cabeceras municipales. No obstante que, por ejemplo, Pueblo Hidalgo haya tenido una historia muy rica en separaciones y adscripciones a una y otra cabecera municipal.

> El municipio de Malinaltepec ha sufrido diversas segregaciones y a su vez, ha recibido otro número de agregaciones. En 1875 el poblado de Barranca de Jabalí se separó del municipio de San Luis Acatlán para incorporarse a aquél. En 1908 el poblado de Tierra Blanca [hoy Pueblo Hidalgo y que actualmente busca se le reconozca como municipio] se separó para agregarse al de San Luis Acatlán; en ese mismo año, el poblado de Buena Vista también se pasó a San Luis Acatlán. En 1928 la comunidad de Arroyo-Tigre también se agregó a San Luis Acatlán. Pero en ese mismo año el poblado de Pueblo Hidalgo se separó de San Luis Acatlán para reincorporarse a Malinaltepec. Sin embargo, en el año de 1939, el mismo poblado de

Pueblo Hidalgo regresó a San Luis Acatlán.

También en el año de 1939, el poblado de San José Vista Hermosa, que hasta antes de 1921 se llamaba Barranca Jabalí, dejó el municipio de Malinaltepec para incorporarse de nuevo a San Luis Acatlán. En Tlacoapa, durante 1928, el poblado de Tlaxcalixtlahuaca, se segregó para agregarse al de San Luis Acatlán.

En 1932, el poblado de Pascala también se pasó al de San Luis Acatlán[55]

Es importante reconocer cómo esas aspiraciones de libertad municipal están sustentadas por una intensa creación de centros de población que a lo largo del siglo XX han venido a respaldar la necesidad de tener una administración propia para los recursos y la hacienda municipal.

Actualmente Iliatenco tiene 12 comunidades hijas; Pueblo Hidalgo es el eje sobre el que gira la vida económica y política de otro grupo importante de comunidades tlapanecas las que pertenecen a Buena Vista en el territorio mixteco de San Luis Acatlan; y aunque el Rincón no tiene comunidades en calidad de cuadrillas, por su ubicación a píe de carretera se ha convertido en el eje de un grupo importante de comisarías cercanas.

Todas estas comunidades son las que actualmente conforman el Sistema de Policía Comunitaria, Aunque en fechas recientes se habla de la adhesión de un número considerable de comunidades de otros dos municipio, Metlatónoc y Atlamajalcingo del Monte, el núcleo principal lo conforman 42 comunidades de tres municipios: Malinaltepec, San Luis Acatlan y Azoyú.

De San Luis Acatlan, las comunidades que pertenecen al Sistema de Policía Comunitaria son: San Luis Acatlan (cabecera), Cuanacaxtitla, Pueblo Hidalgo, Yoloxochitl, Atotonilco de Horcasitas, Buenavista, Pascala del Oro, Tlaxcalistlahuaca, Miahutlan, El Carmen, San José Vista Hermosa, Potrerillo Cuapinole, Tuxtepec, Mixtecapa, Río

Iguapa, Arroyo Cumiapa, Llano Silleta, Loma Bonita, Arroyo Mixtecapa, Camalotillo, Cerro Limón, Coyul (Coyul Chiquito), Pajarito Grande y Xihuitepex. En total 24 comunidades de 75 que conforman el municipio. La población que aglutinan todas ellos rebasa los 30 mil habitantes, con un 54.6% de hablantes de lengua indígenas, repartidos entre tlapaneco y mixteco.

Por su parte, las comunidades que pertenecen al municipio de Malinaltepec son: El Rincón, Iliatenco, Tierra Colorada, Potrerillo del Rincón, Tilapa de Guerrero, Colombia de Guadalupe, Arroyo de San Pedro, Rancho Viejo, Cruztomahuac, aserradero (San Salvador), Cocoyul, Cerro Cuate, Mesón de Ixtláhuac, Espino Blanco, Tlahuitepec, Alchipahuac y Cerro Tejo. De las 87 localidades con que cuenta el municipio, estas 17 están participando en el Proyecto del Sistema de Policía Comunitaria; en conjunto representan a un número de 25 mil personas, con un 95% de hablantes de lengua indígenas, mayoritariamente tlapaneco. De Azoyú son dos localidades: Capulín Chocolate y la cabecera municipal, las que representan cerca de cuatro mil quinientas personas y sólo a un 6% de hablantes de lengua indígena.

Todas estas comunidades, desde su matriz cultural mesoamericana comparten la cultura del maíz (pero también, porque las condiciones de marginación no les han permitido, otras alternativas productivas para su subsistencia). Su vida está ligada al ciclo de las estaciones del año. Esta determinación al ciclo de las estaciones del año se hace más notoria con relación a los servicios, ya que, en su condición de marginación, las comunicaciones han sido un problema fundamental para ellas, sobre todo en temporada de lluvias en que se pierden las comunicaciones porque los caminos se vuelven intransitables. Inclusive, como se verá más adelante, la construcción de vías de comunicación ha sido un eje de aglutinamiento entre ellas.

En la mayor parte de la zona los caminos sólo son transitables en época de seca. En temporada de lluvias son

> frecuentes los derrumbes, los lodazales los hacen impracticables para vehículos que no tengan sistema de doble tracción. Las crecientes de ríos y arroyos suelen comerse porciones enteras de caminos, que en muchas ocasiones son reparados con las manos de obra de las mismas localidades. En resumen, la infraestructura carretera interregional, las rutas Chilpancingo-Tlapa en el norte y Chilpancingo-Acapulco-Marquelia-San Luis Acatlan en el sur, forman una especie de rectángulo que con mucho no llega a cerrarse y deja incomunicados a casi todos los municipios de la región Montaña y varios del Centro[56]

Esta carencia orilló a los pobladores de la región Costa Montaña, a iniciar una movilización por la construcción de la carretera Tlapa-Marquelia a mediados de la década de los años 90, motivo por el cual se logró que se desempolvara un viejo proyecto de 1960, en cual el entonces Presidente López Mateos y el Gobernador en turno daban inicio a las obras para la construcción del tramo carretero que uniría a las dos poblaciones. Esta movilización formaba parte del cuerpo de demandas que el entonces Consejo de Autoridades Indígenas, CAIN, promovía con el apoyo de la parroquia del El Rincón.

No obstante, los viejos caminos de herradura y las veredas, poco a poco se han ido transformando en las rutas por las que transitan los grupos de policías comunitarios que vigilan la seguridad de la región. Estos caminos, que en los años 70, con el Programa de Caminos de Mano de Obra Rural, dieron un fuerte impulso a la economía local, después, al final de la década serían parte de la ruta por la que las organizaciones campesinas autónomas introducirían sus programas de abasto y de organización por medio de los Consejos Comunitarios de Abasto y Conasupo.

En otros tiempos las rutas de los chiveros y de sus inmensos rebaños, se construyeron sobre las huellas de los comerciantes de sal para el altiplano prehispánico; y también sobre la ruta del algodón que se sembraba en la costa y se comercializaba en Tlapa, junto con las jícaras y los productos de tierra caliente. Sobre estos trazos, los madereros

iniciaron el comercio a escala comercial de los bosques propiedad de las comunidades, a las que a cambio de madera se les prometía el ansiado tramo de brecha. Brecha que la mayoría de las veces servía sólo mientras el talamontes estaba en operación.

"Iliatenco fue la primera comunidad Tlapaneca en abrirse a las obras de modernización, cuando una empresa maderera empezó a explotar sus bosques en 1965"[57], por estos mismos caminos llegaron las primeras matas de café a principio del siglo, y a mediados del siglo XX, en los años 50, salieron los primeros quintales para su venta. De igual forma, por esa misma vía llegó el Instituto Mexicano del Café, Imecafé, y por ahí mismo se fue envuelto en su estela de corrupción. Pero más adelante llegó la organización de los productores hasta que se creó la Luz de la Montaña. También llegó la jamaica y sus repercusiones sociales como cultivo comercial.

A la par de que se desintegraba Conasupo, sus instalaciones eran absorbidas por las organizaciones locales, pero a su vez, otros programas hacían acto de presencia. En Procampo y el Progresa más adelante, así como los fondos de Desarrollo Municipal, junto con sus secuelas de corporativismo vinculado a la creación de una clientela electoral.

Por estos caminos también se inicia el éxodo de cada año, rumbo a los campos de cultivos, agroindustriales del noroeste del país para emplearse como jornaleros agrícolas.

Mario Campos, el párroco de el Rincón, estaba consciente de la importancia que para estas comunidades tenía y ha tenido la construcción de un camino en forma, por ello, junto con el CAIN, seleccionaron esta demanda; primero, como eje para aglutinar al mayor número de comunidades; y segundo, porque era una demanda que estaba por encima de las aspiraciones locales de autonomía municipal, por lo cual era susceptible de ser colocada en un plano superior a la lucha

por el municipio y así iniciar un proceso de apropiación regional del territorio distinto a las vías que tradicionalmente utilizaban las comunidades para convertirse en cabecera municipal.

De tal forma ha estado consciente de la importancia de las vías de comunicación y de las formas como se han venido construyendo los mapas de los espacios sociales durante los distintos procesos que han conformado a la región Costa Montaña, porque su misma parroquia está construida sobre las rutas de los procesos que precedieron la construcción como parroquia como un espacio de reflexión y de organización entre los indígenas mixtecos y tlapanecos.

A lo largo de este capítulo ha tratado de explicar por qué el componente más importante de las regiones convertidas en territorios son sus habitantes. Ellos los construyen, los moldean con sus proyectos, sus aspiraciones y su trabajo cotidiano; les dan forma e historia, como lo he expuesto para el caso de los tlapanecos y mixtecos de la Costa Montaña del estado de Guerrero.

En los territorios, sus habitantes, materializan sus valores dándole sentido a la vida. Los territorios constituyen el espacio de seguridad, de confianza, no sólo territorial y físico, sino también de creación, de negociación, de pasión y de confrontación. Donde hombres y mujeres se construyen como sujetos.

Son espacios en donde la gente se siente a gusto o en confianza por el clima, porque se dan los alimentos que a ellos les gusta, con el sabor y la textura agradable al paladar; por lo rico del agua, por la abundancia de la leña o por la sombra de los árboles, el contorno del horizonte con sus relieves ríos y cañadas; por sus lugares sagrados y sus deidades protectoras. Son los lugares donde uno se puede comunicar con el otro sin que medie cosa alguna más que lo pertinente y lo interesante de la plática.

En esos lugares valorizados es donde habitan los dioses y donde los muertos tienen confianza en retornar, pero también donde las obligaciones de los ciudadanos se convierten en asuntos de honor para todo la familia, como en los casos de

quienes no terminan el cargo o lo comisión que se encomendó. También son los espacios donde las pasiones se convierten en conflictos que muchas veces se heredan por generaciones y donde la memoria del agravio gravita en el futuro.

Quizá todo lo anterior no se vea tan explícitamente dibujado en el paisaje, cuando se baja de las alturas del cerro de la Lucerna y los acantilados de Paraje Montero por donde pasa la carretera que una a la Montaña con la Costa Chica, y se mira hacia las planicies de la costa. Como decía al principio del capítulo, lo que se distingue a lo lejos son las líneas curveadas, zigzagueantes y rectas, que cortan el verde de los montes trazando un red con puntos nodales y destinos entre cerros, barrancas, bosques y potreros.

En el capítulo que sigue trataré de explicar cómo a fuerza de andar cotidianamente esas rutas los indígenas de la región Costa Montaña han ido dejado huella construyendo una peculiar forma de entender y ejercer la democracia, sin dejar de leer en el camino las huellas de sus predecesores.

Capítulo II

Tradiciones políticas en la construcción social de la democracia.

Dado que el eje de mi investigación es la construcción social del concepto de democracia entre los indígenas tlapanecos y mixtecos de la región Costa Montaña en el estado de Guerrero cuyas comunidades se reconocen como miembros del Sistema de Policía Comunitaria, parto de la idea de que la democracia es una forma de representación que suele interpretarse de manera diversa dependiendo del contexto cultural de que se trate y que para su definición se debe considerar "como un procedimiento" para acceder a la autonomía y al respeto de los derechos del individuo.[58] En este sentido, en la región Costa Montaña, los indígenas tlapanecos y mixtecos que la habitan, han desarrollado su propio concepto de democracia partiendo de las experiencias históricas específicas que marcan sus formas de participación política.

La democracia, más allá de su connotación como modelo de convivencia que norma las acciones y los proyectos de las personas en sociedad, es una construcción social que obtiene sus contenidos a partir de las capacidades y las formas en que dichas personas, en sus respectivas sociedades, resuelven sus conflictos de convivencia y satisfacen sus necesidades de reproducción.

La democracia, como se plantea aquí, es uno de los componentes de la cultura de las sociedades diversas; es decir, que cuando se habla de la democracia no se puede hablar en abstracto, sino de la democracia en espacios sociales con historia y construida por ciudadanos específicos que la ejercen dándole contenido con sus propias acciones. En este sentido, el concepto de ciudadano y de ciudadanía tiene especial importancia ya que es entre los ciudadanos donde reside la capacidad de construir y ejercer la democracia.

Me estoy refiriendo a la democracia como la explica Chantal Mouffe cuando dice que: "nos vemos conducidos a

reconocer que la democracia no requiere de una teoría de la verdad ni de nociones como incondicionalidad y validez universal, sino de un sinnúmero de prácticas y de movimientos pragmáticos dirigidos a persuadir a la gente para que amplíe la gama de sus compromisos con otros, y así, construir una comunidad más incluyente"[59]

O bien, como los propios indígenas lo afirmaron en octubre de 1991, cuando se reunieron en Xelajú, (Quetzaltenego) Guatemala, en el marco de la Compaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular y dijeron:

> Los llamados procesos democráticos en el continente han estado regidos por los modelos tradicionales de imposición, autoritarismo y exclusión, que se limitan a una mera participación formal de los pueblos, limitada a momentos electorales [...] En nombre de la democracia, una minoría privilegiada nos quita nuestras tierras, entrega nuestros recursos a las compañías transnacionales y usan la democracia para justificar sus propias agendas y proyectos que benefician al mismo pequeño grupo que controla el poder económico [...] Para nosotros la democracia empieza con el respeto a nuestra vida, a nuestros derechos elementales, al reconocimiento y respeto a las formas de organización comunal y a la toma de decisiones de nuestras comunidades y pueblos, nuestro derecho a recuperar la historia y desarrollar nuestra cultura sin discriminación de los pueblos indígenas, afroamericanos, mestizos y demás sectores populares. También para nosotros democracia es que se acabe la miseria, la marginación que sufrimos los indígenas junto con los demás sectores populares; tener libertad de expresión y movilización, y que se termine la represión y la impunidad que hunden a diario en el dolor a nuestros pueblos del continente. Necesitamos, entonces desarrollar un nuevo concepto de democracia auténtica que forme parte de nuestra cultura política cotidiana, sobre todo en el seno mismo de nuestras organizaciones populares e indígenas[60]

Desde esta óptica, el ejemplo de democracia como construcción social que me interesa explicar es el de un grupo de comunidades indígenas, mixtecas y tlapanecas, en el estado de Guerrero. Esta propuesta se deriva de distintas

experiencias de gestión y lucha por los recursos económicos, así como de luchas por el gobierno local y el respeto a sus normas de convivencia, y a sus autoridades. El proceso ha devenido en un proyecto de organización regional, el Consejo de Autoridades Indígenas de la Región Costa Montaña, CAIN, con el objetivo de normar un sistema propio de procuración de justicia local al que han denominado Sistema de Policía Comunitaria.

Por lo anterior, en este capítulo será importante visualizar al Sistema Policía Comunitaria y su cuerpo de autoridades como la institución regional que rige la vida pública de dichas comunidades indígenas del estado de Guerrero, ya que sus miembros se nuclean en torno a ella por la capacidad que ésta ha mostrado para realizar sus aspiraciones de impartición de justicia al interior de la región, sin subordinar u obviar la autoridad de los gobiernos de las comunidades; pero también porque hacia fuera de la región, se ha mostrado como la institución con mayor representatividad de los indígenas que se reconocen como miembros del Sistema de Policía Comunitaria.

Pero, regresando al núcleo del problema que me interesa abordar en presente capítulo, como veremos a lo largo del texto:

> La democracia no es sólo cuestión de establecer los procedimientos correctos, independientemente de las prácticas que hacen posible las formas democráticas de individualidad. La cuestión de las condiciones de existencia de formas democráticas de individualidad y de prácticas y juegos del lenguaje en los que están constituidas es algo central, incluso en una sociedad democrática liberal en la que los procedimientos desempeñan un papel fundamental. Los procedimientos siempre implican compromisos éticos sustanciales. Por esa razón, no pueden funcionar adecuadamente si no están apoyados por una forma específica de ética[61]

Esta eticidad de la democracia se sustenta en un comportamiento moral aprehendido por los miembros de las comunidades en donde la historia, su propia historia, nos muestra sus formas específicas de participación política,

construidas desde distintas experiencias y prácticas políticas.

Gonzalo Aguirre Beltrán llamó *aculturación*[62] al proceso de las comunidades indígenas mexicanas que, al constituirse como sujetos al interior de la nación mexicana, lo hicieron en condiciones de subalternidad frente a otros sujetos hegemónicos de la vida nacional, retomando para su comportamiento moral democrático elementos sustanciales de los sistemas sociales y culturales que los habían hegemonizado, como la Colonia y el liberalismo de la época de la Reforma. Aquí es importante hacer énfasis en el hecho de que, cuando se habla de hegemonía, se está tomando en cuenta, no sólo la subalternidad como tal, sino también, la capacidad de los sujetos subalternos para construirse desde los intersticios que la dominación deja, dando pie a la resistencia y la negociación. La *conciencia contradictoria* que Gramsci identificó entre los subalternos, le permitió reconocer cómo la creación contra hegemónica es el resultado de procesos de "aprobación y de apatía"[63].

Los indígenas y su presencia en el estado de Guerrero.

Cuenta Fernando Benítez que Benito Juárez, después de un largo viaje que había incluido la Habana, Panamá y Acapulco, llegó hasta la hacienda de Texca en la región de la Costa Grande Guerrerense, propiedad del General Juan Álvarez. Como el General Álvarez no lo conocía, sólo vio en él a un personaje que vestía de manera humilde, que en su hablar era muy parco; más sin embargo, le dio confianza porque llegó a ponerse al servicio de la causa insurgente porque "sabía que ahí se peleaba por la libertad y había venido a ver en qué podía ser útil". En ese lugar, enclavado en la Costa Grande, se

encontraba el campamento de los liberales que luchaban bajo la bandera del Plan de Ayutla por derrocar a Santa Ana.

Plan con el cual se proponían restaurar la República que estaba en manos de los conservadores[64]. Juárez, al regresar del exilio en Nueva Orleáns había escogido al ejército suriano de *los pintos*, como era conocida popularmente la tropa, y el ambiente que propiciaban dirigentes como el mismo Juan Álvarez, su hijo Diego; Ignacio Comonfort (ex administrador de la aduana de Acapulco y a quien se le atribuye la autoría del Plan), Florencio Villareal, y otros, para reincorporarse a las acciones de los liberales que peleaban por recuperar las instituciones de la República Federal.

El personaje, de fisonomía marcadamente indígena, que en poco tiempo demostró sus habilidades para el manejo de los números, de las letras y de su actualidad en los temas de la política, y al que nadie reconocía, se hizo de la confianza del caudillo cuando éste lo reconoció como el ex gobernador de Oaxaca, nombrándolo su secretario particular, cargo con el que lo acompañó hasta Cuernavaca. La presencia de Benito Juárez a lado del caudillo suriano, a la larga, influyó en el desenlace de la historia local y nacional.

Lo anterior suena paradójico, ya que a lo largo de su historia, el estado de Guerrero, ha escenificado en su territorio una tensa relación entre la población indígena y las instituciones republicanas. Relación en no pocas ocasiones violenta, por la peculiar forma en que las ideas liberales sobre el ciudadano y su soberanía se explayaron en un estado en el que los indios y sus comunidades tuvieron pocas posibilidades de lograr un espacio entre los actores protagónicos de la vida pública, no obstante que el indio zapoteco llamado Benito Juárez, como lo nombra Fernando Benítez en su crónica, fuera quien influyera de manera decisiva en las ideas liberales de Juan Álvarez, quien entre sus logros contaría con la creación del estado de Guerrero.

Lo que narra Fernando Benítez suena paradójico porque la presencia de los indígenas en el estado de Guerrero se ha

dado en un contexto histórico hegemonizado por las ideas liberales de los caudillos que construyeron la nación. Ideas que además tuvieron lazos de continuidad en las prácticas de los rancheros y las élites que consumaron la revolución y la institucionalización de la revolución de 1910-17.

Aunque también cierto que la impronta y consolidación del pensamiento liberal tuvo como seña distintiva una negociación constante entre las comunidades y los grupos hegemónicos que necesitaron de ellas para lograr sus fines y derrocar al régimen colonial ; así como por distintas formas de resistencia de los sectores populares e indígenas.

Ahora bien, no obstante que en la mitología fundacional del pensamiento mestizo nacional[65], algunos personajes originarios del estado tienen un lugar especial, como Cuauhtémoc cuyos restos se dice que están enterrados en el poblado de Ixcatoepan, cerca de Taxco. Este reconocimiento no fue suficiente para que a los indígenas se les tomara en cuenta como sujetos de derechos y obligaciones al interior de la República. La desarticulación de sus instituciones y el desconocimiento de sus normatividades fue una tarea continua de los diversos gobiernos estatales, sin importar la orientación política; no obstante, que para la creación de la entidad la población indígena y en particular sus comunidades, tuvieron una activa participación al lado de los caudillos en las revueltas y asonadas que se sucedieron a lo largo del siglo XIX[66].

El pensamiento liberal con que se argumentó el proyecto social, no tenía espacio para este tipo de colectividades y de culturas distintas, contrapuestas al modelo a que se aspiraba llegar. Se trataba de instaurar un tipo de relaciones sociales que se basaran en la participación de individuos libres para que “a cada uno se le guarden sus propiedades y respete en su casa como en un asilo sagrado”, como lo delineó el Generalísimo Don José María Morelos y Pavón en los *Sentimientos de*

la Nación leídos en la iglesia de la Asunción, en Chilpancingo, el 14 de septiembre de 1813; en donde también se decretó la abolición de la esclavitud y el fin del régimen social basado en la división de castas para que "quedando todos iguales, y sólo distinguirá a un americano de otro el vicio y la virtud"[67].

Al igual que Morelos y Vicente Guerrero, los demás hombres que impulsaron la independencia eran rancheros, comerciantes y profesionistas liberales instruidos en la Ilustración que, a la par que luchaban contra el monopolio del poder y la economía que estaban concentrados en manos de los españoles peninsulares, buscaban la realización de una sociedad distinta donde la razón imperara y donde la igualdad de individuos libres fuera el punto de partida para la realización de la justicia. En este sentido, las colectividades culturales que durante los tres siglos de colonización se fueron construyendo y que dieron origen a los pueblos indios no tenían espacio en la nueva sociedad, cuanto y más si su sustento normativo era una adecuación de la República de los españoles. Pero más aún, esta situación no cambiaría de manera sustancial a futuro, ya que más adelante también intentarían ponerse al día con las normas emanadas de la República federativa, ámbito en donde tampoco encontrarían un espacio destinado a ellos. Lo importante aquí es reconocer cómo se supo resistir y encontrar elementos para negociar la permanencia, a pesar de las condiciones adversas en que sus comunidades tenían que sobrevivir.

Como sucedió durante la Colonia, cuando las comunidades supieron aprovechar las pugnas entre la Corona y los colonizadores para lograr su reconocimiento en las Repúblicas de Indios, a lo largo del siglo XIX, estas mismas comunidades se movieron entre las dos aguas de los bandos centralistas y federalistas que luchaban por la hegemonía en el territorio de lo que es actualmente el estado de Guerrero, para subsistir, ya no como Repúblicas pero sí dentro del nuevo espacio que les propiciaba el municipio y la federación[68]. En este sentido, es importante reconocer la tenacidad

de estos sujetos que, desde su condición de subalternidad, tuvieron la capacidad de mostrarse necesarios y cruciales para la consecución de los objetivos que se requerían cumplir en la construcción del sistema político del estado de Guerrero.

> Los campesinos de Guerrero, fueron cruciales para las dos revueltas de base popular más importantes de principios del siglo XIX. La región fue una de las principales fortalezas insurgentes durante la Guerra de Independencia de 1810 y 1821. La población de Guerrero formó también la principal base social de la Revolución de Ayutla de 1853-1855, rebelión que dio inicio al periodo conocido como la Reforma[69]

Así, los campesinos e indígenas se mostraron como una mayoría necesaria y crucial "para la destrucción del Estado colonial y para la creación del estado Nacional"[70]

La anterior situación no dejó de ser accidentada ya que, siguiendo con la tradición jacobina, algunos hombres de la Reforma, que posteriormente serían ideólogos y socios comerciales de Porfirio Díaz, como fue el caso de Ignacio Manuel Altamirano[71], se afanaron en liberar a las comunidades de sus atavismos con el pasado, en particular con la tierra, para convertirlos en hombres libres.

A la hora de las definiciones, en los años posteriores a la Revolución de 1910-17, fueron otra vez los rancheros[72] y los comerciantes los que, fieles a ese pensamiento liberal, y además en la línea de continuidad de sus antecesores en contra del monopolio comercial que seguía en manos de las familias de rancio abolengo de Acapulco, los que definieron el rumbo de las instituciones posrevolucionarias, pese a la débil presencia de un zapatismo que no se articuló entre las comunidades indígenas como en el vecino estado de Morelos.

Así, los rancheros definieron el futuro del estado de Guerrero; primero con el Club Liberal de Doña Eucaria Apreza que

en Chilapa, con su adición al proyecto maderista justificaría la creación de un ejército de *colorados* para defendían sus haciendas del reclamo y acoso de las comunidades indígenas que intentaban recuperar sus territorios ocupados; y posteriormente, con la siempre *oportuna* presencia de los Figueroa que estuvieron en el lugar y el momento preciso para apoyar a Obregón en su regreso triunfal a la Ciudad de México y desalojar a Carranza del poder.

En contraste con lo anterior, el zapatismo fue sólo una propuesta fugaz en la mayoría de las comunidades indígenas del estado de Guerrero. No bastó con que Otilio Montaño, a quien se le atribuye la autoría intelectual del Plan de Ayala, fuera *Calentano* (de la Tierra Caliente), ni que de los placeres de oro y plata, de las misma región, controlada por Jesús H. Salgado salieran importantes cantidades del mineral para subsidiar las acciones armadas del Ejército Libertador del Sur.

Después de la reforma, pero principalmente a finales del proceso revolucionario de 1910-17, con la aparición de nuevos actores, también se gestaron nuevas formas de negociación entre los campesinos e indígenas con las elites que se encumbraron en el poder y controlaron las instituciones del Estado. El colonialismo negociado, al que se refiere Tutino[73], por medio del cual los indígenas y los grupos populares de la época de la colonia y del siglo XIX, pudieron mantenerse visibles en la escena nacional, poco a poco se fue desgastando al ser desplazados sus actores protagónicos, entre ellos los indios.

Y es que, como dice Aída Hernández, la hegemonía del Estado debería ser considerada como *procesos hegemónicos* ya que éste se “adjudica el derecho de legitimar ciertas identidades indígenas y negar otras” en el marco de un proceso constantemente negociado y por ende no acabado. Por tal motivo, continúa: “la adopción de una identidad [...] en distintos momentos históricos no ha sido una opción totalmente libre y racional, sino que ha sido el resultado de procesos sociales y políticos más amplios en el marco de relaciones de dominación”[74].

En esas circunstancias, el lazo se rompió por el lado más débil, el de los indígenas que no pudieron mantenerse visibles y conservar el espacio que habían construido durante la colonia y mantenido durante el siglo XIX, a lo largo de los años en que la República se consolidó. En su lugar aparecieron otros sujetos, con mayor capacidad protagónica y de negociación como fue el caso de los ejidatarios que después de la acción armada de principio del siglo XX, ocuparían los espacios protagónicos en la escena nacional. El ejidatario sería el producto de las políticas culturales de la posrevolución.

Por su parte, a los indígenas no les quedó otra salida que subsumirse al interior de este sujeto que mostró mayor capacidad de interlocución frente al Estado, y de negociación de los espacios frente a los demás sujetos de la vida nacional.

Además, las prácticas políticas y las formas de representación de los ciudadanos también cambiaron. Conforme la vida republicana se fue explayando, la forma partidaria de representación se fue haciendo cada vez más común y necesaria para dirimir la disputa por el acceso a los cargos de representación y de gobierno. Y, aunque lo anterior no significó la desaparición de las formas comunitarias de gobierno heredadas de la colonia, lo cierto es que éstas fueron relegadas a los espacios más inmediatos como la comunidad, cediendo a la forma partidaria la disputa por el municipio y sus cargos.

Con la consolidación del Partido Revolucionario Institucional, PRI, como el partido del Estado, en un proceso que va de la depuración de las diversas fracciones revolucionarias, la creación del Partido Nacional Revolucionario, PNR, el Partido de la Revolución Mexicana, PRM y posteriormente el PRI; así como con la utilización de distintos símbolos patrios como patrimonio partidario, como los colores de la bandera, las comunidades fueron cediendo el espacio de sus decisiones a la institución partido.

Aunque, de todos modos, es importante marcar cómo la institución partidaria se fue enraizando entre los habitantes del estado de Guerrero desde épocas que se remontan a la colonia y los inicios de la vida independiente del país. La forma de

organización y de expresión partidaria, echó raíces en el estado de manera más sólida durante el proceso de consolidación del proyecto de Nación, cuando las opiniones sobre el modelo que debería adoptarse se dividía entre centralistas y federalistas, expresión que a su vez correspondía a las logias masónicas más importantes de entonces: escoceses y yorquinos.

Esta disputa tuvo, en el estado de Guerrero, un impacto muy importante para la posterior creación de la institución partidaria, toda vez que importantes protagonistas de ambos bandos tenían su esfera de influencia en el territorio que hoy comprende la entidad: Juan Alvarez por parte de los liberales y los hermanos Bravo con el bando de los centralistas.

Lo anterior es un punto de partida importante para problematizar y desmontar el efecto político de uno de los prejuicios que actualmente se han popularizado, por parte de visiones esencialistas de lo indio, con respecto a esta institución republicana[75]

Estos prejuicios conduce a señalar que su presencia *reciente* causa divisiones y ha venido a ser un factor disruptor de la cotidianeidad y la continuidad de las instituciones políticas de las comunidades, como es la asamblea y sus efectos de consenso.

En el estado de Guerrero, el antecedente del partido actual ha estado presente desde hace mucho tiempo en los mecanismos para resolver los conflictos internos de la comunidad y en la adscripción a una u otra opción, cuando se trata de decidir frente a varias propuestas, como en el caso que cita Guardino:

> Durante este periodo [fines de la Colonia], varios funcionarios de la Corona involucrados en el conflicto [entre la iglesia y funcionarios locales de un pueblos de la tierra Caliente, Ajuchitlán] describían al pueblo dividido en partidos, en dos bandos, conocidos unos por los re rabiosos y otros por los pacíficos, o en los

mansos y los *rebeldes*[76]

Por ejemplo, está el caso del pensamiento socialista de principio del siglo XX, y de las personas que lo impulsaron en diversas regiones y movimientos del país[77], los que unas veces iban de la mano del liberalismo y otras, rememorando la antigua confrontación del siglo XIX entre las logias masónicas (Escoceses contra Yorquinos), que coadyuvaron desde principios del siglo XX en la construcción de una vía local para dirimir los diferencias políticas y acceder a los espacios de poder por medio de la adscripción partidaria.

En esta perspectiva, está el ejemplo del experimento del movimiento *escuderista* protagonizado por Juan R. Escudero que gobernó el puerto de Acapulco con una visión propia del deber ser socialista. Este personaje dejó huella para futuras luchas ciudadanas, apoyándose en los grupos de estibadores y otros sectores urbanos del puerto. Se puede decir que fue el que sembró la semilla de una práctica política de confrontación entre los bandos partidarios que hoy día dan pauta a un estilo guerrerense para acceder al poder por la vía electoral[78].

En este mismo sentido, más adelante durante la década de los años 50 y 60, algunos dirigentes magisteriales, la mayoría adscritos al PCM, serían quienes aportarían una gama de propuestas que orientarían las luchas sociales desde los espacios que el partido les proporcionaba. El Movimiento Revolucionario del Magisterio, MRM, fue la organización de masas por medio de la cual los profesores que militaban en el PCM se vinculaban a las luchas sociales. Por citar algunos miembros destacados de este gremio está José Gutiérrez que fue efímero gobernador del estado en 1940, a su lado, Heron Varela quien gobernó la ciudad de Tlapa; Lucio Cabañas, cabeza del movimiento Guerrillero en la sierra de Atoyac, protagonizado por el Partido de los Pobres a finales de la década de años 60; Othón Salazar quien aparte de haber

protagonizado la insurgencia sindical de las secciones IX y XI del SNTE, en el D. F., en 1959, durante la década de los años ochenta, encabezó la acción partidaria en la región de la Montaña de Guerrero que se conoció como la *Montaña Roja*.

Así, el espíritu liberal con que se diseñaron las relaciones del estado de Guerrero con la federación y las de los guerrerenses entre ellos, ha influido de manera decisiva en la construcción del ciudadano guerrerense y del tipo de instituciones por medio de las cuáles ha optado para ejercer la democracia, no obstante que estas instituciones la mayoría de las veces, han estado excluidas a la participación de las mayorías.

Quizá por eso último es que en no pocas situaciones, los ciudadanos han tenido que rescatar de manera violenta la vida institucional; no en gratuito que a lo largo del siglo XX, después de la Revolución, sólo seis gobernadores han terminado su periodo de gobierno en tiempo y forma; y en otros casos, el costo social de este rescate ha sido demasiado caro en término de vidas, como el Movimiento Cívico de 1960 y las distintas guerrillas de los años sesenta, setenta y las de los noventa.

En el estado de Guerrero, los procesos hegemónicos de construcción de las identidades subalternas, en particular las identidades del Estado Nacional, estuvieron marcados por las prácticas y las ideas de los grupos dirigentes que se impusieron en la negociación con los indígenas y los sectores populares, los rasgos más significativos del liberalismo, como la idea del ciudadano libre y soberano. De ahí que en las relaciones federales, las comunidades indígenas tuvieran poca interlocución a la hora de entablar los diálogos con el Estado o con otros sectores sociales, inclusive con otros subalternos como los campesinos y los habitantes de los colonias populares que hasta hace algunos años, antes de 1994 y la aparición del EZLN, seguían considerando a los indios como un obstáculo para el desarrollo.

Por otra parte, hay que considerar que, si bien es cierto que el Estado como interlocutor de los indígenas fue más rígido en la negociación que con otros actores sociales subalternos, también es cierto que sus instituciones y sus normas no tuvieron una presencia lo suficientemente capaz para sustituir a las instituciones y normas coloniales ya existentes entre las comunidades indígenas.

De igual forma, como se vio en el capítulo anterior, la peculiaridad de los proceso por medio de los cuáles los indígenas se han incorporado a la economía regional y nacional, en vez de desarraigarlos de la comunidad ha venido a reforzar los lazos con ella. Ya sea rentando las tierras comunes para el pastoreo de los grandes hatos de ganado caprino trashumante, hasta casi los años 60 del siglo XX o bien, como peones de las haciendas, y posteriormente de los ingenios azucareros o de las empresas agroindustriales con cultivos para la exportación, en donde la comunidad es el contexto en el cual se realiza la subsunción de esta peculiar fuerza de trabajo al capital.

No obstante, todavía después de 1994, en la capital del estado, Chilpancingo, cuando se hablaba de las luchas y los problemas de los indios, la gente se refería a Chiapas y mostraba un profundo desconocimiento de los problemas de la población indígena local, en este tipo de opiniones *lo indio* era algo lejano y no deseado a pesar de que para entonces el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia India estaba en las calles con demandas económicas propias[79].

Y es que, como veremos más adelante, la forma peculiar que adquirió la construcción de los sujetos subalternos locales en el estado de Guerrero obligó a los miembros de las comunidades indígenas y a los campesinos a subsumirse y a apegarse a los modelos de campesino que al Estado le interesaba como sujeto de beneficio: los obligó a convertirse en ejidatarios.

Inclusive hoy día, la organización indígena más importante, el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia, oscila entre una historia de corporativismo, de asistencialismo y de democracia electoral frente a la utopía de los derechos de

diversidad y las políticas del reconocimiento: del Estado Plural.

Por todo lo anterior, cuando se hace referencia a los pueblos indios del estado de Guerrero, a diferencia de otros estados como Oaxaca y Chiapas donde los indígenas y sus comunidades han tenido un papel más protagónico en la historia y la definición de las instituciones locales, en Guerrero, sus demandas durante mucho tiempo fueron canalizadas por medio del partido o se subsumieron en otras formas organizativas que no implicaron que se externara la identidad indígena, como fue el caso de ser ejidatario, campesino, pobre o demandante de algún servicio municipal, por la orientación asistencial de las instituciones del Estado Nacional. No es que las comunidades hayan estado pasivas durante tanto tiempo, al contrario, su vida política como colectividades ha sido igual de intensa que en las entidades federativas mencionadas.

Lo que en líneas arriba se narra, dejó como producto una cortina de humo que con el tiempo y las prácticas cotidianas desdibujó la especificidad del ser indígena ante los ojos de una población y un ejército de funcionarios que históricamente sólo se interesaron en lo indio para referirse al pasado o, cuando se toparon con los indios actuales. Los vieron con los ojos del indigenismo de incorporación, sino es que con la mirada de un racismo alimentado por la mestizofilia nacionalista[80] en que se basaba la explicación de la identidad nacional de cuya fuente se nutrieron las ideas de los gobernantes locales.

De ahí que cuando se hace referencia a las luchas indias en el estado de Guerrero, se hace referencia a un periodo de tiempo muy corto y muy reciente que parte apenas de la década de los años noventa a la fecha. En este periodo se ha venido construyendo de manera intensa un movimiento indio de carácter estatal, en el cual se sintetizan a su interior las diversas tradiciones organizativas en las que han participado los miembros de sus comunidades y de las que han tomado

pensamiento y formas de actuar propias. Son influencias no sólo locales, aquí también se considera la influencia de otros procesos y luchas de carácter nacional e internacional, con las que se han vinculado sus organizaciones y sus dirigentes[81].

Los indígenas del estado de Guerrero han empezado a construir organizaciones cuyo eje son las demandas culturales cuya emergencia data apenas de década. Lo anterior es producto de la corriente que nivel a nacional han generado los pueblos y las organizaciones indias reivindicando sus derechos a la autodeterminación territorial y la autonomía política. Este proceso está aparejado con la construcción de una corriente y una coordinación a nivel nacional de los indios en cuyo eje se distinguen dos vertientes: por un lado, una organización de masas que se expresa por medio del Congreso Nacional Indígena, CNI[82], que es la continuación de las coincidencias y alianzas que se han venido dando entre las organizaciones indígenas del país durante la década de los años noventa y al cual pertenece el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia[83]; y otra, que desde la acción armada de 1994 protagonizada en Chiapas por el EZLN, presiona para que los derechos indios sean reconocidos constitucionalmente.

En la constitución de las organizaciones de carácter indígena y en los procesos sociales indígena dentro del estado de Guerrero, se conjugan cinco tradiciones políticas, principalmente. En esta conjugación de experiencias y de proyectos se sustentan las imágenes de la democracia que expresan como sujetos políticos. Estas tradiciones son el resultado de la reflexión de la historia vivida.

En primer lugar está la tradición comunitaria que aportan las comunidades agrarias y los núcleos de población indígena. Tradición que se ha construido a lo largo de la historia de estos pueblos y comunidades indias, por medio de la cual se

rigen y expresan una normatividad que han venido observando a lo largo de su existencia a base de un ejercicio de constante reinvención. Esta tradición se sustenta en una compleja estructura de cargos cívicos y religiosos, y en una autoridad basada en la tradición.

Otra tradición que aporta elementos para la construcción de los procesos sociales indígenas, es la que se basa en el pensamiento liberal que construyó la Nación y que se expresa por medio de la participación política en partidos. La aparición tardía de las organizaciones indias tiene que ver con la forma en que se han venido resolviendo los procesos políticos y se ha concretado en el acceso al poder local en el estado, lo que ha marcado un estilo y formas de acción desde la estructura partidaria de corte tradicional.

El caso más importante es del gobierno del municipio de Alcozauca que, desde la oposición al PRI, fue encabezado, primero por el PCM y posteriormente por el PRD, en la Montaña Alta. Hoy día, después de 22 años, se ha conservado ininterrumpidamente en manos de la corriente política construida por los comunistas. Se trata de un gobierno sustentado en la preferencia electoral y el apoyo de las autoridades tradicionales, y religiosas de la comunidades indígenas donde el partido mantiene su estructura monolítica[84]. En esa localidad, el gobierno municipal y las comunidades han reconocido como algo normal su relación basada en el partido. Pero, por otro lado, por la vía de los hechos las especificidades y las prácticas culturales sustentan la cohesión partidaria. Quizá por ello sea que Alcozauca fue el primer municipio indígena en el que la izquierda ganó un espacio local por la vía electoral y donde hasta la fecha sigue en el poder del municipio.

Está también el caso del municipio de Acatepec en donde las comunidades tlapanecas que conformaban esta comunidad agraria le pidieron prestado el emblema al PRT para tener acceso y voz en el Congreso del estado y lograr su segregación del municipio de Zapotitlán Tablas.

La tercera tradición que se puede reconocer, es la que he llamado la tradición UNORCA, es decir, un estilo de hacer política y de negociar con el Estado que tomó carta de naturalidad entre las organizaciones campesinas durante la década de los años ochenta y que consistía en convertir a la organización en el instrumento de intermediación entre la base y el gobierno para la consecución de servicios y acciones de bienestar social, en la perspectiva de un política que *utilizaba* la concertación para acceder a los recursos gubernamentales para lograr los fines de autonomía y sostenibilidad de las organizaciones campesinas.

Los Consejos Comunitarios de Abasto y las Sociedades de Solidaridad Social, las *triples S*, fueron las organizaciones que territorializaron este estilo de negociación. Ahora bien, hay que reconocer que entre este tipo de organización y las formas corporativas del PRI y de la CNC, había una diferencia en los estilos y las formas de relación de la dirección con las bases.

Como cuarta vertiente, está la tradición religiosa que proviene de la Teología de la Liberación, y que en las regiones indias se transformó en la teología india, después de 1992, como producto de una crítica al marxismo que prevalecía en la teología de la liberación, los sacerdotes que tenían vínculos con las comunidades indígenas decidieron "incorporar en la iglesia el conjunto de conocimientos, experiencias y sabidurías populares de las comunidades indígenas sobre las realidades del espíritu y de Dios"[85]. El grupo de sacerdotes que comulga con esta corriente al interior de la iglesia católica, está participando en las regiones indígenas del estado de Guerrero desde la década de los años ochenta tratando de articular una propuesta de acción sustentada en la recuperación de los valores organizativos comunitarios basados en la solidaridad y los cargos tradicionales con mayor articulación a la parroquia, como son los que sustentan la vida religiosa de la comunidad, mayordomías, hermandades y cantores. Desde esta perspectiva, el objetivo es que los indígenas ya no

sean vistos únicamente como los más pobres, sino como pueblos con identidad propia, poseedores de innumerables riquezas culturales que están en la base de su identidad actual, con lo cual constituyen el sustrato más firme de la identidad pluricultural y pluriétnica del continente[86].

Finalmente y aunada a las tradiciones que arriba se mencionan, se tiene que considerar como la quinta tradición, a la apropiación de los argumentos de lucha, y las demandas, del movimiento indígena nacional y al modo peculiar como se han territorializado y enraizado en cada región del estado de Guerrero. Esta tradición, se nutre primordialmente de los debates y los logros que se han construido desde el derecho internacional.

Podemos rastrear los antecedentes de esta tradición en la efímera vida de los Consejos Supremos, en las luchas por el poder local y la recuperación del municipio contra el caciquismo; así como en la Campaña 500 Años de Resistencia, hasta llegar a la insurrección de los indígenas de Chiapas y su secuela de acciones a favor del reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indios. Esta tradición ha enriquecido sus argumentos con las experiencias y la legislación que proviene del ámbito internacional; en particular de las luchas indígenas de Ecuador, Perú y Bolivia.

Así, en las regiones indígenas del estado de Guerrero, la presencia de estas cinco tradiciones organizativas, las diversas formas en que se han combinado y el predominio de una o varias de ellas, le han dado su peculiaridad a los procesos en lo particular, auspiciando distintas y variadas modalidades de entender la democracia.

Por ejemplo, de esta forma de vivir y construir la democracia se desprende además, la imagen más difundida y más aceptada entre los guerrerenses: la democracia como la capacidad de elegir a los gobernantes por medio del sufragio universal, secreto y directo; es decir, que la democracia sería en este caso el ejercicio soberano que cada tiempo determinado el ciudadano realiza delegando su soberanía en una persona que lo representará.

Actualmente, una de las organizaciones indígenas que ha incluido dentro de sus planteamientos esta forma de concebir la democracia es la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía, ANIPA, que en Guerrero tiene una base social muy importante que actúa como corriente al interior del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia. Entre sus ejes de lucha tiene como pasos tácticas para lograr la vigencia de los derechos indios, incluyendo la autonomía y la participación en los procesos electorales, inclusive dicha organización logró en el año 2000 su registro como Asociación Política Nacional, APN, por parte del Instituto Federal Electoral, situación que la condujo a cambiar el nombre de Asamblea por Asociación. La ANIPA de Guerrero considera que es necesario realizar alianzas con los partidos políticos para la elaboración de las planillas electorales, en particular con el PRD al cual considera su aliado natural, sin embargo, y no obstante que la Secretaría de Pueblos del PRD local está en manos de dicha organización, sus propuestas no han sido tomadas en cuenta por la institución partidaria.

Otra imagen de la democracia es la que tiene como principal referente el acceso a los recursos, principalmente recursos destinados a la satisfacción de bienes y servicios básicos para el bienestar social, como el abasto de productos de consumo de primera necesidad, en particular maíz y productos de la despensa básica, así como insumos para la producción agrícola; bienes y servicios que el Estado deberá satisfacer por medio de su sistema de distribución y comercialización dependientes de la Conasupo; de igual manera, dentro de esta forma de concebir la democracia está el acceso a servicios de infraestructura urbana y de servicios como electrificación y caminos. Durante la década de los años ochenta diversas organizaciones, principalmente de productores rurales dejaron enraizada esta demanda entre la población indígena. Aquí la democracia se plantea como una relación entre el Estado y los ciudadanos en la esfera de la satisfacción de las necesidades de los segundos.

Desde el aporte que hacen las comunidades indígenas y su experiencia de convivencia, está la visión de la democracia, en primer lugar, como la capacidad de los ancianos o de los que se han educado, por medio de la experiencia, en la tarea de gobernar para construir las normas de convivencia y velar porque se cumplan entre el resto de la población, es decir, como un ejercicio de autogobierno y procuración de justicia por parte de los mismos indígenas; y por otro lado, la aceptación de la norma como una obligación ética del individuo con relación a la colectividad. Democracia en donde, precisamente por no estar escrita norma alguna, es capaz de actualizarse y de enriquecerse con otras normatividades y la experiencia de otros ejercicios de gobierno, inclusive del orden del derecho internacional como es el caso de la adopción y naturalización que se está realizando del Convenio 169 de OIT para sustentar la demanda de reconocimiento constitucional.

Además de las imágenes anteriores, se puede observar una concepción de la democracia como un espacio de reflexión de la problemática social que aqueja a la población indígena, por el hecho de ser indígenas, pero también de tolerancia y de convivencia entre los diversos miembros de cada comunidad y de éstas entre ellas mismas para lograr la superación de su condición de marginalidad y para acceder a una vida digna. Esta imagen es la que está en fondo de la doctrina cristiana que se transmite por parte de la iglesia católica y su acción en la región.

Las tradiciones organizativas que arriba he mencionado son, en lo fundamental, el sustrato del que se nutre la presencia de un reciente movimiento social indio que busca con base en estas experiencias negociar su presencia con el resto de los sujetos de la vida pública del estado de Guerrero. Pero además, dado que en la era de la globalización uno de sus efectos ha sido el estallido de las identidades locales, en el caso de las comunidades indígenas del estado de Guerrero éstas, a la par que las del resto del país, han optado por la construcción de una identidad en la que sus atributos culturales de

comunidades originarias estén visibles, es decir, han optado por la construcción de una ciudadanía cultural.[87]

La reorientación del papel del Estado con relación al bienestar de la sociedad y el abandono de la interlocución con los sujetos clasistas que sustentaban las tareas del Estado, así como el predominio de la esfera económica como elemento determinante de ciudadanía y de las relaciones sociales, son las rasgos más distintivos de la globalización. Sin embargo, frente a ello, en los intersticios, en lo local, este fenómeno ha tenido efectos contrarios:

> En los últimos veinte años se produce una auténtica emergencia de nuevos actores sociales y políticos: movimientos de derechos humanos, feministas, de género y generación, étnico raciales, indígenas, de negritudes, ecologistas, movimientos cívico-populares, de control municipal, etc. Surgen en parte como resistencia al sistema, pero también como nuevas sensibilidades y modos de comprender lo político. Lo político ya no se comprende reducido al ámbito de la acción con relación al Estado, sino también como relación social presente en la cultura, en el modo concreto cotidiano del vivir y en los diferentes subsistemas e instituciones; en algunos casos se orientan explícitamente hacia conceptos de cambio civilizatorio (ecologismo, feminismo, movimiento indígena)[88]

La reconstitución de los pueblos indios como sujetos

Para el sentido común, los indígenas y sus luchas aparecieron en la escena nacional en 1994. Pero, para la mayoría de los guerrerenses aparte de lo anterior, lo referente a las demandas indígenas es privativo de Chiapas, es algo lejano. Sin embargo, el fenómeno es más complejo. A lo largo de las dos últimas décadas hemos asistido a un difícil, diferenciado e inacabado cambio en las relaciones entre las instituciones de la vida política nacional y los mexicanos y que en particular

a la población indígena a quienes ha impactado de manera más profunda.

De igual forma, también se han venido transformando de manera paulatina las relaciones entre los viejos y los nuevos sujetos sociales[89]. A la par, han venido emergiendo nuevos sujetos o bien han salido de la escena unos y otros se han reconstituido para asumir los papeles protagónicos que van quedando vacantes en el quehacer de la política, la cultura y las formas instrumentales para satisfacer las necesidades de las personas, así como la normatividad que rige y garantiza los derechos y las obligaciones entre los miembros de la sociedad mexicana.

Estos sujetos también han sufrido transformaciones notoriamente visibles, como es el caso de los pueblos indios que actualmente se discuten sobre sus derechos y obligaciones. Sin embargo, como se afirmó al principio, estas transformaciones no han sido homogéneas ni han venido concatenadas o emparejadas unas con otras, más bien han sido producto de las capacidades y las posibilidades de los actores que los impulsan y los asumen[90], y en contraparte de las debilidades, la incapacidad o el desgaste de quienes ya no pueden asumir dichas transformaciones o en su caso oponerse a ellas. De tal suerte que no basta, para explicarlas, decir que son producto de los procesos de globalización o que necesariamente tenían que suceder a causa de una historicidad predeterminada.

En lo particular, uno de los tópicos que ha tomado notoriedad en los últimos 20 años es el de los derechos de los indígenas, por la forma en que éstos los han reclamado ya que van de la acción armada a la acción de masas además del despliegue y de nuevas formas de negociación con el Estado. A lo largo de estas dos décadas, pero principalmente de la última, los indígenas han emergido a la vida política nacional como un sujeto político[91] que reclama un espacio y una cuota de poder en el contexto de las decisiones que atañen a la cotidianeidad y al futuro de sus comunidades, en primer

lugar, y en segundo, a la convivencia con los otros actores sociales y políticos nacionales.

Como sujeto político han asumido la categoría de Pueblos Indios y como proyecto ante el resto de la nación, han propuesto que se les reconozca el derecho a la autonomía política y la autodeterminación territorial. Estas dos demandas del movimiento indio en México se refieren a una forma distinta de relacionarse con el Estado y con la sociedad en donde, en esencia, piden que se les reconozca constitucionalmente a sus comunidades la capacidad para regular su vida interna de acuerdo a sus normas propias, lo cual implica una reconceptualización del Estado nacional hacia lo que se ha dado en llamar por algunos intelectuales como el Estado plural[92]. Es decir, que lo que actualmente se conoce como usos y costumbres de las comunidades indígenas sea equiparado al rango normativo que tienen las leyes nacionales. A estas dos consideraciones han llegado después de un azaroso proceso que ha estado plagado de desencuentros, incomprensiones, tropiezos, derrotas y un sin fin de problemas, tanto entre ellos mismos como con el resto de la sociedad mexicana.

La síntesis de estos procesos que han vivido está documentada en los resolutivos del Primer Congreso del Consejo Nacional Indígena, CNI, efectuado en San Cristóbal de la Casas, Chiapas, en octubre de 1995, los cuáles fueron entregados al Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, que a su vez los asumió como propios y se los entregó a la Comisión de Concordia y Pacificación del Poder Legislativo para que los presentara como resolutivos de la Mesa de negociación sobre Cultura y Derechos Indígenas que realizaban en ese entonces el gobierno federal y el EZLN, y que se conocen como Acuerdos de San Andrés.

Ahora bien, Los Acuerdos de San Andrés,[93] como proyecto político, expresan el resultado de la negociación y el acuerdo, entre las distintas visiones que sobre la autonomía y la autodeterminación territorial, que prevalecía entre los miembros del CNI, además es un acuerdo para aplicarse en el contexto nacional, por ello están redactados y definen los

derechos indígenas expuestos en términos generales, amén que para su elaboración concursaron las tres visiones más elaboradas que en ese entonces existían sobre el tema: la que explicaba la autonomía desde una perspectiva territorial, ya fuera pluriétnica o monoétnica; la que la vislumbraba sobre la base de un cuerpo de preceptos constitucionales que garantizaran la expresión de los indígenas en los órganos legislativos (grupo parlamentario indígena y distrito electoral indígena principalmente) y la que le asignaba todo el peso de las decisiones y un poder constituyente a la comunidad indígena, ya sea a partir de la comunidad o bien del municipio.

En el estado de Guerrero este proceso de constitución del sujeto indio data sólo de una década que es cuando los indígenas cuyas comunidades habitan en las regiones del estado han empezado a reconformar sus identidades tomando como punto de partida elementos que ellos consideran propios o en su caso, reelaborados para la creación de identidades sobre la base de esencialismos estratégicos[94], y cada vez en menor medida los que los definen desde los ojos del otro hegemónico[95].

Así es como podemos observar una línea de continuidad a partir del movimiento social que se gestó al principio de la década de los años noventa, con motivo del cumplimiento de los 500 años de la conquista española. El Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, constituido en septiembre de 1991, fue el último de los Consejos que se fundaron en el marco de la Campaña Continental 500 Años de Resistencia India, Negra y Popular, y que en nuestro país coordinaba el Consejo Mexicano con el mismo nombre. La Campaña fue el resultado de la respuesta que dieron las organizaciones, comunidades y un grupo importante de aliados de los indígenas de América a la idea de conmemorar la llegada de Cristóbal Colón al continente como un Encuentro de Dos Mundos.

Una de sus peculiaridades estriba en que fue capaz de sobrevivir mas allá de las jornadas de 1992 porque pudo echar raíces entre la población indígena del estado de Guerrero que vio en esta organización un vehículo para expresarse.

En el estado de Guerrero, como en el resto del país las políticas neoliberales se empezaron a poner en práctica a inicio de los años 80, fue cuando el Estado inició su separación de la obligación de promotor del bienestar social, en particular de los sectores más desprotegidos como es el caso de los indígenas. Estos, que venían defendiendo sus bienes comunales de la voracidad del desarrollo gubernamental o bien que habían encontrado un espacio de representación y de satisfacción de sus necesidades en las redes construidas en la lógica de las Organizaciones Campesinas Autónomas con sus Consejo Comunitarios de Abasto, tuvieron que virar de rumbo y buscar otras alternativas en lo que ya conocían de sus formas comunitarias de organización. También recurrieron al nuevo espacio que les ofrecía la presencia de un movimiento indígena, que en el ámbito nacional empezaba a trasformar las demandas culturales de respeto a la lengua y las expresiones culturales en demandas políticas de autonomía y autodeterminación territorial.

En particular, el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia, fue el resultado de la confluencia de dos procesos organizativos que a su vez, en su interior contenían de una u otra forma, las tradiciones políticas señaladas anteriormente.

La primera vertiente organizativa tiene su origen en el agotamiento del modelo de organización que se gestó bajo la directriz del proceso autogestivo de la Unión Nacional de Organizaciones Campesinas Autónomas, UNORCA. El segundo proceso social que aportó elementos para la conformación del Consejo, proviene de los movimientos de resistencia de las comunidades indígenas que se habían mantenido latentes sobre la base de una lucha subsumida por el peso de las demandas de carácter campesino y del protagonismo de los partidos políticos, pero que en casos de extremo peligro, como la desaparición de las comunidades del Alto Balsas por la construcción de la Presa San Juan Tetelcingo,

emergió la organización materializándose en el Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas, que logró frenar la construcción de dicho proyecto hidroeléctrico en octubre de 1992.

Estos dos procesos organizativos encontraron el espacio propicio para emerger como la parte local de un movimiento indígena de cobertura nacional como fue la Campaña 500 Años de Resistencia India, Negra y Popular a principio de la década de los años noventa. Posteriormente, el levantamiento del EZLN propició una convergencia de mayor amplitud con otras luchas indias al interior del país.

En este contexto, el surgimiento de un sujeto indígena, cuyas características emanaban de un proceso organizativo basado en la convergencia de identidades culturales con profundas raíces en la historia del estado de Guerrero, pero además con demandas autonómicas propias de una generación de derechos humanos en donde el reconocimiento de la diversidad de colectividades es el eje de la convivencia en sociedad, viene a poner en cuestionamiento la definición liberal de democracia en la que el ciudadano en lo individual concurre a la plaza pública en igualdad de condiciones que los demás ciudadanos, para mostrarnos que el concepto de democracia puede ser construido y entendido desde diversos sentidos.

O como diría Boaventura de Souza Santos:

> Junto con el modelo hegemónico de democracia (aquella representativa y liberal), siempre han coexistido otros modelos subalternos, no importa qué tan marginados o desacreditados estén. Vivimos en tiempos paradójicos: en el mismo momento en que la democracia liberal obtiene sus triunfos más convincentes por todo el planeta, se torna menos creíble y convincente, no sólo en los países de *nueva frontera* sino en aquellos donde tiene sus más profundas raíces. Las crisis gemelas de la representación y la participación, son los síntomas más visibles de dicho déficit de credibilidad y, en última instancia, de legitimidad. Por otra parte, las comunidades locales, regionales y nacionales en diferentes partes del mundo emprenden experimentos e iniciativas democráticas basados en modelos alternativos de democracia, en los que las tensiones entre democracia y capitalismo, entre redistribución y

> reconocimiento, se avivan y se convierten en la energía positiva que respalda pactos sociales más justos y abarcadores, no importa qué tan circunscritos sean por el momento[96]

Una democracia tendría que ser construida y entendida desde diversos sentidos, dados los contextos históricos, culturales, geográficos y políticos donde se construyen los sujetos, pero sin descuidar las dimensiones que le dan sentido ético, no para que sea la forma racional de coexistencia humana, como lo explica Chantal Mouffe, sino una forma de orden político entre otros posibles[97] Esta eticidad, el "comportamiento moral democrático"[98], Boaventura De Sousa Santos lo circunscribe al principio de la redistribución y al del reconocimiento y es a lo que me refiero cuando hablo de las dimensiones que le dan sentido ético. No importa que se le llame democracia total[99] o democracia radical[100], si estos dos principios sustentan las prácticas que amalgaman las identidades.

Espacio social: territorio y partidos políticos.

El espacio social es el ámbito de reproducción y de negociación de las identidades, es en donde se manifiestan los procesos constitutivos de los sujetos y donde por medio del despliegue de diversas estrategias se expresan los conflictos por el poder.

El territorio y las instituciones son las dimensiones en que se explaya el espacio social. El territorio comprende, no sólo el contorno físico y los atributos productivos que sustentan la reproducción de los sujetos; el paisaje y la frontera de los bienes materiales; es consustancialmente una síntesis de relaciones y prácticas culturales en donde se materializan los

valores y se ejercen las normas de convivencia en la práctica del poder; donde se recrean los sentimientos de seguridad y donde los símbolos cobran sentido.

Las dimensiones del territorio están en este sentido relacionadas con el sujeto en sus aspectos identitarios, comprenden la patria y la matria, la región y la comunidad, sus fronteras se marcan entre lo público y lo privado, entre la historia y la utopía.

Las instituciones por su parte, son el espacio de acción donde la vida social tiene su competencia para el movimiento, de los sujetos; por medio de las instituciones; los sujetos se realizan en el territorio. Las instituciones contienen las normas y propician los mecanismos para que los sujetos concurran a la acción.

Para la vida política de las comunidades indígenas del estado de Guerrero, dos instituciones han sido fundamentales en su continuidad como colectividades: el municipio y el partido.

Si bien es cierto que el municipio, en su dimensión sociocultural, contiene en general las mismas características de la región, es también una categoría de carácter jurídico-político que se aplica a un territorio particular y delimitado del país. Pero además, cuando se le reconoce por su nombre, y se identifica a los actores sociales que lo sustentan con sus atributos étnicos y sus actividades económicas, se convierte en un espacio diferenciado dentro de la región al cual hay que tratar como unidad de análisis más precisa.

Como categoría histórica podemos ver que en el municipio “los viejos cabildos persistieron como órganos rituales y de cohesión comunal, y como baluarte de la lucha indígena contra el Estado desamortizador”.[101] Con el municipio libre, estos cabildos no desaparecieron y han asumido de acuerdo a la región, diversas funciones manifestándose hacia el exterior como municipio y hacia adentro también como elemento de cohesión étnica con funciones ceremoniales y donde

se toman las decisiones más importantes de la comunidad.

Es necesario aclarar que no obstante los argumentos que desde algunos fundamentalismos y corrientes políticas restauradoras consideran a los municipios indígenas como ejemplo de gestión municipal y a los indígenas, por el sólo hecho de ser indígenas, como portadores de atributos y valores de una convivencia tolerante y democrática, esas instancias en su mayoría siguen siendo una carga muy pesada para sus miembros porque sus ingresos económicos son sumamente limitados y por ello sus funcionarios tienen que subsidiar con sus propios recursos su estancia en las funciones de gobierno. De igual manera, la comunidad tiene que, por medio de la cooperación, ocuparse del mantenimiento y la realización de las obras de infraestructura y de su conservación.

En estas formas de asumir las tareas republicanas por parte de las comunidades indígenas se encuentra una de las claves de su persistencia, cuestión que no sólo debemos remitir al aspecto económico o administrativo, sino también a las expresiones y aspiraciones políticas en sus planos simbólicos, como cultura, para introducirse en la multiplicidad y mutidireccionalidad de ideas e imágenes que los sujetos construyen y proyectan en torno a este tipo de comunidades imaginadas.

Por ejemplo, se tiene que tomar en cuenta el papel que juega el subsidio de la economía campesina vía el trabajo y la migración estacional, la adopción de las siglas de un partido político, los rituales tanto religiosos como laicos, y la adopción o rechazo de modas y estilos de vida que los contactos de la globalización introducen, para explicar la constante reelaboración de sus ideas e imágenes de comunidad y de las instituciones por medio de las cuales norman las relaciones en sus repúblicas locales: sistema de cargos civiles y religiosos, ejido o comunidad, comisiones y comités, cajas de financiamiento, iglesia local.

Lo anterior no los excluye de fatales omisiones a las más elementales garantías individuales o de violaciones a los derechos humanos, ya que sus gobiernos indígenas contemplan una normatividad sumamente rígida, donde las obligaciones se sobreponen a los derechos. A la vez, su colectivismo los hace sumamente vulnerables a las presiones y la cooptación de un sistema político que se basa en el clientelismo y el corporativismo como sustento de gestión.

Por ejemplo, en el Centro de Derechos Humanos de la Montaña, Tlachinollan, los expedientes que no tienen una solución factible a corto plazo dentro de los marcos del derecho positivo, y mucho menos de los usos y costumbres, son las denuncias de las mujeres indígenas a las que se les ha obligado a casarse para que la comunidad obtenga un beneficio o por el compromiso monetario adquirido por los padres. Otros casos en iguales circunstancias corresponden a aquellas en que se ven involucradas comunidades que reclaman derechos sobre tierras basándose en derechos primordiales; o bien conflictos en los que se confrontan identidades exacerbando atributos de originalidad.

No obstante, es importante valorar el municipio indígena: en primer lugar porque en él se conservan, en mayor o menor medida, los atributos originarios de las repúblicas locales que inspiraron la redacción del Artículo 115 constitucional, que a su vez forma parte consustancial (una veces como utopía y otras como realidad posible) del debate sobre la democracia como ejercicio de gobierno al cual invoca hoy día un número importante de actores sociales que ven en este tipo de instituciones los asideros para argumentar la búsqueda de opciones distintas a las que proponen los sectores hegemónicos en la reformulación del Estado. Estas opciones tienen que ver más con la historia, la diversidad y lo local, que con novedosas teorías sobre la *gobernabilidad* y la transición pactada que recomiendan los organismos financieros internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional para que los países *no democráticos* accedan a sus recursos económicos y fondos de apoyo.

El municipio, en este sentido, además de una *entidad territorial menor*, la *unidad básica del federalismo*[102], y *la unidad natural administrativa y política del Estado*[103], es un espacio social histórico y territorial determinado dentro de la nación donde se expresan diversos actores sociales que devienen de una historia particular o de diversas historias particulares, diferenciadas y propias, que en consecuencia cuentan con una cultura y una manera de hacer política, donde los distintos actores pretenden fines específicos realizando mediaciones y actos de poder (o en busca del poder) tendientes a lograr la consecución de un futuro deseado[104].

Como proyecto político de las organizaciones indígenas en el municipio va implícita a) una recomposición en el uso y disfrute de los bienes que se encuentran en los territorios donde habitan los indígenas: tierra, bosques, agua, minerales, petróleo, entre otros; b) una recomposición en las relaciones políticas, principalmente entre ciudadanos, estado y partido; c) una redistribución del poder, donde la relación entre poder local y poder central son más horizontales; d) el reconocimiento de otras formas de vida cotidiana y de otras culturas; e) la búsqueda de un futuro distinto al escogido por los centros financieros internacionales. Lo anterior ha sido expresado en los Acuerdos de San Andrés en la demanda de autonomía y autodeterminación territorial, los cuáles a su vez son el resultado de la lectura del Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, de la Organización Internacional del Trabajo, que en la Montaña de Guerrero, al igual que otras regiones indígenas del país, las organizaciones indias han adoptado como su bandera de lucha y el marco normativo de una posible convivencia nacional a futuro. Como diría Pierre Beaucage:

> La situación de los indígenas en México se encuentra actualmente en un proceso de rápido cambio y cualquier intento de balance resultaría fútil y rebasado por los acontecimientos. Sin embargo, se puede considerar que, por la misma dinámica histórica, la autonomía local, aunque limitada y continuamente

> recortada por la injerencia de poderes superiores, constituye uno de los ejes más duraderos del proceso de resistencia y afirmación identitaria de los indígenas de México. Los vastos movimientos agrarios, políticos y económicos de los años setenta y ochenta permanecen hasta hoy en la medida en que las comunidades echaron raíces A la vez, asistimos a la revitalización de instituciones que parecían caducas, como los consejos de ancianos y la administración indígena de la justicia, las reivindicaciones actuales por la autonomía municipal, comunal, y la defensa del ejido, parecen inscribirse dentro el mismo proceso[105]

En las regiones del estado de Guerrero, donde la población indígena es mayoritaria, la efervescencia política se manifiesta, principalmente en la disputa por los espacios de poder local como son la comisaría y el municipio. En el caso de que la conflictividad sea insalvable, la acción se orienta por el reconocimiento de nuevos espacios, en particular por la instauración y el reconocimiento por parte del Congreso local de nuevos municipios.

En la actualidad, aparte del municipio de Acatepec, que fue aprobado por el Congreso local en 1993 y Rancho Nuevo de la Democracia que desde 1995 está en funciones de facto, existe una treintena de solicitudes para que el Congreso Local apruebe la creación de nuevos municipios. El caso más reciente y que por su impacto merece la observación, es el de Xochistlahuaca, en el territorio amuzgo, cercano a la Costa Chica, en donde después de una prolongada lucha los habitantes del lugar constituidos en un *Frente Cívico* lograron, a principios del mes de abril del 2001, que el Congreso se pronunciara por la destitución de su alcaldesa acusada de nepotismo, corrupción y violaciones a los Derechos Humanos. Este pronunciamiento es significativo porque en el estado de Guerrero la clase política hegemónica había impuesto como norma no destituir a los alcaldes impugnados por considerar que si se tocaba a uno, *se desgranaba la mazorca.*

En estos casos, se puede reconocer el papel que ha jugado el partido en la construcción de los nuevos municipios, ya que al rebasar el conflicto, el ámbito de las comunidades, las instancias de representación a las que recurren sus miembros

para que se les reconozca, por parte de los poderes del estado de Guerrero, es a los representantes en el congreso estatal más afines a su demanda; es decir, a los diputados y a su fracción parlamentaria para que impulse su demanda de segregación ante el poder legislativo estatal.

Además, como ya se argumentó en el primer capítulo, los partidos políticos tienen una impronta con fuerte arraigo en la vida pública del estado de Guerrero, y en la vida cotidiana de las comunidades indígenas, desde los primeros momentos de la vida independiente de México.

Posteriormente, aparecerá una forma nueva de representación, la organización con carácter étnico cuyos ejes para aglutinar a sus miembros se sustentarán en los atributos culturales de sus miembros. Esta nueva forma de representación ocupará un plano mucho más restringido a las demandas locales y a la satisfacción de necesidades inmediatas y más cotidianas. Sin desplazar al partido, lo organización étnica vendrá a ocupar un espacio que el partido, por su estructura y sus objetivos de alcance nacional no puede llenar: el de la acción política de sectores sociales cada vez más especializados y localizados en sus demandas.

En conclusión, a lo largo de las líneas anteriores he tratado de exponer como los partidos políticos han actuado entre la población indígena de la región de la Montaña, incidiendo en la construcción de los poderes locales, y en particular en el gobierno del municipio. Dos etapas se distinguen de este proceso: La primera, en la que el partido es el vehículo por medio del cual los montañeros expresan sus preferencias políticas y buscan satisfacer sus demandas más sentidas; y la segunda en la que la organización de carácter étnico hace su aparición desplazando, más no sustituyendo, al partido en la articulación y solución de demandas locales.

En ambos casos, el Estado aparece como un referente fundamental para entender la orientación de las acciones

organizativas de los indígenas guerrerenses. En este sentido, el modelo de Estado y las instituciones que le dan sustento impactarán de manera directa a las acciones organizativas de los indígenas. En el primero de los casos, la interlocución al interior de un Estado benefactor cuya misión es satisfacer las demandas sociales de los ciudadanos por igual, obliga a éstos a incorporarse en instituciones como el partido que los representa de manera individual o por medio de sectores con una capacidad abarcativa muy amplia; en la segunda situación, en la medida que las relaciones de mercado impactan más sobre la condición de ciudadano libre y autónomo y en vista de que el Estado se ha retirado de la tarea de proveer el bienestar social, los sujetos en condición de subalternidad tienen que buscar en otro tipo de atributos, como los culturales y colectivos, elementos para compensar las desigualdades en el acceso a los derechos y obligaciones que en teoría como ciudadanos son acreedores.

Democracia y ciudadanía: autonomía de los indígenas

La Coordinadora de Autoridades Indígenas y el Sistema de Policía Comunitaria forman parte de la institución local que ha resultado del proceso que desde 1995 está viviendo un grupo de comunidades mixtecas y tlapanecas del estado de Guerrero, en la llamada Costa Montaña, donde confluyen los municipios de San Luis Acatlán, Malinaltepec y Azoyú. En un contexto de carencias y abandono en la procuración de justicia y de servicios, 42 comunidades de dichos municipios, conjuntamente con las organizaciones indígenas y campesinas con mayor presencia en la región como el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, el Consejo Comunitario de Abasto de San Luis Acatlán, la Sociedad de Solidaridad Social “La Luz de la Montaña” y la Sociedad de Solidaridad Social “Unión Regional Campesina”; con el

apoyo de varias ONGS locales y el párroco de la región que influyó para que algunos los miembros de algunos cargos religiosos, como los cantores, también participen en la conformación de un tipo peculiar de poder local que es ejercido en el territorio de dichas comunidades, con la perspectiva de lograr que se les reconozcan su personalidad y competencias jurídicas.

Estas comunidades mixtecas y tlapanecas, en vez de abocarse a la conquista de la Presidencia Municipal, vía los procesos electorales y la competencia entre partidos políticos o bien a la segregación territorial, como ha sido la tónica en otros municipios del estado en donde algunas comunidades se han decidido a tomar en sus manos la conducción y la administración de su propio municipio; han optado por abordar las tareas de gobernar desde otro ángulo: el de consolidar primero instituciones que les den cohesión comunitaria desde donde han empezado a ejercer el gobierno vía la procuración de justicia.

Es decir que, por medio de un *Comité de Autoridades Tradicionales* compuesto por ancianos de reconocido prestigio y la autoridad política de cada comunidad, que en el estado de Guerrero se denomina Comisario y un cuerpo propio de policía, llamado *Policía Comunitaria*, han asumido por la vía de los hechos la competencia de legislar y ejercer la justicia en el territorio que les reconoce autoridad. La última institución está compuesta por policías que cumplen cargo otorgados por sus respectivas comunidades, más de quinientos, que recorre los caminos vigilando e impartiendo justicia y castigos a quienes detiene en la comisión de delitos.

El futuro de esta forma tan peculiar de procuración de justicia que aplican las comunidades indígenas mixtecas y tlapanecas que componen la región Costa Montaña -ya que en esta forma se conjugan las normas federales del derecho y la normatividad indígena emanada de la tradición y la costumbre-, depende de lo que se resuelva para el conflicto armado

en Chiapas[106]; lo cierto es que el hecho mismo de que el Sistema haya logrado cumplir ocho años sin que dé visas de fractura, y que, al contrario, siga siendo un ejemplo de que la normatividad indígena puede transitar hacia formas de institucionalización y de inclusión en las leyes como parte consustancial de la normatividad del sistema de representación en que sustenta la nación mexicana, da una idea de su vitalidad[107].

Sin embargo, la existencia y el quehacer cotidiano del Sistema Policía Comunitaria plantean un problema a dos niveles: en primer lugar, el formal, el que cuestiona un ¿cómo se pueden incluir los derechos de diversidad dentro de un sistema jurídico de una nación que está diseñada y es apuntalada desde sus propios cimientos en la igualdad jurídica de los ciudadanos? Esto es muy importante porque quiérase o no, México es un país de leyes y su sistema y forma de actuar, devienen de la manera en que, inclusive, se realizó la conquista como un acto jurisdiccional cobijado por las leyes de la Corona española, imperantes esa época; y cómo, posteriormente, se arraigaron las ideas del liberalismo con su peculiar puesta en práctica por los hombres de la Reforma; en segundo lugar, el de la realidad social, que nos pone frente a una diversidad de sujetos que expresan historias, situaciones y proyectos que no obstante la aplastante adversidad, son una realidad pujante, ya sea porque lograron resistir, no sólo al racismo de una sociedad organizada en castas, sino también al proyecto liberal que no reconocía a las colectividades y las especificidades culturales de unos sujetos que actualmente reclaman que sus normatividades sean incluidas como parte de la Constitución.

Para resolver un problema como el que plantean los pueblos indios y una diversidad de actores que reclaman derechos específicos, se necesita desmontar el andamiaje jurídico liberal sobre el que descansan los derechos y obligaciones de los mexicanos y rearmarlo partiendo de los supuestos que plantea la realidad social. Por eso, cuando en 1991 se modificó el Artículo Cuarto de la Constitución para incluir el reconocimiento a la composición pluricultural de la nación, dicha

modificación no surtió el efecto esperado y la burbuja de demandas siguió creciendo.

En este sentido, es importante observar cómo, a lo largo de los últimos veinte años la llamada transición hacia la democracia que se ha sugerido desde los organismos internacionales, principalmente los financieros, se ha realizado a partir de modelos elaborados por los mismos organismo que promueven la democratización. El caso más significativo es el de la creación de un organismo vigilante de los Derechos Humanos, con un modelo de Derechos Humanos similar al de Estados Unidos, diferenciando los derechos universales de los sociales en detrimento de los segundos que son uno de los principales puntales de la Constitución mexicana; o bien, en esta misma lógica de hacer resaltar lo individual, se ha fortalecido la capacidad del ciudadano para elegir a sus representantes reduciendo a esta acción la llamada democratización. Además, en gran medida, la llamada voluntad de cambio por parte de las elites gobernantes se ha dirigido hacia lo formal y lo macro, para cumplir con las exigencias y los compromisos comerciales, obviando las peculiaridades que desde lo local y lo diverso expresan otras formas ver el futuro. Desde el ángulo opuesto al de las elites, algunos sujetos de la vida nacional, principalmente los que se han visto afectados por el radicalismo liberal con sus demandas y sus acciones, también han forzado a que estas recomendaciones no se puedan observar al píe de la letra, como el caso de la negociación de los citados Acuerdos de San Andrés[108].

Estos sujetos al exponer sus demandas, en particular las de diversidad, proponen dejar atrás esa tradición en la que primero se tomó posesión y luego se hizo la conquista; en la que primero se libera al hombre de las ataduras serviles y luego se pelea por su emancipación de la Corona o bien, en donde primero se legisla y luego se esperó a que los sujetos de derecho llegaran a hacer presión para hacer uso de los citados derechos, como es el caso de los campesinos y las luchas

agrarias después de la revolución de 1910-17, o el caso más reciente, de que primero se pacta el ingreso al primer mundo de la economía y luego se les lanza sin protección, al mercado global.

La democracia y las democracias con historia

La aclaración que se hizo hace cerca de 500 años, de que "en la Nueva España las leyes se observan pero no se cumplen"[109], sigue teniendo vigencia. Eso ha generado un abismo entre lo que propiamente es "lo legal" y lo que se siente como justo. Porque el sentimiento de justicia se construye de lo más inmediato y subjetivo de los actores sociales, ello incluye su visión de mundo y sus proyectos, a diferencia de las leyes que son normas generales a las que los sujetos tienen que amoldar su conducta.

No se trata de desmontar y posteriormente dejar de lado un componente importante en la constitutividad de los sujetos sociales en México, como son sus referentes estructurantes de una convivencia social: legislaciones y normas sociales de convivencia o de obligatoriedad; al contrario, se trata de que a la luz de una revisión histórica y contextual se rearticulen de nuevo, reconociendo de cada sujeto su historia, su presente y su proyecto. En particular, ahora que surge la polémica y se ha puesto de nuevo en la mesa de discusión la pertinencia o no de otorgar derechos de diversidad a los pueblos indios de México. Pero también, en la actualidad surgen de nuevo voces que esencializan desde dos polos opuestos pero que coinciden en uno con una conclusión intolerante: las de quienes proponen un regreso a una supuesta normatividad perfecta, en comunión con la naturaleza (inclusive de la del ser social) que deviene de una supuesta antigua, aislada y

ahistórica vida comunitaria en la que sus miembros están prácticamente en un “estado de naturaleza” como lo vislumbraban los jusnaturalistas; o bien las de los que perciben visos de desintegración de la estructura nacional si se rompe con el precepto de igualdad que sustenta la legislación actual otorgando privilegios diferenciados por sus adscripciones culturales.

Pero tampoco se trata de competir por demostrar cual sistema tiene la razón o en cual reside la esencia del derecho, sino más bien, como lo ha dicho Clantal Mouffe[110], ¿Cual es el posible? Porque lo que hemos visto es que los sujetos construyen normatividades híbridas que rompen con la dicotomía entre liberalismo individualista y tradiciones comunitarias que inhiben a las personas.

La visión liberal se ha vuelto más pragmática, particularmente en estos tiempos neoliberales en los que, si bien es cierto que se reconoce a la ciudadanía como el resultado de una práctica en la que intervienen los miembros de un Estado nación como ciudadanos, también es cierto que para quienes defienden esta versión radical de liberalismo “esta práctica se puede realizar a través de la afirmación de los derechos civiles; particularmente de la afirmación de los derechos del consumidor, (ya que) a través de su defensa, el consumidor asume el carácter de ciudadano”[111].

Ahora bien, en este trabajo, parto de la idea de que cuando se habla de democracia, se habla de muchas cosas, para distintas gentes, en diferentes épocas y en diversos lugares[112], ya que la democracia se ha inventado de manera independiente donde las condiciones han sido propicias, es decir, en donde una de sus primeras condiciones esenciales se ha desarrollado, me refiero a la lógica de la igualdad.

Sin embargo, el concepto de democracia, y la democracia como modelo de participación de los ciudadanos en los asuntos

públicos, es una invención de occidente, como lo es la filosofía, y el criterio de científicidad del conocimiento, desde los cuáles, la modernidad construye su mundo libre de *prejuicios y de prenociones*.

También, parto de la observación de que, si bien es cierto que la democracia no es un concepto que se acuñó con relación a las formas de organización de las sociedades originarias de nuestro país, estas sociedades han sido vistas e interpretadas desde dicho concepto (bárbaros, estado de naturaleza, despotismo tributario, sociedades pre estatales, por citar algunos conceptos). Aunque también hay que reconocer que éstas a su vez, han rechazado las representaciones hegemónicas apropiándose y dándole nuevos sentidos al concepto de democracia.

Otra observación que es importante resaltar, es la que se refiere a la idea de que las prácticas jurídicas y las normatividades que de ellas se desprenden y se aplican en nuestro país, se han desarrollado -en particular a raíz de la construcción del Estado Nacional-, a partir de una idea de la democracia que niega las visiones de mundo y las prácticas comunitarias que se sustentan en los *usos y costumbres* por considerarlas un obstáculo para la realización del criterio de igualdad. Sin embargo, dichos usos y costumbres no son el resultado de formas de organización de las comunidades indígenas ajenas a la historia de la imposición y la negociación del modelo liberal de justicia. Son el producto de actos de poder hegemónico en los que los grupos que detentan dicho poder han impuesto sus normas jurídicas y formas de vida a los grupos subalternos.

Véase por ejemplo, las Repúblicas de Indios, los cabildos en los ayuntamientos, los sistemas de cargos religiosos y civiles, y más recientemente, a principio de la década de los años setenta, los Consejos Supremos que a su vez fueron creados durante el Cardenismo. Sí bien es cierto que las instituciones y las normatividades sobre las que descansan los usos y costumbres son el resultado de la constitución de sujetos subalternos, también es cierto que estos sujetos, desde su condición de subalternidad, no asumieron al pie de la letra el modelo de vida que les fue impuesto. Se apropiaron y

reconstituyeron los elementos que les permitían crear espacios contra hegemónicos, en la medida que les eran necesarios para sobrevivir, resistir o bien realizar acciones de fuerza en el marco de las reglas impuestas por la democracia liberal.

La democracia como un deber ser que parte de la lógica de la igualdad, a lo largo de la historia ha estado en constante construcción y ha sufrido diversas modificaciones para alcanzar este criterio de realización, siempre en medio de dos tensiones: la de su deber ser y la de su práctica cotidiana. En este sentido, cuando hablamos de democracia nos referimos a una idea, pero también a realidades concretas.

Con el surgimiento de los Estados Nacionales y su predominio en el mundo como formas de jurisdicción sobre países enteros, la democracia como modelo y la democracia como realidad han caminado por rutas ampliamente separadas. Sin embargo, a partir de la democracia como una forma de gobierno posible, se han construido los proyectos más ambiciosos de los sujetos sociales.

En México en particular, la democracia ha sido el motor de todo un ciclo de revoluciones burguesas (guerra de independencia, Reforma, Revolución de 1910-17, Cardenismo)[113] que en busca de la promesa de la modernidad ha creado y recreado a las instituciones más importantes de la vida política nacional como los partidos políticos, y de igual forma a los sistemas de representación y la división de poderes (el federalismo), así como a las estructuras de gobierno junto con los programas para ejercer el gobierno. En esencia, la democracia ha servido para democratizar al gobierno.

Pero ¿Cuáles son esos criterios? En primer lugar, está la participación efectiva; “todos los miembros [de una asociación] deben tener oportunidades iguales y efectivas para hacer que sus puntos de vista sobre cómo haya de ser la política sean conocidos por los otros miembros”[114]; en segundo lugar, la igualdad de voto se refiere a la prerrogativa de todo

miembro para tener “una igual y efectiva oportunidad de votar, y todos los votos deben contarse iguales”[115]; en tercer lugar está la comprensión ilustrada que nos remite a las oportunidades, dentro de ciertos límites de tiempo y espacio, que todos los miembros deben tener, en condiciones de igualdad y efectividad, “para instruirse sobre las políticas alternativas relevantes y sus consecuencias posibles”[116]; en cuarto lugar tenemos el control sobre la agenda de los asuntos que deben ser incluidos y sobre los cambios que deben ser introducidos por los miembros, si éstos así lo deciden; y finalmente, el quinto criterio que es la inclusión de los adultos que residen permanentemente para hacerse acreedores de los cuatro criterios anteriores, es decir, el que comprende los derechos de ciudadanía y donde se justifica el trato entre iguales políticos.[117] Si no se cumple cualquiera de estos criterios se estará frente a miembros de una organización que no son iguales políticamente.

Aunque “la democracia no puede garantizar que sus ciudadanos serán felices, prósperos, saludables, sabios, pacíficos o justos”[118], aun así sigue siendo el motor que da energía a los hombres que se mueven en busca de una utopía.

No obstante en la práctica, la democracia nunca ha llegado a alcanzar sus ideales, aun así, no se deben perder de vista los beneficios que permiten que los gobiernos democráticos sean más deseables que otros:

> Nos vemos conducidos a reconocer que la democracia no requiere de una teoría de la verdad ni de nociones como incondicionalidad y validez universal, sino de un sinnúmero de prácticas y de movimientos pragmáticos dirigidos a persuadir a la gente para que amplíe la gama de compromisos con otros, y así, construir una comunidad más incluyente. [...] El problema real no es encontrar argumentos para justificar la racionalidad o la universalidad de la democracia liberal que fueran aceptables por toda persona racional o razonable. Los principios democráticos liberales sólo se pueden defender en calidad de constitutivos de nuestra forma de vida y no deberíamos tratar de fundar nuestro compromiso con ellos

en algo supuestamente más seguro[119]

Uno de los factores que nos puede indicar por qué no se han cumplido en su conjunto los ideales democráticos, es el hecho de que uno o más de sus criterios se dimensionan más que los otros hasta llegar a convertirse en el criterio único que define y diferencia lo democrático de las prácticas no democráticas, situación que tiene que ver con el contexto histórico y cultural de cada caso.

En particular, desde la influencia de occidente, el criterio de la igualdad de voto es el que se ha destacado por encima de los otros. De tal forma que este criterio se ha convertido en la tabla con que se mide la vocación democrática de los estados nacionales. Esto es así porque, en la medida en que las sociedades crecen, sus instituciones de participación y de representación se complejizan orientándolas hacia formas representativas en donde el ciudadano cada vez más se distancia de su acción soberana de gobernar directamente, delegando esta responsabilidad en un cuerpo, que a su vez es cada vez más especializado en su tarea de administrar la cosa pública. Por tal motivo, los mecanismos para legalizar los actos de gobierno como resultado de acciones soberanas de los ciudadanos, por parte de la elite especializada en gobernar, tienen que sustentarse en el mecanismo por medio del cual se otorga o se delega la soberanía en éste: es decir en el voto. De ahí que, cuando se habla de democracia en los estados nacionales, por lo general se haga referencia a una escala que mide la capacidad de los ciudadanos para ejercer el voto.

Ahora bien, lo que a simple vista se presenta como un problema de escala, en realidad es un problema de sentido, en la medida en que cada vez son más lejanos los mecanismos directos de participación en condiciones de igualdad entre sujetos diversos. Porque el criterio que rige, no es la lógica de la igualdad, sino el sentido de lo específico identitario de

cada grupo que intenta hacer valer su visión del ser igual desde su especificidad; hecho que nos coloca ante un nuevo dilema: el de reconocer que el ciudadano al que se alude en el quinto criterio para articular una práctica democrática, y que además es el que condensa los cuatro anteriores, no puede reconocerse en abstracto. De ahí que la democracia como valor universal construido desde la visión de occidente y la democracia como práctica de gobierno construida desde la realidad de los sujetos subalternos de las comunidades indígenas, caminen juntas, pero no sean equiparables, aunque éstos desde su subalternidad, se esfuercen en hacer de sus prácticas democráticas un ejercicio que aspire a tener el valor universal de la democracia.

Entonces, si el problema del ser o no democrático es de sentido y es el ciudadano el que construye sentido desde lo que sabe hacer, lo que hace a diario y lo que aspira, desde la forma como le enseñaron, desde su historia y desde lo que pretende ser. El sentido da coherencia a las prácticas, materializa los valores. El sentido de lo que se construye como democracia por parte de hombres de carne y hueso está anclado en las dimensiones del tiempo y el espacio en que los ciudadanos tratan de hacer valer su capacidad soberana.

Ahora bien, para el pensamiento liberal, la ciudadanía y el proceso de ciudadanización es a su vez un proceso civilizatorio en el que los hombres y las mujeres buscan el orden, la libertad y la justicia. Es la afirmación, “primero, de los derechos civiles; segundo, de los derechos políticos y tercero, de los derechos sociales”[120]. De esta manera, “la idea de ciudadanía desarrollada en la Grecia antigua sólo resurgiría, aunque parcialmente, en el siglo XVIII con la afirmación de los derechos civiles y del liberalismo. El modelo liberal de la sociedad, sin embargo, se distancia del modelo griego. Está basado en tres postulados: uno filosófico –la concepción abstracta y absoluta del individuo racional, volcado hacia sus intereses, como centro de todo-; uno político –la legitimación del Estado y de su poder a partir de un contrato social

libremente aceptado por los individuos-ciudadanos, estableciéndose, en consecuencia, una rígida separación entre la esfera pública y la privada-; y uno económico –en el plano de la producción y distribución de la renta, ya que el Estado resguarda el funcionamiento de los mercados y si cada uno defiende su propio interés, el interés general quedará garantizado de manera automática"[121].

Más aun, a últimas fechas, a diferencia del liberalismo que buscaba un equilibrio entre los tres postulados, el neoliberalismo tiene una marcada inspiración en el postulado económico, por encima del político, fundamentándose en el individualismo exacerbado y en una desconfianza radical en la posibilidad de la acción colectiva.

Sin embargo, desde otro ángulo, el concepto de ciudadanía, como dice Renato Rosaldo, "es un concepto no solamente universal sino también excluyente"[122], porque se ha construido a partir de un proceso de diferenciación entre los que poseen la capacidad soberana y los que no la tienen, en donde la condición de su igualdad es su semejanza. Sin embargo, la exclusión también crea semejanzas y ésta es la base sobre la cual se construyen las demandas y las reivindicaciones potenciando así una expansión de la ciudadanía hacia la definición de una ciudadanía cultural por parte de grupos subordinados que desde la ciudadanía cultural, critican la cultura ciudadana, a sus portadores y sus normas como paradigma de un deber ser universal.

Para Rosaldo, esta expansión de la base reivindicativa de la ciudadanía por parte de los grupos subalternos se cimenta a partir de dos ejes: uno que se refiere a la redistribución de los recursos, en particular los económicos; y otro, que abarca los factores culturales[123]. El primero hace referencia a la lucha de clases y el segundo a la diversidad de formas de adscripción a una identidad, es decir que se busca un reconocimiento al sentido de pertenencia.

Este segundo eje, el del sentido de pertenencia, plantea una contradicción con el concepto de ciudadano como concepto universal porque cuestiona dicha base universal, en la medida que, como modelo, se ubica en la esfera de lo formal no de lo substancial. Pero además porque, cuando la igualdad existe como forma pero en esencia, la desigualdad es cada vez más extrema, el resultado no es la relación directa ciudadano–Estado del modelo clásico de democracia, sino que a dicha relación ciudadano-Estado se le antepone una que media el contacto directo: la relación entre pares que se da de un ciudadano con otro a partir de sus identificaciones, en donde dicho par, ciudadano–ciudadano, busca desde su sentido de pertenencia construido desde situaciones subalternas, establecer una nueva relación con el Estado, es decir, una relación sujeto–Estado. Construyendo no ya una relación soberana desde el individuo, sino una relación autonómica de los sujetos con respecto del Estado.

Con base en esta nueva forma de relación desde su condición subalterna, los pueblos indios de México han expresado cada vez más una necesidad de rearticular, como se exponía al principio, los derechos y obligaciones de los mexicanos dentro de los marcos de nuevas definiciones de democracia.

Boaventura de Souza Santos, habla de que en América Latina hace falta la reelaboración de nuevos *Manifiestos* con potencial para movilizar a las fuerzas progresistas hacia una sociedad alternativa que enfrente al proceso de fascistización que está sufriendo la sociedad a causa de la globalización hegemónica que él identifica como *americanización*. Para él, los nuevos *Manifiestos* deberán contener los tópicos y alternativas con el potencial para construir globalizaciones contrahegemónicas nutridas del vasto campo de experiencias históricas que en América Latina se han dado. Un componente importante de estos *Manifiesto*s es la *democracia participativa* que él ubica como un modelo subalterno que, han coexistido al lado de los modelos hegemónicos de la democracia representativa y liberal, en donde:

> Las comunidades locales, regionales y nacionales en diferentes partes del mundo emprenden

> experimentos e iniciativas democráticas basados en modelos alternativos de democracia, en los que las tensiones entre democracia y capitalismo, entre redistribución y reconocimiento, se avivan y se convierten en la energía positiva que respalda los pactos sociales más justos y abarcadores, no importa qué tan circunscritos sean por el momento[124]

Así como el concepto de democracia desde el liberalismo busca ser compatible con un modo de ser del ciudadano que la ejerce; el concepto de autonomía busca ser el ejercicio de la democracia por parte de un ciudadano culturalmente incluido en un sujeto colectivo que aspira a que los motivos por los que les fue negado el pleno derecho, sus diferencias o su identidad, sean convertidos en atributos por medio de los cuáles se les reconozca el derecho ciudadano.

Por eso, cuando se habla de la autonomía de los pueblos indios, al igual que la democracia, se habla de muchas cosas para diversas gentes y en diversos lugares. Se habla de una autonomía sobre la base territorial de regiones pluriétnicas; de autonomía como un régimen de gobierno en el que existe una cuota proporcional de poder para los ciudadanos culturalmente diferenciados, parlamento indígena e instituciones del Estado para los indios y operadas por los indios, así como recursos de la federación para los indios; de autonomía como esencia de la comunidad prehispánica que se hace presente a más de 500 años para purificar de la contaminación liberal a la sociedad; de autonomía como ejercicio de la normatividad de la comunidad agraria, con sus usos y costumbres, con su ritualidad y su sistema de cargos como elementos constituyentes de un poder local; de autonomía como el ejercicio de la libertad municipal dentro del sistema federativo de la nación, por citar las acepciones más visibles.

Por lo anterior, cuando me propongo investigar y explicar la construcción social del concepto de democracia por parte los indígenas de la región Costa Montaña del estado de Guerrero, partiendo de las experiencias históricas específicas, estoy

refiriéndome a la idea de que los sujetos son los que le dan contenido al concepto de democracia.

En este sentido, la autonomía adquiere dos dimensiones: como modelo que aspira a ser ley, léase los Acuerdos de San Andrés y como práctica de ciudadanos culturalmente constituidos en sujetos que desde una condición subalterna construyen nuevas relaciones con la nación y con el Estado. Es decir, que la autonomía no niega su esencia contractualista, con raíces en las tradiciones jurídicas de Inglaterra, Francia y Estados Unidos, y por lo tanto, su origen desde dentro de la doctrina liberal; sino que por el contrario, afirma el pacto social como el modelo de convivencia ciudadana, pero sobre la base de una reconceptualización de los criterios que dan forma a la democracia, en particular, el que se refiere a la constitución del ciudadano desde un reconocimiento de sus derechos históricos al estilo del historicismo alemán. Es más, no niega los elementos que constituyen dicho criterio, sino que los enriquece agregando el de una identidad cultural con antecedentes históricos, con lo cual se adscribe al ciudadano a un sujeto cultural e históricamente autodefinido.

Lo anterior es importante porque al reconocer la vocación contractualista de la autonomía y su recorrido en el tiempo, el concepto adquiere historicidad y es localizado. Incluye dentro de sus antecedentes a los derechos originarios junto con la democracia liberal en la búsqueda de un diálogo para construir las normas posibles.

El hecho de que se reconozca la vocación contractualista nos dice que las tradiciones liberales han marcado las prácticas de los pueblos indios, pero es importante señalar que no se está revindicando un lugar dentro de la democracia liberal ya que las demandas de autodeterminación y autonomía cuestionan las definiciones y las prácticas de dicha democracia liberal.

De una democracia liberal que vetó la diferencia en un afán universalista, pero que en la práctica se fue construyendo

como la imposición de una visión local de democracia igual de autoritaria que cualquier esencialismo. Una práctica política que renunció enriquecerse con las aportaciones de un sin fin de prácticas y experiencias, pero que además de asumirse como la auténtica práctica política, también ha renunciado a un comportamiento moral democrático.

En sentido contrario, y hay que reconocer el fenómeno como sustento de una la cultura política con profunda raíz entre la población india y no india del país. Las prácticas autoritarias en las que se asumen de manera acrítica las normas de la democracia liberal como las normas y prácticas naturales, son el soporte de la vida en colectivo para quienes desde posiciones de subordinación, sin ejercer la crítica a sus condiciones de existencia, reproducen su propia subordinación, ya que es lo que han conocido como parte habitual de su vida cotidiana. Si no ¿De qué otro modo se puede explicar el hecho de que se hable y se haga referencia al municipio, al partido, a las oficinas de gobierno, como al recinto, al lugar *hierofánico* y al funcionario público, es decir al Presidente, al gobernador, al secretario, al diputado como si se evocara al ser sobrenatural que tiene el *Don* de decidir?

No se trata de marcar situaciones excluyentes con relación a la conciencia y las prácticas de emancipación, ya que existen otras maneras de vivir la subordinación; por ejemplo, es una forma de conciencia de las condiciones de subordinación, a lo que Gramsci llamó la *conciencia contradictoria*:

> No debe convertirse a la hegemonía en un sistema cerrado de control cultural e ideológico de grupos dominantes. En lugar de ello, existe como un elemento necesario en la creación de una conciencia contradictoria la cual comprende un abanico de actitudes, desde la pasividad aparente hasta la resistencia abierta- lo cual es el rasgo central de una cultura popular autónoma en una sociedad estratificada"[125]

En las prácticas cotidianas se articulan e interactúan los grupos sociales en la producción y reproducción de la vida social,

de ahí que el concepto de conciencia contradictoria abra "la posibilidad de reconciliar la contradicción aparente entre el poder ejercido por los grupos dominantes y la relativa pero obstinada autonomía cultural de los grupos subordinados" [126]

Así se podría entender el terco reclamo del EZLN de que la patria cobije a los indígenas y la utilización de los símbolos de la identidad nacional como la bandera, la escenografía del Congreso de la Unión o llamar a sus espacios de encuentro con otros miembros de la sociedad *Aguascalientes*, inclusive el hecho de nombrar a sus espacios autonómicos –los caracoles-, *Juntas de Buen Gobierno* evocando los momentos fundantes de la Nación.

Cuando el EZLN habla de autonomía y se refiere a la recreación del mapa municipal, lo que está haciendo es reconocer y reafirmar la forma en que históricamente se fueron construyendo los territorios en que se expresaron las relaciones de poder que constituyeron a los sujetos sociales, en particular a los indígenas, dentro del territorio en el que tiene influencia.

Y aunque Pedro Viqueira sea incisivo para descalificar los argumentos autonómicos de las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas, cuando dice que "los llamados usos y costumbres no son prácticas inmemoriales que habrían sobrevivido a las presiones externas sino que, por el contrario, son el resultado de cambios promovidos por los gobiernos nacionales y estatales, que fueron adaptados y transformados por las fuerzas locales"[127], él mismo está reconociendo que en la construcción de la realidad social no sólo hay pasividad, sino también resistencia.

Lo mismo sucede cuando se refiere a la presencia y la relación de los partidos políticos con las comunidades indígenas como algo que es parte de la vida misma de las comunidades, tratando de relativizar la oposición entre una democracia comunitaria indígena y una democracia electoral indígena[128]

Desde otro ángulo, Neil Harvey cuando habla de una democracia radical, argumenta cómo se construye el mundo político de las comunidades campesinas e indígenas de Chiapas, su significado político en la consecución de una auténtica ciudadanía capaz de lograr su institucionalización, la cual se construye en un contexto saturado de tensiones, influencias y factores externos, opresión, resistencia, subordinación, procesos fragmentados; de identidades compartidas, asumidas o asignadas. Es decir, una lucha por la historicidad de los movimientos sociales. Para Harvey:

> Los zapatistas no sólo evidenciaron el abismo entre los ideales liberales y la realidad cotidiana, sobre el que vive la mayoría de los mexicanos, también dieron lugar a la posibilidad de una concepción más radical de la ciudadanía y de la democracia[129]

> En donde "deben rastrearse los vínculos que la gente intenta establecer entre los reclamos particulares y su validez universal[130]

No se trata de buscar las causas del conflicto en la presencia de influencias externas, ni en formas de ser esenciales que se vieron amenazadas, sino en decisiones políticas de sujetos sociales que tomaron en sus manos la tarea de dar forma a una idea de democracia como empresa colectiva.

> Estas circunstancias no niegan la importancia de los derechos individuales que el constitucionalismo consagra. Pero añade un elemento mexicano específico o, más precisamente, nos obliga a preguntarnos cómo se construye el significado de la democracia a través de diferentes discursos políticos, en vez de asumir sólo una definición posible. Además, si las prácticas políticas son lo que define a los movimientos populares, entonces tiene más sentido hablar de la democratización como un proceso interminable y no de la democracia como un conjunto fijo de reglas al que todos han dado su consentimiento[131]

Así, el sujeto y sus prácticas sociales, determinados por su historicidad y la compleja construcción de relaciones y

tensiones, estarían gravitando en la definición que he intentado explicar de la democracia como una construcción social de los indígenas tlapanecos y mixtecos de la región Costa Montaña del estado de Guerrero.

Capítulo III

Las tradiciones organizativas

En la construcción de la ciudadanía en México -y en América Latina diría Joe Foweraker-[132], las luchas populares han contribuido a ampliar los principios democráticos frente a una tradición autoritaria que ha sido el sustento de las relaciones de poder entre el Estado y los sectores populares.

Para Julio Labastida Martín del Campo, en el México posrevolucionario se puede hablar de un autoritarismo *sui generis* porque, "si bien el régimen es tendencialmente democrático, el sistema político es autoritario"[133], porque deviene de una mentalidad que singulariza.

Aunque el objetivo del presente capítulo no está centrado en el análisis de las tradiciones autoritarias en la historia de las

comunidades indígenas del estado de Guerrero y en particular de la región Costa Montaña, es importante mencionar su existencia por el peso que han tenido y por la influencia en las prácticas cotidianas de los sectores populares de la entidad. Porque en la constitución de las identidades colectivas o en la adscripción de la identidades imaginadas los reclamos de derechos no tienen una trayectoria lineal ni univoca, sino que, en tanto que las identidades son el producto de una negociación, el peso que adquieran las tradiciones culturales, ya sean autoritarias o democráticas, tendrán que ver con la historia y el contexto de poder en que la identidad se construye.

Eric Hobsbawn, cuando habla de las tradiciones, al referirse a su permanencia en el tiempo dice que la mayoría de ellas no obstante que se reclamen muy antiguas, en verdad son muy recientes y a menudo inventadas:

> Las naciones modernas y todo lo que las rodea reclaman generalmente ser lo contrario de la novedad, es decir, buscan estar enraizadas en la antigüedad más remota, y ser lo contrario de lo constituido, es decir, buscan ser comunidades humanas tan *naturales* que no necesitan más definición que la propia afirmación [...] Y justamente porque gran parte de lo que de forma subjetiva crea la nación moderna [...] se asocia a símbolos apropiados y relativamente recientes, y con un discurso creado a la medida [como la historia nacional], los fenómenos nacionales no se pueden investigar adecuadamente sin prestar una atención cuidadosa a *la invención de la tradición*[134]

El mismo historiador explica que el objetivo y las características de las tradiciones es la invariabilidad, ya que el pasado a cual se refieran impone prácticas fijas, de ahí que:

> La tradición inventada implica un grupo de prácticas normalmente gobernadas por reglas aceptadas abiertas o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad en el pasado [...] En la medida en que existe referencia a un pasado histórico, la peculiaridad de las tradiciones inventadas es

> que su continuidad con éste es en gran parte ficticia[135]

Lo anterior lo afirma porque dice:

> Son respuestas a nuevas situaciones que toman la forma de referencia a viejas situaciones o que imponen su propio pasado por medio de una repetición casi obligatoria. Es el contraste entre el cambio constante y la innovación y el intento de estructurar como mínimo algunas partes de la vida social de éste como invariables e inalterables[136]

En la mayoría de los trabajos que se han realizado sobre la historia política del estado de Guerrero –muy pocos sobre los movimientos sociales-, el eje argumentativo se sustenta en explicar los efectos devastadores de una tradición autoritaria que se reclama heredera del espíritu liberal que inspiró a los héroes locales, porque además, estos herederos tienen razón (su razón) en su actuar patrimonialista en la medida que los apellidos de los actuales gobernantes se repitan con los del santoral cívico local.

Es una tradición autoritaria, la mayoría de las veces impuesta desde el centro sobre la cotidianeidad de la entidad. No es gratuito, entonces, que los títulos versen sobre la violencia de un *Guerrero Bronco*[137], sobre *Déspotas y caciques*[138], sobre las *Crónicas de un conflicto* (El movimiento anticabellerista de 1960)[139]; sobre matanzas de campesinos copreros, sobre Guerrilleros sin esperanza; y hasta en la literatura la *Guerra en el paraíso*[140] deja un sabor agrio de boca. Toda esta *violencia en Guerrero*[141] nos da cuenta del peso del autoritarismo sobre la sociedad.

De ahí que sea importante observar lo que dice Rodolfo Stavenhagen, para argumentar la importancia de un estudio que valore la forma en que se incuban las tradiciones culturales y en particular las que provienen de situaciones de

subordinación. Stavenhagen nos recuerda que “las ideas puras de liberalismo político han tenido que adaptarse a las realidades duras de las identidades y los reclamos de grupos culturalmente distintos, generalmente minoritarios”[142]

Más adelante continúa argumentando que:

> Es preciso reconocer que aún los ejemplos más puros de nación cívica cargan con su historia étnica particular, que les imprime características inconfundibles enraizadas en la conciencia colectiva. Para ellos han servido las *tradiciones inventadas* y los *mitomotores* compartidos de las *comunidades imaginadas*[143]

Por lo anterior es que considero importante abordar la construcción del concepto de democracia como resultado de procesos históricos y culturales en donde las tradiciones políticas de los sujetos tienen el papel de nutrir de contenido a la ideas y darle direccionalidad a las acciones. Este es el caso de los indígenas que conforman el Sistema de Policía Comunitaria de la región Costa Montaña del estado de Guerrero.

No importa que en Guerrero el movimiento indio sea reciente, ya que tiene de principios de los años noventa a la fecha. Lo anterior no quiere decir que los indios no hayan existido en Guerrero desde antes. Sin embargo, cuando se habla de la lucha de pueblos indios de la entidad tenemos que remitirnos a los años noventa, que es la época en que las comunidades indias de Guerrero -incluyendo a los de la región Costa Montaña-, empiezan a expresar un tipo de demanda distinta a la que habían expresado ya no como campesinos, ya no solamente demandas electorales, sino una lucha en la que el eje que articula lo electoral, lo campesino, lo agrario, los servicios, el poder, es la identidad cultural, y la defensa del sustrato y del entorno al cual se adscribe esta identidad cultural, es decir, la defensa del territorio indio.

Una de las acciones afirmativas más importante como pueblos indios fue la de las comunidades del Alto Balsas que

lucharon contra la construcción de una presa en San Juan Tetelcingo, pero además, a la par que se da esa lucha éstas comunidades se insertan en un proceso mucho más amplio que es la Campaña 500 años de Resistencia India, Negra y popular, y se vinculan a la dinámica de la lucha india a nivel nacional. Esto les permitiría construir un discurso, retomando lo más significativo del discurso político de los indios a nivel nacional e internacional, lo que a la larga va a fundamentar una de las tradiciones organizativas del Consejo de Autoridades Indígenas de la región Costa Montaña y de su Policía Comunitaria.

Entonces, después de los años 90 vamos a encontrar cómo un sujeto que estaba desarticulado, desvinculado, en términos de acción política, con otros sujetos o estaba subordinado por otras demandas más importantes (como era la demanda electoral o la demanda agraria y de servicios), empieza a emerger y empieza a dar muestras de una vitalidad tan fuerte que le ha permitido ser parte activa de los movimientos populares en el estado de Guerrero.

Para observar como logran constituirse como sujeto, yo creo que son cinco las tradiciones políticas las que hay que tomar en cuenta. Por otra parte la idea de sujeto que aquí se asume, parte del reconocimiento de que el individuo es producto de "ciertas condiciones sociales que, como tales, no agotan sus propias posibilidades"[144]. Es decir que la individualidad puede trascender hacia horizontes en donde el hombre sea sujeto protagónico por medio de lo social apropiado como práctica. La historicidad de lo social que contradice a la individualidad convierte al hombre en conductor de su historia, en la medida que lo construye como sujeto cuando éste reflexiona sobre su historicidad[145].

Con respecto al sujeto, indio se pude decir que sin la intensa elaboración del proyecto indio que se dio durante el proceso previo al levantamiento de EZLN, y en particular durante los años de 1991 y 1992, las organizaciones y comunidades indígenas del país no hubieran podido estar en condiciones de inducirlo a llenarse de contenidos indios y transformar sus

demandas para transitar de una guerrilla de corte tradicional foquista de los años 60 y 70 a un movimiento de otro tipo; a un movimiento en el cual el eje de la acción partía de la insatisfacción de la promesa de la modernidad, libertad, justicia y democracia, como en cualquier otro movimiento democrático que aspiraba al socialismo, pero que no se quedaba en la lucha por el cumplimiento de esa promesa, sino que iría más allá al adoptar como suya la demanda de autonomía y libre determinación, con la cual se definiría por la construcción de un Estado Plural, a la par de asumirse como un movimiento indio.

Por otra parte, es importante reconocer que si en algo ha impactado a la nación las luchas indias es en la conciencia de la fragilidad de una identidad, hasta antes del levantamiento, única. Si bien es cierto que antes de los sucesos de enero de 1994, ya se había logrado que se reconociera que la nación tenía una esencia pluricultural, en el agregado al artículo Cuarto de la Constitución, esto no era suficiente y mucho menos reconocido por el sentido común de los mexicanos, situación que empezó a cambiar después de que los indios de Chiapas aparecieron en la escena nacional de forma abrupta declarando la guerra al Estado.

El impacto de esta aparición, no sólo posibilitó una apertura en la conciencia nacional sobre la presencia indígena en la sociedad y sus condiciones de existencia, sino que además desde entonces rearticuló, los lazos, el proyecto y las demandas indias en torno a los ejes de autonomía y libre determinación que se construyeron años antes, pero que no se habían logrado mantener visibles por el cansancio y el desgaste de las luchas aglutinadas en torno a la Campaña 500 Años de Resistencia.

Hoy día, entre la diversidad de identidades que se expresan, los indios son quienes han mostrado con mayor claridad cual frágiles son las definiciones absolutas frente a una realidad social en constante transformación. Con su capacidad para

reinventarse cotidianamente como sujetos sin abandonar sus pretensiones de autenticidad, nos han puesto a reflexionar sobre la historicidad y los contextos en que se construyen cotidianamente.

Porque, como se reconocía ya en Xelajú, Guatemala, durante el Segundo Encuentro de la Campaña Continental 500 Años de Resistencia, en octubre de 1991:

> El indio es una entidad histórica creada por el colonizador para designar al explotado, al oprimido, al negado. Pero la noción de indio se refiere a pueblo y estos pueblos han ido evolucionando a lo largo de su historia. Es claro que hoy el ser indio no significa necesariamente ser el pobre, mísero, rural y campesino. El ser indio es una realidad, un modo de vida, significa manejar una visión del mundo que choca con la práctica de la visión colonialista. El ser indio hoy, significa negar cualquier pasado o presente de colonialismo y autoritarismo. La condición indígena se encuentra inmersa en la dinámica global de la sociedad, puesto que los indígenas participamos, aunque en condiciones de desigualdad, en ella como comerciantes, trabajadores asalariados, campesinos, artesanos, etc. Por lo tanto, la solución a los problemas históricos y presentes de los pueblos indios, pueblos afroamericanos históricamente establecidos como tales, y sectores populares pasa por la transformación global de la sociedad. Y en esta transformación, la participación de los pueblos indios resulta fundamental de acuerdo a las circunstancias de cada país y su momento histórico[146]

Lo historia anterior viene a colación porque si en algún flanco de su lucha, los sujetos indios han estado más certeros, es sin duda en el que se refiere a la disputa por la historia. Y es que una de las trincheras que más ha estado a querella en este proceso es la de la historia. La justeza o no de las demandas indias, y su reconocimiento por parte del resto de la población mexicana, pasa por la aceptación de que existe otra historia distinta a la oficial. Otra historia, en la que los oprimidos y los olvidados no han podido intervenir.

Así, recapitulando sobre la constitución del sujeto indio en la región Costa Montaña, podemos ver que la primera tradición, proviene del papel que jugaron las organizaciones campesinas autónomas de los años 70 y mediados de los 80.

esta la que llamo tradición UNORCA. La segunda tradición que esta presente en la constitución de los indios como sujeto político del estado de Guerrero, es la que aportaron los Organismos no Gubernamentales, ONG's, sobre todo las de derechos humanos o algunas de servicios. Otra tradición importante, la tercera**,** es la que proviene del papel que ha jugado un sector de la Iglesia Católica, animando y propiciando el encuentro de las distintas comunidades de sus parroquias y de sus feligreses o de sus sistemas de cargos para que se incorporen por lo menos a la discusión, sino es que también a la constitución de organismos locales de los indios. Otra tradición, que yo creo es trascendental, la cuarta, en esta continuidad histórica que tienen las comunidades indias, es la que aportan las formas de organización tradicional con su normatividad, sus sistemas de cargos y sus gobiernos. Y finalmente, la quinta tradición es la que aportan las instituciones de la vida republicana, en particular los partidos políticos.

Estas cinco tradiciones han sido fundamentales para que en la región Costa Montaña en pocos años, después de 1990, los indios de Guerrero tengan un papel muy importante por sus luchas a favor de las demandas políticas de los ciudadanos y por una democracia sustantiva.

La iglesia católica en la Costa Montaña

Aún no se terminaban de reponer de sus heridas los contendientes de la acción armada de la conquista del altiplano y del Valle de Anáhuac, cuando ya la iglesia católica se había instalado por el rumbo de la Costa Chica, en lo que ahora es San Luis Acatlán. La crónica dice que para 1532 ya se habían instalado sacerdotes en San Luis de la Costa, pero que a raíz de una rebelión de los habitantes locales, yopes, tuvieron que abandonar el lugar y trasladarse hacia la jurisdicción de

Igualapa.

Como ya se mencionó, las noticias de que los pueblos y comunidades de la región tributaban a la Triple Alianza cantidades considerables de oro en polvo obligó a los conquistadores a avanzar a marchas forzadas y tomar posesión de los territorios que se consideraban ricos en ese metal. De lo que se enteraron mucho tiempo después, era de que ese metal no se extraía ahí, sino que los pueblos tributarios lo compraban a otros de la región de la mixteca oaxaqueña.

Y, aunque si bien es cierto que la presencia de la iglesia regular y posteriormente de los Agustinos, en 1530, durante estos primeros años de la expansión del régimen colonial fue efímera porque la inestabilidad provocada por la rebelión de los pobladores originarios, durante los años comprendidos entre 1525 y 1530, hacía inestable su estancia, también es cierto que la forma tan vertiginosa en que se posesionaron del espacio colonial, da una idea de la competencia que se estaba dando entre los distintos protagonistas de la acción colonizadora y de la importancia que para ellos adquirió la región.

> La primera incursión de seculares es tan vieja como la conquista: el bachiller Cristóbal Carrasco obra entre los vecinos de San Luis y es, junto con el fundador, uno de los últimos colonos en abandonar la villa, en 1532 se trasladó probablemente al pueblo tlapaneco de Acatlán donde viviría protegido por el flamante corregidor. Pocos años después se creó la doctrina de San Pedro Tututepec con la encomienda de Luis de Castilla[147]

Por otra parte, en Malinaltepec, en el corazón de la Montaña alta, según los documentos testimoniales que los pobladores originarios elaboraron para reclamar la posesión de sus tierras, es decir en sus Títulos Primordiales, como es el caso de sus lienzos, I y II (como los definen los etnohistoriadores), encontramos que cuando se elaboraron estos documentos ya existía la iglesia católica local. El dibujo de ella la describe tal y como la conocemos actualmente y en el lugar que ocupa

en la cabecera municipal.

Durante el tiempo de la colonia[148] la región, en la cual se incluía a la Montaña y la Costa Chica, dependieron religiosamente de la administración de la Diócesis de Tlaxcala Y Puebla. Los curatos mas cercanos fueron por el lado de la Costa Chica, el de San Luis de la Costa (Acatlán) y por el lado de la Montaña el de Totomixtlahuaca, antigua población tlapaneca, cercana a la cabecera municipal de Tlacoapa, que con el tiempo vino a menos perdiendo toda influencia y poder en la región.

> Hacia 1550 se cristalizaron los obispados como estructuras superiores desde el altiplano: Antequera se extiende desde la frontera sur de la Nueva España hasta el río Santa Catarina, la región adjunta al río Papagayo corresponderá a Tlaxcala. Las costas de Acapulco son objeto de un litigio entre México y Michoacán alrededor de1550, pero finalmente se impuso el arzobispado y la mitra de Valladolid tuvo que retroceder hasta el río Coyuca, término también entre las jurisdicciones del puerto y Zacatula[149]

Es decir que la presencia de la iglesia católica en la región forma parte de la historia y del arraigo de las instituciones coloniales. Sin embargo, por varios factores, la acción y la presencia sistemática de los sacerdotes como promotores de la organización india con fines políticos desde una plataforma cultural no se verá sino hasta finales del siglo XX, con la creación de la Diócesis de Tlapa y la llegada de los clérigos vinculados a la teología india.

Aparte del tenaz trabajo de estos sacerdotes entre las comunidades indígenas, el arraigo de la iglesia católica, más bien tiene que buscarse en la fuerte impronta de esta institución durante la época colonial y de qué manera las comunidades subsumieron sus prácticas y sus rituales originales dentro del culto católico, además, precisamente por la ausencia de los eclesiásticos, es que las comunidades mixtecas y tlapanecas elaboraron y conservaron muchas de sus instituciones,

valores, normatividades y autoridades hasta nuestros días.[150], en contraste, por ejemplo con los nahuas que, al estar más cercanos a los colonizadores adoptaron y se apropiaron de la cultura impuesta.

Platica Bernardo Valle[151], el párroco del Rincón anterior a Mario Campos, que él llegó a esa localidad en 1987 para sustituir al presbítero Inocencio Basurto García, el cual para entonces estaba cumpliendo 50 años de trabajo en la región, de los cuáles 22 los pasó en la región tlapaneca. Durante ese tiempo dicho cura era el único en la Montaña alta por lo cual se tenía que hacer cargo de cinco parroquias que en conjunto contenían aproximadamente 200 templos.

> Este sacerdote duró 22 años, que marcaron la presencia de la iglesia católica en la región, él era tlapaneco de pura cepa. A él le tocó atender la Montaña cuando no se tenía ninguna forma de transporte más que sólo andar a lomo de mula para atender a sus cinco parroquia, Tlacoapa, Atlamajalcingo del Monte, Malinaltepec Zapotitlán y el Rincón que en ese momento pertenecía a Pascala del Oro[152]

La Diócesis de Tlapa fue creada en 1992, como parte de una reestructuración de la administración religiosa en el estado, ya que antes toda la región de la Montaña pertenecía a la Diócesis de Chilapa. Cuando los agustinos llegaron al estado se instalaron el Chilapa y Tlapa construyendo conventos, sólo que fue en Chilapa donde se quedó la jerarquía fundando en 1862 la Diócesis desde donde administraban toda la región.

Posteriormente se fueron creadas otras diócesis. No fue sino hasta 1992 que esta administración cuya sede estaba en Chilapa, se dividió dando origen a la de Tlapa y trasladándose la sede de Chilapa a Chilpancingo convertida en Arquidiócesis, que es donde actualmente reside el gobierno estatal de la iglesia católica en el estado. Esta decisión creó un gran descontento entre los pobladores de la antigua sede que se sintieron traicionados por sus eternos aliados.

Al crearse la Diócesis de Tlapa la parroquia del el Rincón, junto con otras 19 parroquias, pasó a formar parte de la dicha

diócesis. Aunque la fundación de dicha parroquia data de 1899 en ella se nota una continuidad, en particular de la presencia de los párrocos y su involucramiento con los problemas de las comunidades, que conocen a sus feligreses por hablar la lengua y ser de la región. Por ello, cuando se hace un recuento de los procesos organizativos que se han generado localmente, en particular en aquellos en los que está presente la comunidad con sus instituciones y sus gobiernos, podemos ver el peso de la iglesia y de las instituciones comunitarias.

> En 1952, llegó el presbítero Domingo Pantoja con ideas progresistas, al llegar se preocupó inmediatamente por atender la desolación prevaleciente del lugar [...] se preocupó por atender a los enfermos con medicina natural y de patente, así mismo, en 1954 el padre Domingo, promovió la construcción del templo que más tarde fue derribado por el temblor; en 1956, impulsó la construcción del campo de aterrizaje en el Llano Limón, para traer productos básico para la alimentación desde la ciudad de Acapulco en una avioneta piloteado por el C. Domingo Luna [...] En 1965 llegó como párroco el presbítero Inocencio Basurto Carrasco, originario de Paraje Montero, hablante de la lengua Me'phaa (tlapaneco), este párroco duró 22 años en la parroquia [...] En 1987 llegó el presbítero Bernardo Valle Morales, se distinguió por su lucha hacia el rescate de la religión autóctona de cantores y catequistas, inició la celebración del Año Nuevo en comunión de todos los pueblos de la parroquia en el Cerro Nixtamal, dio libertad de expresión a los fieles y logró conseguir un donativo para la reconstrucción de la iglesia En 1992, llegó el presbítero Mario Campos Hernández a ocupar la parroquia, este párroco inicia en diciembre de 1992 todo un proceso parroquial para construir un proyecto de vida digna desde las perspectivas del Plan de la Diócesis de Tlapa de Comonfort [...] Como resultado del proyecto se consolidó el Consejo de Autoridades Indígenas (CAIN), este Consejo busca resolver los problemas más sentidos en la parroquia[153]

Cuando se fundó la parroquia, contaba con seis comunidades más la sede del Rincón: Tilapa, Pascala del Oro, Caxitepec, Mexcaltepec, Tres Cruces y Horcasitas; actualmente cuenta con 28 que son. El Rincón, tierra Colorada, Tlaxcalistlahuaca,

Potrerillo del Rincón, Potrerillo Coapinole, Tuxtepec, pueblo Hidalgo, Camalotillo, Arroyo Cuilapa, Honduras Tigre, Llano Silleta, Jicamaltepec, Cerro Zapote, Río Iguapa, Llano perdido, Cerro Tejón, Tlahuitepec, Cruztomahuac, Portezuelo del Clarín, el Aserradero, Loma de Cuapinole, Iliatenco, Son José Vista Hermosa, Ojo de Agua, Alchipahuac, Arroyo San Pedro, Pajarito Grande y Buena Vista.

Este rápido crecimiento de comunidades que componen la parroquia es importante porque sobre la base del territorio de la parroquia y de las relaciones que se han ido estableciendo entre las comunidades, está cimentada la construcción de las actuales organizaciones que conforman el Sistema de Policía comunitaria como los Consejos Comunitarios de Abasto, La Luz de la Montaña y el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena.

Además, la forma autónoma en que las comunidades indígenas de la región practicaron sus religiosidad católica[154], combinada con los rituales propiciatorios de la agricultura y el sincretismo religioso que se mantuvo vivo por el aislamiento en que se mantuvieron las comunidades durante tantos años, fue un factor de cohesión y de continuidad muy importante.

La religiosidad indígena tuvo poca ingerencia por parte de los sacerdotes que los atendían anteriormente en su culto católico, por lo que a la hora en que hacen acto de presencia los sacerdotes que comulgan con la teología india y revaloran la cultura indígena, a las comunidades les impactó de forma tal que para ellas fue una continuidad. Esto se ve más claramente en la larga lista de actividades que se mencionan a continuación y en donde el párroco tiene especial participación, ya sea dejando que se realice la actividad sólo con el concurso de las autoridades encargadas o bien, promoviendo que se mantenga como parte de la cultura:

> De las costumbres y tradicionales que se han venido conservando de los antepasados son: nagual, espanto, huamil; ofrenda de las cabezas de los animales, quemar leña, en los cuáles se hace un sencilla ceremonia de

> sacrificio de animales como son pollos, tótolas y otros animales domésticos, ofrendas florales; así cada uno de ellos, para que no le ataque la enfermedad a la familia se suben al cerro más alto para el culto del sacrificio de animales. Otros ponen ofrenda floral por algunos señores cantores o ciudadanos principales de la comunidad para la oración de las piedras al nombre del señor San Marcos, para pedir las lluvias, que son de mayor importancia en la vida o para la producción en el campo agrícola, que se realiza el 25 de abril de cada año; así como también se han formado algunos grupos de mayordomías y hermandades que se encargan de realizar actividades en las fiestas [...] Como última celebración del año se lleva a cabo en la parte alta del cerro, en donde se ha puesto una cruz, por iniciativa del presbítero Bernardo Valle Morales [...] En coordinación con las autoridades municipales y agrarias, con la participación del mayordomo del año nuevo y vecinos de la misma comunidad se reúnen todos los pueblos circunvecinos que controla la parroquia, cada uno de ellos llevan representante para hacer sacrificio de animales, las ofrendas florales. Así como una solemne misa a las cero horas de la noche, rezos de los señores cantores con banda musical de viento o ciudadanos principales, participando algunas danzas regionales con el fin de dar gracias al señor[155]

La doctrina que profesan los sacerdotes de la teología india además, pone en el eje de su trabajo pastoral el fortalecimiento de las instancias de gobierno en las comunidades indígenas y el respeto a sus formas de vida, y su cultura. En este sentido, el trabajo pastoral al sustentarse en las formas de organización y de gobierno local, ha promovido una conceptualización del pacto ciudadano para vivir en democracia, que se sustenta en los valores cristianos del apoyo al desvalido o en desgracia, de la convivencia pacífica y la tolerancia, lo cual encaja con la visión utópica de la comunidad ideal de los primeros misioneros que llegaron a tierras indias.

> En tanto se trata de defender los derechos colectivos de estos pueblos ante los gobernantes y las clases poderosos, el consenso eclesiástico es unánime: hay que iniciar transformaciones profundamente

> innovadoras y audaces de la sociedad para dar cabida digna en ella a los pueblos indios, con sus formas diferentes de vida, con sus valores culturales, con sus anhelos de futuro[156]

Con esta visión, los sacerdotes que comulgan con la teología india, hicieron que alrededor de la iglesia se fueran agrupando cierto tipo de jóvenes con capacidad de liderazgo y creación de opinión entre los miembros de sus comunidades y otras personas respetadas que vieron en la institución religiosa un vehículo para expresar sus inquietudes en torno a los problemas sociales locales.

> 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 invasiones, despojos e imprecisiones 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, las violaciones a los derechos humanos, el proselitismo político que provoca división entre las comunidades[157]

Desde este diagnóstico, los sacerdotes, más bien el sacerdote, que conocía la lengua y las costumbres locales, empezó a crear o, en su caso a potenciar cierto tipo de cargos religiosos de la comunidad con los cuáles se inició a su vez la tarea de la reflexión de su realidad, al estilo de las Comunidades Eclesiales de Base de los años 70. Así fue como el grupo de *Cantores* se convirtió en la *caballería ligera* de la parroquia, con el cual daría inicio la conformación de una plataforma de trabajo social en la región:

> El 26 de noviembre de 1992 surge CAIN [Consejo de Autoridades Indígenas][158] en el curato de la

> comunidad de Santa Cruz, El Rincón; con integrantes en su mayoría allegados a la iglesia: sacristanes, cantores, hermandades, etc. que formaban alrededor de 80 personas en total. Según nos contaron, todos ellos se integraron a dicho Consejo por obediencia al Padre Mario Campos párroco de El Rincón, esto debido a la falta de experiencia de la gente para organizarse en torno a un proyecto político propio. Sin embargo, la organización pudo sostenerse y fue creciendo logrando tener influencia en casi todas las comunidades que forman a la región, en su mayoría gracias al esfuerzo y a la constancia del Padre Mario Campos[159]

Esta labor de hacer recaer algunos cargos entre los jóvenes o en algunas personas con inquietudes de servicio a la comunidad y capacidades como sabe leer y escribir aparte de hablar la lengua y tener prestigio en la comunidad, para iniciarlos en la reflexión de los problemas sociales locales y en comprensión de su doctrina cristiana, no fue privativo o invento del párroco de El Rincón, más bien pareciera que formaba parte de una estrategia, ya que lo mismo sucedió en la parroquia de Malinaltepec con el joven párroco que llegó a dirigirla; lo mismo pasó en otras parroquias de la Montaña en donde sus sacerdotes se identifican con la teología india. Este fue el caso de Xalpatláhuac, a donde fue trasladado Bernardo Valle, después de estar en el Rincón; en la parroquia de Chiepetlan, con el cura Antolín Casarruvias; En la de Tlacoapa, en donde desde la época en que llegaron a la región los predicadores protestantes se instaló un misión católica para contrarrestar su influencia y en donde ahora se hace énfasis en la conformación de este tipo de grupos de trabajo. Además, el grupo de *Cantores* de El Rincón fue compuesto mayoritariamente por profesores bilingües, los cuáles introdujeron a la corporación eclesiástica la plataforma de demandas propias del gremio como son las mejoras en las prestaciones de los profesores indígenas y la construcción de instalaciones para su capacitación (en este caso la construcción de una sede de la Universidad Pedagógica Nacional, UPN), junto con las demandas de salud, de servicios, como caminos, y de abasto a las comunidades:

Como ya se mencionó en la cita anterior, el CAIN se creó en 1992 y aunque su fundación estuvo influenciada por el

auspicio de la parroquia del Rincón, los antecedentes organizativos y las demandas que lo sustentan, formaban parte del proceso social que las comunidades de la Costa Montaña venían construyendo anteriormente.

Con la creación del CAIN también se empezó a hablar de una región propia; la Costa Montaña. Es decir que se dio curso a la formalización de un espacio territorial donde se realiza el gobierno indígena y se imparte la justicia, donde la democracia empezó a tomar la forma de un ejercicio del poder sustentado en la peculiaridad cultural de los miembros de la región Costa Montaña, en particular en la normatividad y la autoridad tradicional y sus competencias jurídicas.

Como ya se ha mencionado, la región se había venido construyendo desde diversos ángulos, inclusive se ha aventurado de imagen de una superposición de mapas de procesos sociales: el mapa de la red de abasto de los Consejos de Abasto y sus tiendas comunitarias sobre el mapa de la red de acopio de café por parte de la Luz de la Montaña, inclusive el mapa de la parroquia sobre los otros. Es decir que la región se ha venido reinventando desde los diversos procesos sociales que a su vez tiene la necesidad de revalorar el espacio como propio, sin embargo, con la presencia de los sacerdotes lo que se hace es iniciar la revaloración del espacio. No sólo como la ruta de Diconsa o como la esfera de influencia de asociación de productores de café, sino desde un nivel más íntimo de los habitantes de la región, desde su propia existencia y lo que valorativamente significa en su identidad de indígenas. Con la teología india la región se reinventa permitiendo que los indígenas se visualicen auténticos en un contexto que le da sentido a su relación con el mundo y la naturaleza.

Reinvención que desde la teología india se refuerza al revalorar el mito de Sabenaxa y Totonaxa, en donde se narra la búsqueda de la unión mágica entre la montaña y la Costa para superar la pobreza, a causa de la falta del agua que por el enojo de uno de los dioses no llega a las alturas de la montaña crean incertidumbre y zozobra cada año.

En vista de que el principal problema que aquejaba y sigue aquejando a las comunidades pertenecientes a la región Costa

Montaña, es la falta de vías de comunicación por medio de las cuales les llegue el abasto, los servicios y la procuración de justicia, la primera tarea que sus autoridades indígenas, organizadas en el CAIN, se propusieron realizar, de 1992 a 1995, fue iniciar y encabezar la demanda por la construcción de caminos, en particular por la construcción de la carretera que comunica a la costa con el centro de la Montaña: la carretera Tlapa-Marquelia. Junto con la obra anteriormente señalada, también se dio pie a la lucha por la construcción de una red de comunicación local con caminos que conectaran a las comunidades con las cabeceras municipales.

Para lo anterior, se convocó a los miembros de las comunidades, para que asistieran a las asambleas programadas que se realizaron en cada una de las localidades por donde debería pasar la carretera, en una especie de marcha por etapas que cada vez se hacía más grande en la medida en que las asambleas se iban realizando y se iban acercando a la ciudad de Tlapa.

El resultado fue la firma de una minuta en la que el gobierno estatal se comprometía a iniciar los trabajos para la realización de la obra, además de trabajos de consolidación o de construcción de la red de comunicación local. A la fecha la carretera se está construyendo y ya existen tramos totalmente terminados, aunque no en toda la región. También hay que considerar que, en la decisión por parte de las autoridades para construir la obra influyó el hecho de que después del levantamiento del EZLN en 1994, las regiones indígenas del país se han convertido en espacios de atención especial con relación a la seguridad nacional y que por ello se ha invertido en vías de comunicación para que se tenga acceso a ellas de forma rápida.

La siguiente tarea a que se abocó el CAIN fue la consolidación de la actividad educativa de los profesores, ya que por la marginación a que está sometida la región los profesores y los alumnos carecían de alternativas para realizar su labor

docente. Para ello, y en vista de que el grupo social de profesionistas más importante es el de los profesores, y que los conflictos de este gremio con las comunidades tienen su origen en las necesidades que los profesores tienen que resolver, como son el cobro de sus sueldos, la satisfacción de sus prestaciones laborales y su formación profesional; la solución de estas necesidades ha sido motivo de tensiones ya que para satisfacerlas, los profesores tienen que ausentarse de sus aulas, acción que redunda en detrimento de sus alumnos que son abandonados con frecuencia, dándose el caso de escuelas en las que los profesores salían desde el jueves para ir a tomar cursos a Acapulco y regresaban hasta el martes de la semana siguiente. Ante esta situación, el CAIN, en 1995, se dio a la tarea de encabezar la demanda por la creación de una administración escolar y una sede de la UPN en la región. En la actualidad, los profesores que han cursado en la UPN y que han terminado sus estudios de licenciatura son 49.

De igual forma, para atacar el problema de la carencia de servicios de salud, el CAIN impulsó la demanda por la construcción de un hospital en la región, sin embargo después de varias movilizaciones y de sus respectivas mesas de trabajo, no pudieron justificar la construcción de dicho nosocomio en una población que no acompleta los 25 mil habitantes que por ley se exige para satisfacer esta demanda; logrando en cambio la instalación de un centro de salud en la población de el Rincón y la presencia de un médico que asiste dos semanas y descansa una, periodos en los que la población se queda sin atención médica.

En la actualidad, la demanda por la construcción del hospital se está valorando para sopesar la posibilidad de reiniciar la lucha, ya que se argumenta que si bien es cierto que ninguna de las poblaciones importantes de la región cuentan con el número requerido por la legislación, también es cierto que la cantidad de personas que la componen y sus carencias rebasan dicho marco legal. Así, la continuidad de las distintas acciones que se emprendieron con la construcción del

CAIN es lo que conocemos como Sistema de Policía Comunitaria y su tipo peculiar del poder local, que en vez de abocarse a la conquista de la presidencia municipal vía los procesos electorales o bien la segregación territorial, ha optado por construirlo desde otro ángulo, el de consolidar primero sus propias instituciones comunitarias, vía una democracia local propia, desde donde han empezado a ejercer el gobierno y la procuración de justicia.

Al igual que en otros aspectos de la vida de las comunidades indígenas del país, en estos lugares, la coyuntura de la movilizaciones con motivo del debate abierto por el cumplimento de los 500 años de la presencia española en el continente impactó de manera significativa a la actuación de los curas indígenas de la región de la Montaña y en particular a los que estaban vinculados a la teología india, como fue el caso del párroco de El Rincón que promovió la reflexión y la movilización de sus feligreses en torno al acontecimiento. Esta acción sería crucial para que en algunas comunidades diera inicio la movilización en torno a demandas sociales, pero ahora bajo el eje de demandas indias, y a la convergencia de éstas con el proceso que nivel estatal se estaba construyendo en torno al Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia India, Negra y Popular, agrupación que a su vez formaba parte de una coordinación nacional y de una vinculación continental al proceso de discusión y de acciones en contra a los efectos de la conquista y del proceso de colonización (sobre el Consejo Guerrerense se hablará más adelante)

Como hemos visto, el papel de los sacerdotes que provienen del medio indígenas o que conocen más a las comunidades y su ámbito más íntimo, y en particular de los que comulgan con la teología india, ha sido de fundamental importancia en la construcción de la región Costa Montaña, y de los procesos sociales que le han dado su peculiaridad dentro del espectro de la política del estado de Guerrero, pero sobre todo en las definiciones de los modelos de convivencia ciudadana entre los habitantes de la región.

Sin duda la religiosidad de los pueblos indios y la teología como una forma de explicar y de actuar desde la iglesia es una de las dimensiones más importantes que nos permite explicar las identidades. La religiosidad y la teología constituyen estructuras y dinámicas al interior de las comunidades indígenas que generan sentido de comunidad e interconectan éstas con las estructuras colectivas.

Una las aportaciones más importantes de las teología india ha sido la premisa que establece como necesidad prioritaria de los pueblos indios construir un marco de referencia propio, así como visualizar los procesos de reidentificación.

En este sentido, la propuesta de Masferrer[160], es razonable, al considerar que los sistemas religiosos nos permiten comprender ampliamente los procesos de religiosidad de los pueblos indios, dejando abiertos también algunos temas al debate, como son: el lugar que ocupan los sitios sagrados en las nuevas realidades religiosas.

Por otro lado, la posición de Masferrer respecto de los sistemas religiosos donde la fidelidad no es con una persona o figura sino con su cosmovisión del mundo, amplía la dimensión religiosa traspasando la condición del simple creyente hacia la cosmovisión colectiva.

Sin lugar a dudas, explicar las religiones y la religiosidad de los pueblos indios resulta básico. Para Gramsci[161], por ejemplo, entre los sectores subalternos no existe religión sino religiones, esto es relevante porque nos permitió ubicar el debate en el tema de la descolonización a los sectores subalternos como un proceso múltiple y con diversos sentidos. A la vez que abre la posibilidad de una discusión sobre las obligaciones y los derechos dentro de las comunidades indígenas en el marco de los conflictos religiosos.

La gradualidad de las religiones dentro de las comunidades indígenas es latente, y en ese sentido, tanto las religiosidades como los conflictos tienen que explicarse a la luz de la funcionalidad y la esencia religiosa al interior de las comunidades

indígenas. La propuesta gramsciana, puede marcar un hilo conductor desde donde debe considerarse la autoadscripción y la esencia (también religiosa) como constituyentes de identidades.

Una vez que identificamos que en la cuestión india siempre existe la tensión entre lo funcional y lo esencial nos preguntamos: ¿Cuál es le papel de la presencia de las instituciones religiosas en las colectividades indígenas? ¿cómo constituye al indio la iglesia como institución estatal colonial? ¿cómo es que sigue teniendo una presencia muy fuerte frente al indio y cómo lo constituye políticamente? Es desde estas preguntas que cobra sentido hablar de tradiciones políticas y organizativas en la constitución de formas de una moralidad política que sustente a las prácticas democráticas.

Por otro lado, es ineludible que las Iglesias (principalmente la católica) tiene claras definiciones respecto a la politicidad. En ese sentido, sirven también como argumento explicativo de ciertos procesos que se ven impresos por esa institución reconocer el debate al interior de la misma iglesia católica y cómo la transformación de una teología que se responsabilizó como de la liberación devino entre un sector de sacerdotes indígenas en teología india, para marcar diferencias de concepción y de actuar en política e inclusive con la propia teología de la liberación que se negó a madurar argumentos explicativos para las realidades indígenas:

> La teología india no se puede entender al margen de la globalidad de la actual emergencia del mundo indígena en este continente. Por eso la teología india no es un producto de la pastoral ni está ligado exclusivamente a la iglesia. Es resultado del deseo de las comunidades indias de ya no ser lo que los demás determinan que sean, sino lo que ellas mismas quieren ser. Es, por tanto, el deseo de autodeterminación a nivel religioso, consecuente con la necesidad de autodeterminación a nivel político y económico[162]

Finalmente y sin lugar a dudas, la complejidad de la vida religiosa de las comunidades va más allá de lo religioso católico, en este sentido, existe en el medio indígena una diversidad de conflictos que llegan a atravesar dimensiones colectivas afectando la vida comunitaria, como es el caso de los protestantes que se niegan a participar en el sistema de cargos

tradicionales y que en la región son un fenómeno invisible todavía.

La presencia de las comunidades indígenas.

Es importante mencionar que el término y el territorio que se designa como Costa Montaña son producto del mismo movimiento de resistencia y de transformación que los pueblos indios y sus comunidades están llevando a cabo en la región.

En el estado de Guerrero, la dinámica de segregación de territorios para conformar nuevos municipios, históricamente se ha expresado en una lucha por el poder local y por lograr una relación más equitativa con la federación. Dentro de esta lógica, las comunidades cuyos poblados tienen mayor importancia por contar con un número más amplio de pobladores o bien por concentrar servicios y oficinas públicas, así como por ser el asiento de fuentes de poder, cuando están subordinadas a una comunidad de mayor peso político conviven en medio de un constante conflicto, de ahí que cuando ven posibilidades se deciden por buscar la separación y su independencia municipal.

Sin embargo, contrario a la anterior, en el caso de las tres Comunidades más importantes de la región Costa Montaña, Iliatenco, Pueblo Hidalgo y El Rincón, que hasta antes de la Conformación del CAIN buscaban su libertad municipal, ahora han dejado que otra dinámica decida su futuro, esta dinámica es la de la consolidación del Sistema Policía Comunitaria.

Dinámica en la cual se conjugan las historias particulares de los procesos organizativas más significativos en la región, y de los cuáles se nutre el proyecto de la Policía Comunitaria para construir su sistema de procuración de justicia acorde a

sus peculiaridades como comunidades indígenas, pero también para plantear una forma de relación de sus miembros, basada en la convivencia y la tolerancia producto del reconocimiento del otro como igual; en la búsqueda de opciones de abasto y de servicios para los miembros de las comunidades, en el respeto a las autoridades y a sus gobiernos, así como en una relación más equitativa entre ciudadanos y partido.

Este cambio en la dinámica del poder local tiene su antecedente en la peculiar manera como se fue conformando el proceso organizativo que dio origen a la Policía Comunitaria, a partir de la adopción de un programa que colocaba las demandas de servicios y de procuración de justicia en el mismo plano de importancia que la libertad municipal, y como se incorporaron los miembros de las comunidades al movimiento, es decir desde la base de un amplio consenso sobre la autoridad de los dirigentes.

Fue así como a principio de 1994, se retoma por parte del CAIN la bandera de la culminación de la carretera Tlapa-Marquelia y se convoca a una movilización rumbo a Tlapa, pero con la característica de que dicha movilización duraría meses, ya que cada semana se avanzaría de una comunidad a otra, dentro de la ruta que debería cubrir dicha carretera.

Aquí es importante reflexionar sobre la percepción del tiempo en este tipo de sociedades, en donde la lógica del movimiento está articulada a las estaciones del año y no a los horarios de oficina, ni a los programas de las dependencias de gobierno, para entender por qué y cómo se puede realizar uno movilización con tanta consistencia y tanta presencia de indígenas, pero además para comprender por qué duró tantos meses, y cómo al final, antes de que fuera frenada por la policía y los funcionarios de gobierno estatal a la entrada del municipio de Tlapa, era una masa humana que cada domingo se reunía para discutir el mismo problema e invitar a incorporarse a los miembros de la comunidad en la que tocaba avanzar.

De tal forma que a unos meses de haberse iniciado la movilización la masa crecía y se acercaba a Tlapa. Con esta acción, aparte de lograr la reactivación de la construcción de la carretera que por décadas había estado abandonada, también se planteó un pliego de negociación más amplio que comprendía la construcción de caminos secundarios para acceder las comunidades alejadas, la instalación de una Unidad Académica de la UPN (hay que recordar que los principales dirigentes aparte de Cantores son profesores), la construcción de una clínica en la comunidad de El Rincón, así como otro tipo apoyos económicos para las comunidades. Con esta acción el CAIN se legitimó como institución y la instancia organizativa más importante de la región. Además lo que hay que subrayar es que también con esta movilización tomó forma la región Costa Montaña porque el CAIN se preocupó de delimitar su autoridad sobre lo que denominó Costa Montaña.

En general suman 127 las comunidades que están consideradas dentro de la región conocida como Costa Montaña, sin embargo no todas ellas están dentro del Sistema de Policía Comunitaria, sólo son 42 las comunidades que forman parte de ella, 28 de las cuales pertenecen a la parroquia del Rincón al igual que al Consejo de Autoridades Indígenas, CAIN.

Aunque existen pocos antecedentes, según los mismos miembros del CAIN, su autoridad intenta emular a las acciones de sus antepasados, o por lo menos recuperar las formas de impartición de justicia que los pueblos indios de la región tenían hasta antes de la llegada de las autoridades del gobierno estado. Según ellos su justicia era por mandato de los ancestros y la norma a través de usos y costumbres, consideradas leyes por las mismas comunidades.

> Se dice que en año de 1909, el Rincón; una de las comunidades más importantes de esta región Costa Montaña se erigió como ayuntamiento municipal, sin embargo entre 1911 y 1912 algunos soldados carrancistas quemaron todo documento que pudiera comprobar este hecho. También se dice que desde que se conformó como comunidad se regía bajo sus usos y costumbres y que desde entonces lucha por mantener

su organización comunitaria, esto es, elegir a sus autoridades por medio de asambleas que se realizan los días 29 de septiembre en casa del mayordomo en turno; ahí se reúnen los señores principales para analizar y seleccionar a los posibles candidatos. El día 2 de noviembre (de todos los santos) se decide y se asigna el cargo y por último el primer domingo de enero toma posesión. Al regreso a la comunidad, la autoridad saliente, acompañado por un grupo de ancianos, esperan al nuevo gabinete para darle la bienvenida.

Desde entonces la estructura de autoridades es de la siguiente manera:

Comisario Municipal Propietario; quien posee un bastón que simboliza el mando civil.

Comisario Municipal Suplente.

Regidor 1°; rige el orden y tiene funciones administrativas.

Regidor 2°; rige el orden público en coordinación con el comisario propietario.

Secretario Municipal; es el consejero y auxiliar directo de la autoridad municipal.

Regidor 3°: tiene funciones administrativas, verifica y coordina las obras que se realizan dentro de la comunidad.

Regidor 4°; controla y administra en el área de educación, además posee la capacidad de gestoría para atender las demandas educativas del pueblo.

También la integración de la Seguridad Pública es de la siguiente manera; el órgano de la Seguridad de la comunidad se elige por asamblea general donde asisten todos los ciudadanos convocados al acto, y posee la siguiente estructura:

Comandante 1°; lo simboliza un bastón de mando de seguridad conformado por 12 policías encargados de resguardar el orden de la comunidad, este cargo dura un mes.

Comandante 2°; tiene a su mando 12 policías, duran un mes en el puesto y tiene forma rotativa, disponen de rifles antiguos[163]

Estos puestos son tomados en cuenta como cargos comunitarios, además no reciben salario alguno. Estos cargos son renovados cada año. Ahora bien, todos estos cargos y la función que cada uno de ellos desempeña es propia de la tradición de cada comunidad, al igual que la impartición de justicia"[164]

En estas comunidades, se castigaba el adulterio, el robo, el asesinato, etcétera, con azotes o con el ayuno por 24 horas y con trabajo comunitario. El castigo lo decidían los ancianos, quienes también estaban encargados de platicar con el infractor para hacerle ver su error. Anteriormente no había cárcel, pero con el tiempo se fue perdiendo el respeto a este tipo de autoridades y se tuvieron que tomar otras medidas para hacerlas valer. Sin embargo aun se sigue transmitiendo esta costumbre por parte de los ancianos y se sigue respetando la propia forma de impartición de justicia, por lo menos en lo que respecta al trabajo comunitario, la reparación de los bienes, etcétera. Por ello, cuando el sistema de Policía Comunitaria hace su aparición, la justificación de sus acciones de procuración de justicia, argumentan que es el *rescate* de esa forma de gobernar que los antiguos practicaban.

Lo anterior, lo vinculamos con una definición en donde la comunidad se nos muestra como el espacio donde la política se construye, de la misma manera observamos que ella contiene una serie de relaciones que vinculan a la familia con la institución que garantiza a sus miembros el acceso a la tierra, a los servicios y a los demás insumos necesarios para su reproducción. Como dice Warman,[165] cuando se refiere a la comunidad como en espacio político que convierte los espacios privados en políticos.

En el caso de la región Costa Montaña, vemos cómo a lo largo de su historia, la comunidad se ha venido construyendo como ese espacio político que vincula a la familia con el exterior, pero fundamentalmente con el Estado, ya que a lo largo de su vida su referente para garantizarse la estabilidad fue y sigue siendo el Estado. De ahí que cuando el partido de

Estado asume el papel de intermediario entre la comunidad y la familia, ésta últimas asuman una relación de dependencia hacia esa mediación. Sin embargo, como se vio en el capítulo anterior, la presencia del partido no es constante, de ahí que en periodos electorales sea tan intensa esa relación entre comunidad y partido.

En cambio la relación entre la familia indígena, por medio de la comunidad, con el Estado por medio de otra institución más estable del federalismo, como es el municipio, sí es cotidiana, cuanto y más si por efecto de la historia misma de las comunidades, municipio y comunidad se equiparan en la búsqueda de certezas para la reproducción de la familia indígena.

Sólo para recordar mencionaré de nuevo, como fue que a lo largo de la historia de las regiones indígenas del estado de Guerrero, los pueblos cabecera reconocidos por la Corona Española se convirtieron en cabeceras municipales, y cómo por ese acto de diferenciación se dio inicio a una pugna entre las poblaciones locales para acceder a esa categoría administrativa; y cómo durante la república esta forma de hacer política de las comunidades prosiguió, inclusive hasta nuestros días, buscando el reconocimiento de una personalidad jurídica por medio de la cual acceder a los beneficios de ser municipio.

El caso de las Comisarías ha sido el mismo en la medida que la personalidad de la Comisaría, al interior del municipio, garantiza un margen de autonomía y de obtención de recursos que otro tipo de población como la ranchería o los anexos no tienen.

En el caso de las comunidades de la región Costa Montaña, como hemos visto y puesto que son núcleos de población que se fueron construyendo a lo largo del siglo XIX y XX mayoritariamente, dentro de un proceso de expansión de las fronteras étnicas de los pueblos mixtecos y tlapanecos, principalmente de estos segundos, influyeron dos factores para

conformar de manera más sólida sus estructuras y sus instituciones comunitarias.

El primero, tiene que ver con le necesidad de certezas con respecto a la posesión de la tierra, en la medida que cada vez que un nuevo núcleo de población se creaba era necesario para sus componentes establecer de manera muy sólida los mecanismos para relacionarse con la institución garante de su estancia en el territorio que se estaba construyendo como propio. De ahí que la elaboración y la constante reelaboración de sus estructuras de gobierno tuvieran y siguen teniendo un peso fundamental en la regulación de la vida pública de las comunidades, pero también, por ello es que los cargos, tanto civiles como religiosos tienen ese mismo peso.

El segundo lugar, tiene que ver con el aislamiento, ya que, no obstante, la necesidad de tener clara la relación entre comunidad e instituciones republicanas, esta relación en la práctica hasta bien entrado el siglo XX fue efímera. Lo que privó fue más bien el aislamiento de las comunidades que, ante la falta de la presencia de las acciones del Estado y de sus oficinas de gobierno, en particular las de bienestar, tuvieron que echar mano de lo que sabían hacer. Y en este caso lo que les había funcionado era la tradición, sus gobiernos, sus normatividades y sus formas de convivencia propias.

Si de por sí, las cabeceras municipales han estado aisladas y con una comunicación deficiente y en algunos casos nula, no fue sino hasta los años setenta del siglo XX, cuando, por medio de los programas de gobierno en los que se invirtió en caminos contratando mano de obra local (con el doble propósito de crear la infraestructura por medio de la que se posibilitara el acceso de mercancías y servicios, por un lado, y por el otro, para darle capacidad adquisitiva los pobladores de las localidades en donde se contrataba la mano de obra) y de esa manera contribuir a la creación de un mercado interno.

En el caso de las comunidades de la región Costa Montaña, su situación de estar en las fronteras (de fronteras municipales

entre Malinaltepec y San Luis Acatlán; de fronteras étnica de los tlapanecos con los mixtecos; de frontera de la montaña con la costa; de frontera de la sociedad nacional con las minorías culturales; de fronteras entre el derecho positivo y las normatividades comunitarias), las colocó en una posición de mayor aislamiento. Situación que contribuyó a reforzar sus mecanismos internos de reproducción social.

De esta manera se fue construyendo, o más bien se mantuvo una tradición organizativa que aportó el consenso en la toma de decisiones; pero también el apego a la normatividad y a los mandos emanados de la experiencia en el cumplimiento a las tareas asignadas por el colectivo y de la cual el Sistema de Policía Comunitaria se nutre.

Después del momento fundante de la Policía Comunitaria, del que todo mundo quiere hablar y adjudicarse la paternidad[166] -situación que es importante reconocer porque nos da una idea de la forma como los indígenas se están apropiando de la institución y convirtiéndola en parte de sus atributos identitarios al reconstruir el pasado y adjudicarse eventos y lugares-, las comunidades pasaron al proceso de institucionalización de la agrupación.

Para tal motivo, tuvieron que reinventar la tradición en varios sentidos: en primer lugar reconocer en la comunidad el origen de su legitimidad, es decir construirse un poder constituyente[167] que dimana de la comunidad, en donde el colectivo es la fuente de autoridad sustentada en una moralidad; en segundo lugar, dotarse de una legalidad, certificada por su eficacia justiciera a partir de su ejercicio histórico por parte de una autoridad cuya infalibilidad es un atributo de la experiencia y la edad, y esta es la tercera reinvención.

En estas circunstancias, el CAIN original, el que se conformó con la cooptación de algunas personas cercanas a la Parroquia y que provenían de los cargos de cantores, tuvo que ceder su lugar a otro CAIN que requería otro tipo de legitimidad.

En el nuevo CAIN se requirió que sus miembros portaran el peso de la autoridad que da la comunidad, en ese sentido los miembros del CAIN tendrían que poseer un alto atributo de autoridad, lo cual radicaba en los Comisarios y algunos ancianos que han pasado por todos los cargos en la comunidad y que por tal motivo tienen un peso moral muy importante. La situación de los segundos dio la oportunidad de reinventar el cargo de Principal, y su función justiciera, que en la mayoría de las comunidades ya había desaparecido o se había convertido en una evocación del deber ser en justicia local. Al tiempo que se inventaba el CAIN, se le diseñó otra instancia superior para regir su autoridad: la Asamblea. Con esta acción aparte de reivindicar el momento constituyente del poder se la estaba dando sentido de comunidad a toda la región. De igual manera, lo que en un principio fue la acción temeraria de un grupo de indígenas que tomaron las armas para enfrentar a los asaltantes que estaban diezmando la seguridad y economía de la población, se tuvo que regularizar y darle legitimidad. Así fue como, tomando como base el cargo de Policía que en cada comunidad existe, se inventó el de *Policía Comunitario,* con los mismos atributos, sólo que sus obligaciones y sus responsabilidades se extendían a toda la región y su duración se alargaba a tres años. Es decir que aparte de la Policía local de cada comunidad, las *rondas*[168] como se les conoce, creó el cargo de Policía Comunitario con sus respectivas jerarquías, como se hace en las comunidades.

Al tiempo que la acción de la Policía Comunitaria empezó a dar frutos, surgió la necesidad de procurar justicia y ésta se tuvo que efectuar sobre la base de una normatividad. En este aspecto es donde la reinvención de la tradición se mostró más versátil, ya que no sólo se recurrió a la memoria para crear la normatividad de la justicia que aplicaría la Policía Comunitaria, sino que su tuvo la posibilidad de acudir a otro tipo de normas, en particular la que proviene del derecho internacional como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

En este ejercicio, no solo se revisó lo que la costumbre dictaba, que además estaba muy permeada por las normas del sistemas Colonial (como los castigos corporales) y el positivo del sistema judicial actual, los que se tuvo que reconocer estaban impregnados del autoritarismo y del sentido de castigo, en vez del de justicia. Amén del peligro de replicar otro nicho de corrupción como el que se estaba abandonando. De ahí que el derecho internacional proveía de una fuente de equidad, para la tarea de impartir justicia por lo cual el Convenio 169 se incorporó como la columna vertebral de la nueva normatividad, en particular el aspecto que se refiere al reconocimiento del indio como sujeto de derecho, y a la definición de éste dentro del marco jurídico. Pero además se incorporó porque, en primer lugar, legitimaba la procuración de justicia local ante el vacío de las leyes estatales y nacionales; y en segundo lugar, legitimaba al Sistema de Policía Comunitario ante el resto de la población india nacional y los sectores sociales aliados que pugnan porque los derechos indios sean reconocidos ampliando los espacios democráticos.

La herencia de las organizaciones campesinas autónomas

En Guerrero, se da una contradicción entre la tradición liberal con que se fundó el estado como entidad de la república federal y su afán por construir ciudadanos libres dentro de un marco de representación y de participación democrática al más clásico estilo de las democracias liberales, y la forma tan exacerbada y patrimonialista con que sus elites gobernantes han construido las relaciones entre el gobierno y los ciudadanos, corporativizando a su dominio el mayor número de espacios y de ámbitos de acción de los guerrerenses. Contradicción que impacta de manera directa en la vida de las organizaciones campesinas y de las instituciones públicas partidarias, en particular de los campesinos de escasos recursos cuyo sustento depende del temporal, situación en la que encajan los habitantes de la región Costa Montaña.

Aun así, en Guerrero se resiste y se negocia, se negocia más que se resiste. De la fortaleza que mostraron las masas populares y los campesinos e indígenas cuando acompañaron a los caudillos liberales que fundaron al estado de Guerrero durante el siglo XIX, a la actual tradición de negociar es la más sólida forma de resistencia una vez que la demanda agraria fue perdiendo su eficiencia para pactar a fuerza de ser negada y pervertido por las autoridades agrarias, o bien convertida en conflicto interétnico cuya solución pasa por la *civilización* de los contendientes.

La manera como se impusieron las normas de convivencia después del conflicto armado de 1910-17, consolidó a un grupo hegemónico que frente a la constante movilización campesina impuso sus normas por medio del terror.

> En la historia de Guerrero lo que debiera extrañar no es la recurrente violencia contestataria, sino la paciencia samaritana con que la población se organiza una y otra vez para gestionar de buen modo sus reclamos. Pero la respuesta de gobernantes y caciques a estos movimientos pacíficos es siempre el hierro y el fuego, y ante las puertas cerradas los rechazados crónicos levantan la voz, la piedra, el machete[169]

Pero también, orilló a las organizaciones campesinas a actuar de una manera que ya es típica entre los campesinos pobres en el estado: negociando sus derechos, en particular los que desde la elite caciquil se consideraron susceptibles de negociar por parte del campesino como el abasto de bienes de consumo para la alimentación de las familias y de insumos para la precaria producción agrícola temporalera, y servicios públicos para sus núcleos de población. Todo ello a cambio de la lealtad en la esfera pública y las acciones políticas. A estos campesinos, ante una situación tan precaria como ha sido su cotidianeidad no les ha quedado otra cosa que negociar o en su caso insubordinarse y dar un salto cualitativo al último nivel de la política: a la acción armada como es el caso de las guerrillas de Genero Vázquez y la de Lucio Cabañas, y las recientes del Ejército Popular Revolucionario, EPR; y Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente, ERPI.

Y es que esta elite gobernante tuvo la capacidad de separar y encasillar los derechos de los campesinos que la Constitución le prometió y convertirlos en demandas negociables, pero sólo en un nivel de esos derechos, los económicos. Con el control de este nivel, pudo manipular el nivel político y negociar lealtades dosificando el abasto y los servicios de la población campesina.

Pero ¿Por qué me refiero únicamente a los campesinos? Porque hay que recordar que a la hora de la construcción de la nación posrevolucionaria, el sujeto de derechos que resultó beneficiado en el ámbito rural fue un tipo de habitante rural que se tipificaba más como campesino que como indígena: el ejidatario, situación por la cual en muchos casos los miembros de las comunidades indígenas, ante la clara orientación en la aplicación de la legislación, decidieron asumir su nivel indentitario de campesino y subsumir el de indígena, y reservarla para sus espacios de vida más íntimos como la comunidad.

Así, con esta forma de manipular las necesidades de la economía campesina, en un estado en donde el 90% de su superficie productiva es de temporal, se fue perfilando un estilo de negociación entre elites gobernantes y campesinas que con el tiempo se ha arraigado como usos y costumbres de una vida política estatal en la que la satisfacción de las necesidades materiales para la reproducción de los campesinos forma parte de su plataforma política de negociación con las instituciones partidarias que les solicitan su voto y con el gobierno como un derecho ciudadano, producto de la promesa pactada durante el proceso electoral. En este sentido, la democracia para este sector de la sociedad, debe cumplir, en primera instancia, sus posibilidades de acceso al abasto para el consumo familiar y para la producción, y a los servicios públicos.

Esta manera tan perniciosa de construir las relaciones políticas en el campo guerrerense ha dado resultados a lo largo de

los años e inclusive en la actualidad no es sólo privativa de las elites en el poder, sino que inclusive, ha permeado a los partidos de oposición los que también recurren a estos métodos de coptación de lealtades para negociar su estancia o su acceso al gobierno. Entre las comunidades de las regiones indígenas los productos más apreciados, aparte de alimentos de la canasta básica, son los fertilizantes agroquímicos necesarios para obtener cosechas medianamente productivas.

Esta forma de estructurar la política desde la economía, a la hora de la negociación, entre quien tiene en sus manos la capacidad de controlar el abasto y los servicios, con los campesinos, se convierte en un basamento que es estructurado a su vez en un proceso dialéctico, en el cual el abasto y los servicios se convierten en el ideario político de la negociación.

> El estruendoso reclamo agrario de los setenta es, pues, un movimiento de raíces profundas y origen espontáneo que en sus momentos más altos doblega al gobierno; en cambio, las ulteriores reivindicaciones agrícolas, de algún modo inducidas, cobran fuerza en la medida en que las políticas públicas generan expectativas. En otras palabras: mientras que la presión campesina le impone un cierto reparto agrario al régimen del presidente Luis Echeverría, es la política del desarrollo rural de este gobierno la que define los cauces y reglas de la lucha económica de los pequeños productores[170]

Para los campesinos pobres, el horizonte de negociación de la cosa pública parte de la base económica pero, por suerte, al haberse convertido en ideario político se traslada a esa esfera para negociarse como tal, como producto político, con los interlocutores políticos, el partido o el funcionario emanado del partido. De ahí también que, cuando la promesa se convierte en agravio la negociación se torna violenta como ha sucedido con los copreros y cafetaleros.

> La paulatina corporativización priísta de organizaciones que de arranque fueron independientes deriva en una feroz trifulca por el mando y da al traste con los proyectos asociativos de copreros y cafetaleros, pero en los sesenta reaparece la organización gremial de estos sectores como parte del gran frente social que

promueve la ACG. Forman filas en el Comité de Autodefensa del Pueblo, una Unión Libre de Asociaciones Copreras y una Asociación de Cafeticultores Independientes, así como la Liga Agraria Revolucionaria del Sur Emiliano Zapata, lidereada por el cenecista radicalizado Suárez Téllez entre otros[171]

Durante los años setenta, pero más certeramente a lo largo de la década de los años ochenta, se fue perfilando una forma de relación desde el gobierno federal con los campesinos que impacto de manera más profunda a las organizaciones campesinas. Dicha relación consistía en impulsar la organización campesina con nuevas figuras asociativas cuyo eje era propiciar las condiciones para articular novedosas formas de organización en el campo para acceder al financiamiento, vía una nueva interlocución de los campesinos con el Estado y en su caso con el capital privado para incentivar la producción. Todo ello en la perspectiva de ir orientando la negociación, que hasta entonces se centraba preferencialmente en la tierra, para dirigirla hacia la producción y así, a la larga, desalentar la demanda de tierra. Esto coincide con el surgimiento de organizaciones productivas a nivel nacional que, de igual modo reorientan el énfasis por la tierra hacia las condiciones para la producción.

Ahora bien, como lo había explicado ya, uno de los problemas más sentidos por la población que habita en las comunidades indígenas de la región a la que hacemos referencia, es el del abasto de productos básicos para su subsistencia, en particular los alimenticios. La falta de vías de comunicación por medio de las cuales se permita el acceso de estos productos, la pobreza de los productores que les impide tener recursos para comprar dichos productos, que se acentúa en los períodos en que la cosecha es mala o bien cada temporada de secas, hace que la búsqueda de alternativas para satisfacer los problemas de abasto se haya constituido en una tarea fundamental en las estrategias organizativas que las comunidades mixtecas y tlapanecas construyeron como campesinos durante la década de los años ochenta.

El punto de partida de este proceso fue la línea de acción gubernamental en torno al abasto que desde el programa Conasupo-Coplamar, se impulsó en 1979. Para el estado de Guerrero, y en particular para ambas costas, Grande y Chica, este programa fue apropiado por las comunidades campesinas e indígenas que vieron en él la posibilidad de obtener los alimentos básicos que a sus comunidades llegaban de manera irregular y a costos superiores a los del mercado, por el encarecimiento que hacían de ellos los comerciantes locales.

En la constitución de las redes de abasto entre las comunidades indígenas coadyuvó, de igual forma, la corriente política que en ese entonces impulsaba entre los campesinos la organización a partir de la orientación de sus energías hacia la obtención de mejores condiciones para la producción y la comercialización de sus productos, todo ello sobre la base de una relación de *concertación* con el Estado; planteando que la apropiación del proceso productivo (que en este caso sería del proceso y de la red de abasto), era una condición básica en la construcción de la autonomía del campesinado con respecto del Estado[172].

Después del movimiento social de 1968, importantes grupos de intelectuales abandonaron los recintos universitarios y se dirigieron hacia la población y sus sectores sociales para hacer trabajo de proselitismo político, uno de ello fue el que desde una concepción maoista se dedicó a crear organizaciones campesinas de base que se denominó Línea de Masas.

Una de las premisas del nuevo movimiento campesino impulsado por esta corriente política era que, los campesinos como clase, tenían que ocupar el espacio que les correspondía dentro de las decisiones del Estado. Para ello habría que cambiar la forma de relación, la cual estaba mediatizada por el paternalismo autoritario por lo cual los campesinos en vez de ser un actor pasivo y en espera de los favores del Estado, deberían ir a negociar con propuestas propias y así apropiarse del proceso productivo que el corporativismo estatal les había enajenado.

Los Consejos Comunitarios de Abasto son el resultado de esta orientación del movimiento campesino guerrerense y en cuya creación estuvo presente la línea de acción que la UNORCA impulsaba en el ámbito nacional. En 1985 se constituye la Alianza de Comunidades Campesinas Autónomas de Estado de Guerrero, que sería la instancia de coordinación estatal de dicha central campesina.[173]

> Como una extensión del Programa Conasupo Rural hacia las comunidades marginadas de la Costa Chica-Montaña, el 28 de enero de 1985 se inauguró el almacén regional de abasto en San Luis Acatlán. Consecuentemente se constituyen los comités rurales de las tiendas y a nivel regional el Consejo Comunitario de Abasto [...] Para 1985 ya estaba trabajando 36 tiendas, cifra que se va incrementando hasta llegar a 52 en 1990[174]

A lo largo de la década de los años ochenta, los Consejos Comunitarios de Abasto y las Sociedades de Solidaridad Social (triples S) se irán conformando como una propuesta de organización que contribuirá en la construcción del espacio territorial, aportando elementos fundamentales a la cultura política de sus sujetos, y del movimiento indígena en todo el estado de Guerrero ya que, si observamos el mapa de cobertura del sistema de abasto del Consejo de San Luis Acatlán y el de la organización de cafeticultores La Luz de la Montaña, vemos que las líneas que unen sus puntos de trabajo abarcan el territorio de la región Costa Montaña, y sus comunidades son sus puntos de abasto o sus lugares de acopio de café.

> En esta perspectiva el reto radica en articular frentes de trabajo sectorial o locales en un proyecto único de desarrollo regional integral [...] Este último nivel de organización se ha desarrollado en dos vertientes: La primera corresponde a un proyecto cuyo universo de trabajo se extiende a 55 comunidades de los cuatro municipios y en el que convergen cuatro organizaciones sectoriales: El Consejo Comunitario de Abasto de San Luis Acatlán,, la SSS de Productores de Café y Maíz, La Unión Regional Campesina y el Consejo

> Regional 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, como parte de esta convergencia organizativa se impulsan agrupamientos sectoriales de mujeres y de productores de mango, cacahuate, jamaica y panela [...] La segunda vertiente corresponde a la Unión de Ejidos Luz de la Montaña que agrupa a 16 comunidades de la zona media y alta de los municipios de Malinaltepec y Tlacoapa, su proceso organizativo arrancó a mediados de los años ochenta y se focaliza en la producción y comercialización del café[175]

Tres son los momentos que se pueden distinguir de dicho proceso de apropiación de sistema de abasto y comercialización: el primero, de 1985 a 1987, corresponde al impulso de la participación de las comunidades y al fortalecimiento, en vías de lograr la autonomía de las organizaciones frente a Diconsa, que era la instancia gubernamental que controlaba el abasto; el segundo, que va de 1987 a 1989, se caracteriza porque madura el proceso de apropiación con el involucramiento de las comunidades en las operaciones financieras y de acopio de productos; y el tercero, de 1989 a 1991, es cuando se opera con recursos propios y se opera con un sistema propio de abasto, paralelo al oficial.

Las redes que se construyen a partir de los Comités Rurales de Abasto y de las organizaciones productivas que operan en las comunidades de la Región Costa Montaña, serán también las bases de las que más adelante el Consejo 500 Años de Resistencia se sustentará para hacerse de miembros.

Pero además, en la medida en que las organizaciones centraban sus acciones en lograr la satisfacción de sus necesidades de abasto, comercialización y de servicios, dichas demandas se convirtieron en el fin de su acción política, que desde su perspectiva propositiva promovía la UNORCA para la concertación. A la larga, estas acciones se convirtieron en el fin de la acción política de las organizaciones dejando en un lugar secundario lo relativo a los poderes locales, hecho que las condujo a la construcción de una imagen de la democracia en la que la dotación de recursos por parte del Estado y su

distribución equitativa entre los miembros de la comunidad era lo sustancial.

Paralelo a la construcción de los CCA y como parte del proceso de búsqueda de alternativas distintas al corporativismo, así mismo, como parte de la constitución de una nueva forma de organización campesina en base a la coincidencia de demandas y de acciones locales o de rama de producción, con el fin lograr la apropiación del proceso productivo, se constituye en la región la Unión de Ejidos y Comunidades *Luz de la Montaña* organización cuyo eje es la producción de café.

La organización data desde 1982 y 1984, fechas en que dieron inicio las primeras reuniones y a las cuales asistieron una quincena de comunidades indígenas con el objetivo de lograr mejoras en los precios de garantía del Instituto Mexicano del Café, INMECAFE. En la actualidad la Luz de la Montaña pertenece a la Coordinadora Nacional de Organizaciones Cafeticultoras, CNOC[176]. De igual forma, cuenta con bodegas de acopio, su propio beneficio de café e impulsa proyectos productivos, de crédito y de abasto de productos básicos, no sólo en la Región Costa Montaña, sino que además, abarca a comunidades de la Montaña Alta y de la Costa Chica. Y aunque esta organización, siguiendo una de las líneas de acción de la UNORCA se declara apolítica, sus miembros tienen una intensa actividad en otro tipo de organizaciones o en sus respectivos partidos políticos. Inclusive, en el caso de la conformación del Sistema de Policía Comunitaria su directiva asumió la participación de la organización.

Conforme el Estado se ha ido separando de su obligación de promotor del bienestar social, en particular de los sectores más desprotegidos, como es el caso de los indígenas, éstos que habían encontrado un espacio de representación y satisfacción de sus necesidades en las redes construidas en la lógica de las organizaciones campesinas autónomas, los Consejo Comunitarios de Abasto y la Luz de la Montaña, tuvieron que virar de rumbo y buscar otras alternativas en el

nuevo espacio que les ofrecía la presencia de un movimiento indígena que a nivel nacional empezaba a trasformar las demandas culturales de respeto a la lengua y las expresiones culturales en demandas políticas de autonomía y autodeterminación territorial.

Sin embargo, la experiencia queda, y por un lado, en el aspecto organizativo en la región hoy día existe una gama importante de organizaciones cuyo eje de convergencia se centra en las experiencias anteriores, pero también queda la construcción del proyecto político y de los estilos de negociación que han tomado carta de naturalidad entre las organizaciones de productores e indígenas, en donde la concertación con el Estado para lograr la autosuficiencia en la producción y el abasto es la condición de una convivencia local autónoma, por parte de los productores, con el resto de la población y con el Estado, y es además la base de una relación más horizontal entre ciudadanos.

Lo anteriormente expuesto, vendría a orientar la construcción de la idea de una democracia en la que la participación de los ciudadanos en la esfera de las decisiones económicas sería trascendental para la vida pública. La autosuficiencia alimentaria y la soberanía productiva funcionarán como sustento de una convivencia más equitativa, y por ende democrática en el campo.

La tradición liberal y la participación de los partiditos políticos entre los pueblos indios del estado de Guerrero

El estado de Guerrero es una de las entidades del país que ha tenido una intensa y azarosa vida política, prueba de ello es el escaso número de gobernadores que ha terminado en tiempo y forma su periodo de gobierno: de 27 gobernadores con

que ha contado la entidad desde 1917, sólo seis lo han logrado[177]. Como contexto de lo anterior también se ha ganado el calificativo de *bronco*[178] por la forma en que se resuelven los conflictos sociales. No es de gratis que ahí se concentre el mayor número de grupos que han optado por la acción armada como método para solucionar los problemas sociales, véase por ejemplo la larga lista de siglas que van desde el Movimiento Cívico hasta el ERPI.

En la entidad, la mayor parte de la población indígena habita en la región conocida como La Montaña y una parte significativa de la Costa Chica, ahí se concentra cerca de 80%. Nahuas, mixtecos tlapanecos y amuzgos, se reparten el territorio de esa región, estableciendo un complicado sistema de relaciones interétnicas con sus especificidades culturales y sus respectivas fronteras.

En el plano de los poderes locales de esos territorios indígenas, si sólo nos limitáramos a los resultados que nos ofrecen los procesos electorales en los que se eligen representantes a cargos de elección popular para gobernar los municipios, veríamos que no existe ningún problema porque las tendencias electorales muestran que en la región el PRI es y ha sido el partido hegemónico- a pesar del descalabro que sufrió en las elecciones del 2002-, y que salvo una porción de municipios en los que la izquierda se ha consolidado como opción electoral; veríamos que son sólo dos los partidos que contienden electoralmente: PRI y PRD (que deviene de una tradición de militancia en la izquierda cuando existía el PCM, sobre ello hablaremos más adelante), que el PAN prácticamente no existía en la región hasta antes de del 2000, y que los otros partidos la mayoría de las veces, sólo aparecen en coyunturas de inconformidades al interior de los mismos partidos mayoritarios, como es el caso del PARM que en el municipio de Chilapa fue utilizado en periodos anteriores por una disidencia mayoritaria al interior del PRI para mostrar lo equivocado de las directrices provenientes del centro; o el PVEM y que en las elecciones de 1999, para renovar ayuntamiento el municipio de Acatepec, tuvo un caudal de votos,

como producto de los conflictos al interior del PRD. Que en iguales circunstancias se encuentra el PT que aparece cuando en el PRD no se logran acuerdos internos, como sucedió en las elecciones del 2002.

Actualmente, en los 24 municipios que se han considerado como parte de la Montaña de Guerrero, el PRI gobierna en 14, el PAN en uno, el PT en otro, y el PRD en los ocho restantes, de entre los cuáles históricamente su bastión electoral: han sido Alcozauca, Malinaltepec y Metlatónoc. Sin embargo, el ejercicio del poder local no se resuelve con el proceso electoral, ni mucho menos con la expresión del sufragio por parte de los electores el día de las elecciones; evento, que en el caso de la región, está mediado por las presiones de los partidos y la decisión de las personas que ejercen el voto para convertir tal acto en una estrategia de sobrevivencia más que en acto se soberanía al orientar el voto hacia quienes le resuelven la carencia inmediata con dinero en efectivo, o con otro tipo de material para la construcción o insumo para la agricultura. Acto perverso y falto de toda ética, en donde se lucra con la miseria.

En otro nivel, el de la acción colectiva, es importante observar cómo se han comportado los distintos actores sociales que intervienen en los procesos de poder local, en particular, las organizaciones indígenas en relación con los partidos políticos, ya que en este nivel de decisiones colectivas por parte de los actores sociales, se efectúa otro tipo de proceso de acción que está mediado por la discusión y el consenso entre los miembros de las organizaciones, por un lado, y por el otro entre la organización y el partido. A este tipo de relaciones nos abocaremos en adelante.

Para tal efecto, podemos hacer un corte histórico que coincide con el momento en que se dio un giro en la vida política del país al introducir modificaciones a partir de las que se fueron creando los instrumentos para propiciar una reforma electoral más incluyente. Con la publicación de Ley de Organizaciones y Procesos Electorales, LOPE en 1976, que posteriormente se transformó el Ley Federal, y la aplicación de una Ley de Amnistía (que en Guerrero se dio en 1978), se

integró a la vida política pública un sector de la izquierda que se había mantenido al margen a raíz de los conflictos de 1968; o bien que estaba en la cárcel por el mismo motivo[179]. De ahí en adelante podemos observar cual ha sido el comportamiento de las organizaciones indígenas y los partidos políticos en la región de la Montaña.

Dos son las etapas que podemos distinguir cuando se intenta analizar el papel que han jugado los partidos políticos y las organizaciones indígenas en torno a la construcción de un poder local en la región de la Montaña de Guerrero.

Una que corre de mediados de los años setenta, 1976, con la presencia de una izquierda interesada en la competencia electoral, dispuesta a hacer alianzas entre sí, a experimentar en la construcción de formas de representación local como las coaliciones y los partidos estatales; y cuyo clímax lo podemos distinguir con la aceptación de la existencia de un *Montaña Roja*[180], este periodo empieza su declive con la crisis electoral de 1988 y la transición de los partidos que se reclamaban como socialistas hacia el PRD, en particular para la Montaña con la desaparición del PCM y su heredero el PSUM.

El siguiente periodo se va incubando desde 1991 con la introducción, por parte algunos intelectuales indios y sacerdotes de la región, de un discurso y un tipo de demandas en las que el eje del proceso organizativo es resarcir añejos abandonos y marginación en toda la gama del bienestar social. Con el propósito de generar procesos más amplios contra la subalternidad, en esta nueva etapa de la lucha tiene un papel central la reivindicación de demandas culturales, entendiendo la cultura en el sentido amplio del término que incluye también las posibilidades de reproducción material de la misma.

También a partir de 1994, con el impulso que proviene de movimiento del EZLN y la masificación de las demandas indias, en la región cobran auge las organizaciones cuyo eje es la afinidad de elementos culturales, organizaciones que se

revindicar indias y que poco a poco ha venido adaptando a sus características locales las propuestas del movimiento indio nacional, en particular las de autonomía y autodeterminación territorial. Estas demandas se han aterrizado en el contexto guerrerense como una estrategia para enfrentar a los grupos de poder locales y se están expresando ya en algunos casos como la construcción de nuevos municipios indígenas autónomos y del mismo sistema de Policía Comunitaria.

Ahora bien, aunque la crítica, por parte de algunos intelectuales indios, a la presencia de los partidos políticos en las comunidades se centra en una aceleración de los conflictos y la división de los miembros de la comunidad, así como por la dinámica del trabajo de dichas instituciones que se realiza de manera selectiva. Lo cierto es que su arraigo entre la población los coloca como un mal necesario, inclusive para las organizaciones indígenas que a la hora de los procesos electorales tienen que aceptar que sus miembros participen en las contiendas electorales e inclusive, como es el caso de los miembros de Asamblea Nacional Indígena Plural Por la Autonomía, ANIPA, tratan de negociar algunas candidaturas.

Estas dos últimas etapas corresponden también a dos formas de concebir a los actores sociales que están presentes en los procesos políticos que se manifiestan en la región. A dos formas de concebir sus derechos y obligaciones como ciudadanos por parte de los partidos pero también a dos formas de concebirse, por parte de ellos mismos, como constructores de procesos sociales.

En el primer momento, 1976-1990, el partido político, en particular desde la izquierda, construye al militante con una identidad bipolar clasista en donde, no obstante persiste una concepción de la democracia y del ciudadano marcada por el individualismo liberal que se manifiesta a la hora de ejercer el voto como una acción soberana del individuo[181]; y por su parte, el partido en el poder y gobierno, antes de la llegada del PAN, lo hizo sobre el vértice de la línea ascendente del progreso de igual forma entre dos polos: el del atraso y el del progreso con respecto a la democracia liberal donde el

ciudadano idóneo es el que tiene derechos y obligaciones como cualquier mexicano y donde, obviamente, los que no han accedido a esos derechos y obligaciones es porque no se han integrado al progreso de la nación como es el caso de los indios.

En este sentido, es el partido quien crea a la organización como una correa de interlocución entre el militante y el aparato de partido; así, la organización no es otra cosa que una dimensión de la militancia. No produce conflicto entre una y otra identidad, lo que si existe es fugacidad porque al estar determinada la existencia de la organización y la militancia de sus miembros a los objetivos y tiempos del partido, ésta depende y cobra vida sólo en los momentos en que el partido tiene capacidad para poner en movimiento a la organización; es decir, en periodos de campañas electorales o acciones que se desprenden del programa y de las líneas estratégicas y tácticas del partido.

En el segundo momento, de 1990 a la fecha, periodo en que la organización depende de la comunidad y no del partido y aunque su vida orgánica está más fiscalizada y sus objetivos sumamente localizados, ésta es más versátil en sus acciones y sus efectos. Y aunque, de igual manera su duración no está asegurada, lo que sí es cierto es que mientras exista, su vida orgánica será más intensa y más constante. En este caso la organización puede expresarse de la manera que arriba se señala, porque ocupa espacios identitarios distintos a los de la preferencia partidaria; convive con él e inclusive lo espera y lo acompaña en las épocas en que éste abandona su hibernación de entre periodos electorales.

En esta segunda etapa el indígena ha logrado construir otra imagen sobre su participación en el poder local, en particular esa imagen expresa la diversidad cultural desde una forma de ciudadanía, forma en la que quiere que se le reconozca desde lo cultural propio: como nahua, como mixteco o como tlapaneco, pero más aún como nahuas de Hueicantenango diferente al de Patlacala o de de Temalacatzingo; como mixteco de la Montaña Alta pero en particular de Mixtecapa;

como tlapaneco de Ayutla, pero no de Pascala del Oro. En todos estos casos, sus organizaciones así lo respaldan.

Este etapa está influenciada por el movimiento que a nivel nacional han generado las organizaciones indígenas en la construcción de un proyecto indio a nivel nacional el cual tiene como uno de sus referentes más acabados los Acuerdos de San Andrés. Pero en lo local, para la Montaña de Guerrero, éstos se expresan en la conformación de organizaciones indígenas más permanentes y donde lo productivo y los derechos de tercera generación estarán por encima de lo electoral.

Como ya se dijo, la primera etapa inicia con la reformas constitucionales de mediados de los año setenta, por medio de las cuáles la izquierda partidaria, por medio de una coalición, decidió participar en las elecciones federales con un candidato a la Presidencia de la República, en el año de 1976, impulsando la candidatura del viejo dirigente ferrocarrilero Valentín Campa. Esta campaña, que no está por demás decirlo, también dio inició en el estado de Guerrero, lugar en donde también otro militante comunista se había levantado en armas impulsado por la cerrazón y la falta de mecanismos democráticos por medio de las cuáles expresar las inconformidades, me refiero a Lucio Cabañas, quien en 1967, después de una manifestación que terminó en masacre, abandonó el Pueblo de Atoyac del Álvarez, en la Costa Grande, y se remontó a la Sierra.

En el caso de la Montaña de Guerrero, en esa misma década de los años setenta, pero a finales, en 1979, otro dirigente comunista, pero ahora del ámbito magisterial, Othón Salazar, que dirigió a los profesores de la Sección Novena del D. F., en 1959 (acción que le costó el encarcelamiento), retornó a su lugar de origen para encabezar la disputa por el municipio de Alcozauca. Proceso electoral que coincidió con un movimiento de insurgencia magisterial a nivel nacional en donde los profesores de la región de la Montaña también se vieron involucrados construyendo su Consejo Central de Lucha de la Montaña de Guerrero, con el que fueron pioneros junto con el Consejo central de Lucha de Morelos en el movimiento que

logró acabar con le hegemonía del grupo Vanguardia Magisterial en la dirección del SNTE y la democratización de algunas secciones.

Quizá el antecedente más cercano sea cuando, en el año de 1941[182], gobernó la alcaldía de Tlapa de Comonfort un alcalde de extracción comunista: el profesor Heron Varela que fue postulado por el PNR y el PCM. Este fenómeno se puede asociar más bien a la influencia que desde el centro se ha ejercido en la toma decisiones en el estado de Guerrero, ya que por ese entonces y como producto de las negociaciones que desde la presidencia de Lázaro Cárdenas se hicieron también, ocupó de forma interina, tres días, la gubernatura del estado otro comunista, el profesor José Gutiérrez que quedó al frente del gobierno cuando fue desaforado el entonces gobernador Berber y de cuyo gabinete el profesor era secretario de gobierno[183].

A fines de la década de los setenta, conjuntamente con la campaña por las diputaciones federales y como estrategia para fortalecer el triunfo de Alcozauca, se lanzó la convocatoria para la constitución de un Consejo de Pueblos Indios de la Montaña, iniciativa a la que acudió una gran multitud, pero que el realidad no duró más allá que el mismo proceso electoral. Como lo narra Sergio Sarmiento:

> El Consejo de Pueblos de la Montaña surge a partir de un Congreso realizado en Tlapa, Gro., el 19 de mayo de 1979 en el que participaron náhuas, mixtecos, tlapanecos y amuzgos. Dicho Congreso fue impulsado por el Partido Comunista Mexicano, PCM; el Movimiento Revolucionario del Magisterio, MRM, la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos, CIOAC, y el Partido de Vanguardia Guerrerense, PVG, durante la campaña para la elección de diputados federales en 1979[184]

Como se ve, salvo el PVG las otras organizaciones eran filiales del propio PCM. Además el hecho de que se le diera

importancia a la creación de una organización indígena, no indicaba necesariamente que el PCM tuviera una postura política más sensible hacia ese sector, ya que la acción no trascendió más allá de la fecha en que se creó.

Años más tarde, en 1986, se intentará otra variante de la misma opción organizativa, pero esta vez relacionada con los jóvenes indígenas, lanzándose una convocatoria para constituir una Organización de Jóvenes Indígenas de la Montaña de Guerrero. En esta ocasión, el apoyo corrió por parte de un nutrido grupo de jóvenes preparatorianos militantes del PCM provenientes de las escuelas de Chilpancingo, pero al igual que en la experiencia anterior, la vida de la organización fue efímera.

Paralelo a los intentos organizativos arriba señalados, desde la opción más estable que proporcionaba la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos, CIOAC[185], con los apoyos a la producción campesina, se crea la Unión Regional Agropecuaria Forestal y de Agroindustría de Ejidatarios y Comuneros de la Montaña, URAFAECM-G, que se encargaba de los créditos y de la comercialización de los insumos, pero que no tenía una línea de trabajo con respecto a las demandas culturales de los indígenas.

Por su parte, la CIOAC separó lo que era propiamente la organización y la defensa de los derechos laborales de lo obreros agrícolas en los centros de trabajo donde migran, del apoyo a los campesinos en sus lugares de labor agrícola, dedicándose más a atender las demandas de los indígenas en las zonas de trabajo como jornaleros agrícolas, mientras que la URAFAECM se abocaba a gestionar los recursos y el financiamiento para la producción del campo.

Desde otro ángulo, por el lado del PRI, de esta época y como producto de la acción coordinada entre gobierno y partido oficial es que hace su aparición en la zona la organización Antorcha Campesina, no está por demás decir que su sede no dista mucho de la región de la Montaña, ya que el municipio de Tecomatlán, se encuentra en la ruta de acceso a la ciudad

de Tlapa por la vía Izucar de Matamoros, en la frontera de Puebla con Guerrero.

Antorcha Campesina jugó durante los años ochenta y principio de los noventa un papel muy importante en la contención y mediatización de los movimientos populares, ya que por medio de esta organización se efectuó un trabajo sucio por parte de los gobiernos estatales y federal. La táctica era promoverla dándole apoyos –principalmente de Conasupo y PEMEX-, hacerla crecer y en su caso confrontarla con las organizaciones opuestas al régimen hasta llegar a la violencia si ere necesario.

Por medio de un discurso sumamente radical, de extracción política maoísta, su promotores abrían brecha en las luchas sociales y las dividían exhibiendo su eficacia en la obtención de recursos y servicios, de ahí que sus dirigencia le pusiera especial atención a la captación formación de cuadros dirigentes extraídos de escuelas de educación rural.

En el municipio de Alcozauca, Antorcha Campesina fue el grupo de choque que el PRI utilizó para provocar la caída del gobierno comunista hasta que llegó a obtener tal nivel de autonomía que años más adelante el mismo PRI tuvo que deslindarse de ella y buscar el apoyo del PRD para enfrentarla.

Sin menospreciar la presencia de la Confederación Nacional Campesina, CNC, que es y ha sido el brazo corporativo del PRI hacia los campesinos y los indígenas en la región, al igual que la Central Campesina Guerrerense, CCG, sí es necesario aclarar que dichas organizaciones tienen un perfil casi invisible de no ser por las múltiples oficinas de gobierno que las promueven, mientras que Antorcha Campesina por su beligerancia es más visible.

A esta etapa corresponde el calificativo que se le asignó a la zona como *la Montaña Roja* porque a pesar de los intentos por decolorar el proceso, una y otra vez los comunistas lograron mantenerse en el gobierno de Alcozauca e inclusive extender su influencia a los municipios vecinos de Metlatónoc y Malinaltepec, así como hacia una cantidad importante de

comisarías de otros municipios.

A finales de la década de los años ochenta también hacen su aparición organizaciones con otro corte: se reivindican independientes de los partidos políticos, porque pretenden construir ellas *el partido*. Sin embargo, sus acciones están enfiladas hacia la consecución de servicios por parte del gobierno estatal, así como al litigio de algún añejo problema agrario. Aunque su esfera de acción es sumamente limitada en algunas comunidades, su capacidad propagandística los hace permanecer en público. Todas se reivindican con el apelativo Emiliano Zapata, EZ. Este es el caso de la Liga Agraria Revolucionaria del Sur "Emiliano Zapata", LARSEZ[186], que desarrolla su actividad entre mixtecos y náhuas; otra organización es la Unión Obrera Campesina "Emiliano Zapata", UOCEZ, que trabaja entre los náhuas de la Montaña; y la Organización Campesina "Emiliano Zapata", OCEZ. Todas estas organizaciones que se identificaban como Emiliano Zapata formaron parte de la esfera influencia del proyecto nacional para crear una gran coordinadora bajo el lema del Pan de Ayala: Coordinadora Nacional Plan de Ayala, CNPA.

Como corolario de este recorrido sobre la presencia partidaria en la región podemos citar a Armando Bartra cuando resume la nómina de partidos locales de oposición que han existido:

> En este siglo pocos estados de la República pueden alardear de mayor tradición partidista que Guerrero. En los primeros veinte, sobre las brasas de la reciente hoguera revolucionaria, se forja Partido Socialista de Acapulco (PSA), con sucursales en casi todos los municipios de la Costa; a fines de la década el cardenismo anticipado del gobernador Adrián Castrejón propicia el nacimiento del Partido Socialista de Guerrero (PSG), cuyo discurso contestario retoman, en los cuarenta y cincuenta, el Partido Comunista Mexicano (PCM) y su escisión el Partido Obrero Comunista Mexicana (POCM), ambos con fuerte presencia en el estado; en los sesenta la Asociación Cívica Guerrerense (ACG) y el Consejo de Autodefensa del Pueblo encabezan a las

> ganan las elecciones de 1962, osadía que pagan con sangre. De la oposición cívica perseguida y acorralada nacen agrupaciones políticas guerrilleras como la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR), proveniente de la ACG, y el Partido de los Pobres (PP), garante político de la Brigada Campesina de Ajusticiamiento que liderea Lucio Cabañas, finalmente, en 1988, el brazo guerrerense del Frente Democrático Nacional parece haber conseguido la mayoría con Cuauhtémoc Cárdenas, candidato a la presidencia de la república, y al año siguiente el neonato Partido de la Revolución Democrática (PRD) debuta[187]

En el capítulo primero, se hizo la referencia a la añeja raíz que tienen los partidos políticos entre las comunidades y los sectores populares de la entidad, Peter Guardino[188] lo señala cuando habla de como se resolvían los conflictos surgidos de los procesos de cambio de autoridad en las comunidades de la Tierra Caliente en la época de la Colonia y la gente se adscribía a un *partido*. Esa narración no ha cambiado mucho.

Entre las comunidades indígenas, el proceso de elección de sus gobernantes, si bien es cierto que se efectúa durante la asamblea, lo que es propiamente el procedimiento de la elección consta de una serie de pasos en donde la separación de los concurrentes a la asamblea, de acuerdo a sus preferencias, no puede dar una idea de forma en como se originó la adopción del partido como instancia de representación de las opciones de gobierno.

Una vez que la concurrencia se puso de acuerdo, ya sea durante la asamblea o fuera de ella, en las cualidades y los posibles candidatos que cumplen esas cualidades, se pasa a la oscultación, que se realiza separando y contando los votos a favor de uno u otro candidato. Este procedimiento es variado y va desde la mano alzada en la asamblea, a las listas y las suma de marcas que cada miembro de la comunidad pasa a poner en el pizarrón para mostrar su adhesión al candidato de su preferencia; a las filas en donde se agrupan por bandos los simpatizantes de cada candidato para mostrar gráficamente qué candidato tiene más apoyo de acuerdo al tamaño de la fila; hasta la instalación de urnas y la conformación de planillas

con la elaboración de papeletas para emitir el voto.

En este proceso de elección de autoridades es donde se pueden observar de manera más nítida los encuentro y desencuentro entre el partido, la comunidad y el moviendo social. Por ejemplo, en algunos casos el movimiento social ha logrado que las mujeres participen y emitan su voto e inclusive que participen en las asambleas, sin embargo, o la costumbre las descalifica o bien el partido no las toma en cuenta.[189].

Otra situación de desencuentro es la que se ha dado entre la organización india y el partido cuando miembros destacados de la organización son propuestos por parte del partido par que participen como candidatos a puestos de elección popular. En el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia India es donde más se ha resentido esta situación por ser la organización con mayor peso en el estado, pero también porque de entre las corrientes políticas que participan destacan dos partidos: en PRD y lo que queda del PRT, ya que los militantes del PRI hace tiempo que fueron expulsado o bien se retiraron.

En el caso de los dos diputados federales que ha tenido el Consejo, Martín Equihua en la LVII Legislatura y Marcelino Díaz de Jesús en la LVIII; en ambas situaciones han terminado mal con la organización y peor con las comunidades indígenas porque al asumir la responsabilidad de la curul, se han tenido que plegar a la dinámica del partido, el PRD en ambos casos, sin que la organización tenga injerencia en la fiscalización de sus actos ocasionando que a uno se le haya expulsado ante de que concluyera su periodo y al otro se le amonestara.

Otra situación de desencuentro que pone de manifiesto las tensiones y conflictos entre las que se construye la democracia y que es de consideración, es la que se ha dado cuando al dirigente del movimiento social, que es miembro de la organización, en este caso 500 Años de Resistencia, y que además tiene arraigo en la comunidad es señalado por las

autoridades tradicionales como el indicado para presidir el ayuntamiento, pero no bajo las siglas del partido al que él pertenece sino bajo las que la autoridad indica: el PRI.

Al asumir su responsabilidad con la comunidad, Santiago Mejía gobernó el municipio de Copanatoyac de 1997 a 1999, teniendo todo en contra: a los miembros de su antiguo partido, a la organización, inclusive a los miembros de su comunidad porque la mayoría de los mixtecos de ese municipio son perredistas y a los mismos priistas de la cabecera que no concebían que un mixteco los gobernara en su propio espacio. Como conclusión el antiguo dirigente termino aborrecido por todos.

Pero no todo ha sido desencuentro, en este periodo de gobierno municipal que inició con el 2003, las organizaciones indígenas, pero más concretamente el movimiento social -como es el caso de la Policía Comunitaria como proceso social-, han logrado colocar desde la estructura del partido a varios dirigentes indígenas en el puesto de presidente municipal: en primer lugar está Apolonio Cruz, que gobierna Malinaltepec, el municipio al cual están adscritas la mayoría de las comunidades que participan en el Sistema de Policía Comunitaria. Apolonio Cruz, fue el Presidente del primer CAIN, proviene del sector magisterial y participaba en la Parroquia de El Rincón de donde es originario; el segundo caso, es el del hijo de Genaro Vázquez, *Generito* como le dice la gente, que llegó a la presidencia municipal de San Luis Acatlán, la cabecera municipal más importante en la región Costa Montaña y asiento de la Coordinación del Sistema de Policía Comunitaria. Genaro Vázquez logró ganar la presidencia municipal gracias al apoyo que le brindaron las comunidades de la región ante la clara intención del gobierno estatal de no dejar que el personaje tan controvertido les ganara[190]. En ambos casos el partido que cobijó las candidaturas fue el PRD.

En otro ayuntamientos, la influencia del proceso social ha obligado a los nuevos presidentes municipales a asumir una

identidad india frente a sus gobernados como es el caso de Copanatoyac que está gobernada por el PRD, Metlatónoc que es uno de los municipios bastiones del PRD. Inclusive Alcozauca en donde el presidente municipal aunque no se reconoce indio de todos modos ha tenido que asumir un discurso en pro de la identidad india; también está el caso de municipios gobernados por el PRI como Atlamajalcingo del Monte y Atlixtac en donde sus presidentes municipales se asumen indios, y el caso del presidente municipal de Zapotitlán Tablas que siendo panista tiene una marcada cercanía con los presidentes que se reconocen indígenas. A largo del 2003 estos presidentes municipales se han reunido periódicamente para tratar de articular una agenda de trabajo común en cuyo eje articulador está la identidad india como plataforma de gobierno. Este proceso está todavía en una etapa indefinida pero ya se puede vislumbrar una coordinación a la que han llamado Coordinadora de Autoridades indígenas de la Montaña que funciona con muchas dificultades.

Como hemos visto a lo largo del texto, una de las tradiciones organizativas que cuenta con mayor arraigo entre la población del estado de Guerrero es la liberal que se expresa en la presencia de las instituciones partidarias. Su impacto en la cultura política de las comunidades y las organizaciones indígenas ha sido de gran importancia cuando se trata de explicar la cultura democrática de los indígenas, como es el caso de los indígenas de la región Costa Montaña y su Sistema de Policía Comunitaria, que no ha estado exenta de participar en estos procesos partidarios. Al contrario, la mayoría de los miembros del Sistema de Policía Comunitaria tiene muy claro cual es su preferencia partidaria.

En este caso, su orientación partidaria es hacia el PRD, porque además, en el caso de las comunidades que pertenecen al municipio de Malinaltepec, sus miembros conocen las diferencias que existen entre uno y otro partido en sus formas de gobernar; pero también los indígenas que pertenecen a San Luis Acatlán ya sintieron la diferencia en esos estilos de gobierno porque también ya tuvieron el apoyo de una administración municipal de oposición, del PRD, que los apoyó, fue

cuando obtuvieron los vehículos y el inmueble con que cuentan actualmente en la cabecera municipal de San Luis Acatlán.

Pero además, conocen tan bien los alcances de las formas de representación que se obtienen por medio de estas instituciones partidarias, que sus miembros saben que la solución a sus conflictos con el gobierno estatal, su reconocimiento constitucional como un Sistema de Procuración de Justicia emanado de la cultura indígena, está en manos de los legisladores y de los acuerdos que se hagan entre las fracciones partidistas que tienen espacio en el poder legislativo estatal. De ahí que tengan que acercarse a los legisladores más próximos para ellos.

Y aunque en el caso del estado de guerrero los partidos son impermeables a la inculturación, en las situaciones específicas el movimiento social exige a los candidatos una definición sobre su identidad, como sucedió en varias presidencias municipales. Por ejemplo, en San Luis Acatlán o Alcozauca, en donde el contexto obliga a la definición. Pero también está el caso de la legislatura federal en donde, en esta ocasión las organizaciones indígenas de Guerrero no pudieron colocar un candidato porque la dinámica de la selección dentro del partido no lo permitió como en las legislaturas anteriores en que sí se les reconoció un espacio. Sin embargo, el candidato ganador por el distrito que comprende la Montaña lo logró precisamente por su afinidad con los procesos indios en la región. Este diputado fue dos veces presidente municipal de Alcozauca bastión más importante del PRD en la Montaña.

Las organizaciones indias y el impacto del Derecho Internacional en el estado de Guerrero

Esta tradición política se expresa por medio del proceso que a nivel nacional y local construyen las organizaciones indias para dotarse de un discurso propio y de una agenda de demandas como la autonomía y la autodeterminación territorial. Dicho proceso corre de finales de la década de los años ochenta a la fecha.

Paralelo a lo que sucedía a nivel nacional, en las regiones indias del estado de Guerrero, se van construyendo organizaciones cuyo eje es el elemento identitario indio. Así, en 1991 se constituyó el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia India, Negra y Popular como resultado de la confluencia de movimientos locales. En sus orígenes coincidieron dos procesos locales como la lucha en contra de una presa en la región del Alto Balsas y el desmoronamiento de las organizaciones campesinas, cuyas bases eran indígenas productores de maíz que pertenecían a la UNORCA, como las “Triples S” de Chilapa y de San Luis Acatlán. En su conformación coadyuvaron también intelectuales y miembros del clero diocesano, en particular de la recientemente creada Diócesis de Tlapa en donde hay sacerdotes que provienen de las mismas comunidades indígenas. El Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia, ha tenido un peso importante en la conformación de las nuevas demandas indias a nivel local y la difusión del discurso indio que se produce a nivel nacional.

El Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia indígena es la organización de ese tipo más importante en el estado, y ha sido a partir de ello como han aparecido nuevas organizaciones, algunas como escisiones y otras partiendo sobre la base del modelo implantado por ella. Su esfera de participación, a la largo de sus más de diez años de vida abarca a 400 comunidades de 32 municipios. Para su funcionamiento operativo, el Consejo, ha dividido el territorio estatal en once micro regiones, que son las siguientes: San Luis Acatlán, Xochistlahuaca, Igualapa, Montaña Alta, Tlacoapa, Acatepec, Chilapa, Copanatoyac, Alto Balsas, Rancho Nuevo de la Democracia y Copalillo

Entre sus líneas de acción más discutidas está el hecho de que se ha involucrado en los procesos electorales federales y

por tal motivo ha contado con dos diputados federales. De igual forma, a su interior encontramos dos corrientes políticas: la de los indígenas que comulgan con Partido Revolucionario de los Trabajadores, PRT, que en Guerrero todavía existe y la de los que se aglutinan en torno a la Asamblea Nacional Indígena Plural Por la Autonomía, ANIPA, opción organizativa que comulga con la idea de ir ganando posiciones al interior del gobierno, hecho por el cual han accedido al puesto dentro del gobierno para ejercer la coordinación estatal del INI[191].

Es importante resaltar que en un principio las ONGs estaban fuera del contexto ya que será hasta 1994 cuando se instaure en la región de la Montaña una ONG en forma, me refiero a Tlachinollan que desde entonces ha jugado un papel importante en la construcción de un discurso y una política india por el respeto a las Derechos Humanos, pero más aún es en ella donde se ha formado una cantidad importante de dirigentes indios que actualmente están en el gobierno de sus municipios, de sus comisarías o bien en la dirección de sus organizaciones.

Recientemente han ido apareciendo en la región de la Montaña, nuevos grupos dedicados a la defensa y promoción de los derechos humanos de los indígenas, así como de su desarrollo. Estos organismos no gubernamentales son Altépetl A.C., el Grupo de Derechos Humanos José María Morelos y Pavón; y una treintena más cuyos fondos provienen principalmente del INI y de las agencias financiadoras.

Pero el INI no sólo se dedicó a financiar proyectos, como fue la situación a la que se le orilló hasta que desapareció. Hay que recordar que el indigenismo como la política del Estado hacia este sector de la población nacional necesitó de una instancia para operar y esta fue el INI, que a lo largo de sus más de cincuenta años de existencia fue la columna vertebral de la relación del Estado con los indígenas. Ya fuera como indigenismo de incorporación, indigenismo de participación, etnodesarrollo o el novedoso indigenismo transversal. El INI tuvo fundamental importancia en la construcción de *los*

indio y de *la identidad india* porque, en su papel de institución encargada de atender a los indios, lo hacia desde la idea del ser indio desde el Estado[192].

Así es como a lo largo de la década de los años noventa irán haciendo su aparición las organizaciones indias que actualmente trabajan en distintas y disímbolas líneas de actividad.

Algunas de estas organizaciones son: la Unión de Comunidades Indígenas de la Montaña, UCIM; que tiene su asiento en la parte más alta de la región y sus bases en el municipio de Malinaltepec. Su trabajo lo desarrolla centralmente entre los mixtecos. El Consejo de Autoridades Indígenas de la Costa Montaña, CAIN, que atiende a las comunidades de la región de la Costa y sus bases son fundamentalmente mixtecas y tlapanecas

La Organización Independiente de Pueblos Mixtecos y Tlapanecos, OIPMT, desarrolla su actividad en la región Costa Montaña y se aboca a la defensa y asesoría en materia de derechos humanos, particularmente en el municipio de Ayutla de los Libres. El Frente Democrático de Organizaciones Sociales de la Montaña que está integrado mayoritariamente por indígenas nahuas y mixtecos que se nuclean a partir de sus afinidades étnicas, pero también expresan sus preferencias electorales por el PRD.

Además de estas organizaciones cuyo eje organizativo es el carácter cultural de sus reivindicaciones, existen otras que centran su actividad en las cuestiones productivas y de comercialización como la Zanze kan Tíñeme. Esta organización tiene su sede en el municipio de Chilapa, en la Montaña Baja pero su influencia llega a otro de los municipios de la región como Ahuacuotzingo. En los últimos años, la Zanze kan Tineme ha tenido un crecimiento espectacular debido a la distribución y venta de fertilizantes. Aunque la agrupación utiliza un nombre en lengua náhuatl, sus acciones no coinciden generalmente con las de otras organizaciones indias. Se puede decir que es una organización que emplea un nombre indio

pero no se adscribe a lo que se podría llamar al movimiento indio nacional. Su relación es muy estrecha con la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas, UNORCA. Al igual que la anterior, pero en la región de la Costa Montaña y la Costa Chica, y especializada en las actividades de abasto y comercialización de alimentos de primera necesidad, la Unión Regional de Ejidos de Producción y Comercialización de la Costa Chica, URECH, tuvo una participación preponderante a lo largo de los años ochenta como eje aglutinador de las demandas sociales locales.

Otra organización casi con las mismas características es la Luz de la Montaña. Su principal actividad es la comercialización del café que se produce en la Costa Montaña y la Costa Chica. Una gran parte de sus miembros es de origen mixteco y tlapaneco y se ubica en el Municipio de San Luis Acatlán.

La Sociedad de Solidaridad Social Mantis Religiosa desarrolla su actividad en la región de la Montaña Alta y media. Sus miembros son en general de habla náhuatl y mixteco. Otra organización de esta naturaleza es la “triple S” Cerro de las Estrellas, San Pedro Aité, Tejedores de Palma, Chepexi y el Taller Artesanal Zihuatlapehuitl.

Mención especial merecen las organizaciones de mujeres indígenas que también están haciendo acto de presencia reclamando un espacio que hasta hace poco tiempo era inimaginable por la situación de desigualdad en las condiciones de organización y de aparición de las mujeres como sujeto. Por ejemplo tan sólo en la región de la Montaña existen tres Sociedades de Solidaridad Social compuestas por mujeres: “Voz y Fuerza de las Mujeres de Tlaquiltzingo”, municipio de Ahuacuotzingo; “Organización de Mujeres de Amatitlán, municipio de Tlapa”; y *Axale*, municipio de Copanatoyac, y durante el sexenio anterior se creó un fondo para Mujeres en Solidaridad en el municipio Tlacoapa; todas estas organizaciones aparte de tener la característica de estar conformadas por mujeres indígenas su objetivo principal es la promoción de proyectos productivos entre sus miembras.

Da igual forma, la Coordinadora Nacional de Mujeres indígenas tiene en el estado de Guerrero una presencia importante. Además esta organización a diferencia de las anteriores tiene su eje de acción articulado por las demandas de género; por ejemplo, en el estado de Guerrero, su trabajo se ha centrado, aparte de la difusión y capacitación en la perspectiva de género, en hacer un diagnóstico de la salud de las mujeres, en especial de la salud reproductiva.

Al introducirse a los problemas concretos de la salud de las mujeres y tratar de explicar los orígenes sociales de las carencias y desatención a que se enfrentan, ésta organización ha puesto en cuestión las visiones románticas sobre una descontextualizada equidad en la cultura indígena. Fundamentalmente, ha puesto a luz pública la situación de subordinación de ellas; no sólo frente a la sociedad nacional, sino también al interior de sus respectivas comunidades.

También desde estructuras más tradicionales en la relación entre Estado y sujetos sociales como las gremiales, los indígenas han construido nuevas organizaciones en particular dentro del magisterio se han dando luchas por reivindicaciones propias o se ha transitado a otro tipo de estructuras, por ejemplo, el magisterio indígena del estado tiene una larga tradición de lucha por sus derechos gremiales como es el caso de la Coordinadora Estatal de Trabajadores de la Educación de Guerrero, CTEG; y el caso de los maestros indígenas del municipio de Chilapa que acaban de formalizar su propia ONG para prestar servicio al gremio en la elaboración de proyectos para su desarrollo profesional

Finalmente, para hacer énfasis en el papel que están empezando a jugar las organizaciones indias en la construcción de los poderes locales, mencionaremos rápidamente algunos casos:

El municipio de Acatepec, como ya se dijo al principio se cuenta entre los más jóvenes de la entidad ya que su aprobación por parte del Congreso estatal data apenas del 1993, y producto de una añeja lucha entre la comunidad de Acatepec y Zapotitlán Tablas, la antigua cabecera, que se remonta a la época colonial. Para lograr su objetivo los tlapanecos del lugar

"pidieron prestado el emblema del Partido Revolucionario de los Trabajadores, PRT", como remarcan sus dirigentes, para poder participar en las elecciones de ese año. Sin embargo, al segundo periodo de gobierno que ejercían bajo el mismo emblema les retiraron el apoyo al presidente municipal y su cabildo porque se apegaba más a las orientaciones del partido que a las de la comunidad. Finalmente, para el periodo que culminó en el 2002, a pesar de que los dirigentes principales hablaban de instaurar la autonomía indígena en el municipio, lo cierto es que sus votos los trasladaron al PRI y al PVEM, porque el PRD no respetó la lista de candidatos que ellos nominaron (el PRT en estas elecciones ya no apareció porque perdió el registro y sus miembros se trasladaron al PRD). Para el periodo que inició n el 2003, la presidencia municipal está en manos del PRD por decisión mayoritaria de los ciudadanos del municipio, sin embargo el presidente municipal ha tenido que contratar personal con experiencia en las demandas indias para gobernar porque él no se reconoce como indio, y su experiencia profesional como contador no le aporta elementos de apoyo.

En Copanatoyac, durante los dos periodos de gobierno municipal anteriores, despachó en las oficinas del palacio municipal un presidente cuya identidad étnica es mixteca. Pese a los intentos de los nahuas por desacreditar la gestión (y a los errores por la inexperiencia en la tarea de gobernar), tuvieron que soportar en el pleno centro de su espacio étnico a un miembro de la etnia con la que comparten fronteras dentro del territorio municipal y a la cual consideran sin derecho de "venir a dar órdenes por que ellos no prestan cargo en la cabecera", aparte de otros prejuicios raciales. Los mixtecos por su parte, para acceder al gobierno municipal, en su primera administración, lo hicieron por medio de la organización 500 Años de Resistencia Indígena, para ello hicieron que el dirigente de la organización abandonara su militancia en el PRD y se trasladara el PRI. El objetivo principal al realizar esta maniobra era que a partir del control del gobierno municipal se les facilitara un proceso de segregación para la instauración de dos nuevos municipios exclusivos para los mixtecos. Sin

embargo, no lograron este primer intento y por ello propusieron a otro miembro del grupo que tampoco pudo lograr la segregación. En la actual administración, que inició a principio del 2003, los nahuas recuperaron la presidencia municipal, pero esta vez con el emblema del PRD, ante tal situación de conflicto el gobernante ha tenido que adoptar un discurso indio tratando de construir consenso entre las comunidades en pugna.

Rancho Nuevo de la Democracia es otro de los lugares en donde los indígenas emprendieron la tarea de construir un nuevo municipio. Ahí mixtecos, mayoritariamente, y amuzgos en menor cantidad, instauraron un cabildo de facto para gobernar en un territorio compuesto por comunidades provenientes principalmente del municipio de Metlatónoc y de Tlacoachistlahuaca en menor cantidad.

Aunque el respaldo en las negociaciones dentro del palacio de gobierno y en la legislatura, en Chilpancingo, se obtuvo del PRD, la presencia del Consejo 500 Años de Resistencia Indígena, primeramente, y del movimiento Indígena Hacia la Autonomía, después, han orientado los cambios en la definición que se le quiere dar al poder local.

Lo que en un principio fue un movimiento por la instauración de un municipio popular, por la existencia de una tradición de las luchas populares en el estado, después de que el EZLN creó sus municipios en rebeldía a dicho movimiento se le consideró además de popular en rebeldía; pero aún más, en la medida que el proyecto autonómico del movimiento indio a nivel nacional cobró visibilidad, también aquí se le ha agregado esta caracterización: de tal forma que es popular, en rebeldía y por la autonomía.

No obstante la síntesis conceptual anterior, el movimiento no tiene alternativas de solución o de mediación porque se atraviesa con el interés de los grupos poderosos locales que tienen en mente crear su propio municipio (Cochoapa el Grande) incluyendo en él gran parte del territorio que Rancho Nuevo reclama para sí[193].

Más aun, como el tiempo es una de las formas más efectivas para medir la eficacia de los movimientos sociales, el desgaste del proyecto de Rancho Nuevo de la Democracia es notorio, por lo que actualmente poco se habla de él, lo que ha estado apareciendo de manera esporádica es un nuevo intento de revitalizar la lucha autonómica por parte de una de las fracciones (provenientes del MIA), intento que en el que han ha llamado al nuevo municipio Bandera Nacional.

La lista es larga, está también Xochistlahuaca, en el corazón de la región amuzga, en donde llevan cuatro años sin poder conciliar los intereses de los caciques con los de la población y mientras tanto la presidencia municipal se encuentra vacía.

Así podemos alargar la lista de conflictos por el poder local en municipios indígenas, sin embargo el caso que nos interesa -a pesar que parte de la misma lógica de abandono y de falta de espacios para la solución de los conflictos-, en su proceso de constitución ha tenido que obviar soluciones similares a las de los casos anteriores e incursionar por caminos inéditos.

Las comunidades que conforman el Sistema de Policía Comunitaria han generado un tipo distinto de construcción del poder local, ya que en vez de abocarse a la conquista de la presidencia municipal han optado por construir desde otro ángulo sus propias instituciones, desde las que han empezado a ejercer el gobierno vía la procuración de justicia por medio de un cuerpo propio de policía que recorre los caminos vigilando e impartiendo penas a quienes detiene en la comisión de delitos. Inclusive la Policía Comunitaria, como se conoce a este cuerpo de vigilancia y de procuración de justicia, se ha abrogado la capacidad de otorgar amnistía a los infractores que estaban cumpliendo condenas, que mostraron buena conducta.

Después de una larga lucha en la que la base de los alegatos judiciales para lograr el reconocimiento de su Policía Comunitaria fue el Convenio 169 de la OIT y la eficacia en la erradicación de la delincuencia, las comunidades han emprendido ahora la tarea de convencer a las autoridades de sus respectivos municipios de la necesidad de que se les

asigne recursos económicos para la manutención de dicho cuerpo, con lo que pretenden a su vez iniciarse en la tarea de administrar su propia hacienda.

El Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, el vínculo con el movimiento indio estatal y la ventana hacia el mundo.

Para Guillermo Almeyra la utilización del concepto de globalización tiene "el defecto de sugerir la homogeneización de los procesos económicos y sociales a partir del modelo de los países llamados por ellos mismos desarrollados"[194]; en cambio el concepto de mundialización, "hace hincapié en la extensión mundial del capital, pero sin que desaparezcan las características histórico-sociales de cada uno de ellos"[195] Es un fenómeno en el que es posible distinguir diferencias y resistencias y "hasta algunas divergencias dentro de dicho proceso"[196]

Poco se habla ya la globalización como una metáfora en la que todos vivimos en una *aldea global*[197], y cada vez más se hace hincapié en una forma autoritaria del capital en la que, lo que se pretende como universal es más bien la forma peculiar de relaciones que el capital le ha impuesto a la economía local. Pero además, esta pretendida aplicación de lo universal de la hegemonía del capital, al aplicar en regiones y países concretos ha producido efectos de localización de formas diversas. Es decir que la globalización es a la vez un proceso de localización[198]

Las formas más visible como los indígenas del estado de Guerrero y de todo el país, se han incorporado a los procesos de

globalización, son dos: la migración[199] y los narco cultivos[200]. Este es la manera en como la economía global le ha encontrado un espacio a los miembros de las comunidades indígenas y campesinos pobres.

Las comunidades indígenas y campesinas pobres del estado de Guerrero han sido tradicionalmente una fuente importante de mano de obra para la producción agroindustrial. Ya sea dentro del estado, pero principalmente fuera de él, los indígenas guerrerenses han tenido que recurrir a la venta de su fuerza de trabajo como una estrategia para sobrevivir.

En el corte del café, en la cosecha de limón, de melón y otros productos para la exportación, los indígenas año con año bajan de sus montañas para contratarse como peones; pero principalmente sus estrategias de sobrevivencia los han llevado a los campos de los estados vecinos en donde se cultiva caña y hortalizas, en particular jitomate, son su fuente de empleo en los estados de Morelos, Puebla, Hidalgo o Veracruz. También han marcado profunda huella en la geografía del país marchando periódicamente hacia los campos de Sinaloa y Sonora, en donde después de haber cumplido con sus obligaciones marcadas por el ciclo agrícola llagan para cortar jitomate. La llamada ruta mixteca nos puede dar una idea de lo enraizado de esta forma de ganarse la vida entre los indígenas. Es una ruta que recorre los campos agrícolas de Pacífico desde Colima hasta Baja California y que articula de manera sincronizada los distintos periodos de cosecha de los productos agrícolas –mango, limón, jitomate, hortalizas-, permitiendo que se eslabone una cadena de explotación de la fuerza de trabajo formando una ruta ascendente hacia el norte a lo largo de la costa.

Quizá por estas aproximaciones sucesivas, pero más concretamente por la sobreexplotación de que son objeto en los campos nacionales, la cada vez más precaria situación económica y otra manera de pensar el bienestar, es que a los indígenas del estado de Guerrero la idea de traspasar la frontera forma parte de sus aspiraciones de futuro, en particular de

los jóvenes. Para ellos cada vez está más probado que, con lo que manda un miembro de la familia que esté del otro lado, la familia puede dejar de migrar completa a Sinaloa, inclusive alcanza para los gastos de la fiesta patronal y hasta para reparar la iglesia si los que están fuera se organizan.

Es cada vez más notoria la influencia de la migración externa en las comunidades indígenas: la casa de material de construcción más sólida y durable que de forma aparatosa intenta emular un estilo arquitectónico californiano, la moda y la organización de las pandillas juveniles, inclusive los mismos nombres; el negocio o la tiendita para la mamá y la esposa, para mientras llega la fecha del retorno; el equipo de balón cesto y la cancha similares a los del lugar en donde habita el mayor número de paisanos; y hasta la iglesia reparada y remozada. Sin embargo, no todos tienen los contactos y el dinero suficiente para realizar el sueño americano y tienen que seguir pendientes de la llegada del enganchador para bajar a la ciudad de Tlapa y de ahí a *Sinaloa*, en donde *Sinaloa* significa genéricamente contratarse de jornalero agrícola para cortar un *jitomate* que de igual forma puede ser cualquier otro cultivo.

Después de las campañas del ejército para combatir la siembra de cultivos enervantes en el norte, en particular en la sierra de Sinaloa, a lo largo de los años ochenta este tipo de cultivos se han trasladado hacia el sur hasta convertir al estado de Guerrero en el primer productor de amapola según las apreciaciones populares.

Aunque no existe una forma de precisa de cuantificar este fenómeno su presencia es notoria. La peculiar manera como este tipo de cultivo se ha extendido entre las comunidades ha sido sin una centralización de la producción ni con una producción a gran escala, sino más bien como estrategia personal de cada miembro de la comunidad y en pequeñas porciones de tierra apta para el cultivo, y principalmente a resguardo de la intromisiones comprometedoras.

Su impacto económico no ha sido tan notorio, como el de la migración, por la forma como se ha escalonado la agregación de valor al producto, en donde al campesino productor no le llega prácticamente nada, en comparación con las ganancias de la realización final. Sin embargo, la violencia traducida en el alto incremento de asesinatos; la militarización y la presencia de los cuerpos policíacos que en síntesis han contribuido al deterioro de los Derechos Humanos, son un indicador importante de la popularidad de esta producción.

Otra forma de cuantificar el arraigo de este cultivo es por las grandes cantidades de insumos agrícolas para riego que se venden en las tiendas de Tlapa: aspersoras y manguera de poliducto en grandes cantidades, en una región en donde las tierras de cultivo no se caracterizan precisamente por su vocación para el riego, marcan la existencia de un cultivo en el que es redituable una inversión de tal calidad.

Aparte de los dos procesos de inserción en los procesos globales de la economía, los indígenas del estado de Guerrero también se han conectado con la cultura global y los procesos de autonomía cultural desde lo local subalterno a partir de su incorporación un movimiento de carácter nacional que reivindica un nuevo trato del Estado hacia los pueblos indios.

A este proceso de búsqueda del reconocimiento de derechos por parte de los sujetos subalternos, se le puede reconocer como parte de esa vocación igualitaria de la democracia por ampliar los espacios de participación de los ciudadanos. En este caso los pueblos indios de México, y de otras partes del continente, han encontrado entre las pugnas de las potencias por el control del mundo resquicios por medio de los cuáles aprovechar esas pugnas y construirse espacios contrahegemónicos, apropiándose de los discursos igualitarios, equitativos o compensatorios que justifican la acción de dichas potencias. Como la esencia igualitaria de la democracia que se usa para invadir los regímenes totalitarios, la

defensa de los Derechos humanos o la compensación de derechos de los débiles frente a los poderosos. En este sentido la recuperación de condiciones de igualdad, pero más concretamente la reinvención de la tradición ha tenido un fuerte sustento en este tipo de discursos que la globalización pone a disposición de todo el mundo.

En el estado de Guerrero, y más en concreto entre las comunidades que son miembros del Sistema de Policía Comunitaria, la particularidad como se ha localizado este aspecto de la globalización se observa en la utilización que hacen del Convenio 169 de la OIT y el arraigo que ha tenido entre sus autoridades, ya sea como sustento positivo de su tradición reinventada o bien como argumento legal frente a otras autoridades, principalmente del ejército y la policía judicial estatal, que pretenden restarle validez jurídica a las acciones de la Policía Comunitaria.

La presencia de los Pueblos y Organizaciones Indígenas de México en los foros internacionales ha tenido un recorrido subterráneo en comparación de la explosión del movimiento que se dio durante la década de los años noventa. Además ha sido, desde sus inicios una empresa da carácter personal por parte de ciertas personalidades que han sido invitadas a participar, véase por ejemplo los casos de Floriberto Díaz que, no obstante que fue uno de los pioneros que abrió brecha en los foros internacionales, su trabajo era muy poco conocido localmente; y el más reciente de Marcelino Díaz que ha tomado su tropismo hacia Ginebra como su modo de vida.

No obstante lo limitado de la participación de este tipo de personalidades, a lo largo de los años ochenta, en particular después de la creación del grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas en 1982, y la aparición del Convenio 127 de la OIT; que es el antecedente del actual Convenio 169, se abrieron espacios de participación e interlocución, donde se escuchó directamente la voz de los indígenas, que hasta ese entonces había sido expuesta por Organizaciones no

Gubernamentales, ONG's, principalmente de Derechos Humanos. Particularmente en los foros impulsados desde el sistema de las Naciones Unidas.

Uno de los primeros espacios logrados, por parte de los indígenas en los foros internacionales, fue la creación del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas en 1982, posteriormente se lograría una serie de resoluciones que decretaban el año internacional de las poblaciones indígenas y el decenio internacional de los pueblos indígenas.

En el marco del Año Internacional y del Decenio de los pueblos Indígenas –el primero decretado en 1993 por la ONU y el segundo incluía la década comprendida entre 1992 y 2002-, se colocó el tema indígena en parte de la agenda prioritaria de las instituciones, ONG's, fundaciones y organismos de cooperación internacionales, situación que a su vez obligó a la disposición de recursos para financiar proyectos y distintos procesos en los que el tema del desarrollo de los pueblos indígenas fue el eje rector; estos proyectos iban desde proyectos de capacitación, productivos y de desarrollo, hasta el fortalecimiento institucional de comunidades, pueblos y organizaciones indígenas.

Pero sin duda, uno de los mayores logros que los indígenas consideran como propios es el haber logrado *empujar* desde el Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas fue la adopción, en 1989, del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, que más tarde, en 1990, fue ratificado en México por el Senado de la República y que entró en vigor en septiembre de 1991. Convirtiéndose a partir de esa fecha en ley suprema, como lo establece el Artículo 133 constitucional, y con ello pasando a constituir una de las principales herramientas jurídicas utilizadas por distintas comunidades y organizaciones indígenas para defender o en su caso reinventar sus derechos, principalmente en lo que respecta a la tierras y los territorios[201]

Otro de los espacio que también se lograron desde el Grupo de Trabajo de la ONU, fue la creación del Relator Especial

para los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas, en 2001. Otra Resolución importante fue la que dio origen al Foro Permanente de las Cuestiones Indígenas también en 2001, espacio de alto nivel, dependiente del Consejo Económico y Social, ECOSOC, de las Naciones Unidas. Espacio que puede convertirse, a partir de las denuncias y demandas de los pueblos indígenas y de su mandato tan amplio, en un sitio en el que a partir de sus informes y recomendaciones, puedan llegar a ser de carácter vinculatorio, es decir, que los Estados se vean obligados a respetar y acatar sus decisiones y recomendaciones que en materia indígena se emitan.

Al mismo tiempo han participado en varias Cumbres y Foros Internacionales, donde se ha impulsado, al igual que en las instancias de las Naciones unidas importantes discusiones en torno al reconocimiento de derechos sociales, culturales, territoriales y de recursos naturales de los pueblos indígenas, que han sido recogidos –de acuerdo a la capacidad de negociación-, en algunos otros instrumentos jurídicos internacionales como el Convenio sobre la Diversidad Biológica, CDB, el Convenio RAMSAR Sobre Humedales. De igual forma se sigue en la lucha porque se adopten las Declaraciones Universal y Americana de la ONU y de la OEA sobre los derechos de los pueblos indígenas, acciones que llevan más de una década de debates y discusiones en estos espacios.

Estos instrumentos del derecho internacional tienden a ser cada vez más eficientes para este tipo de sujetos que buscan un reconocimiento a partir de la diferencia, en la medida que los marcos de la normatividad nacional apuntan hacia el abandono de los marcos igualitarios emanados del Estado benefactor y se adopta cada vez más un modelo impuesto por los grandes proyectos globalizadores de la economía y neoliberales en torno a los derechos de los ciudadanos como el Plan Puebla Panamá, el Acuerdo del Libre Comercio de las Américas, el Plan Andino, el Plan Colombia, entre otros[202].

El surgimiento de los derechos humanos de tercera generación, los derechos culturales o de diversidad, como también se

les conoce, tienen como sustrato la búsqueda de un reconocimiento de lo que la modernidad fue incapaz de cumplir su promesa igualitaria a grandes núcleos de población, los cuáles ante tal carencia tuvieron que realizar sus propios equilibrios sacando fortaleza de sus mecanismos de reproducción social, apropiándose de los impuestos o inventado los apropiados. Por eso cuando se dan los cambios tan bruscos en las normas de convivencia y se imponen las políticas neoliberales –en el caso de México este proceso se puede ubicar durante la década de los años ochenta, que también marca la fecha en que hace su aparición un movimiento indio con demandas más puntuales-, el proceso de búsqueda y de apropiación de mecanismos para sobrevivir y adaptarse a las nuevas normas es más intenso y se orienta hacia las normas internacionales que por su generalidad abarcan más y son menos restrictivas.

Así es como se levanta la Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena Negra y Popular, desde finales de 1989 hasta octubre de 1992, constituyendo para el caso particular de México el Consejo Mexicano 500 años de Resistencia Negra y Popular, y en algunas entidades los Consejos Estatales –como fue el caso del Consejo Guerrerense-, para coordinar acciones desde los ámbitos locales.

Con esta acción se convocó de nuevo a los indios a nivel nacional, pero por primera vez en México a una gran expresión del movimiento indígena nacional sin la participación del Gobierno. Más bien la convocatoria se puede enmarcar dentro de la expresión de los nuevos movimientos sociales emergentes porque sustentan su lucha en una unidad y reivindicación identitaria frente al Estado, tratando a su vez de interpelar a otros sujetos en igualdad de situaciones, en este caso desde su condición de pueblos indios, vinculándose y coordinado acciones con otros movimientos y organizaciones tanto indígenas como ecologistas, ambientalistas, de derechos humanos, entre otros; locales, nacionales como de todo el continente, para después terminar vinculándose al ámbito e incidencia a nivel internacional. Estas formas de coordinar acciones y

estrategias conjuntas de estos diferentes nuevos movimientos sociales, deriva en lo que Enrique Laraña denomina como *nuevas formas de acción colectiva*[203]

> A finales de los años ochenta, en el marco del anuncio de las pretensiones de los Gobiernos Iberoaméricanos de festejar los 500 años que les dio en llamar el encuentro de dos mundos, el encuentro de dos culturas, decían otros, o el encuentro de dos civilizaciones decían los más progresistas, ó el día de la raza, como se festejo oficialmente durante los 5 centenarios en México; los pueblos indios se fueron encontrando y coincidiendo en sus reflexiones, propuestas y demandas en distintos foros, concluyendo que no se tenía nada que festejar, no se podría permitir festejar 500 años de genocidio, etnocidio, despojo de las riquezas naturales, de discriminación y marginación, que hoy más que nunca, debían levantarse en una jornada de dignidad y resistencia, de reclamarse con más fuerza como pueblos indios, como culturas diversas, reinvindicando sus derechos como pueblos primeros y originarios a la tierra, al territorio, a sus recursos naturales, al respeto y derechos a seguir ejerciendo sus propias formas de organización social, a su espiritualidad y cosmogonía indígena.[204]

Una vez que culminó el proceso social para el que fue creado el Consejo Mexicano 500 Años de resistencia India se decidió disolverlo, regresando las comunidades, pueblos y organizaciones a sus espacios locales a desarrollar sus propios procesos de acuerdo a sus propias posibilidades. Y aunque el mandato fue la disolución de la estructura creada para que funcionara la Campaña y el Consejo 500 Años, esta disposición no se llevó a cabo en el estado de Guerrero, en donde el nombre y el proceso mismo habían creado una plataforma lo suficientemente apetecible para que los indígenas se apoyaran en ella y construyeran su propio discurso y reinventaran sus propias demandas.

En este sentido, el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, es un punto de partida necesario para entender

los movimientos indígenas de la última década en el estado de Guerrero, ya que esta organización logró articular una estrategia política basada en los atributos culturales y una coordinación estable. Pero principalmente logró reinventar una tradición de resistencia que hacía mucho tiempo estaba fuera del horizonte de las comunidades que se incorporaron al proceso.

¿Qué significa esto? Que el *Consejo,* como se le conoce, es una amalgama de manifestaciones reivindicativas de la cultura indígena -más bien de la reinvención de la cultura indígena guerrerense-, que manifiesta lo diverso que ha adoptado el proceso por medio del cual los indígenas de Guerrero se han venido construyendo como actores en la escena política estatal.

En cuanto a la coordinación social, logró ser el representante más visible de los indígenas del estado de Guerrero, en particular frente al gobierno durante cierto tipo de negociaciones, principalmente de servicios, sin que ello haya significado su corporativización, pero tampoco su incorporación de manera incondicional a la organización. Pues su estructura organizativa tiene sentido gracias a la confluencia de varias organizaciones que actúan de manera autónoma, pero también porque pasó a formar parte de un catálogo de espacios de negociación que las comunidades han venido elaborando a fuerza de experiencia. Es decir que al lado del partido, del municipio, de la ONg, de la organización productiva, de la asociación filantrópica, el Consejo pasó a formar parte de los instrumentos para poner en práctica las estrategias de sobrevivencia.

También, ha sido el lugar en donde líderes naturales, en particular los jóvenes, de las comunidades han podido trabajar y, por tanto, formarse al actuar por las demandas de desarrollo de sus representados, siendo un interlocutor directo entre el

gobierno estatal y federal, así como de distintas asociaciones no gubernamentales.

Entre las primeras organizaciones indígenas que se incorporaron al Consejo se encuentran: 1) el Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas (CPNAB); 2) la Organización Campesina Independiente de Comunidades Indígenas de Chilapa (OCICI); 3) el Consejo Regional Mixteco-Tlapaneco 500 Años de Resistencia Indígena; 4) el Consejo Regional de la Montaña 500 Años de Resistencia Indígena; 5) la Unión de Comuneros Nahuas de Atzacoaloya de Chilapa; y 6) la Confederación de Pueblos Indígenas Amuzgos de la Costa Chica. Posteriormente, para 1994, se integraron el Consejo de Pueblos Tlapanecos de la Montaña de Guerrero, y el de los Pueblos Mixtecos y Negros de la Costa Chica. Actualmente son 13 las organizaciones que integran el Consejo.

El Consejo se constituyó de manera formal el 14 de Septiembre de 1991, en la Ciudad de Chilpancingo (como asociación civil se constituyó hasta el 3 de marzo de 1993). Su nacimiento vino a satisfacer la necesidad de poseer un espacio de coordinación y convergencia para los pueblos, comunidades y autoridades indígenas –tanto civiles, como agrarias y ejidales-; así como de organizaciones locales, municipales y regionales, que hasta antes de la constitución del Consejo actuaban de manera aislada. Pero sobre todo no utilizaban como argumento la identidad india para discutir, proponer y negociar recursos.[205]

El objetivo de su discurso, desde un principio, fue promover la defensa y reconocimiento de los derechos indígenas, haciendo valer el Convenio 169 de la OIT y pugnar porque en la antigua Reforma del Artículo 4° Constitucional se introdujeran los avances del citado convenio.

Así como:

> El rescate de nuestras culturas indígenas, mayor investigación y difusión de nuestros sitios sagrados, foros de ancianos y principales, rescate de música, poemas, tradición oral; promoción de la medicina tradicional,

> campañas que favorezcan el uso de nuestras lenguas originarias; lograr que en los sistemas de educación se incluya la historia de nuestros pueblos, etc. Promoción de proyectos de desarrollo integral, que permitan un uso no destructivo de nuestros bosques, aguas y otros recursos; proyectos productivos que generen empleos, etc. fortalecer la organización que en nuestros pueblos surjan y promover la unidad de los pueblos indígenas de Guerrero, de México y de América[206]

El surgimiento del Consejo, así como sus propuestas arriba mencionadas, se dieron en el marco de una coyuntura importante del movimiento indio, tanto nacional como continental, a inicios de la década de los años noventa.

En lo local, por su lado, el Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas, CPNAB, llevaba poco más de un año buscando la cancelación total de la construcción de la Presa Hidroeléctrica San Juan Tetelcingo, PHSJT, en la región del Alto Balsas, que era parte del proyecto para la modernización del país, desde el gobierno de Salinas de Gortari, pero que repercutiría directamente en las comunidades nahuas de esta región, pues desaparecerían 30 pueblos de siete municipios al ser inundadas por la presa.

Otro evento que coadyuvó, fue la respuesta que dieron los pueblos indios a las celebraciones del “Quinto centenario del descubrimiento de América” organizadas por los gobiernos latinoamericanos y el Rey de España. Evento que, para algunos pueblos indios, cuyos representantes confluían en el Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia Indígena y Negra, tenía un significado diametralmente opuesto. Para ellos más bien era el “Quinto centenario de la invasión, despojo, destrucción de los territorios y culturas autóctonas del continente, iniciada el 12 de Octubre de 1492”[207]

Por lo que su respuesta fue una Campaña Continental de protesta que conmemoraría los 500 años de su resistir a la invasión. A esta Campaña se sumarían más tarde los miembros del CPNAB, ya que la Campaña les proporcionaba las

posibilidades de potenciar su lucha y vincularla con el movimiento indio nacional e internacional. Además de la adquisición de un discurso adecuado para la reinvención de una identidad hace mucho dejada de lado en la región, pero no por ello desaparecida del todo.

Durante el tiempo que duraron estas jornadas el Consejo Guerrerense tendría una destacada participación. Entre sus objetivos iniciales se pueden mencionar: 1) protestar por los intentos de etnocidio por parte de las autoridades federales, en el marco de la defensa de sus espacios comunitarios que se traducían en la lucha por cancelar la construcción de la presa en el Alto Balsas; 2) lograr un desarrollo sustentable para los cuatro pueblos indios originarios del estado de Guerrero, mixtecos, nahuas amuzgos y tlapanecos; y 3) buscar apoyos del gobierno y de organismos no gubernamentales, tanto nacionales como internacionales, a fin de concretar y dar mayor claridad a su movimiento.

Para 1989 y 1992, el movimiento indígena actual estaba naciendo como tal en Guerrero, se estaba articulando de manera desordenada, pero buscando objetivos comunes. A lo largo de la década de los años ochenta el movimiento campesino había sufrido fuertes reveces a causa del cambio de orientación en la política agraria. Varias organizaciones que habían cimentado su membresía con base en la gestoría de la demandas de las necesidades de tierra o de insumos para la producción para sus representados, como fue el caso de agrupaciones que retomaban el nombre Emiliano Zapata, UOCEZ, LARSEZ, perdieron a sus bases al volverse ineficientes.

Otras organizaciones, como las grandes centrales oficiales, CNC y CCG, desde antes ya sufrían el mismo destino, su crisis se profundizaba aun más, a causa de las políticas de atención a la pobreza que desde el gobierno, con el Pronasol, competía con sus estructuras corporativas por el potencial de la clientela electoral. Su crisis estaba aparejada a la crisis de credibilidad que durante la década acompañó a las instituciones partidarias. De ahí que su eficiencia y su presencia se

circunscribía a las campañas electorales y a la derrama de recursos para apoyar a los candidatos.

Por su parte, otro tipo de centrales, como la CIOAC y la UNORCA, cuya membresía era importante en el estado y entre la población indígena, por su carácter y sus objetivos, no incidían en la construcción de un movimiento indio. Es decir no les interesaban más que como campesinos o jornaleros.

La primera, la CIOAC, si bien es cierto que su base social se encontraba entre las comunidades indígenas de la Montaña Alta como Tlapa, Alcozauca, Copanatoyac, Malinaltepec, Zapotitlán Tablas, Metlatónoc; es decir, entre los principales municipios expulsores de fuerza de trabajo migrante, por sus objetivos que se orientaban a la defensa laboral de los trabajadores migrantes, su ámbito de acción se situaba más bien en los centros de trabajo y no en las comunidades; en la defensa de los derechos laborales, con lo cual dejaba de lado los aspectos relativos a la condición indígena de sus agremiados. Aunque, hay que reconocer la importancia de su influencia en la propagación del pensamiento comunista y de oposición al régimen, para la conformación de una importante franja de comunidades que comulgaban con las ideas del PCM, y en la conformación de la llamada Montaña Roja que simpatizó con la oposición desde principios de los años ochenta; donde aun hoy día gobierna el PRD, como Alcozauca, Malinaltepec y Metlatónoc.

La segunda, la UNORCA, también tuvo importante presencia en las regiones indígenas, por medio de su estrategia de abasto y comercialización de productos básicos, como fue el caso de Chilapa, San Luis Acatlán, Ometepec, Xochistlahuaca, Tlacoachistlahuaca y toda la franja de municipios indígenas de la Costa Chica del estado. Esta organización, como se ha explicado ya, incidió de mayor manera en la conformación del movimiento indio ya que con la experiencia de sus estructuras organizativas muchas comunidades se incorporaron al Consejo, sin embargo, la organización como tal, se orientó hacia la conformación de proyectos campesinos.

Por lo anterior es que, al buscar las condiciones históricas, las redes y las relaciones que propiciaron el surgimiento del pensamiento indio como proyecto de lucha de las comunidades indígenas del estado, es necesario mirar hacia otro tipo de condicionantes. Como por ejemplo los giros en las políticas públicas hacia os habitantes del campo y el contexto internacional de luchas por el reconocimiento de la diversidad.

Si bien es cierto que se habían dado logros importantes en la cuestión de la organización campesina en el estado, los procesos indios estaban enmarcados por una serie de tradiciones políticas enraizadas en la vida cotidiana de los campesinos e indígenas guerrerenses. Algunas de estas tradiciones, inclusive se hunden en la historia local de una manera tan poderosa que en la actualidad le dan un tinte distintivo a la vida pública de los ciudadanos del estado, como es el caso de la que proviene de la experiencia de las comunidades en sus formas de gobernarse o el del quehacer político partidario que impregna de una cultura electoral partidaria la vida cotidiana en la entidad.

De esta forma, el movimiento indio en Guerrero fue tomando sentido por medio de varias vertientes. Una de ellas es la que acabamos de mencionar, el agotamiento del modelo de organización que se gestó bajo la directriz del proceso autogestivo de la UNORCA, que en el caso de la Costa Chica y Costa Montaña se nucleó alrededor del sistema de Abasto Comunitario. Este era un proceso de búsqueda de formas de organización y representación alternativas y distintas al corporativismo clásico de las grandes centrales campesinas. Se eje de participación se articulaba a partir de las acciones autónomas para acceder a un bien común. Otra vertiente proviene entonces de los movimientos de resistencia de las comunidades indígenas que:

> Se habían mantenido en base a una lucha subsumida por el peso de las demandas de carácter campesino y del protagonismo de los partidos políticos, pero que encuentran el espacio propicio para emerger como parte de un movimiento indígena de cobertura nacional, como fue la Campaña 500 Años de Resistencia a

> principios de la década de los años noventa[208]

Hay que reconocer que la conformación de un movimiento indio en el estado de Guerrero, también estaba supeditado a la dinámica de las luchas indias a nivel nacional. Ya que, por ejemplo, en un principio durante la segunda mitad de la década de los años ochenta, las movilizaciones indígenas, así como las organizaciones que las dirigían, sólo trabajaban para enfrentar los problemas inmediatos de los pueblos como:

> El respeto a los derechos humanos, los abusos en el ejercicio del poder, o bien, para revalorar una versión del deber ser indígena que, de acuerdo a la concepción que privaba en esa época consistía en denunciar y evidenciar la colonización sufrida hacía ya 500 años[209]

Estas acciones, en particular las últimas, en cierto sentido eran poco representativas de las necesidades de los pueblos indios, y sobre las otras, sólo se tenía capacidad para la denuncia, no había capacidad para proponer alternativas.

Bajo esta perspectiva es que se crea el Frente Nacional de Pueblos Indios, FRENAPI, en la ciudad de México, como la instancia de organización que pretendía coordinar las acciones de las organizaciones que radicaban en el D. F., como su fundación se negoció, entre las instancias convocantes, sobre la base poco sólida de un proyecto que amalgamaría las demandas políticas de los pueblos indios con las aspiraciones restauradoras, por parte de un grupo de personas nostálgicas de que, según ellas, debía haber sido la vida nacional bajo la dirección de los Aztecas. Lo anterior llevaría a la organización a tener una vida corta.

Posteriormente, durante la Campaña 500 Años de Resistencia Indígena, se puede decir que fue cuando comenzó a configurarse el movimiento indio a nivel nacional, articulando propuestas de una gran diversidad de organizaciones

indígenas del país y del continente, incluidas las del movimiento urbano popular; diseñando a su vez una propuesta para satisfacer las demandas de carácter social y de estructuras políticas recuperando, y en su caso reinventando, estratégicamente elementos esenciales de la identidad india. En este contexto, desde la idea de democracia que se perfilaba, se trataba de explicar los elementos para conceptualizar el derecho a la diferencia cultural; sin que todavía se tuviera algo claro por el predominio de los esencialismos y el romanticismo de muchos de los participantes.

Este movimiento se fue construyendo en torno al Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia, que fungió como una instancia con mejores perspectivas de acción, por la gama y la pluralidad de organizaciones que integraba. Creado en julio de 1991, el Consejo Mexicano fue una de las opciones más sólidas del movimiento indio del país por que:

> Por sus filas pasaron no menos de 350 organizaciones y comunidades indígenas y del sector urbano-popular: que tuvo presencia en 23 estados de la República con coordinaciones locales en Chiapas, Guerrero, Veracruz, Puebla, Estado de México y Morelos, entre otros; que además elaboró algunas propuestas de Ley Reglamentaria del Artículo Cuarto, así como del 27 constitucional[210]

La campaña Continental 500 Años de Resistencia, vino a darle otro matiz y a potenciar al movimiento indio nacional y regional. De tal manera que sus voces se confundirían en la unificación partiendo de la diferencia. Esta tendría que darse, desde luego, mediante la organización y las acciones.

Aquí, en este proceso, no hay que perder de vista que no se estaba partiendo de cero, porque si bien es cierto que la coyuntura del V Centenario creó un espacio irrepetible para que se conjuntaran los diversos proyectos y experiencias -en especial del exterior como la autonomía de los mizquitos en Nicaragua y las luchas de la CONAIE[211] en Ecuador-, también es cierto que el discurso *democrático* del régimen en particular el que habla de la transición a la democracia,

auspiciaba que afloraran experiencias incubadas por la misma iniciativa de un indigenismo que desde la década de los años setenta trataba de legitimarse, como el indigenismo de *participación* y el *etnodesarrollo.*

Para Gaudencio Mejía Morales, integrante activo en sus primeros años del Consejo, la Campaña de rechazo al Quinto Centenario:

> Fue un salto importantísimo porque vino a unificar el proceso de lucha y a las organizaciones indias en Guerrero, ya que en los programas de los distintos foros y organizaciones campesinas siempre se les dificultaba insertar algún apartado para tratar la cuestión indígena. El año de 1991 coincidimos varias organizaciones con diversos proyectos de lucha, éste es tiempo de unificar voluntades, nuestros primeros contactos fue con Martín Equihua de la Alianza Campesina [UNORCA]; Amador Cortés como parte del municipio Acatepec [y del PRT] que justo en ese momento peleaban por el reconocimiento del municipio número 76 en Guerrero. En San Luis Acatlán había todo un proceso organizativo regional dirigido por el Padre Mario [Campos] y Cirino Plácido entre otros; también coincide con las protestas en contra de la construcción de la Presa San Juan Tetelcingo donde participaba Marcelino y Pedro de Jesús; en fin, eran procesos al parecer sueltos que no encontraban un punto unificador, cosa que se resuelve con la Campaña de protesta.[212]

Este fue un momento de reconocimiento y articulación entre líderes, organizaciones y pueblos que participaban por su cuenta en la construcción del movimiento indígena local y, como diría Pedro de Jesús:

> Nos dimos cuenta de que incipientemente algunas personas estaban buscando participar en este movimiento de carácter nacional y continental, entre ellos el movimiento magisterial, algunas personas del Sindicato Nacional de Redactores de la Prensa de la Sección de Chilpancingo, algunas gentes ligadas a la iglesia progresista [teología de la liberación] y a otras organizaciones comunitarias de carácter campesino [como los del Consejo Comunitario de Abasto de la Región de San Luis Acatlán]; y, en el nivel estatal, una

> organización que se llamaba Alianza de Organizaciones Campesinas Autónomas de Guerrero, pero era evidente la ausencia de una organización esencialmente indígena constituida en Guerrero con participación en el ámbito nacional[213]

Tomando en cuenta que en el nivel local, es decir, en el estado de Guerrero, casi no tenía fuerza el movimiento indígena, la respuesta a la convocatoria del rechazo a los festejos del Quinto Centenario, obtuvo gran acogida. Como producto de las acciones y las movilizaciones realizadas en esta coyuntura, empezaron a surgir algunas organizaciones, incluyendo el Consejo, en diferentes estados de la República.

En el contenido reivindicativo de demandas y en el discurso político también, se dio un viraje importante. Antes de 1990 poco se hablaba de autodeterminación y autonomía indígena, y cuando se hacía era para referirse a una relación idílica, cercana a lo religioso, entre los pueblos y su entorno de reproducción social; ni tampoco se escuchaba la posibilidad de un movimiento de los pueblos como grupos con identidades propias y con demandas que interpelaran al Estado como sujetos políticos.

Además, el hecho significativo más visible fue la estructuración de un movimiento de carácter estatal. Con la constitución del Consejo por primera vez se ligaban distintas experiencias y corrientes de lucha en un solo proceso, para realizar acciones coordinadas. Por primera vez los nahuas de la región del Alto Balsas tenían contacto con los mixtecos de la Montaña Alta, con los amuzgos de la frontera con Oaxaca y con los tlapanecos cercanos a la Costa Chica que hasta entonces eran personajes de otras latitudes.

Por primera vez se tuvo conocimiento entre la población cotidiana de las comunidades indígenas de la existencia de argumentos y de formas de organización para luchar, en los que la condición de indios no era sólo sinónimo de pobreza,

sino también de una riqueza histórica y cultural que había que valorar como proyecto de futuro.

Con la aparición del Consejo se dio paso a la reinvención de un sujeto indio capaz de reconocerse más allá del entorno de su comunidad y de su región. De igual forma se dio paso a la recuperación de la historia profunda de la entidad, principalmente la historia anterior a la conquista, para actualizarla en una identidad que estratégicamente acomodaba eventos, mitos, leyendas y valores en la perspectiva de darle contenido propio al discurso que estaban aprehendiendo del contexto en que el recientemente se habían incorporado por medio de la Campaña Continental 500 Años de Resistencia.

En el estado, salvo la experiencia de la creación de los Consejos Supremos, como parte de la política corporativa del régimen de Luis Echeverría, a principios de los años setenta -Consejo Supremos de los que aún queda una versión en el Consejo Supremo de Filo Mayor[214], zona por cierto en donde su población ya no se reconoce como indígena-, y la persistencia de las comunidades indígenas por hacer valer sus capacidades histórica para gobernarse y para recuperar sus espacios de poder local, sólo se habían visto experiencias organizativas autónomas de carácter regional como la de la anteriormente señalada de la UNORCA, en su versión local que abarcó grandes zonas habitadas por indígenas como la Costa Chica y la región Centro del estado, y la del CPNAB en el Alto Balsas.

Cada uno de estos procesos organizativos se sumaron al proyecto indio de acuerdo a sus propios objetivos; por ejemplo, los indígenas del CPNAB con su demanda de cancelación de la presa hidroeléctrica; los de Chilapa como organización de productores de artesanías por medio de la cooperativa Zanze kecan Tineme; también se adhirieron algunas organizaciones que simpatizaban o militaban en el Partido Revolucionario Institucional, PRI, como fue el caso del Confederación de Pueblos Indígenas Amuzgos, en la Costa Chica dirigida por Marciano Guzmán Concepción.

En este ir y venir a los diferentes foros y eventos durante las reuniones del Consejo Mexicano, algunos líderes de las

organizaciones de Guerrero se enteraron de otros procesos estatales de organización indígenas, como el de Chiapas (antes de la presencia del EZLN) y de la diversidad de organizaciones en Oaxaca, ya que había coordinación y comunicación entre los participantes. En Guerrero se comenzó a vislumbrar la posibilidad de crear un Consejo propio, y así fue como se iniciaron una serie de trabajos para conformar el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, integrando representantes de las organizaciones que en ese entonces tenían capacidad de aparecer en la escena. El proceso de información y enlace entre los distintos participantes duraría todo el año de 1990 y principios de 1991, para que el 13 y 14 de Septiembre de 1991 finalmente se convocara a constituir el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena en el auditorio Juan R. Escudero de la UAG, ahí se sentaron las primeras bases de coordinación y enlace con los pueblos sus organizaciones, más la sociedad civil local.

Posteriormente, en las reuniones periódicas, en Chilpancingo fue donde se redactaron los primeros documentos básicos, que en esencia contenían objetivos y misión por los que se iba a luchar y hacer cumplir las demandas que se consideraban podría propiciar el desarrollo de los pueblos indios del estado. La creación de un discurso propio fue objeto de un proceso de apropiación y adecuación de las consignas que circulaban ya en otros ámbitos. Por lo pronto se seguía insistiendo en la cancelación de la presa hidroeléctrica San Juan Tetelcingo; se pronunciaba por el fin del rezago agrario y por el aumento salarial de los maestros; por la culminación de la carretera Tlapa-Marquelia y por la creación del nuevo municipio de Acatepec; por la erradicación de la epidemia de cólera que azotaba a los pueblos del Alto Balsas y por el cuidado del medio ambiente. En fin, toda una serie de demandas generales pensadas en lo inmediato pero sin una idea clara de cómo debían de actuar siendo un movimiento que se reclamaba indígena.

Las primeras acciones del Consejo, además de prepararse para las jornadas de rechazo del Quinto Centenario, fueron para

encabezar las luchas gestadas a nivel regional, como las de CPNAB. Se intentaba lograr que las voces de las comunidades que serían afectadas por la construcción de la presa pudieran ser escuchas en todo el país y el mundo, aprovechando que la prensa nacional e internacional tendría fija su mirada en la campaña de protesta continental del 12 de Octubre de 1992. En este proceso los dirigentes indígenas saldrían del país a expresar lo que estaba sucediendo en su entidad. Así fue como se habilitó a un delegado que salió a participar en foros internacionales, como La Conferencia Mundial de ONG *Raíces del Futuro Camino a Río*, celebrado en París, en donde se declaró que "los indígenas necesitan un espacio propio para discutir sus problemas como pueblos y hablen de sus propias confluencias". En la conferencia *Territorio Medio Ambiente y Desarrollo* (antesala de la Conferencia Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo *Cumbre de la Tierra* en Río de Janeiro, convocada por la ONU en 1992) ya se discutía sobre el uso sustentable de los recursos naturales de manera autónoma en los espacios habitados por pueblos originarios.

Estos primeros contactos se mencionan porque fueron significativos en la conformación del pensamiento, y del discurso, indio de una generación de dirigentes que recientemente se habían incorporado a las movilizaciones sin una idea preconcebida de la identidad que se trataba de negociar, en primer lugar porque su juventud no se lo permitía y, en segundo lugar, porque la gran política -la de los mayores-, la que se ejercía por intermediación del partido, no les ofrecía espacio alguno para participar. Todos los dirigentes que se incorporaron durante estas jornadas al movimiento no llegaban a los 30 años. Salvo casos específicos como el del representante de los amuzgos, Marciano Guzmán, que provenía del PRI y había participado en Movimiento Nacional Indigenista de la CNC, todos los otros eran jóvenes recién llegados al calor de la movilización.

Entre esta serie de actividades, *La Marcha por la Dignidad Indígena* se mostró como el evento más importante y

culminante de la Compaña Continental. Ésta se había programado para salir unos días antes del 12 de octubre de 1992, para caminar de Chilpancingo a la ciudad de México. Se hicieron una serie de llamamientos y manifiestos, así como propuestas de unidad indígena distribuidas en los medios de comunicación para hacerlas llegar a todas las ciudades de Guerrero y hasta las comunidades más apartadas de la Montaña. En Chilpancingo se hicieron algunos eventos informativos, principalmente de difusión, donde se discutían las acciones a seguir en la marcha.

Las condiciones no eran fáciles, en esos momentos los indígenas del Consejo no tuvieron más apoyo que el brindado por las personas de cada pueblo visitado durante la marcha, la gente que participaba no iba más que con lo que podía: una cobija y unos guaraches. Roque Nava agrega:

> En esos momentos no hubo ningún tipo de apoyo para las 100 o 190 gentes que fueron voluntariamente a la ciudad de México mediante la marcha. Cada quien llevaba sus tortillas, su agua y lo que podía. Nos trataban de locos por hacer semejante cosa, pero tal vez haya sido porque todavía la gente no estaba consciente sobre la vida política de los pueblos indígenas[215]

Durante el trayecto la gente intercambió impresiones y en los motivos de los otros reconoció los propios por los cuáles estaba participando en la marcha. Con el tiempo esta Marcha se ha convertido en un evento fundante del que nacieron atributos constituyentes de las luchas indias en la entidad. Frente a la falta de respuestas a sus demandas y acciones como campesinos, como pobres, como ciudadanos, el hecho de mostrarse como indígenas les abrió un universo de posibilidades de negociación nunca antes explorado. Pero además porque bajo esta identidad su presencia era más notoria, no sólo para los funcionarios, sino para el resto de la población que al verlos pasar en su condición de indígenas históricamente olvidados se mostraban incondicionales ante su desgracia. Sobre esta experiencia es que a posterior se fue incursionando

en la historia propia, en la cultura local y en lo que se mostraba desde el exterior como una nueva generación de derechos humanos, para construir una plataforma que justificara la exigencia de una adopción de nuevos contenidos a la definición de democracia y ciudadanía.

Lo más provechoso de estas jornadas sería la aparición de contingentes y demandas indias en Guerrero, Morelos, Michoacán, Chiapas, Veracruz, Yucatán, todos con un sentido de coordinación, convergencia e intercambios de experiencia de lucha a lo largo y ancho de las regiones indígenas del país en donde la marginación es notoria, así como las necesidades de desarrollo.

Para los pueblos nahuas del Alto Balsas, esta marcha significó certidumbre sobre su futuro, pues lograron detener el PHSJT. Miembros del CPNAB y el Consejo Guerrerense, entre ellos Martín Equihua, Marcelino Díaz, Pedro de Jesús y Cirino Plácido, durante su estancia en la ciudad de México lograron entrevistarse con el Presidente Salinas de Gortari a fin de plantearle una serie de demandas cuya satisfacción incidieran en el mejoramiento del nivel de vida de sus pueblos, así como en el respeto a sus derechos ancestrales y la cancelación del PHSJT, entre otras muchas peticiones. De ese encuentro lograron que el 13 de octubre, un día después de las protestas en el zócalo capitalino, el Presidente de la República firmara la cancelación del PHSJT, cuyo acuerdo también ya había sido firmado por el gobernador del estado de Guerrero, Francisco Ruiz Massieu; además se logró la discusión de las propuestas para impulsar el desarrollo en sus comunidades, aunque “de manera muy general y superficial pues no se cumplió ningún programa de desarrollo al cien por ciento acordado en ese momento por el Presidente de la República”.[216]

Durante el tiempo que duraron las jornadas por los 500 Años de Resistencia, se logró algo más profundo: que un sector importante de la sociedad reconociera a los indios. En este periodo los pueblos indios emergieron plenamente, no sólo

como comunidades sino “con organizaciones propias, algunas de ellas pioneras en las luchas indias, la cuales lograron resistir los años de abandono e incomprensión”. [217]

El naciente movimiento indio en el estado de Guerrero por medio de la *Marcha por la Dignidad y la Resistencia*, obtuvo dos resultados esenciales. Primero, los líderes del CPNAB obtuvieron presencia y legitimidad ante la sociedad, tanto regional como nacional e internacional. El siguiente resultado fue el reconocimiento del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena como un interlocutor legítimo entre las comunidades que representaba y el gobierno estatal. A partir de entonces sus objetivos serían canalizados por la movilización organizada para crear y acceder a nuevos espacios del quehacer público en la reivindicación de sus derechos, cultura, género, lengua, y la demanda de crear proyectos productivos para el desarrollo de sus comunidades.

La Marcha de las Jornadas de octubre de 1992, representaría un punto de encuentro entre dirigentes y comunidades de los cuatro pueblos, pero también de encuentro de éstos con otros sectores de la sociedad no india. De entre las nuevas y nacientes alianzas coincidía con ellos, además de los sectores urbano populares, algunos sectores de la Iglesia, de la corriente de la teología de la liberación, que con cierta influencia en el país y también en Guerrero aportaría el peso moral de su reflexión teológica sobre los valores humanos y la convivencia. Esto vendría a generar un tipo peculiar de sensibilidad hacia las demandas y los planteamientos de los pueblos indios, sobre su condición histórica y de la necesidad de poner fin a la exclusión, la marginación y al exterminio. En este sentido, las comunidades eclesiales de base ya venían participando en este proceso, como uno de los aliados más decididos en el apoyo a las demandas de los pueblos indios.

A diferencia de los demás Consejos regionales, el Maya Peninsular, el Morelense, el Metropolitano, el Oaxaqueño y de las otras formas de coordinación que se nucleaban en torno al Consejo Mexicano, el Guerrerense no declaró cumplidos

sus objetivos en julio de 1994, cuando la Coordinación del Consejo Mexicano decidió dar por terminada su existencia. Porque a diferencia de las demás coordinaciones, en Guerrero esta propuesta organizativa había logrado ocupar un espacio que hasta entonces los indígenas del estado no tenían. Y es que antes de la aparición del Consejo, en ningún proceso organizativo de carácter estatal se había puesto énfasis en las demandas indias como eje articulador.

Después de la *Marcha por la Dignidad* en el marco de los festejos del Quinto Centenario, aparecieron nuevos sujetos con propuestas políticas culturales que apuntaban hacia una pluralidad que tendría que incidir en una ampliación de los derechos ciudadanos y por ende de las definiciones de la democracia. Más bien incorporaban una nueva definición de democracia a las ya existentes: se incorporaba el germen del reconocimiento del derecho a la diferencia cultural y con ello la posibilidad de ser reconocidos por sus atributos de pueblos con cultura propia y distinta a la de otros pueblos. Definición que trataba de enraizar por medio de la discusión del añadido al Artículo 4° de la Constitución que incluía la definición pluricultural; y rediscutir la reforma hecha al Artículo 27 Constitucional para frenar la privatización del campo. El discurso sobre el ser indio se reconstruyó ahora con un sentido más cercano a los espacios políticos en disputa, una propuesta centrada en la identidad étnica y la ampliación de la democracia, así que en un pasado idílico. Se abundó en ámbitos más cercanos a su constitución como sujetos, como la formulación de un discurso que ponía énfasis en el respeto al territorio y los contexto de reproducción, con ello se redefiniría la lucha contra la construcción del PHSJT como la defensa del territorio y la autonomía indígena, y se abundaba en argumentos sobre la necesidad de realizar una remunicipalización de las regiones indias que contemplara el derecho histórico y la distribución de los espacios de poder entre las comunidades. Casos notables de este momento son los de Acatepec y Rancho Nuevo de la Democracia, pero no los únicos ya que se daría una explosión de demandas por la creación de nuevas fronteras municipales. Además se

incursiona en nuevas formas autónomas de impartición de justicia y de aplicación de competencias jurídicas, como es la experiencia de la Policía Comunitaria en San Luis Acatlán-Malinaltepec-Azoyú, que más tarde se abordará a detalle.

Para el Consejo, como para otras organizaciones nacionales, este periodo -después de 1992-, fue un tiempo para reorganizarse, tanto en la toma de decisiones en el interior de la asociación como en el tipo de demandas que deberían atender. Ya se habían logrado los primeros objetivos: la organización, la cancelación de la presa en el Alto Balsas y que, por un instante, el mundo posará su mirada en ellos como un movimiento indígena. Ahora, el reto sería dar continuidad a esa forma de actuar de manera coordinada y organizada, para lograr el desarrollo de las distintas regiones del estado de Guerrero y crear posteriormente una estrategia política de mayor alcance.

> Para nosotros 1993 fue un año para organizar nuestro movimiento, las demandas que se planteaban eran fundamentalmente de desarrollo regional a nivel de introducción de infraestructura como los servicios, caminos, escuelas, construcción de Comisarías, pero muy poco los proyectos productivos y en eso es en lo que se debería trabajar. En la cuestión política, se venían analizando propuestas como la de autonomía y libre determinación más de manera discursiva, aunque ya en los hechos se trabajó un poco pues se luchó y consiguió la constitución de un nuevo municipio: Acatepec[218]

Mediante la participación en marchas y mítines, el Consejo comenzó a crecer, a ganar presencia y a obtener legitimidad en cuanto a la representatividad de los cuatro grupos indígenas del estado. Acercarse directamente a las comunidades e invitarlas a que participaran en las actividades del movimiento sería un paso fundamental para lograrlo.

Se reforzó el trabajo en la región de La Montaña, espacio en el que los índices de marginación sobrepasaban lo aceptable, por ello una nueva oficina en la ciudad de Tlapa de Comonfort se convirtió en un espacio para negociar las múltiples

demandas de desarrollo de esta zona. Pero también se buscó coordinar la lucha en otras regiones igualmente importantes y con problemas de marginación. Para ello, líderes sociales indígenas de los municipios de Chilapa, Copalillo, San Luis Acatlán, Igualalpa, Tlacoapa, Acatepec, Mixtecapa, Copanatoyac, Copalillo, Xalitla, (municipios que conformaron las 11 micro regiones en 1993) convocarían, para 1993, a su *Primer Congreso Estatal de Pueblos Indígenas de Guerrero*, reuniendo en Chilpancingo a más de 4000 indígenas mixtecos, nahuas, tlapanecos y amuzgos de todas las regiones del estado, con el objetivo principal de discutir cómo debía ser el desarrollo de los pueblos en el estado. En esa ocasión Sabino Estrada comentaba que:

> Es un evento que marca un hito en la historia de Guerrero, pues se busca luchar por la autonomía indígena. Discutir nuestro propio destino y un futuro mejor para nuestros pueblos, luchando por un proyecto de autonomía indígena; acabando con las imposiciones y la antidemocracia en nuestros pueblos; para que las políticas de desarrollo no sean sólo asistencialistas; y luchar por un autogobierno dentro del marco constitucional[219]

Es en este contexto, surgió el proyecto de la creación de un Fondo Estatal para el Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas de Guerrero (FEDAPIG)

> Como mecanismo de financiamiento a un desarrollo integral y sustentable de sus pueblos. Así pues, en pleno auge del modelo neoliberal, nosotros en vez de desaparecer, vamos adquiriendo mayor connotación y presencia. Pero ya no como un simple movimiento contestatario, sino con una alternativa clara de lo que queremos[220].

Sus demandas incluyen ya una serie de propuestas variadas que contribuirán a que el Consejo lograra articular una estrategia política de mayor alcance, y así tener una serie igualmente variada de posibilidades para la participación en los

espacios públicos. Por ello, no es extraño el apoyo inmediato al movimiento armado que comenzaría los tempranos días de 1994, cuando los indígenas mayas zapatistas aparecen en la escena nacional, trayendo consigo un discurso que revolucionaría las demandas indígenas, aunque ya otros movimientos, incluido el Consejo, venían trabajando de una manera propiamente innovadora con un discurso político similar al que el EZLN adoptaría.

Y, aunque al paso de los años el Consejo sucumbiría ante el peso de sus propias tradiciones políticas que le dieron origen al soportar su acción sobre la base de actos inmorales[221] aprendidos de algunas de ellas, lo cierto es que su presencia marcó un hito importante en la vida de los comunidades indígenas del estado de Guerrero y en la redefinición de los atributos de una democracia más amplia y más incluyente, no sólo entre la población indígena del estado de Guerrero, sino al interior del movimiento indio nacional. Más adelante veremos cual ha sido el impacto político, principalmente en los gobiernos municipales de las regiones indígenas, a la hora de ejercer la democracia y definir el rumbo del gobierno local.

Como vemos, en esta organización se fueron concentrando las diversas tradiciones organizativas de las que se nutre la visión de la democracia entre los miembros del Sistema de Policía Comunitaria. Visión que en la actualidad exponen en la realización de su tareas como institución que representa las aspiraciones de una convivencia ciudadana en donde los derechos y obligaciones se realicen de forma equilibrada. Derechos y obligaciones que ellos mismos han venido construyendo a lo largo de su experiencia ciudadana en la región.

Capítulo IV
La Policía Comunitaria y las demandas indias

Eran los días previos a la gran concentración de indígenas que llenaría el Zócalo de la Ciudad de México el 12 de octubre de 1992. Los dos contingentes indios más importantes y numerosos de que disponía el Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia, para hacer notoria su presencia en la conmemoración de ese día, estaban acampados a la entrada de la capital: los indígenas oaxaqueños, cerca de dos mil mixes y zapotecos del Istmo, pasaban la noche en las instalaciones de la Universidad Autónoma de Chapingo; mientras que, por su parte los más de mil quinientos indígenas guerrerenses, nahuas, mixtecos tlapanecos y amuzgos, se guarecían del frío en campamentos improvisados con mantas, hules y lonas en el poblado de Tres Marías, todavía en el estado Morelos. Desde ese campamento salió la imagen que las televisoras difundieron en sus horarios estelares de noticias, y con cuyo impacto los indígenas de la región Costa Montaña harían acto de presencia el escenario de las luchas indias.

Cirino Plácido Valerio, un indígena mixteco originario de la comunidad de Buena vista, municipio de San Luis Acatlán, y adentrado en la política por su participación en los Consejos Comunitarios de Abasto, estaba frente a la cámara de televisión afirmando de manera categórica que:

De cada peso que el gobierno federal destina para nosotros los indígenas, cuando llega al gobierno estatal ahí se quedan

con cincuenta centavos; esos cincuenta centavos son traspasados a la Secretaría encargada de mandar el dinero a los municipios, y ahí se quedan otros 25 centavos; cuando el dinero llega al municipio. La presidencia municipal toma su parte, así que al final al indígena puras migajas le llegan[222]

Cirino Plácido, Armando Zabala, *Chico* (Francisco) Santos, formaron parte de esa camada de jóvenes que se incorporaron a la Campaña 500 Años de Resistencia al lado de Martín Equihua, cuando el espacio para hacer política que les proporcionaba la estructura de los Consejo Comunitarios de Abasto dejó de auspiciar la interlocución con el gobierno a causa del deterioro de la organización campesina que promovía este tipo de negociación, de concertación como prefería denominarla la UNORCA.

Todavía en esos días, para cuando se realizaba esa histórica marcha, la idea de ser indio entre el grupo guerrerense se circunscribía a la imagen de precariedad y abandono, y la interlocución que se buscaba con el gobierno era para solicitar apoyos para los servicios, abasto y para la producción; ése era el modo como se trabajaba desde los Consejos Comunitarios de Abasto.

Tardaría tiempo, todavía, para que los contenidos del discurso cambiaran de campesinos solicitantes de servicios y abasto a indígenas secularmente excluidos y con los cuáles la nación mantenía una deuda de honor.

A la revalorización de la condición de indígena contribuirían los nuevos argumentos aprehendido en esas jornadas y los posteriores contactos con los movimientos sociales que buscaban ampliar los márgenes de la democracia. Pero también otros factores influirían, como el cambio de giro de los sacerdotes diocesanos que nutrían su preferencia por los pobres en la misma fuente que los movimientos sociales; en la misma búsqueda por ampliar su horizonte de participación social desde los argumentos de la diversidad y la pluralidad conculcada del espectro de los derechos humanos de las minorías.

Frente a esta utopía la vida cotidiana local en la región de la Costa Montaña mostraba que la política se circunscribía a los designios de una clase política patrimonialista y autoritaria que no dejaba márgenes para ampliar la participación democrática de los ciudadanos de la región.

De igual forma la procuración de justicia estaba entrampada en un circuito sin salida en donde todos los actos de justicia redundaban en beneficio de un reducido grupo caciquil[223] que se beneficiaba de su papel de intermediario político entre la población y la autoridad federal y estatal imponiendo gobernantes, marcando boletas electorales, pero además también la sacaba provecho al robo de ganado, el asalto a los transportes públicos y toda clase de fechorías, por medio de la aplicación de su propia versión de la justicia, apoyada en un aparato de policía y de cuerpos de seguridad que se comportaban de manera impune.

En medio de estas tensiones cada vez más grandes entre lo justo y lo legal, el hilo se rompió por el extremo que más se había abonado entre los indígenas, y éste fue el de la justicia. El acceso a la justicia se había venido convirtiendo en un argumento de peso desde el momento en que la identidad indígena se aunó a la de excluido frente a la impunidad con que se obviaba o se le daba carpetazo a las actas que se levantaban contra la impunidad con que se violaba la Ley: a la vigencia de los derechos humanos.

En los relatos que explican la necesidad de la creación de la Policía Comunitaria, son recurrentes las referencias a los asaltos en los caminos, a las camionetas de servicio de transporte público, las violaciones a las mujeres e inclusive los asesinatos, junto con ello también son recurrente las acusaciones a un sistema de justicia que en vez de proteger a los pobladores estaba al servicio del hampa.

Pero no fue sólo la voluntad de acabar con la inseguridad lo que generó la creación del sistema de Policía Comunitaria,

sino que ésta más bien fue el resultado de la conjunción de distintas experiencias históricas, tanto propias como de otros lugares, que ya se estaban expresando el la región, bajo la justificación de que lo propio indígena tenía valor dentro de lo universal.

Los dirigentes de la Policía Comunitaria recalcan que no hay afán de hacerse justicia por su *propia mano,* sino de brindar protección e impartir justicia para todos los habitantes de la zona de manera permanente y regular. Todo esto, señalan, con base en una readecuación de los usos y costumbres indígenas, y con estricto apego a los derechos humanos reconocidos internacionalmente[224]

Esta misma utopía por instaurar una moral política, sustentada en la observación de la Ley y bajo el imperio del respeto a los derechos humanos, distinta a la que hasta entonces se aplicaba en la región, obligó a revisar la actuación política de las comunidades. Hasta entonces el quehacer político se había orientado hacia la disputa entre ellas, por los escasos recursos económicos prevenientes de las participaciones del erario federal y estatal; también hacia la competencia por el poder político y la búsqueda de ejercer un dominio sobre los subalternos en mayor desventaja que ellas. Se traba de reorientar la acción política buscando relaciones más horizontales entre las comunidades de la región.

En vez de que las comunidades compitieran entre ellas por ver quien era más capaz de subordinar a las demás[225], la reinvención de la tradición introdujo formas de comunicación y de lograr consensos más horizontales, como la asamblea, pero además al poner énfasis en la identidad indígena y la condición de subalternidad se logró hacer visible un programa que obligaba a superar las disputas locales –inclusive las de linderos de tierras-, y crear colectividad, y movilización por la ampliación de la democracia y el reconocimiento de los derechos colectivos.

Desde su aparición el Sistema de Policía Comunitaria, ha planteado un conflicto entre la forma como las comunidades

que conforman el Sistema aplican la ley, basándose en la normatividad que emana de la costumbre y no de la legislación del estado en materia de procuración de justicia. En este sentido, como la aplicación de la justicia por parte de la Policía Comunitaria no se apega a los códigos legislativos, se le ha declarado fuera de la Ley y a sus dirigentes y autoridades se las han girado órdenes de aprehensión.

Aun así, la existencia del Sistema de Policía Comunitaria se sustenta más que en el derecho positivo, en la fuerza de su capacidad de negociación. Sin embargo cabe aclarar, que si bien es cierto que desde la Magistratura del estado de Guerrero se la ha declarado ilegal, también es cierto que lo que el Sistema Policía ha realizado es simplemente juntar en un sólo cuerpo y un sólo mando, con una orientación única (que parte de la experiencia de sus cargos de seguridad comunitaria en cada comunidad que son más conocidas como *la ronda*), a los diferentes ciudadanos que han sido electos para realizar el cargo de seguridad en su comunidad. De tal forma que, si el Sistema de Policía Comunitaria es ilegal y debe de desaparecer, también son ilegales los cargos que cada una de las comunidades que asigna para la seguridad en las comunidades al lado del Comisario local, y sin embargo, llevan siglos de operar.

En este marco de inestabilidad, uno de los momentos más importantes en la vida de la Policía Comunitaria de la Región Costa Montaña fue la asamblea que se realizó en la comunidad de Cuanacaxtitlán, municipio de San Luis Acatlán, el día 28 de enero del 2000. A esa reunión se convocó, no sólo a las autoridades y los miembros de las comunidades que pertenecen al Sistema de Policía Comunitaria, sino también a las autoridades del gobierno del estado, en particular a las relacionadas con la seguridad pública, para tratar de concretar una larga y abrupta negociación en torno a la legalización del Sistema de Policía Comunitaria.

Sin embargo, aparte de la agenda que se tenía prevista con las autoridades policíacas del gobierno del estado, la Directiva

del Sistema tenía su propia agenda, y esta consistía en la renovación de los miembros de la mesa Directiva; iniciar la lectura y discusión de una Propuesta de Legislación con que se reglamentaría y obtendría sustento jurídico la Policía Comunitaria; así como discutir y proponer la liberación de un grupo de reos. Esta última propuesta salió de la parroquia de El Rincón, por la celebración del jubileo del año 2000.

A la reunión asistieron la mayoría de los miembros del Sistema (cerca de 500 policías), así como las autoridades de sus respectivas comunidades, las autoridades municipales de los tres municipios en que tiene presencia el Sistema, además de los funcionarios de seguridad del gobierno del estado con sus respectivas escoltas y un nutrido número de periodistas y observadores. También estuvieron presentes los presos que purgaban condena con el Sistema de Policía Comunitaria, que esa vez estuvieron acompañados de sus familiares.

Después de los respectivos saludos a la mesa que presidía el acto y a las autoridades de las comunidades que estaban presentes, la asamblea dio inicio con un detallado balance de la situación de la Policía Comunitaria y su relación con los ayuntamientos, acto seguido se procedió a renovar a los miembros de la Dirección del Sistema. Por último, se anunció la decisión de liberar a los presos, situación que ocasionó malestar entre los funcionarios del gobierno del estado que de por sí estaban molestos por el ritmo y lo inusual del acto, y de los presentes.

De entre los miembros de la Policía Comunitaria, hubo varias personas que pidieron la palabra para opinar sobre la liberación. Sin embargo, la discusión más fuerte se estaba dando en varios grupos pequeños de personas, que esparcidos por el lugar donde la asamblea se estaba realizando, ponían en tela de juicio la decisión. Aun así, se logró el consenso, después de casi ocho horas de discusión. Al final, hubo varias personas que se opusieron al resultado. Sobre todo por parte de quienes habían denunciado a los presos o bien por parte de quienes habían hecho los arrestos, por temor a

represalias. Aunque se les explicó que si los beneficiados por la amnistía reincidían se les duplicaría la sentencia anterior, aun así no quedaron conformes, pero acataron. En lo general se respetó el mandato de la asamblea.

Por su parte. Como la mayoría de las intervenciones eran en lengua indígena, los funcionarios estatales cuando se enteraron de los asuntos que trataban en ese punto de la orden del día, mostraron aun más su enojo, en particular cuando el Párroco del Rincón argumentó la relación entre el perdón a los presos de la Policía Comunitaria y el jubileo del año 2000 anunciado por el Papa. Cuando cayeron en la cuenta de que el perdón era un acto de obediencia a la jerarquía católica y no un acto de justicia basado en la legislación de esa materia abandonaron la asamblea como si hubieron visto al diablo. Y no era para menos su disgusto, ya que en una entidad cuyas raíces republicanas se nutren de la impronta liberal laica de sus próceres de la independencia y la Reforma, a los funcionarios públicos no les quedaba otra salida que manifestar su descontento abandonando la reunión.

Desde esa fecha, el Sistema de Policía Comunitaria no había podido reunir a sus miembros, ni a sus autoridades, en las sucesivas reuniones, hasta la reunión del 15 de noviembre del 2001, que se efectuó en la comunidad de El Rincón con motivo de su séptimo aniversario, y la masiva manifestación de finales de abril del 2001 realizado en la Cabecera de San Luis Acatlán, con motivo de la respuesta que dieron las comunidades miembros del Sistema de Policía Comunitaria a las intenciones por parte de las autoridades del estado para desmantelar la organización encarcelando a su Directiva; en esa ocasión bajaron más de cinco mil indígenas para manifestarse en contra.

En una etapa más consolidad, a partir de que un destacado miembro del Sistema de Policía Comunitaria, el profesor Apolunio Cruz antiguo Coordinador del primer CAIN, fue electo como presidente municipal de Malinaltepec, y que en San Luis Acatlán gobierna con el apoyo de las comunidades miembro del Sistema el hijo del legendario Guerrillero

Genaro Vázquez, de igual nombre; la Policía Comunitaria , durante el 2003 se dio a la tarea de promocionar su sistema de procuración de justicia entre los municipios indígenas del estado para ampliar su cobertura.

A lo largo del año 2003 se realizaron ocho asambleas, en igual número de municipios, para informar los motivos y el funcionamiento del Sistema a los miembros de los municipios visitados, lográndose que en todo ellos las autoridades locales se propusieran crear un sistema de procuración de justicia similar. Hasta la fecha no se han visto resultado. Lo que sí es importante es el hecho mismo de que se hayan reunido ocho veces los miembros del Sistema con las autoridades locales más un grupo importante de invitados.

A esa ronda de reuniones, que se le denominó *Coordinadora Permamente de Autoridades tradicionales Indígenas de la Montaña*, se le intentó dar una plataforma que girara en torno a los mecanismos para intervenir en la discusión de la aprobación de la Ley sobre Derechos indígenas en la entidad, sin embargo el proceso se ha congelado hasta el momento porque una mayoría de presidentes municipales no vislumbran como prioritario inmiscuirse en un proceso de está índole.

Pero ¿cual ha sido la trayectoria del Sistema de Policía Comunitaria de la Región Costa Montaña? ¿Por qué actualmente se muestra como un sujeto que es capaz de condensar en su proyecto las diversas tradiciones organizativas que se han venido creando y recreando por medio de la acción cotidiana de las organizaciones locales? En las líneas que siguen se tratará de hacer un recorrido por la historia de este proyecto de procuración de justicia local e indagar en sus fundamentos la respuesta a las preguntas.

En 1994 los problemas ocasionados por la falta de seguridad en la región conocida como Costa Montaña se habían agudizado. La inseguridad en los caminos llegó a ser de tal magnitud que los pobladores mismos tuvieron que tomar cartas en el asunto ante la falta de atención por parte de las instituciones de seguridad pública dependientes del gobierno

estatal: “Los delincuentes registraban como cualquier puesto de retén, muchas veces adelantito estaba la judicial y atrás estaban asaltando, y hasta asaltaban juntos”[226]

La gente estaba inconforme y comenzó a buscar cómo protegerse. Así, el 12 de septiembre de 1995 se reunieron 36 Comisarios[227] en la comunidad de Pascala del Oro. Las comunidades que representaban pertenecían al municipio de San Luis Acatlán. El objetivo de la reunión era construir mecanismos para ponerle fin a esta situación. Se dice que los habitantes de las comunidades estaban ya hartos de asaltos, violaciones a mujeres y niñas. Después de la reunión decidieron trasladarse a Chilpancingo para pedir el apoyo del gobernador del estado y resolver este problema, sin embargo no hubo respuesta.

El 17 de septiembre hubo otra reunión en Tlaxcalixtlahuaca, también municipio de San Luis Acatlán, otra vez tuvieron que ir a Chilpancingo, esta vez para reunirse con el Subprocurador del estado, quien les dijo que contarían con todo el apoyo del gobierno estatal para la pronta resolución de sus demandas.

Hubo otra reunión el día 15 de octubre en Santa Cruz, El Rincón, que pertenece al municipio de Malinantepec, esta vez para lamentar la muerte de una niña de 12 años que había sido violada por 8 hombres, al regresar de su escuela en San Luis Acatlán. A esta asamblea asistieron alrededor de 400 personas provenientes de los municipios de Acatepec, San Luis Acatlán y Malinaltepec. También estuvieron presentes, el Padre Bernardo Valle, en ese entonces Párroco de Pascala del Oro y el Padre Mario Campos con la representación de la Parroquia de El Rincón, a su cargo, así como miembros varias organizaciones sociales.

En esta reunión se planteó la necesidad urgente de crear una policía que emanara de las comunidades. Había que crear una

[228]

seguridad propia, que sea nuestra gente, tlapaneco y mixteco [illegible] Acto seguido, se buscó que sus integrantes fueran gentes de las comunidades que se quisieran sumar al proyecto de impartición de justicia que en ese momento se estaba creando.

El problema, esencialmente, se agudizó a raíz de la poca atención, dado la lejanía de las cabeceras de los municipios con respecto a las comunidades, ya que en varias ocasiones se recurrió al municipio para resolver el problema, sin embargo ni la policía municipal, ni la policía motorizada quisieron entrar a la montaña, sus argumentos eran que desconocían los caminos, entonces preferían no arriesgarse. En alguna ocasión, el gobierno municipal de San Luis Acatlán le comentó a la Policía Comunitaria que trabajarían en coordinación; esto significaba que la Comunitaria debía agarrar a todo aquel que cometiera delito dentro de las comunidades y entregarlo a la Policía Municipal, para que lo llevara ante el Ministerio Público. Se sabe que a ninguno de los miembros de los cuerpos de procuración de justicia oficiales les gusta andar caminando por las comunidades bajo el rayo del sol y mucho menos de noche, porque no conocen los caminos. Además, el presidente municipal de San Luis Acatlán quería que la Policía Comunitaria hiciera todo el trabajo sin recibir ningún pago.

De esta manera, y con tales argumentos, se aprobó la propuesta de constituir un cuerpo de policía propio, acto seguido se levantó el acta correspondiente y se llevó ante un notario público para que fuera certificada: “Ahora ya no le vamos a pedir permiso al gobernador ni le vamos a llevar la queja al Procurador, sino que ahora le vamos a avisar que hemos decidido, así se va a hacer y se acabó”[229]

Las comunidades comenzaron a realizar asambleas para designar a sus policías que las representarían en la Comunitaria, (hay que recordar que este tipo de funcionario local tiene de por sí un lugar muy importante en la vida cotidiana de las

comunidades, ya que es quien se encarga de vigilar y de procurar el orden, y que su designación corresponde a los cargos que año con año se renuevan, según la tradición) Cada pueblo levantó un acta de conformidad, documento que además significaba asumir la responsabilidad como miembro de este Sistema de Seguridad Indígena.

No se trataba de crear algo novedoso, simplemente se trataba de coordinar las acciones de quienes por decisión de los miembros de sus respectivas comunidades tenían el encargo de velar por la seguridad de las comunidades, sólo que en las circunstancias actuales, con la cantidad que daba sumando todas las comisiones de cada comunidad, podían hacer frente a las agresiones.

Además en la región de por sí ya había una amplia gama de experiencias organizativas que se venían manifestando en diversas esferas de la vida de las comunidades: como productores de café, de maíz o de jamaica; como solicitantes de abasto, por etnia, por gremio como los profesores o por género inclusive, por ejemplo, uno de los procesos organizativos que dio fundamentos al Sistema de Policía Comunitaria fue la organización de mujeres, que se creo en 1982 en Pascala del Oro, para demandar salud, abasto y respeto a la condición de mujeres dentro de la comunidad.

Sin embargo, existía un tipo de preocupaciones muy sentidas sobre cuáles iban a ser los instrumentos de trabajo de la Policía Comunitaria: “¿Con qué se va a trabajar?”, exclamaban; “Pues con el machete, con valor y nuestra voluntad”[230]. Por tal motivo. En algunos pueblos se cooperaron para comprarle armas a sus policías, claro, éstas eran viejas y casi no contaban con cartuchos. Por otra parte, era muy difícil que pudieran apoyarlos económicamente, cuando mucho recibirían 50 pesos para cada grupo de 12 policías. El único apoyo que recibían de la comunidad era la exención del pago de la fajina, que a veces llega a valer hasta 100 pesos por habitante; así, los miembros de la comunidad que eran designados para participar en el cuerpo de Policía Comunitaria, sólo pagaban la fajina de la escuela que es de alrededor de

50 pesos anuales.

El primer cuerpo de policías, se integró con la gente *mayor* que ya había desempeñado algún cargo comunitario como Comisario, Comandante, Regidor, entre otros. Acto seguido, se trató de crear una jerarquía, con una estructura sólida y de experiencia. Sin embargo, se reconoce que la mayor parte de estos hombres, se incorporaron a la policía para buscar venganza, ya que muchos habían sido víctimas de asaltos y querían acabar definitivamente con la delincuencia en sus comunidades. De esta forma, poco a poco, la Policía Comunitaria fue creciendo y fue siendo aceptada por los pueblos de la región.

Sin embargo, conforme fue creciendo la Policía Comunitaria tuvieron que establecerse ciertos requisitos para ingresar; por ejemplo, se estipuló que era necesario tener 25 años y ser casado, ya que esos atributos son considerados dentro de la comunidad como símbolo de una mayoría de edad; es decir de una ciudadanía con plenos derechos y obligaciones. A partir de estas consideraciones se puede hablar de una responsabilidad y, sobre todo, de que quien es designado para el cargo está consciente de que se porta un arma como protección de uno mismo y de toda la comunidad.

Ahora bien, la regla no ha sido observada al pie de la letra, en algunos casos se han ignorado estos requisitos; por ejemplo varios de los policías no están casados y, sobre todo, se ha dado el caso de que, pasado el tiempo de servicio, algunos de los miembros no abandonan el cargo: la mayoría no lo hace por las amenazas que han recibido de aquellos están inconformes con su trabajo o bien de quienes fueron afectados por sus acciones. Por tal motivo, algunos miembros de la Policía Comunitaria no quieren dejar el arma que cargan ya que esta es su única protección. De igual forma, en el sentido contrario, muchos muchachos ya no quieren formar parte de la Comunitaria.

Actualmente suman 515 los policías comunitarios. Su compromiso dura tres años en el cargo. Para trabajar, se organizan

rondas de ocho o doce policías por comunidad, los cuáles permanecen 15 días en cada una de las 42 comunidades que forman parte de este proyecto. Normalmente visten con uniforme de color negro, con el logotipo de la Policía Comunitaria en color amarillo; aunque como no todos tienen el uniforme, tienen que recorrer los caminos vestidos de civil, esto por la falta de recursos para dotar a todos de un uniforme, no obstante, todos deben portar una credencial que los identifica como Policías Comunitarios.

Como ya se dijo, realizan un servicio comunitario, lo cual les exige la responsabilidad del cargo, sin embargo, en contraparte, no reciben algún tipo de salario, sólo a veces los gobiernos municipales los apoyan con despensas o vales para la gasolina. Pero, como ellos dicen: "El pueblo nombró su policía y el pueblo es el jefe de la policía"[231]

En un principio, cuando se creó la Policía Comunitaria, no se entendía cuál era el cargo y las obligaciones para cada uno de sus miembros, fue hasta 1997 cuando se comenzó a crear la estructura que actualmente tiene. Pero, aunque no se entendía, sí se sabía que se tenían que hacer las rondas, como se hacen en cada una de las comunidades, porque así se ha realizado todo el tiempo por parte de *La Ronda* que tiene el cargo de velar por la seguridad al interior del poblado, además, se entendía que debería ser algo distinto y que estuviera por encima de la corrupción y del despotismo e impunidad con que las policías oficiales actúan, en este sentido, la manera como se solucionan los conflictos por medio de la mediación de las autoridades tradicionales, en donde la jurisprudencia que aplica es la experiencia de los gobiernos anteriores, obligaba a buscar en la historia de sus conflictos una base de donde partir. Pero además, como también la crítica a los sistemas de aplicación de las justicia y a los de readaptación de los infractores de la Ley estaba presente, otra vez la solución se tomó de la memoria comunitaria en la aplicación de penas castigos a los infractores como se verá más adelante cuando se hable del trato que se la da los infractores.

En su estructura organizativa, está en primer lugar la Asamblea General de las Comunidades que es más conocida como la Asamblea Regional de Autoridades Indígenas, en ella es donde se analiza toda la problemática de la Policía Comunitaria, su avance y sus acciones. Acto seguido está el Comité de Autoridades Indígenas, CAIN[232]; sus miembros son los que se encargan de la impartición de justicia. Después sigue el Comité Ejecutivo, que está compuesto por todos los comandantes y por todos los policías, estos trabajan en coordinación con el Comité de Autoridades; también se tiene en las reuniones de los comandantes y el CAIN, ahí es donde observan las acciones y las rutas que se seguirán para la resolución de los problemas que se les presentan. Además, se tiene la Asamblea Comunitaria, ahí es donde cada uno de los comandantes realiza una asamblea en su comunidad para evaluar los trabajos y a los policías.

Por separado, pero dentro de esta estructura, también participan cinco organizaciones sociales que han venido apoyando este proceso desde su inicio, estas son: La Luz de la Montaña, La Unión Regional Campesina, La Triple S de Café y Maíz, El Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena y El Consejo de Comunitario de Abasto vinculado a Diconsa. Estas organizaciones son las que aportan con su experiencia las tradiciones organizativas que nutren al proyecto del Sistema de Policía Comunitaria; son las que, al fusionarse con la experiencia de las autoridades tradicionales y su normatividades locales para impartir justicia, le dan sentido a la experiencia local de convivencia y democracia en esa región indígena.

En un principio, sólo fueron siete las comunidades que decidieron integrarse a este sistema, estas comunidades pertenecían a dos municipios: San Luis Acatlán y Malinaltepec. Sin embargo, el proyecto creció pronto y ahora son 42 las comunidades que pertenecen a él, ellas. En total son 22 comunidades del municipio de San Luis Acatlán, 18 de Malinaltepec y una de Azoyú, sin embargo, esta lista siempre está en constante cambio.

Pero ¿cómo opera la Policía Comunitaria? Cuando se detiene a alguien que cometió algún delito, es decir, después de que el CAIN acordó su detención, si no es que se le encontró en flagrancia, la pena no incluye el cobro de multa, el detenido pagará únicamente con el trabajo comunitario que realizará en cada una de las 42 comunidades: 15 días en cada comunidad arreglando calles, reparando la escuela o lo que el pueblo necesite.

El procedimiento que se sigue desde que se detiene a alguien es el siguiente: primero se junta el Comité Ejecutivo y el Comité de Autoridades para discutir, acto seguido se investiga para determinar el monto del daño o de lo robado, esto se multiplica por lo que se paga en un el jornal de la zona (entre 40 y 50 pesos), así se obtiene el número de días que el detenido tendrá que trabajar, además de pagar o reponer lo robado. Por ejemplo, de acuerdo al castigo también es la sentencia; si cometió un robo de ganado vacuno, primero se calcula el costo, más o menos de cinco a seis mil pesos, esto lo hace acreedor a una pena de 24 a 30 meses de trabajo comunitario, además de reponer lo robado. Si lo que se robó fue un chivo, se hace lo mismo, se calcula un costo de tres a cinco mil pesos y se le dan 12 y hasta 15 meses de sentencia. Pero si el delito es homicidio se le dan al infractor 30 años de castigo. La violación es equivalente al homicidio y también se castiga con 30 años trabajo.

Acto seguido, se gira la orden de aprehensión y se la dan a los comisarios y a los policías, se detiene a la persona y se la carea de dos a tres veces; después de realizada la investigación. Posteriormente, el detenido debe firmar su declaración y se le impone la sentencia.

Cuando se libera a un detenido que ha purgado una condena, se hace una ceremonia frente a la comunidad y es entregado a sus padres. Como descargo, cuando el detenido reconoce el delito que cometió, se le toma en cuenta esta acción para la disminución del castigo, a este acto se le conoce como *delito por conciencia*.

Cuando un preso esta purgando una condena, en cada una de las comunidades donde realiza trabajo, el Comisario entrega un acta donde se asienta cuál fue su comportamiento, además a cada detenido se le entrega una copia de esta acta. El Comisario también debe platicar con el detenido para hacerle ver que debe cambiar su comportamiento, esta práctica también la efectúan los Señores Principales, quienes se dice que han hecho llorar a algunos con sus palabras, ya que los hacen reflexionar sobre su conducta. Si el detenido se pone en una actitud rebelde o amenaza a la autoridad se le aumenta el tiempo de la sentencia. Las comunidades donde se realiza el trabajo comunitario dan de comer a los detenidos: "Ellos no tienen que pagar ninguna multa, sino que la comunidad paga, está pagando un costo por reeducar a sus propios hijos"[233]. También se convoca a asamblea para que sea la comunidad la que haga el compromiso de entregar al detenido a sus padres; "Todos sus familiares cercanos deben estar presentes en esta asamblea y se les hace ver que ellos también son responsables de cuidar a ese compa"[234].

Para su actuación, la Policía Comunitaria se sustenta en el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, para argumentar la vigencia de sus usos y costumbres y en el Artículo 39 de la Constitución Mexicana, cuando se refieren a la soberanía nacional y a la forma de gobierno.

Así lo leyó uno de los miembros del Sistema, de su ejemplar de la Constitución: "La soberanía nacional reside esencial y orgánicamente en el pueblo, Todo poder público emana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene, en todo tiempo, el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno"[235]. Posteriormente concluyó: "Nosotros sólo estamos cumpliendo lo que el gobierno firmó y ratificó en el Convenio 169"[236].

Por ejemplo en el documento de sus Estatutos, la Policía Comunitaria menciona:

Hacer uso de la autodeterminación y la autonomía de los pueblos como lo menciona el Convenio estableciendo el respeto a la identidad social y cultural, las costumbres y tradiciones e instituciones, así como el reconocimiento y protección de los valores y prácticas sociales, culturales, religiosas y espirituales propios de nuestros pueblos[237]

Sobre todo, se basa en lo descrito en el Artículo Noveno de dicho documento, donde se menciona que "En la medida en que sean compatibles con el sistema jurídico nacional, se respetarán los métodos que tradicionalmente utilizan los pueblos indígenas para castigar los delitos cometidos por sus miembros"[238], sus asesores agregan que, además, por personas ajenas que sean sorprendidas cometiendo delito en las zonas que comprendan la jurisdicción de la Policía Comunitaria. La Policía Comunitaria ha realizado su propia lectura de los Artículos de la Constitución, y como dice uno de sus comandantes, "van más allá y lo rebasan"[239] por ejemplo, en el Artículo 19 constitucional se dice que "ninguna detención podrá exceder del término de tres días, sin que se justifique con un auto de formal prisión, en el que se expresará el delito que se impute al acusado; los elementos que constituyen aquel lugar, tiempo y circunstancias de ejecución"[240], el Artículo 23 donde se menciona que "ningún juicio criminal deberá tener más de tres instancias. Nadie puede ser juzgado dos veces por el mismo delito"[241] Esto lo rebasan dice el Comandante *Chico* Oropeza, en el sentido de que no importa el número de días que el CAIN se lleve para investigar lo que pasó en uno de los casos y por tanto, no importa el número de días que se deba tener al delincuente detenido, es importante aclarar que en este proceso no se requieren testigos ya que el propio detenido aclarara los hechos. Esto, argumentan los policías, es no seguir cayendo en las prácticas del Ministerio Público, además son acuerdos que deben respetarse ya que emanan de la Asamblea Comunitaria, aun cuando no se apeguen a la ley dictada en la Constitución. "Sin embargo, sabemos que estas prácticas si se apegan a los principios de la Constitución, y por tal no constituyen delito alguno"[242].

Existe un punto en el documento de los estatutos de la Policía Comunitaria en donde se mencionan que “haciendo uso de la autodeterminación y la autonomía de los pueblos, tal y como se menciona en el Convenio 169 de la OIT”, se justifica la necesidad de respetar esas prácticas de sus comunidades. Por tal motivo, argumentan que cualquier acto en contra de los derechos de sus comunidades se puede considerar como una agresión; por ejemplo la emisión de una Ley de desarme contra la Policía Comunitaria, cuando sus integrantes cuentan con sus respectivos permisos de portación de armas o las órdenes de aprehensión en contra de miembros del Sistema.

La Policía Comunitaria ha tenido que enfrentar diversos obstáculos desde el primer día que se dio a conocer y sus miembros empezaron a recorrer los caminos. Uno de los más sentidos es el problema de los apoyos y recursos. Desde un principio el entonces gobernador del estado, René Juárez Cisneros, les ofreció ayuda, tanto en armas como en dinero, sin muchos resultados; los presidentes municipales de San Luis Acatlán, Malinaltepec y Azoyú, por su parte, también les ofrecieron ayuda, con iguales resultados. Aunque existen diferencias, por ejemplo, el presidente municipal de San Luis Acatlán del trienio 1997-2000 apoyó con un local y una camioneta, pero el siguiente, que pertenecía al PRI, no quiso atender; es más, les pidió que cambien su nombre a Policía Auxiliar Municipal y que se pusieran a las órdenes de su Comandante, ante tal propuesta la Comunitaria dijo que no cambiaría de nombre puesto que fueron las comunidades quienes les pusieron el nombre y sólo de ellas recibe órdenes.

Después vino le elección del actual presidente, 2003-2005, con ello se tuvo que lidiar, no sólo con el PRI, sino principalmente con el PRD que no obstante ser considerado un aliado natural, se le tuvo que imponer la elección del candidato por medio de la asamblea comunitaria argumentando que las comunidades se rigen por el mecanismo de usos y costumbres. Y aunque en el PRD esta forma de elección no estaba contemplada, se tuvo que aceptar ante el peligro de

perder un la relación con un moviendo social tan importante en el estado y una plaza como San Luis Acatlán.

El hecho de que su candidato, Genaro Vázquez, haya ganado, ha dado al traste con los constantes intentos por partidizar su proyecto de parte de miembros destacados de esas instituciones que ven en el Sistema una jugosa puerta de entrada a las comunidades.

Como por definición no pertenece a partido político alguno, sus miembros piensan que por este motivo ninguno de los municipios ha querido apoyarlos: “Son los partidos los que deciden a quienes se les da y a quienes no”. La Policía Comunitaria se basa en los usos y costumbres de sus pueblos, “por ello no pertenecemos a ningún partido, por que en el ayuntamiento no hay cultura de usos y costumbres y en los pueblos sí”.[243] Aun así, la relación con ese tipo de instituciones tiene sus características y sus preferencias, por ejemplo, los presidentes municipales de Malinaltepec (PRD) han apoyado; así, entre los meses de febrero y marzo del 2000, la administración de ese entonces donó 12 mil pesos para gasto de la oficina y les ha empezó a pagar una compensación, pero sólo a los policías que pertenecen a su municipio. De igual forma, el actual presidente, que además proviene de este proceso social ha sido un soporte importante.

Por otra parte, al interior de las comunidades también se presentan problemas y obstáculos al desempeño de la Policía Comunitaria, por ejemplo en la comunidad de Horcasitas, municipio de San Luis Acatlán, el Comisario sólo quiere poner a gente de su confianza dentro de la Policía. Lo anterior se explica porque según los antecedentes de violencia y robos que dieron origen a la Comunitaria, se supone que en esta comunidad se refugiaban un gran número de delincuentes.

Los obstáculos más difíciles han sido, por un lado, las amenazas de muerte que han recibido los Policías Comunitarios de gente que ha resultado afectada por sus acciones, ya que han visto amenazados sus intereses. En primer lugar están las autoridades del Ministerio Público y las policías estatales y federal, ya que su relación con el clima de violencia era

sintomática; “eran ellos lo que antes asaltaban y violaban a la gente o por lo menos, los que recibían dinero a cambio de dejar libres a los delincuentes”[244]. En segundo lugar, por otros intereses económicos y políticos de personas poderosas, al estilo de los caciques, ya que estas comunidades siempre habían padecido un control muy fuerte en todos los ámbitos de su vida y una corporativización política, en cambio ahora, sus miembros están realizando su propia impartición de justicia dentro de su territorio, hecho que contraviene los intereses caciquiles.

Otro obstáculo importante, son las órdenes de aprehensión que se han girado contra algunos miembros de la Policía Comunitaria y de CAIN, dando pie a una *cacería de brujas,* ya que se ha intentado intimidar a los dirigentes del movimiento, entre ellos al padre Mario Campos quien además, ha sido víctima de un atentado contra su vida, en 1994. El ejército también ha participado en estas intimidaciones, los han desarmado en dos ocasiones, la última vez fue el día 26 de marzo del 2000 en Marquelia. El Comandante Oropeza comentó que fueron interceptados en un retén militar “les quitaron rifles M-1 y M-2”[245] y no quisieron devolverlos aun cuando les enseñaron sus credenciales de Policías Comunitarios, con permiso para portar armas.

No obstante los inconvenientes, el trabajo de la Policía Comunitaria empieza a tomar un curso importante rumbo a su institucionalización dentro de su propio territorio, y a ganarse el respeto de otras organizaciones indígenas por la forma en que se ha venido construyendo. Inclusive, cuenta uno de los principales comandantes que en una ocasión acordaron dejar de trabajar unos dos ó tres meses por la falta de recursos, pero que no pasaron ni 20 días cuando se denunciaron tres asaltos, entonces tuvieron que volver por que no querían ver nuevamente sufrir a su gente.

La importancia de las experiencias organizativas y el papel de las instituciones en la Construcción de la Policía Comunitaria.

Desde un plano más cercano a las comunidades y sus valores, la Iglesia Católica ha tenido un papel de suma importancia en la construcción del Sistema de Policía Comunitaria, en particular los Párrocos ya que los territorios de sus parroquias concuerdan con el territorio en donde el Sistema tiene presencia. Esta coincidencia que hace, que los planos de los territorios coincidan es importante, porque no sólo es la concurrencia de los ámbitos de acción de la Policía Comunitaria y la Parroquia, situación que podría llamarse natural por la protagónica presencia de la Iglesia en el proceso, sino por que, también, dichos planos coinciden con el mapa de las rutas de lo que en un tiempo fue el Sistema de Abasto de Diconsa y sobre el cual se impulsó, por parte de la UNORCA, la organización de los Consejos Comunitarios de Abasto, así como las organizaciones de productores como La Luz de la Montaña o la de los productores de jamaica.

Posteriormente, por las mismas rutas de Diconsa, bajarían los indios miembros del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia, para realizar sus maratónicas marchas rumbo al D. F., reclamado sus derechos como indios; así mismo, bajarían los bultos de café y de jamaica, junto con la miel para su comercialización por parte de las triple S.

Como ya se explicó, la Iglesia Católica, en particular cierto tipo curas que son originarios de la región y saben la lengua y las costumbres, tienen un papel importante en la formación y la conducción del proceso que dio origen al Sistema de Policía Comunitaria. Ellos han seguido muy de cerca y hasta ha creado e impulsado los procesos de organización india en esta región. Lo anterior ha sido posible porque desde la forma de estructurar sus relaciones con la comunidad, la Iglesia ha sido capaz de formar, no sólo la organización sino a los cuadros de dirección más vinculados a la comunidad como son las

autoridades resultantes de los cargos comunitarios. Veamos de qué forma se estructura esta relación por medio de los cargos en particular por medio de los Cantores que son quienes auxilian al sacerdote en la misa, realizan los novenarios, dirigen la enseñanza del catecismo y encabezan las peregrinaciones a los pueblos vecinos. En su mayoría, los cantores son jóvenes entusiastas que dedican gran parte de su tiempo a la Iglesia, la mayoría de ellos tienen instrucción escolar y en algunos casos, como los dirigentes del CAIN, son profesores.

En estos grupos es en los que los sacerdotes han basado su trabajo de formación de cuadros dirigentes locales. Pero además, como productores, han aprendido de la vinculación de sus organizaciones con las centrales a que pertenecen, como es el caso de los cafetaleros que participan en la organización local, pero también están vinculados y reciben capacitación e información de la organización nacional como la CNOC; de igual forma, están en contacto con las ONG's o con los partidos políticos a que pertenecen.

También los Músicos, que son quienes auxilian a los Cantores en los novenarios, forman parte de las peregrinaciones, tocan en las velaciones y entierros de los difuntos, tocan en las fiestas religiosas y patrióticas, en los eventos políticos, en las danzas, etcétera. De igual forma están los Mayordomos y Hermandades que se encargan de organizar la festividad del Santo Patrón al cual festejan de manera coordinada con la Autoridad Municipal y el Párroco. En la región existen 18 organizaciones religiosas que se encargan de estos festejos.

Aunque este tipo de cargos lo tiene la mayoría de las comunidades, pocas veces han sido potenciados como en la región Costa Montaña en aras de un proyecto que rebasa el ámbito de la parroquia. Ciertamente, dentro de la estructura de cargos religiosos quizá no sean los más importantes, pero en lo que respecta al contacto con la comunidad, sus miembros son muy versátiles y pueden hacer valer la autoridad del Párroco, éste es el caso de las comunidades que comprenden la

jurisdicción de la parroquia del Padre Mario Campos, quienes además, reconocen en él a una autoridad dentro las comunidades.

Lo que Alba Teresa Estrada menciona sobre el papel de la iglesia en Guerrero, tiene razón:

El papel de la iglesia ha sido poco relevante y ha estado sometido a la hegemonía del Estado (...) y no es hasta el gobierno de Francisco Ruiz Massieu, donde ésta se ve favorecida cobrando así nueva fuerza como actor político; su importancia en el control social empieza a ser reconocida por el Estado al otorgarle financiamientos y crearle espacios físicos[246]

Porque el Estado ha reconocido a la iglesia como una de las instituciones que más pueden influenciar y ejercer control sobre las acciones de las comunidades. Sin embargo, existe otra clase de iglesia o más bien otro tipo de curas al frente de algunas iglesias dentro de Guerrero, curas que asumen el compromiso de dirigir una parroquia dentro de una región india porque se sienten parte de ella. Ejemplo de ello son las Parroquias de Xalpatlahuac, la de Malinaltepec y la de El Rincón.

El Padre Bernardo Valle llegó a la Parroquia de Pascala del Oro en 1987, para entonces, los reclamos del camino Tlapa-Marquelia ya eran viejos (hay que recordar que López Mateos dio el primer banderazo de inicio para su construcción a principio de los años 60) De esta manera, la parroquia percibe la necesidad de "despertar la conciencia crítica de la población tlapaneca"[247].

Una de las manifestaciones más significativas del lugar, según Valle, fue el nacimiento del Colectivo de Mujeres Tlapanecas en las comunidades de Pascala del Oro y Colombia de Guadalupe, colectivo promovido por la misma parroquia de Pascala del Oro. Esta organización nació en 1994 con unas 400 mujeres que hartas del machismo, del alcoholismo y de la violencia de sus maridos buscaban valerse por sí mismas; para ello crearon una cooperativa y abrieron una *tiendita*, criaron conejos y abejas, sembraron nopal, etcétera. Además buscaron en la medicina tradicional una forma

de acceder a la salud, pero con la peculiaridad de que la mezclaron con medicina oriental que por ese entonces promovía uno de los antiguos activistas de los Consejos Comunitarios de Abasto convertido en médico acupunturista. Actualmente este colectivo está presente en 14 comunidades dentro de la jurisdicción de la Parroquia de Pascala del Oro[248] Posteriormente la parroquia de Pascala del Oro se fusionó con la de El Rincón.

Esta experiencia organizativa de las mujeres marcó cambios importantes en la reinvención de los valores comunitarios. El hecho de que se incluyera entre los objetivos de la organización de las mujeres la necesidad de que se les respetara en su integridad física sentaría precedentes en la posterior formulación de un programa de derechos humanos, y la necesidad de incluir a la mujer en el proyecto de Procuración de Justicia en la región. Pero además, pondría en cuestión la costumbre de tratar a la mujer como un objeto propiedad de los esposos o los padres. Aunque muchas prácticas de autoridad al interior de la familia siguen realizándose bajo la costumbre patriarcal –inclusive el matrimonio se sigue realizando bajo criterios monetarios por parte de los padres-[249], poco a poco, en esta reinvención de la tradición se ponen en cuestión las prácticas que dañan la calidad humana de las mujeres.

Este reconocimiento es importante porque con ello se activa un sector de la población –las mujeres– eternamente invisibles, a partir de esto se dan pláticas y se proyectan videos sobre temas como las Garantías Individuales, los Derechos de los pueblos indios. Esto, podría decirse es uno de los más notables antecedentes dentro de la región, de lo que posteriormente sería el CAIN y el proyecto de la Policía Comunitaria. No obstante, todavía falta mucho por recorrer para que las mujeres participen de manera cotidiana en el proyecto del Sistema de procuración de Justicia, ya que lo que actualmente se efectúa es un trato particular hacia ellas, pero no un reconocimiento de sus derechos y obligaciones como ciudadanas.

Sin embargo, por el poco tiempo que el padre Bernardo Valle estuvo en la región no tuvo la oportunidad de darle forma al CAIN, fue entonces cuando llegó el padre Mario Campos, el 26 de diciembre de 1992, él sería el encargado de darle forma a la organización. Así surge CAIN, una instancia al principio vinculada a la parroquia, la cual no obstante responderá a las principales demandas de las comunidades: educación, salud, producción, seguridad y servicios[250]

Uno de los proyectos más importantes para la parroquia y para CAIN era el de la seguridad. En marzo de 1994, las parroquias de Pascala del Oro y de El Rincón convocaron a una reunión para discutir dicho problema, a la reunión asistieron autoridades de 35 comunidades. Se habló de lo grave que estaba el problema de la delincuencia en los caminos y de la necesidad urgente de una solución, ya que podía correrse el riesgo de que la gente se hiciera justicia por su propia mano, de esta manera se decide seguir por el camino de la ley y hacer todo lo posible por solucionar ese problema sin que se desatara la violencia.

En general, las parroquias de Pascala del Oro y El Rincón eran las que convocaban a las asambleas comunitarias para las discusiones de la forma y puesta en marcha del proyecto de la Policía Comunitaria. Fue hasta la tercera reunión cuando tomó forma este proyecto y se comenzaron a resolver las primeras necesidades para echar a andar el proyecto: gente, armas, capacitación, dinero, carros, una oficina, etcétera.

En toda la negociación estaban presentes las dos parroquias, aunque la del Rincón, por ser donde se firmó el acuerdo para la creación de la Policía Comunitaria y por que es la parroquia del padre Mario, siempre ha tenido más peso en la toma de decisiones.

Es así como la iglesia Católica ha sido uno de los principales promotores del proyecto organizativo. Últimamente, a lado de las dos parroquias, la de Pascala del Oro y la del Rincón, también se ha puesto la de Malinaltepec que se han dedicado

a publicar documentos en los que se difunde la labor social de la Iglesia, aparte de continuar con el proceso organizativo de los Cantores y con cursos sobre Derechos Humanos.

Parecería que el compromiso del padre Mario Campos es consecuencia de su mismo origen indígena, cabe mencionar que ha recibido visitas de gente de gobernación que han grabado sus misas, también ha recibido amenazas de muerte. Sin embargo, argumenta:

Esta lucha es un proceso largo, lleva cinco años y no tenemos prisa, vamos a seguir luchando por la vía legal, vamos a seguir negociando por que no podemos fingir no ver a la policía (municipal) o al ejército, ellos están ahí y nosotros no estamos haciendo nada fuera de la ley, nos respalda el Convenio 169 y sobre todo los pueblos, además sabemos que nosotros tenemos la razón y a partir de ella los haremos entender, por que la razón siempre triunfa[251]

Las parroquias de Malinaltepec y El Rincón, dirigidas por el padre Melitón y el padre Mario respectivamente, han difundido textos para explicar a los feligreses la importancia de la política y de su participación dentro de ella. Estos textos están firmados por el obispo de Tlapa, Don Alejo Zavala Castro, en dichos textos se exponen temas como: ¿Qué es política?; los derechos y obligaciones de votar; el poder del pueblo; la manipulación; los partidos no son absolutos; la política tradicional de los pueblos indígenas; la plataforma política de los partidos políticos, además de temas como el de la democracia.

En general, los textos hablan del compromiso que la iglesia debe tomar frente a los problemas que afectan a las comunidades:

Entre evangelización y promoción humana existen lazos muy fuertes, no es posible aceptar que la obra de la evangelización pueda o deba olvidar las cuestiones extremadamente graves, tan agitadas hoy día, que atañen a la justicia, la liberación, al desarrollo y a la paz en el mundo[252]

En los textos, además se exponen las condiciones en que vive la región: “Desgraciadamente esta realidad creciente de marginación ha agudizado en nuestro pueblo la violencia y la delincuencia. En los últimos años hemos sido testigos de muchas muertes a causa de la violencia”[253]. En otro documento, de una organización de Oaxaca llamada Sacerdotes Amigos, que también se difunde en las parroquias se explica por qué el proyecto del PRI no es la solución; en la búsqueda de un proyecto alternativo; Las elecciones dentro de un proceso de cambio, etcétera Este texto lo firma la Arquidiócesis de Oaxaca. En este texto, a diferencia de los de la Diócesis local, se percibe una línea política que perfila más claramente la acción pastoral con la Teología India, que es de lo que se quejan los párrocos de esta región: de que la diócesis de Tlapa no da línea, a diferencia de Oaxaca o de la iglesia que dirigiera Samuel Ruiz durante 30 años en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Esta crítica es importante, porque, si bien es cierto que en las región algunos de los sacerdotes indígenas se han orientado por la teología india, esta preferencia en su actuar pastoral se ha manifestado de manera personal coincidiendo con los demás sacerdotes que actúan de la misma manera, conformando un grupo por la vía de los hechos más que por una orientación de la autoridad diocesana.

Además, porque aunque existe un Plan de Trabajo de la Diócesis que en su aspecto social orienta la acción hacia los problemas de los indígenas como sector social marginado, la mayoría de los sacerdotes no lo han adoptado como una línea de acción que oriente la aplicación de la doctrina católica.

El sistema de Policía Comunitaria de la región Costa Montaña: de la negociación a la propuesta.

La idea de establecer el proyecto de impartición de justicia se remonta a 1992 cuando quedó conformado el Consejo de Autoridades Indígenas (CAIN) de la región Costa Montaña. En un principio el CAIN no surge para consolidar este proyecto sino que se fue transformando conforme la organización iba descubriendo las necesidades más inmediatas de las comunidades que la conforman, claro está que el reconocimiento de estos problemas urgentes se pudo dar de manera relativamente rápida dado que los integrantes de CAIN los tenían detectados.

En los municipios de Malinaltepec, San Luis Acatlán y Azoyú dio comienzo la creación del Consejo de Autoridades Indígenas, un 26 de noviembre de 1992, en el curato de la comunidad de Santa Cruz, El Rincón. El consejo comenzó a integrarse, en su mayoría, por las personas más allegada a la iglesia: sacristanes, cantores, hermandades, que sumaban alrededor de 80 personas. El maestro Apolonio Cruz, quien era el Presidente de CAIN y actualmente es el presidente municipal de Malinaltepec, comentó que al principio la gente se integró al Consejo por obediencia y respeto al Padre Mario Campos quien era ya el Párroco de EL Rincón, que en realidad lo hacían con una “obediencia ciega ya que la gente no estaba acostumbrada a la política y no se tenía idea de cómo comenzar a organizarse”. La gente de la región, platica, que estaba consciente de los problemas que padecían, lo que pasaba era que no sabían a dónde y con quién acudir para resolverlos. Así que, según el maestro, este proceso organizativo costó trabajo al principio pero salió bien y pudo consolidarse en CAIN.

Dice que:

Los problemas eran muchos, como en la mayoría de las comunidades indias del país, la pobreza era uno de los más comunes y difíciles de enfrentar por el gobierno; la incomunicación era otro, ya que para llegar a todos los pueblos de la región Costa Montaña no existía la carretera, sólo había caminos que en época de lluvia se volvían intransitables; la inseguridad era otro de los problemas fuertes de la región; la producción agrícola; la salud; la ecología también[254]

El CAIN surgió posteriormente en todas las comunidades en donde la parroquia del padre Mario Campos tenía influencia, 28 comunidades en total: El Rincón, Tierra Colorada, Tlaxcalixtlahuaca, Potrerillo, El Rincón, Potrerillo Cuapinole, Tuxtepec, Pueblo Hidalgo, Camalotillo, Arroyo Cumiapa, Hondura Tigre, Llano Silleta, Jicamaltepec, Cerro Zapote, Río Iguapa, Llano Perdido, Cerro Tejón, Tlahuitepec, Cruz Tomahuac, Portozuelo del Clarín, El Aserradero, Loma de Cuapinole, Iliatenco, San José Vista Hermosa, Ojo de Agua, Alchipahuac, Arroyo San Pedro, Pajarito Grande y Buena Vista.

Desde su formación el CAIN comenzó a presionar para resolver lo que ellos veían como el problema más urgente de ser resuelto: la carretera, "si no hay carretera no hay desarrollo"[255]. Para 1994, el Consejo ya había cobrado fuerza y presencia al interior de las comunidades y la mayoría de los Comisarios se incorporaron poco a poco, hasta que decidieron entrarle de lleno al problema.

El 27 de abril de ese mismo año se citó a varias autoridades importantes del estado de Guerrero, entre ellos al gobernador Rubén Figueroa, al delegado de la SCT, al secretario de Educación Pública, al procurador de justicia y al encargado del Programa Social de la Montaña. Se les citó a una reunión regional, sin embargo, todos mandaron a sus representantes, esto no desilusionó a los miembros del CAIN. No obstante la falta de capacidad para negociar por parte de los enviados, se les hizo ver a todos ellos los problemas que los pueblos tenían que enfrentar, también se les entregó una serie de peticiones a cada uno de los representantes de las instituciones estatales y se programó una segunda reunión para el 22 de junio, a la que deberían asistir con respuesta a sus demandas.

El primero en contestar fue el secretario de educación, a él se le solicitó la construcción de la Universidad Pedagógica Nacional, ya que los alumnos y los padres de familia se enfrentaban a un enorme índice de ausentismo por parte de los

maestros, ya que ellos debían ir hasta Chilpancingo o Acapulco a estudiar; se iban desde el jueves y no regresaban sino hasta el martes de la siguiente semana. De esta forma surgió la idea de trasladar la UPN para El Rincón. Se tuvieron que hacer varios viajes a Chilpancingo, casi durante todo un año hasta que por fin un 22 de agosto se dio la autorización para su construcción. Situación que se formalizó un mes después cuando el director, el coordinador y los constructores viajaron a El Rincón a inaugurar el subcentro, para que el día 10 de octubre de 1994 empezara a funcionar por primera vez la UPN. Por cierto hace poco tiempo, en el 2000, salió la primera generación, un total de 49 maestros que están en proceso de titularse.

Después, en 1994, el CAIN siguió con el movimiento para la construcción del tramo carretero Tlapa-Marquelia. En la reunión a la que asistió el delegado de la SCT se le hizo una fuerte crítica por el desempeño de esa dependencia en la región. El funcionario se defendió diciendo que dado el levantamiento zapatista del 1° de enero de ese mismo año había quedado prohibida la venta de explosivos, así que era imposible, en ese momento, la construcción de la carretera. La asamblea se inconformó con el delegado argumentando que no le estaban pidiendo explosivos sino la apertura de una carretera, y para manejar los explosivos, en todo caso, está el ejército, “en vez de que nos anden molestando acá a la gente civil que resguarden la zona donde tienen que dinamitar”[256]. La gente de la región amenazó, en aquella reunión, con bloquear la Autopista del Sol, “para que vean como se siente estar incomunicado”[257]. Gracias a estas amenazas y a la movilización que previamente se había realizado recorriendo las comunidades de la Montaña Alta por donde debería pasar la citada carretera, se abrió el tramo para la conectar la brecha y se construyeron ocho puentes.

Sin embargo, no se pudieron ver los mismos resultados con la solicitud de construcción del hospital regional ya que las

autoridades pidieron una comisión de 10 personas para la modificación de una Ley que dice que no puede haber un hospital donde haya una población menor de 25 mil habitantes. Después de varias pláticas y negociaciones, por fin mandaron un doctor que trabajaría una ó dos semanas por una de descanso, sin embargo, las medicinas siguieron siendo un problema. Además, durante el mes de agosto no hay médicos debido a las vacaciones.

En cuanto a la seguridad y la impartición de justicia. en un principio el CAIN se mantuvo al margen de la creación de la Policía Comunitaria, según su presidente, ya que el peso de la tarea descansó en las organizaciones sociales como la Luz de la Montaña, la Triple S, Unión Regional Campesina, el Consejo Guerrerense500 años de Resistencia Indígena y el Consejo Comunitario de Abasto; además de la presencia de los Comisarios.

En este proceso el antiguo CAIN cedió su lugar a uno más amplio que es quien imparte la justicia, ya no como la agrupación de gentes vinculadas a la Iglesia, ni sólo como policía, sino como una organización donde están representados todos los pueblos en la figura de sus Comisarios, ellos tienen la función de girar las órdenes de aprehensión contra los delincuentes, y está conformado por: un presidente, un secretario, un tesorero y por seis ó siete vocales, además por los agentes y jueces. Este CAIN fungiría como una Coordinadora de Autoridades Indígenas. También existe un Subcomité de Comisarios que está conformado por los Señores Principales de las comunidades, ellos se encargan de asesorar a los comisarios y a la comunidad. Este Comité se reúne cada mes.

Como se ve, el peso de las estructuras comunitarias ha sido de fundamental importancia en la consolidación del proceso social que se vive en la Costa Montaña. También ha sido fundamental para impulsar nuevas maneras de vivir y observar las tradiciones y una visión de la democracia más incluyente que la que se practicaba hasta antes de la aparición del Sistema de Policía Comunitaria.

Finalmente, aun cuando es sabido en la región que el Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia es una organización

que se encarga de la gestoría de proyectos para las comunidades indias y que no tiene consolidado un proyecto político, el trabajo que ha hecho con respecto a CAIN y a la Policía Comunitaria es muy importante ya que son sus miembros los que han puesto a su alcance el Convenio 169 de la OIT y los Acuerdos de San Andrés. Estos documentos han sido la base para elaborar los Estatutos en los que se sustenta la creación, desarrollo y forma de operar, tanto de CAIN como de la Policía Comunitaria.

Lo anterior es importante ya que han recibido acusaciones de parte del gobierno del estado, en el sentido de que el Sistema de Policía Comunitaria es una organización que opera de forma ilegal, ya que se dice que sus miembros se dedican a girar órdenes de aprehensión y a detener a cualquiera que esté cometiendo delito en cualquier parte (en las cabeceras municipales) cuando, según la definición que desde las autoridades estatales le dan a la Policía Comunitaria, esta solo debe actuar en sus comunidades y detener solo a los que son indios y no a la población mestiza, aun cuando estén cometiendo delito en sus comunidades. En este sentido, el Consejo Guerrerense 500 Años de resistencia, también los ha apoyado y asesorado en cuanto a los Artículos constitucionales en los que se deben basar para que no se les acuse de delincuentes. Pero además del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia es de quien han recibido, en mayor medida, la información y los contactos por medio de los que se han vinculado a los discusiones que en el ámbito internacional se están dando en torno a los derechos indígenas, como es el caso de los grupos de trabajo que sesionan en la ONU o en la OIT.

En cuanto al rumbo de este proyecto, por lo menos se vislumbran dos visiones a su interior; una, la del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia y las organizaciones de productores que se manifiestan a su interior; y la otra, la de la Parroquia de El Rincón.

La primera es una postura que valora el uso de la fuerza que da la movilización contra aquellos que golpean las prácticas de la Policía, aunque también reconoce y le da fundamental importancia la negociación con los municipios y con el gobierno del estado para conseguir los apoyos necesarios, como sucedió hace poco con el municipio de Malinaltepec con el que se aceptó ayuda económica para los policías que operan en su jurisdicción, aunque los que pertenecen a San Luis Acatlán y a Azoyú no hayan obtenido los mismos apoyos.

Por otro lado, está una posición más reflexiva que es la del Padre Mario Campos, quien dice que de ninguna manera habrá ningún tipo de enfrentamiento con el Ejército o con la Policía Municipal aun cuando estos ejerzan provocaciones en su contra, “todo lo resolveremos hablando o negociando”, porque, según el Padre, la razón está de su parte. Esta posición sobrepone la razón y la comprensión de los derechos que históricamente le corresponden a las comunidades por encima de las demás formas de actuación; desde está lógica, lo justo de las demandas basta para conseguir los objetivos planteados y estos, por el hecho de emanar de las comunidades condensan esa cualidad y su futuro.

Por lo pronto entre sus prioridades podemos mencionar los siguientes puntos:

Luchar por lograr de parte del gobierno municipal estatal y federal su reconocimiento legal.

Insistir en la canalización de órdenes de aprehensión y el cese de hostigamiento contra dirigentes de la policía comunitaria.

Gestionar ante distintas instancias de gobierno municipal, estatal y federal, para obtener recursos económicos que se apliquen en las comunidades para apoyar económicamente a los policías comunitarios y sus familias.

Gestionar para lograr equipamiento en armamento y adiestramiento, así como la de la licencia colectiva 110. Además se debe insistir en la dotación de vehículos para que cada grupo de policía comunitaria pueda desplazarse con mayor velocidad en casos de urgencias.

A los concesionarios del transporte regional se les debe citar a una reunión de este tipo para irlos concientizando de la necesidad de que apoyen a los policías comunitarios en su traslado a las asambleas generales.

Insistir con el gobierno municipal y estatal para que destinen parte de su presupuesto de seguridad pública para policía comunitaria.

Rechazar rotundamente la represión de los gobiernos municipales, estatales y federales hacia los grupos policíacos y autoridades indígenas.

Que se reconozca de manera oficial la organización sujetándose al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

Que la Coordinadora de Autoridades Indígenas realice labores de convencimiento a las comunidades que faltan por incorporarse al servicio comunitario.

Que los tres niveles de gobiernos destinen un techo financiero para la remuneración y el equipamiento a los grupos en función; asimismo, en cuanto a las prestaciones de salud, seguro de vida, becas para los hijos de los participantes de las organizaciones[258]

Sin duda, un saldo pendiente es el de formar un nuevo municipio. Dentro de las opciones para ello están las localidades de Iliatenco, El Rincón y Pueblo Hidalgo. De estos, el Rincón es el más fuerte ya que lo apoyan las comunidades de Buena Vista, el mismo Pueblo Hidalgo y el propio municipio de Malinaltepec, aunque Iliatenco también es muy fuerte debido a la influencia de su población mestiza. La disputa por establecer la cabecera del nuevo municipio será difícil, por ello los miembros del Sistema, por ahora, no hablan del tema, sin embargo, ya se están discutiendo los mecanismos para decidir la forma de impulsar la demanda. El hecho de no hablar sobre el tema ha sido una forma de tregua para no generar descontentos o divisiones entre las comunidades.

La Policía Comunitaria y el movimiento social

A inicio del 2003, el mapa político del estado de Guerrero se había transformado de manera importante. En especial en los gobiernos de los municipios en donde la población indígena es mayoritaria. Las elecciones locales para renovar cabildos y legislatura local que se acababan de realizar en octubre del 2002 habían dado como resultado el cambio de mandos en los gobierno de once de los 23 municipios indígenas.

Pero ¿qué significa esta cambio de mandos? No sólo se había dado una transición en el esquema de la competencia entre los partidos: de ser municipios en los que tradicionalmente ganaba el PRI, ahora los cabildos estaban siendo dirigidos por el PRD, pero también estaba otros partidos como el PT e inclusive el PAN accedía al gobierno de un municipio indígena. Además, en los municipios en los que el PRD ya gobernaba como Alcozauca, Metlatónoc y Malinaltepec este partido había conservado el gobierno sin mucho sobresalto, a diferencia de las reñidas elecciones de antaño. Además uno de los Distritos Electorales en que está parcelada la Montaña, el de Tlapa, también pasó de manos de un priista a un perredista. Inclusive, más adelante, en las elecciones federales de julio del 2003, por primera vez también el PRI perdía la diputación federal del Distrito Electoral indígena más importante, el Distritito V, que corresponde a la región de la Montaña, que quedaba en manos del ex presidente municipal de Alcozauca, de extracción perredista, quien haciendo valer un capital político acumulado como alcalde, lograba una copiosa votación.

Sin embargo, lo más significativo de estos giros en los gobiernos locales, estaba en el hecho de que los alcaldes y los diputados habían realizado sus campañas resaltando un compromiso de servicio hacia una población que identificaban como indígena y no como simples ciudadanos. Unos y otros, en mayor o en menor medida, tomaron como bandera de

campaña la identidad indígena y los derechos indios para lograr los votos ciudadanos. Aunque algunos de ellos estén entrampados tratando de darle contenido a esa definición, como es el caso del alcalde de Acatepec que ha contratado a un dirigente indio para que lo asesore o el de Copanatoyac que tiene al lado a un periodista para que lo informe del tema.

En Copanatoyac, Zapotitlán Tablas, Tlalixtaquilla, Cualac Alpoyeca y Acatepec, entre otros, los nuevos presidentes municipales asumieron el hecho de que tenían que gobernar a una población indígena y no a simples ciudadanos como había sucedido; en Metlatónoc el presidente asumió su extracción mixteca y habló en mixteco durante su campaña e hizo de ella un foro de denuncia recurriendo al hecho de que el municipio está considerado como el segundo más marginal en el país; en Alcozauca aunque el presidente municipal no es indígena incluyó los derechos indios como proyecto de gobierno; en Malinaltepec ya se dijo que el actual presidente fue miembro del primer CAIN; en San Luis Acatlán se tuvo que recurrir al peso del movimiento social para imponer, primero al interior del PRD, y posteriormente, defender ante el Tribunal Electoral al candidato propuesto por las comunidades miembros del Sistema de Policía Comunitaria.

Y, aunque aún es muy pronto para evaluar resultados, lo cierto es que el hecho de que se haya incluido el tema de los derechos indios y la revaloración de la identidad india como discurso de campaña muestra cómo las nuevas definiciones del concepto de democracia –en este caso en donde se incluye la identidad india y el derecho a la diferencia-, se construyen a partir los complejos procesos de reinvención de la tradición y de una construcción de la identidad que no es cerrada ni ahistórica, sino más bien dinámica e incluyente.

El hecho de que Apolonio Cruz y Genaro Vázquez sean presidentes municipales de Malinaltepec y San Luis Acatlán respectivamente, hace que se revalore al partido político como un espacio de relaciones, la mayoría de las veces desiguales, y no como la institución monolítica a que nos acostumbró le definición liberal. En este caso ambos presidentes

llegaron a la presidencia municipal pese a los intereses de las corrientes internas –*tribus* dice la voz popular cuando se refiere al PRD-, que fueron superadas por una participación mayoritaria de los miembros de las comunidades indígenas, que además le impusieron al partido una tradición reinventada de decisiones por asamblea que tuvo que ser aceptada so peligro de no soportar el peso de la democracia comunitaria y perder la plaza en disputa.

En estos dos casos es notorio el peso que tiene el movimiento social sobre la institución ya que la dinámica que imprimió hizo que ésta, el partido, por lo menos en lo local haya sido el instrumento y no el fin de la disputa por el poder local.

Porque además, desde las asambleas en las comunidades, más en San Luis Acatlán en donde los conflictos internos del partido fueron más fuertes, fue clara la orientación de no abandonar al partido porque ello implicaba pasar a la ilegalidad y contravenía la ética de justicia que se busca con su Sistema de Procuración de Justicia que están construyendo.

En la lógica del aleteo de la mariposa que puede desencadenar la liberación inimaginable de energía capaz de provocar huracanes, uno de los primeros actos de gobierno de estos presidentes municipales, principalmente del de Malinaltepec, fue convocar a los demás presidentes indios que se sintieran interpelados con relación a la falta de justicia hacia la población india, realizar asambleas periódicas en cada uno de los municipios que se quisieran incorporar al proceso. Se trataba de mostrarles el funcionamiento y los logros del Sistema de Policía Comunitaria para que lo conocieran y, en su caso, se dieran a la tarea de construir una institución similar.

Aunque la iniciativa oficialmente salió de la presidencia municipal, lo cierto es que la participación de los sacerdotes era notoria, porque inclusive era la misma táctica que se había seguido en otros momentos, como la movilización hacia la ciudad de Tlapa cuando se marchó por la construcción de la carretera Tlapa-Marquelia, en 1997. A estas reuniones, que se realizaban mes con mes, empezó a concurrir un número importante de actores sociales de la Montaña, Comisarios

Municipales, funcionarios de gobierno, miembros de ONGs, miembros de organizaciones indígenas. Pero principalmente la presencia más notoria era la de los sacerdotes de las distintas parroquias que componen la Diócesis, que asistían como una actividad de su Plan Diocesano en su aspecto relativo a la Pastoral Social.

A partir de la tercera asamblea, que se realizó a finales de febrero del 2003, en Metlatónoc, y que fue la primera que se convirtió en un acto de masas, pues contó con la presencia de un millar de personas, se hicieron notorias dos peculiaridad y una controversia entre los asistentes.

Las peculiaridades consistían, en primer lugar, en la presencia decidida y participativa de los sacerdotes al lado de su respectivo presidente municipal. En la mesa que presidía la asamblea era extraordinario ver como se alternaban los presidentes municipales y su respectivo párroco; y en segundo lugar, en un intento por dotar de un programa al proceso que se estaba construyendo, se puso como objetivo la elaboración de una iniciativa de Ley sobre Derechos y Cultura Indígena del estado, junto con la idea de homogeneizar los Planes de Desarrollo Municipal y los Bandos de Policía y Buen Gobierno, tomando como sustento la identidad cultural indígena de los gobernados y los altos índices de marginación.

La controversia estribaba en el hecho de que los sacerdotes se oponían a la creación de la citada agenda argumentando que a esa definición se tenía que llegar después de un proceso amplio de toma de conciencia. Y que, por lo tanto, lo que se tenía que hacer era circunscribirse a que la población conociera a la Policía Comunitaria para que supiera de formas alternativas de procuración de justicia emanadas desde el interior de la cultura de las mismas comunidades.

Aunque no se ha declarado formalmente que el proceso se ha agotado, lo cierto es que la periodicidad de las asambleas se ha detenido desde junio, ya que después de la octava asamblea que se realizó en Malinaltepec no se ha podido convocar a

otra más. Sin embargo, El hecho de que más de quince presidentes municipales y cientos de autoridades locales, y otros actores, se hayan reunido para tratar asuntos relacionados con la justicia, el desarrollo y la participación de las comunidades indígenas en el diseño de su futuro nos indica cambios importantes en la cultura política local. Cambios que quizá apunten a la construcción de formas alternativas de democracia en donde el sustento sea una moral política distinta a la moral de la sociedad de mercado.

Además el *Consejo de Autoridades Tradicionales Indígenas de la Montaña de Guerrero*, que fue el nombre que se le dio a estas asambleas itinerantes, da también una idea de la búsqueda de formas de participación social incluyentes, ya que no obstante que la identidad india es el factor de unidad, el hecho de que se hable de justicia obliga a que la diversidad gravite en el ambiente y se reconozca que se es parte de los muchos agraviados como las mujeres, los campesinos pobres, los colonos, los migrantes, y donde el ser indio no se puede entender de manera aislada de un amplio bloque subalterno. En esta búsqueda por darle un sentido moral a los actos políticos. Por hacer que lo que justo y lo legal sean equiparables. El peso de las tradiciones tiene una importancia capital, de ahí que definir a los actos que dan sentido a la vida, como la democracia, sin su recorrido histórico y el contexto que le dio forma no ayuda a explicar las acciones y los proyectos de los sujetos. Sin lo anterior, no podríamos explicar por qué en la reunión de Cualac un Comisario Municipal se levantó y hablo tan convencido diciendo que:

Me da gusto ver que el presidente municipal y el párroco estén juntos por que pienso que ahora sí se van a resolver nuestros problemas.

Conclusiones

Aun está fresca en la memoria de miles de mexicanos la imagen de los indígenas zapatistas entrando al Zócalo de la Ciudad de México, flanqueados por un cordón de diminutos pero correosos indios guerrerenses abriéndoles paso frente a una multitud de personas que abarrotaban la plaza pública más importante de México. También están presentes las palabras y las imágenes de los dirigentes zapatistas ocupando la tribuna del Zócalo, en un hecho inédito, dirigiendo su mensaje de libertad, justicia y democracia. También está fresca en la memoria la indígena guerrerense, Domitila Rosendo, de Copanatoyac, que los acompañó en el estrado para hablar a nombre de los pueblos indios de México.

Lo que poca gente notó es que en esa ocasión también estaban presentes los mismos indígenas guerrerenses que hace más de diez años bajaron desde las alturas de su poblado llamado Guadalupe Mano de León, para entregarle al Presidente de la República su petición de una máquina de escribir. Sólo que esta vez y a más de dos lustros de distancia ya no venían por el mismo motivo: no, ahora tienen tres máquinas de escribir, inclusive dos las han prestado a otras comunidades. Ahora bajaron y caminaron el mismo número de días que hace diez años sólo para estar al lado de los zapatistas.

Estas jornadas indias del año 2001, por su magnitud distan mucho en contenido e impacto de lo que fueron en sus inicios las acciones más importantes de las organizaciones indias del país cuando trataban de articular un discurso y un proyecto

indios capaz de iniciar el germen de una corriente de opinión favorable a sus demandas.

A la distancia del tiempo transcurrido, podemos decir que el proceso de las luchas indias ha dado como resultado, en primer lugar, la conciencia, por parte de los mismos actores indios, sobre la viabilidad de un movimiento indio autónomo de carácter nacional; en segundo lugar, propició que se sentaran las bases para la construcción de un discurso indio, con sus demandas centrales como autonomía y libre determinación; en tercer lugar, se dio inicio a la formación de una red nacional de organizaciones y comunidades, red que a lo largo estos años ha propiciado nuevos procesos organizativos como el Frente de Organizaciones Sociales de Chiapas que se creó inmediatamente después del levantamiento zapatista en Chiapas, La Convención Nacional Indígena que resultó de la Convención Nacional Democrática y el mismo Congreso Nacional Indígena; y en cuarto lugar, posibilitó los vínculos de las organizaciones indias con otros sectores de la sociedad y hacia el ámbito internacional.

Así, los años de 1991 y 1992, fueron cruciales para el movimiento indio porque durante esos años se marcó el inicio de un proceso de reflexión y de organización que posibilitó sentar las bases de una respuesta rápida y coherente, por parte de los indios organizados, a la demanda de apoyo que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional solicitó a sus hermanos indígenas después de su levantamiento de 1994.

En este sentido, la historia que proponen actualmente los indios, pone en tela de juicio los grandes hechos históricos nacionales como elementos justificadores de una unidad y equidad social nacional; entra a disputar la conciencia nacional y a cuestionar el proyecto de nación incluyente con que se justifica la identidad construida sobre el mestizaje.

Toda vez que el Estado Nación que se inventó y se justificó sobre la base de una historia que necesitaba a los indios de las grandes culturas antiguas para construir su anclajes en un pasado original mítico por medio del indigenismo histórico, no

reconoció a los indios que pelearon a lado de los liberales el proyecto nacional. Mucho menos aceptó los esfuerzos de los indios actuales por ampliar los espacios democráticos.

El trato que el Estado Nación mexicano dio a los indios se efectúo a partir de una visión que consideraba al indio y sus culturas incapaces de aportar elementos para el desarrollo nacional desde esa condición de indígenas. Dicho trato hacia los indios –las políticas públicas diseñadas para ellos conocidas como indigenismo-, se avocó, la mayor parte del tiempo que tuvieron vigencia los gobiernos que se identificaron como herederos de la Revolución, a incorporar a los indios al desarrollo nacional. Acción indigenista que contenía un fuerte contenido pedagógico destinado a educar a los indios en las tareas de una ciudadanía dentro de un México liberal.

Inclusive en los momentos en que el indigenismo de incorporación hizo crisis y fue sustituido por otras modalidades en las que se incluía al indio –indigenismo de participación y etnodesarrollo-, los contenidos pedagógicos para convertir al indio en un ciudadano dentro los marcos de la democracia liberal no cambiaron sustancialmente.

Con la crisis de hegemonía del Estado emanado de la Revolución o Estado Benefactor como también se le conoce, su política hacia los indios también hizo crisis; no sólo porque el nuevo modelo de Estado, el neoliberal, no contempla a los indios y sus culturas en su esquema de desarrollo, sino porque la acción de los movimientos sociales indios había venido minando poco a poco el soporte de la dominación hacia ellos: poniendo en cuestión las acciones que descalifican la autenticidad y la capacidad de las culturas indias para aportar contenidos y valores a la vida democrática.

Con sus luchas, que se nutren de las tradiciones políticas propias y de las experiencias, y demandas de otros movimientos sociales de otras partes del mundo en donde, de igual forma que en México, se buscaba ampliar los espacios de participación ciudadana. Esta búsqueda del reconocimiento de los derechos de diversidad ha logrado poner en cuestión la

pedagogía del indigenismo, pero también le impuso al modelo neoliberal la contradictoria obligación de reconocer la diversidad social en que está compuesta la nación. Cabe aclarar que, si bien es cierto que los indios han tenido un papel fundamental, el mérito no es sólo de ellos, sino de un todavía difuso bloque social alternativo que en situaciones específicas ha operado marcando límites entre el modelo neoliberal y un posible Estado plural.

Bloque social, que aunque difuso, en su revisión de la democracia existente ha puesto el acento en lo limitado de la esfera electoral que pregona el *gobierno del cambio* como el paradigma de democracia. Más aún, si consideramos que esta democracia electoral es la receta que los organismos financieros internacionales pregonan como la cura milagrosa para salir de lo que ellos diagnostican como autoritarismo. En este sentido, los sujetos que han logrado hacerse visibles y están interpelando a la sociedad y al Estado reclamando sus derechos, han ampliado el sentido de la democracia buscando que sea más incluyente.

Aun quedan muchos puntos obscuros por aclarar. Hace falta, por ejemplo, que se le den contenidos y sentido a las demandas generales del movimiento indio, para que la mayoría de los habitantes de las comunidades, en las regiones y los municipios, se apropien del discurso y lo conviertan en programas y proyectos de vida. Autonomía y autodeteminación necesitan llenarse de contenidos más cercanos al inmenso universo de las realidades que cotidianamente viven las comunidades indígenas.

Dado que los actores sociales indios de México han explayado sus movimientos sociales hasta hacerlos formar parte de espacio en donde se efectúa la guerra de posiciones entre la globalización y la mundialización, tenemos que reconocer de qué manera fluyen los diálogos entre lo local y lo global para explicar la relación dinámica que se establece entre las demandas locales y las consignas que circulan por el mundo poniendo a debate la globalización y los gobiernos

neoliberales. Para explicar, así mismo, los ritmos de actualización de algunas tradiciones culturales y los sentidos históricos de los valores que nutren la ética política de una democracia más incluyente.

Hace falta que este tipo de definiciones históricas y de valores le den sentido a una democracia que se torne en el espacio de la participación y no sólo de la representación, para que propicie la crítica que obligue a corregir normas y conductas que hegemonizan, inclusive a sujetos contenidos al interior de los mismos indígenas o a otros situados en condiciones de mayor desventaja, como las mujeres u otros grupos indígenas a los que el proceso de colonialidad colocó en una situación de mayor vulnerabilidad frente a otros grupos indígenas, convirtiéndolos a su vez en sujetos subordinados de otros subordinados.

Este es el caso de las mujeres indígenas de la región Costa Montaña, las que, no obstante que con sus procesos organizativos fueron las primeras en advertir la necesidad de la organización y de nuevas formas de procuración de justicia con la organización que crearon en Pascala del Oro en 1982, posteriormente no han podido tener un espacio y mayor reconocimiento dentro del Sistema de Policía Comunitaria.

Pero no basta con reconocer la fluidez de las demandas y consignas, y los procesos de apropiación de los proyectos alternativos y la localización de los procesos mundiales por la ampliación de la democracia, también hace falta criticar las tradiciones, y los usos costumbres que son lesivos a la dignidad humana de los sujetos, como las prácticas comunitarias que denigran a las mujeres. En esta constante reinvención de las tradiciones hace falta poner énfasis en la reinvención de tradiciones que amplíen la plataforma de derechos sociales, nutriendo de sentido alternativo a las definiciones locales de democracia.

El ejercicio implica explicar cómo de manera particular en cada región, en cada municipio; cómo los indígenas están

tratando de construir sus propias razones de lo que entienden como sus derechos a partir de su historia, de sus experiencias; de lo que saben hacer. Aquí la memoria tiene un sentido especial.

Cuanto y más cuando hablamos de conceptos como democracia que en nuestro país han tenido una carga ideológica tan explícitamente orientada a la negación de la diversidad, pero que en la práctica ha servido para justificar las grandes diferencias sustentadas en el acceso restringido a los recursos para la reproducción social. Durante mucho tiempo, la promesa de la modernidad se propuso la búsqueda de una representación dentro de la sociedad y sus instituciones. La democracia representativa fue el sueño de la República y los diversos sujetos orientaron sus acciones hacia ese objetivo. Porque de esa manera se regulaba la relación entre los distintos miembros de la sociedad. Sin embargo, esta regulación se tornó en la justificación de la desigualdad.

Ahora bien, si consideramos a la globalización como la forma como la regulación se ha apoderado del mundo, la crítica a ese proceso parte de un ángulo contrario: la localización, el reconocimiento de lo específico y diverso; de lo que se vive cotidianamente. Así, los conceptos que definen las acciones de los indígenas mixtecos y tlapanecos de la región Costa Montaña del estado de Guerrero, que se reconocen como parte del sistema de impartición de justicia que han denominado Sistema de Policía Comunitaria, para su aplicación, parten de su historia y su realidad cotidiana. La democracia para ellos es el producto de su conformación como sujetos dentro de la región y en el contexto de sus relaciones con las demás instituciones del Estado y de la República. Este tipo de visiones alternativas de la democracia apuntan hacia el enriquecimiento de un proyecto nacional donde la universalidad no esté reñida con la diversidad.

Esto no lo vamos a encontrar como se enuncia en el modelo que la modernidad construyó y que les prometió, sino que la tenemos que buscar en los contenidos de una utopía que recurre al momento fundante local para actualizar la necesidad de

futuro con la satisfacción de lo que no se tiene en el presente. La vamos a ir descubriendo en la cotidiana negociación del poder, de los espacios públicos y de los recursos entre los mismos sujetos. La encontramos como lucha por el respeto al voto universal, directo y secreto, como la necesidad de un gobierno justo en el que se compagine lo legal con lo legítimo dentro de la administración del municipio; como la obtención de alimentos suficientes y a precios accesibles dentro de un sistema solidario de abasto, como la compra y comercialización de los productos agrícolas igualmente a precios justos para garantizar la soberanía nacional por la vía de un mercado regulado. En la posibilidad de que los servicios públicos estén al alcance de todos no importa la distancia o los obstáculos naturales. En el respeto por parte de las autoridades del gobierno del estado a las prácticas por medio de las cuáles se han organizado y gobernado durante siglos, y a las normatividades emanadas de la experiencia: la encontraremos en la misma convivencia entre iguales creyentes de un mismo credo religioso y la tolerancia hacia los que profesan otros credos. En todo esto, que no es otra cosa que la experiencia vivida por los indígenas, se pueden reconocer las imágenes que tienen de la democracia.

Todas estas imágenes son construcciones que han elaborado a partir de las experiencias propias en cada uno de los espacios en los que han participado: en la parroquia, en la comunidad, en la organización de productores, en la organización indígena, en el partido; y otros espacios en los que participan.

A lo largo del texto se ha hecho hincapié en mostrar al sujeto indio de la región Costa Montaña del estado de Guerrero, como producto y productor de una realidad en donde sus manifestaciones de vida social expresan su historicidad. Es por ello que la definición de democracia que de esta experiencia particular explico tiene que ver con las fuentes de que se nutre; son hechos, son proyecto y acciones cotidianas las que le dan sentido y contenido a sus propias explicaciones y justificación del mundo.

La identidad de estos sujetos, en su dimensión política, se complejiza pero a su vez los concretiza de manera particular cuando en la explicación de su ideales de democracia se abunda en las tradiciones políticas de que se compone dicha construcción social. Aquí no se trata de ver qué tan originales, innovadoras, profundas en la antigüedad más remota o tan cercanas al estado de naturaleza son esas tradiciones. Se trata de hacer notar qué tan capaces son las tradiciones a que hago referencia, de llenar los espacios dejados por las tradiciones obsoletas y legitimar la acción de los sujetos.

En este caso, está en primer lugar la tradición comunitaria que aportan las comunidades agrarias y los núcleos de población indígena. Dicha tradición se sustenta en una compleja estructura de cargos cívicos y religiosos, y en una autoridad basada en la memoria y la repetición. Otra tradición que aporta elementos para la construcción de la visión de la democracia entre los indígenas de la Costa Montaña, es la que se basa en el pensamiento liberal que construyó la Nación y que se expresa en la participación política por medio de los partidos.

También está la tradición que he llamado la tradición UNORCA, es decir, un estilo de hacer política y de negociar con el Estado que tomó carta de naturalidad entre las organizaciones campesinas durante la década de los años ochenta. Pero también está la tradición religiosa, de la Iglesia Católica que proviene de la Teología de la Liberación, y que en las regiones indias se traduce como teología india, la cual en el estado está presente en las comunidades indígenas por medio de los curas de extracción indígena.

Finalmente y aunado a lo anterior, también ha considerado la forma en que las demandas del movimiento indígena a nivel nacional e internacional, se han territorializando en cada región y en cada proceso social de los indígenas del estado de Guerrero. A esta tradición la he explicado desde la mundialización de las culturas y su hilo conductor que es la demanda mundial por el reconocimiento de los derechos humanos de diversidad.

De estas distintas forma de pensar, de vivir y construir la dimensión política de la identidad se desprenden las imágenes más difundidas y más aceptadas entre los indígenas de la Costa Montaña: la democracia como la capacidad de elegir a los gobernantes por medio del sufragio universal, secreto y directo; es decir, que la democracia sería en este caso, el ejercicio soberano que cada tiempo determinado el ciudadano realiza delegando su soberanía en una persona que lo representará.

Otra imagen de la democracia es la que tiene como principal referente la procuración de justicia y el acceso a los recursos, principalmente recursos destinados a la satisfacción de bienes y servicios básicos para el bienestar social, bienes y servicios que el Estado deberá satisfacer. También está la democracia como la capacidad de los ancianos o de los que se han educado, por medio de la experiencia, en la tarea de gobernar para construir las normas de convivencia y velar porque se cumplan entre el resto de la población, como un ejercicio de procuración de justicia por parte de los mismos miembros de la comunidad.

De entre las imágenes anteriores destaca una concepción de la democracia que se puede visualizar como un espacio de reflexión y tolerancia entre los diversos miembros que componen la región.

Además de lo anterior, como en la era de la globalización de la economía y de mundialización de la cultura, sus efectos han sido la emergencia protagónica de las identidades locales, como es el caso de las comunidades indígenas del estado de Guerrero y las del resto del país. Así es cómo estas han optado por la construcción de una explicación de la democracia en la que sus atributos culturales como comunidades originarias estén reconocidos, es decir, por la construcción de una ciudadanía cultural.

Sin embargo, sería sumamente difícil diferenciar de manera ortodoxa a la hora de las prácticas concretas, qué persona está recurriendo a una u otra tradición dentro del Sistema de Policía Comunitaria. Lo que más bien se distingue es esa

multiplicidad de dimensiones que van construyendo la identidad de los individuos.

Son feligreses de la parroquia de el Rincón, son productores de café, de maíz, de jamaica y por tal motivo han escogido corporativizarse en una o varias de las organizaciones que representan sus intereses con respecto al producto que los convoca a reunirse; son mujeres y tienen demandas peculiares por el hecho de haberse construido socialmente con tareas y funciones específicas dentro de la sociedad.

Culturalmente, a lo largo de su historia, han conservado y han reinventado elementos de una raíz que se hunde en los tiempos lejanos de la historia cuando la dinámica de la vida cotidiana no se regía desde un centro que hegemonizaba todo lo palpable y lo no palpable; son personas que tienen una visión de los asuntos públicos que comparten al interior de una de las instituciones partidarias que más les satisface a la hora de las prácticas políticas, en fin son historia y proyecto.

Sería muy difícil diferenciar, a la hora de las prácticas concretas, saber o más bien encasillar a los habitantes de la región como portadores de una u otra tradición organizativa de las que he venido hablando: no es posible saber qué persona pertenece a cual organización; por el contrario, lo que vemos regularmente es a indígenas que a la vez que son productores de café, participan en las obligaciones, en las tareas comunes de su localidad y tienen cargos. Se les ve en otras ocasiones en la bodega de la Conasupo como parte de la red del sistema de tiendas abasto, pero más tarde andan por la carretera en las marchas en apoyo al EZLN, y si se les pregunta, dirán que es por una obligación cristiana.

En fin. Las tradiciones, si bien es cierto que son grandes líneas que han orientado la acción transformadora de los sujetos en la Costa Montaña en el plano histórico, también es cierto que no se han venido construyendo de manera aislada, al contrario, como en los procesos de aculturación, los indígenas han tomado lo que les ha servido y lo han incorporado a su acervo de estrategias.

La definición de democracia que se está construyendo en la región Costa Montaña, la podemos rastrear en los antecedentes del movimiento indio, como hace algunos años la escribieron los que asistieron a la reunión de Xelajú, en Guatemala, en octubre de 1991, en donde se criticó la imposición, el autoritarismo y la expulsión; en donde los ahí reunidos se pronunciaron porque una minoría privilegiada dejara de actuar en su favor invocando la democracia para apropiarse de la tierra y los recursos naturales; es decir, en contra de que los intereses económicos trasnacionales usaran la democracia para justificar sus proyectos y sus agendas. En cambio, la democracia, se dijo ahí, significa respeto a la vida, recuperar la historia y el desarrollo de las culturas; en síntesis, un concepto de democracia que parte de lo cotidiano propio, pero que no se queda ahí, sino que .pretende hacer historia.

Con la afirmación anterior, se vislumbran los cambios que se están produciendo en procesos como el que hemos escudriñado del Sistema de Policía Comunitaria, en donde las pautas organizativas han dado pie a nuevas formas de conceptualizar la realidad y a la elaboración de un proyecto que nace de la crítica a las prácticas que no les han dado resultado y de la revaloración de las que sí funcionan. Así, la crítica a la democracia como un sistema de convivencia en donde la sociedad se ve representada de forma homogénea y universalmenten ha dado paso la construcción de nuevas formas de convivencia en donde la práctica cotidiana y la valoración de experiencia sustentan la participación de una diversidad de sujetos y de proyecto.

Este tipo de movimientos como el del Sistema de Policía Comunitaria, basados en lo local y en lo cotidiano, si bien es cierto que forman parte de las nuevas expresiones de acciones reivindicativas de los sujetos, también es cierto que, por estar enraizados en los sistemas de dominación hegemónica de los procesos de colonialidad constituyen tanto una crítica a las nueva formas de opresión, como también a las viejas formas de avasallamiento y de exclusión.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo y Pozas Ricardo, *Instituciones indígenas en el México actual*, México, INI, 1954.

- "El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México", en *Obra Antropológica,* Vol. VI, México, FCE-INI-UV, 1992.

- *Cuijla, esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, FCE, 1985.

Almeyra, Guillermo, "Lo político y la política en la mundialización", en Gerardo Aválos, *Redefinir lo político,* México, UAM-X, 2003.

Bartra, Armando, *Guerrero bronco, campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande*, México, Ediciones Sinfiltro, 1996.

Beaucage, Pierre, "Más allá de lo jurídico. Reflexiones sobre procesos autonómicos indígenas en América", en Reina, Leticia, *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS-INI-Miguel Angel Porrúa, 2000.

Benítez, Fernando, *Un indio zapoteco llamado Benito Juárez*, México, Taurus, 1998.

Bobbio, Norberto, *Orígenes y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1982.

Bonfil Batalla, Guillermo, "Los rostros verdaderos del México profundo", en *Signos de identidad*, México, IISUNAM; 1989.

Brading, David I., *Caudillos y campesinos en la Revolución Mexic*ana, México, FCE, 1993

- *Mito y profecía en la historia de México*, México, Vuelta, 1988.

Bresser Pereira, Luiz Carlos, "Ciudadanía y res pública. La emergencia de los derechos republicanos", revista *Nueva Sociedad* Núm. 159, Venezuela, enero-febrero de 1999.

Carrazco Zúñiga, Abad, *Las comunidades tlapanecas y la producción de café*, tesis en antropología, México, ENAH, 1991.

Cerroni, Humberto, "La teoría de los movimientos sociales", en revista *Estudios políticos* número 2, México, julio-diciembre de 1986.

CNDH, *Derechos Humanos de los Indígenas*. México: (tríptico), s/f.

Comisión de Concordia y Pacificación, "Iniciativa de la COCOPA" *La Jornada*, México, 13 de enero de 1997

Comisión Diocesana de la Pastoral Social: Diócesis de Tlapa. *Formación política y compromiso cristiano*. México: junio de 2000.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, México: Porrúa (92 edición), 1991.

Dahl, Robert, *La democracia, una guía para los ciudadanos*, España, Taurus, 1999.

De la Garza Toledo, Enrique (coord.), *Crisis y sujetos sociales en México*, 2 tomos, México, CIICH/UNAM-Miguel

Angel Porrúa, 1992.

De la Peña, Guillermo, “Poder local, poder regional, perspectivas socioantropológicas”, en Padua N., Jorge y Vanneph, Alain, *Poder local, poder regional*, México, Colmex/CEMCA, 1988.

De Sousa Santos, Boaventura, “Nuestra América. Para reinventar un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”, en revista *Chiapas*, Número 12, IIE-UNAM, México, 2001.

- *Los nuevos movimientos sociales*. Osal, septiembre del 2001.

Dehouve, Danièle, “Tlapa, capital de la Montaña en la época colonial”, en Martínez Rescalvo, Mario O. (coord.), *Tlapa: origen y memoria histórica*, Chilpancingo, Gro., México, UAG, 2000.

- *Geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*, México, CIESAS-CENCA-Miguel Angel Porrúa, 2001.

- *Quand les banquiers ètaint des saints*, París, Francia, CNRS, 1990.

Diario *La Jornada del Sur*, Guerrero, México, No.1207, 4 de abril de 2000.

Dube, Saurabh, *Sujetos subalternos*, México, Colmex, 2001.

Estrada Castañon, Alba Teresa, *El movimiento anticaballerista: Guerrero 1960, crónica de un conflicto*, México, UAG, 2001.

- *Guerrero*, México, CIICH/UNAM, 1994.

Estrada, Sabino, (Et al). *Alto Balsas: pueblos nahuas en la lucha por la autonomía, desarrollo y defensa de nuestra cultura y territorio. Historia testimonial de un pueblo en lucha*, México, CPNAB y CG500ARI, 1995.

Flores Félix, José Joaquín y Beatriz Canabal, “Espacios de poder y reproducción social en la Montaña de Guerrero”, en revista *Trace* número 33, México, Orstom-CEMCA, junio de 1998.

Flores Félix, José Joaquín y Marcelino Díaz, *Pero no pudieron matar nuestras raíces, 10 años de lucha del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena*, México, en prensa.

Flores Félix, José Joaquín, "La Montaña de Guerrero hoy, entrevista con Roberto Cabrera, (CIOAC-URAFAECM-G)", en revista *Cuadernos Agrarios* Núm. 10, nueva época, México, julio-diciembre de 1994.

- *El fin de siglo y la construcción de un movimiento indígena en México*, multicopiado, México, 1997.

- *El tigre, San Marcos y el Comisario*, Chilpancingo, Gro., México, El Colegio de Guerrero, A.C., 2001.

- *La revuelta por la democracia, pueblos indios política y poder en México*, México, El Atajo Ediciones/UAM-X, 1998.

Forweraker, Joe, "movimientos sociales y derechos del ciudadano", en Menno Villinga (coordinador), *El cambio del papel del Estado en América Latina*, México, Siglo XXI, 1997.

Fuentes, Carlos, *El espejo enterrado*, México, FCE, 1994.

Gabayet, Jaques, "prolegómenos a todo estudio por venir de la identidad nacional mexicana: reflexiones críticas", en *México: identidad y cultura nacional*, México, UAM-X, 1994.

García, Carlos, "De la costa a la montaña" en Barta, Armando, *Crónicas del sur, utopías campesinas en Guerrero*, México, Era, 2000.

Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, UNAM; 1986.

Giddens, Anthony, *Más allá de la izquierda y la derecha*, Cátedra, España, 1994

Giménez, Gilberto, *Territorio y Cultura*, México, Universidad de Colima, 1996.

- *Territorio, cultura e identidades*, México, IISUNAM, multicopiado, s/f.

- "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en *Identidad: III Coloquio Paul Kirchhoff,* México, IIA-UNAM, 1996.

Gordillo, Gustavo, *Los campesinos al asalto al cielo, de la expropiación estatal a la apropiación campesina*, México, Siglo XXI, 1988.

Guardino, Peter F., "¿Barbarismo o ley republicana? Los campesinos de Guerrero y la política nacional, 1820-1846", en *Guerrero, 1849-1999*, Chilpancingo, Gro., México, Gobierno del estado de Guerrero, 1999.

- *Campesino y política en la formación del Estado Nacional en México*, México, Gobierno del estado de Guerrero, 2001.

Gutiérrez, Germán *Globalización, caos y sujetos en América Latina*, Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigación, 2001.

Gutiérrez, Maribel, *Violencia en Guerrero*, México, La Jornada ediciones, 1998.

Gutiérrez, Miguel Angel, *Déspotas y caciques, una antropología política de los amuzgos de Guerrero,* México, UAG, 2001.

Harvey, Neil, *La rebelión de Chiapas, la lucha por la tierra y la democracia*, México, Era, 2000.

Hernández, Aída, *La otra frontera identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México, CIESAS-Miguel Angel Porrúa, 2001.

Hernández, Luis, "La UNORCA, doce tesis sobre el nuevo liderazgo campesino en México", en *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, México, Siglo XXI, 1992.

Hesse, Hermann, *El juego de abalorios,* México, Edamex, 1969.

Hobsbawm, Eric J, "Identidad", en *Revista de Occidente* Número 161/94, Madrid, España, 1994.

Hobsbawn, Eric y Terence Ranger, *La invención de la tradición*, Barcelona, España, Crítica, 2002.

Hurtado de Mendoza, Joseph Mariano, *La relación de Chiepetlan, Guerrero (1777)*, en Roberth Barlow, *Obra*, Vol. 6, México, INAH-UDLA, 1995.

Ianni, Octavio, *Teorías de la globalización*, México, Siglo XXI-UNAM-Paídos, 1996.

INI, *La policía comunitaria ¿dentro o fuera de la legalidad? El sistema de Seguridad Pública Comunitaria Indígena en el estado de Guerrero*, multicopiado. s/f.

Jacobs, Ian, *La Revolución mexicana en Guerrero, una revuelta de los rancheros*, México, Era, 1982.

Jelin, Elizabeth, "Exclusión memorias y luchas políticas", en Daniel Mato (compilador), *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de Globalización*, vol. 1, Argentina, FLACSO, 2001.

Jiménez García, Elizabeth, et. al., *Historia General de guerrero*, Volumen I, Epoca prehispánica, México, INAH-Gobierno del estado de Guerrero-JGH Editores, 1998.

Knigh, Alan, *La revolución mexicana: ¿burguesa, nacionalista o simplemente una "gran rebelión*"?, multicopiado.

Labastida Martín del Campo, Julio, "Legitimidad y cambio del régimen político en México", en Labastida Martín del Campo, Julio y Camou, Antonio (coordinadores), *Globalización, identidad y democracia en México y América Latina*, México, Siglo XXI, 2001.

Laraña, Enrique, *La construcción de los movimientos sociales*, España, Alianza Editorial, 1999.

León López, Arturo, Canabal, Beatriz y Pimiento, Rodrigo (coordinadores) en *Migración, poder y procesos rurales*, México, UAM-X, PyV, 2001.

López Hernández, Eleazar, "Pueblos indios e iglesia, historia de una relación difícil", en *revista Memoria del Cemos*,

Número 121, México, marzo de 1999.

- *Teología india hoy*, México, Cenami, multicopiado, s/f.

López-Austín Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.

Martínez Assad, Carlos y Ziccardi, Alicia, "El municipio entre la sociedad y el Estado", en *Revista Mexicana de Sociología*, año XLIII, número 4, México, octubre- diciembre de 1986.

Martínez Sifuentes, Esteban, *La Policía Comunitaria, un sistema de seguridad pública comunitaria indígena en el estado de Guerrero*, México, INI, 2001.

Masferrer Kan, Elio, *Los derechos religiosos de las comunidades indígenas*, multicopiado, s/f.

Matías Alonso, Marcos, *La agricultura indígena en la Montaña de Guerrero,* México, PyV-Culturas Populares, 1997.

Meyer, Lorenzo, "El municipio mexicano al final del siglo XX, historia, obstáculos y posibilidades", en Merino, Mauricio, coord., *En busca de la democracia municipal, la participación ciudadana en el gobierno local mexicano,* México, Colmex, 1994.

Montemayor, Carlos, *Guerra en el paraíso*, México, Seix Barral, 1997.

Morales Almaguer, Ileana, *El Sistema de Policía Comunitaria*, (tesina) UAM, Xochimilco, México, 1999.

Mouffe, Chantal, "Derechos, teoría, política y democracia" en Jean-Francois Prud'homme, Compilador, *Demócratas, liberales y republicanos*, México, Colmex, 2000.

Neff, Francoise, *El rayo y el arcoiris*, México, INI, 1994.

Negri, Antonio, *El poder constituyente*, España, Libertarias/Prodhufi, 1994.

Obregón Téllez, Jorge, "Los Chiveros de la Montaña de Guerrero", en Martínez Rescalvo, Mario y Obregón Téllez, Jorge, *La montaña de Guerrero, economía, historia y sociedad*, Chilpancingo, Gro., México, INI-UAG, 1991.

Oehmichen Bazán, María Cristina, *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México, 1988-1996*, México, UNAM, 1999.

Parroquia de El Rincón, *Primer centenario (1899-1999*), México, edición de la Parroquia de el Rincón, Gro., 1999.

Portelli, Hugues, *Gramsci y la cuestión religiosa*, Editorial Laia, España, 1978.

Proyecto de Ley sobre Rondas Campesinas y Justicia Campesina/indígena, Aprobado en el *I Encuentro Nacional de Rondas Campesinas*, Chocas, Perú, 11 de marzo de 2001.

Rangel Lozano, Claudia E. G., "Los diversos rostros religiosos en la Montaña de Guerrero: identidades entre la resistencia y el cambio" en Canabal, Beatriz, *Los caminos de la Montaña*, México, CIESAS-UAM-Miguel Angel Porrúa, 2001.

Ravelo, Renato y Ávila Arévalo, José, La *Luz de la Montaña, una historia viva*, México, INI-UAG, 1994.

Reina, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906*), México, siglo XXI editores, 1980.

Rosaldo, Renato, "Ciudadanía cultural, desigualdad, multiculturalidad", en *El derecho a la identidad cultural*, México, UIA/CND/Cámara de Diputados, 1999.

Rubí Alarcón, Rafael, "La provincia de Tlapa-Tlachinolla. Siglo XVI", en Martínez Rescalvo, Mario O. (coord.), *Tlapa: origen y memoria histórica*, Chilpancingo, Gro., México, UAG, 2000.

Salles, Vania y Valenzuela, José Manuel, "Ambitos de relaciones sociales de naturaleza íntima e identidades culturales", en *Identidad: III Coloquio Paul Kirchhoff*, México, IIA-UNAM, 1996.

Sánchez Saldaña Kim, en *Los capitanes de Tenextepango, un estudio sobre intermediación social*, tesis de Doctorado en Antropología, México, ENAH, 2000.

Sarmiento Silva, Sergio, *La lucha indígena; un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI editores, 1987.
Secretaría de Gobernación, *Autógrafos de Morelos*, AGN, México, 1994.

Segundo Encuentro de la Campaña Continental 500 Años de Resistencia India, Negra y Popular, *Documento sobre Colonialismo, neocolonialismo y autodeterminación*, Xelajú, Guatemala 12 de octubre de 1992.

Stavenhagen, Rodolfo, "Derechos Humanos y ciudadanía multicultural: los pueblos indígenas", en Prud'hom, Jean-Francois, Compilador, *Demócratas, liberales y republicanos*, México, Colmex, 2000.

Taibo II, Paco Ignacio, "El socialismo en un solo puerto" en *Arcángeles*, México, Joaquín Mortíz, 1998.

Tello Díaz, Carlos, *El exilio, retrato de familia*, México, Cal y arena, 1995.

Tutino, John, "Comunidad, independencia y nación: las participaciones populares en la historia de México, Guatemala y Perú", en Reina, Leticia, *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS-INI-Miguel Angel Porrúa, 2000.

Veles Calvo, Raul, "Los habitantes prehispánicos", en Martínez Rescalvo, Mario O. (coord.), *Tlapa: origen y memoria histórica*, Chilpancingo, Gro., México, UAG, 2000.

Villela, Samuel, "El culto a los cerros" en Johanna Broda et. al., *La montaña en el paisaje ritual*, México, INAH, 2001.

Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM-Paídos, 2002.

Viqueira, Juan Pedro y Sonnleitner, Willibald, *Democracia en tierras indígenas*, México, CIESAS/COLMEX/IFE, 2000.

Warman, Arturo, "Notas para una redefinición de la comunidad agraria", en *Revista Mexicana de Sociología*, año XLVII, número 3, México, septiembre de 1985.

Widmer, Rolf, *Conquista y despertar de las costas de la mar del sur (1521-1684*), México, CNCA, 1990.

Wolf, Eric R., *Figurar el poder, ideologías de dominación y crisis*, México, CIESAS, 2001

Zemelman, Hugo, "La cultura y el poder", en González-Casanova, Pablo, *América Latina Hoy*, México, Siglo XXI editores, 1990.

- *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*, México, Colmex, 2000.

Entrevistas:

Entrevista a Bernardo Valle, ex párroco de el Rincón, Huamuxtitlán, Gro., México. 23 de junio de 1999.

Entrevista a Carlos de Jesús Alejandro, Coordinador General de la ANIPA y miembro de la directiva del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia, Chilpancingo, Gro., México, 11 junio del 2001.

Entrevista a Cirino Plácido Valerio, miembro de la directiva del Consejo Guerrerense, Chilpancingo, Gro., México, 14 de mayo del 2001

Entrevista a: Gaudencio Mejía Morales, miembro de la directica del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia, Chilpancingo, Gro. México, 18 de mayo del 2001.

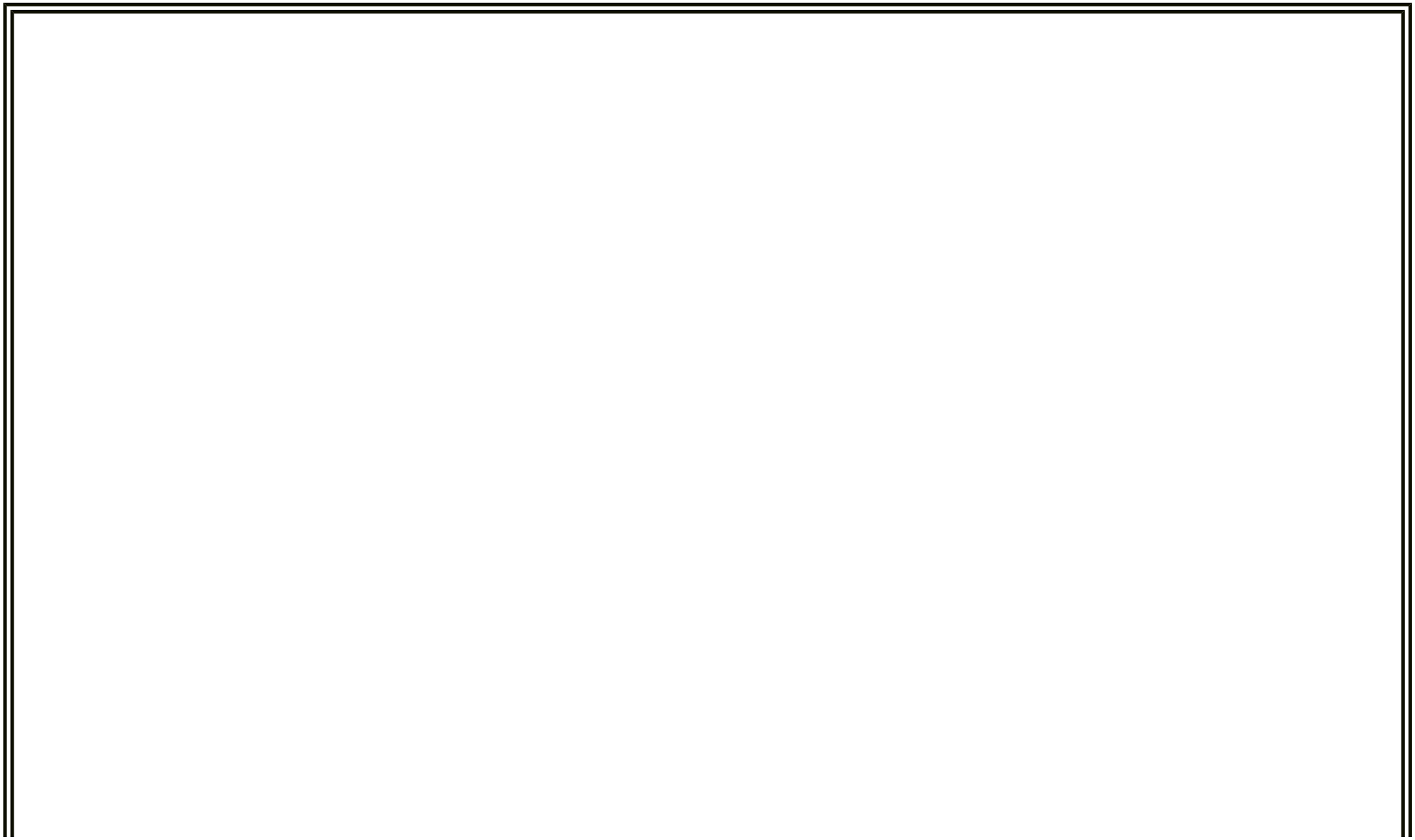
Entrevista a: Pedro de Jesús Alejandro, miembro de la directiva del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia, Chilpancingo, Gro., México, 11 junio del 2001.

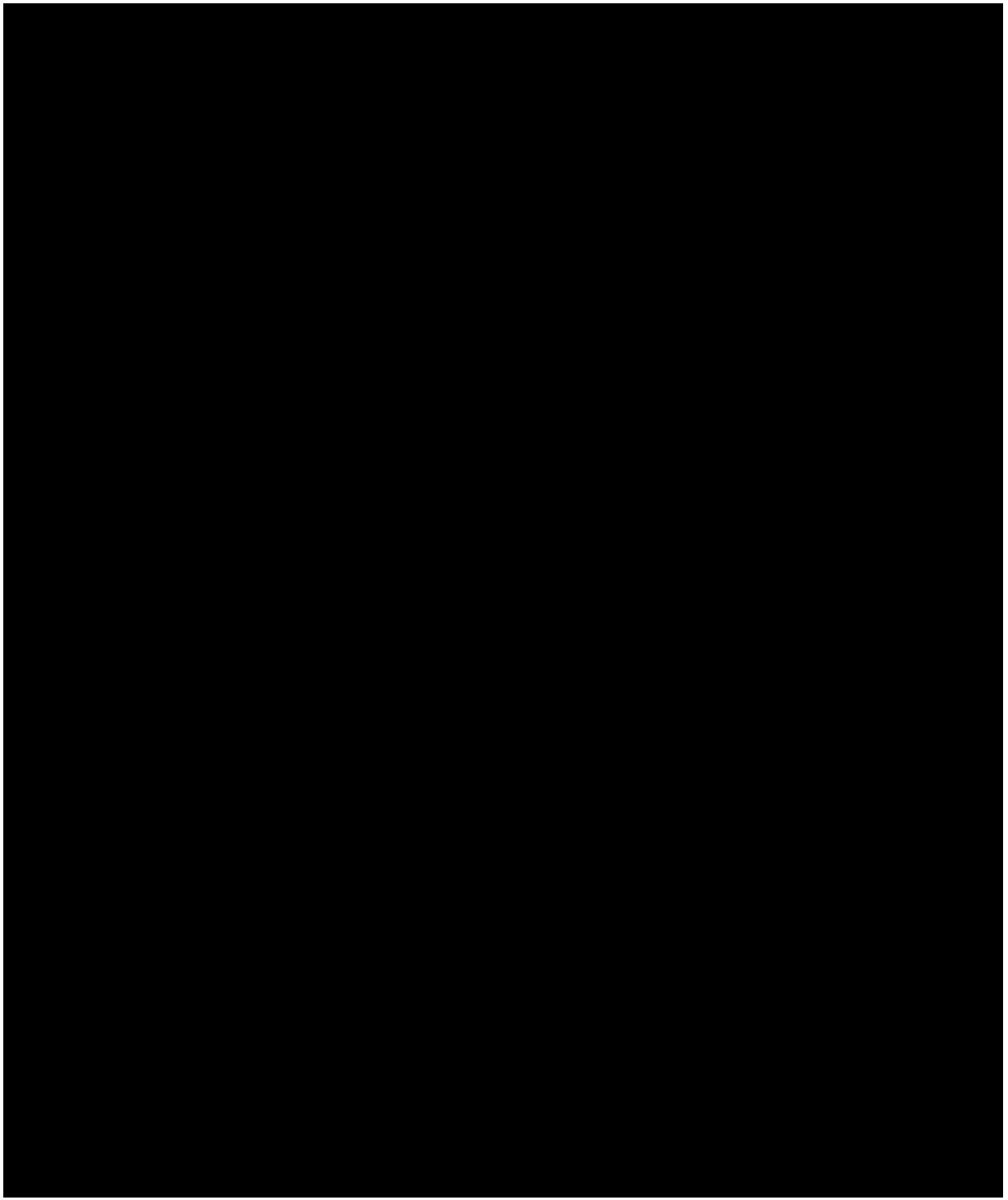
Entrevista a: Roque Nava Calvario, miembro de la directiva del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia, Chilapa, Gro., México, 2 de junio del 2001.

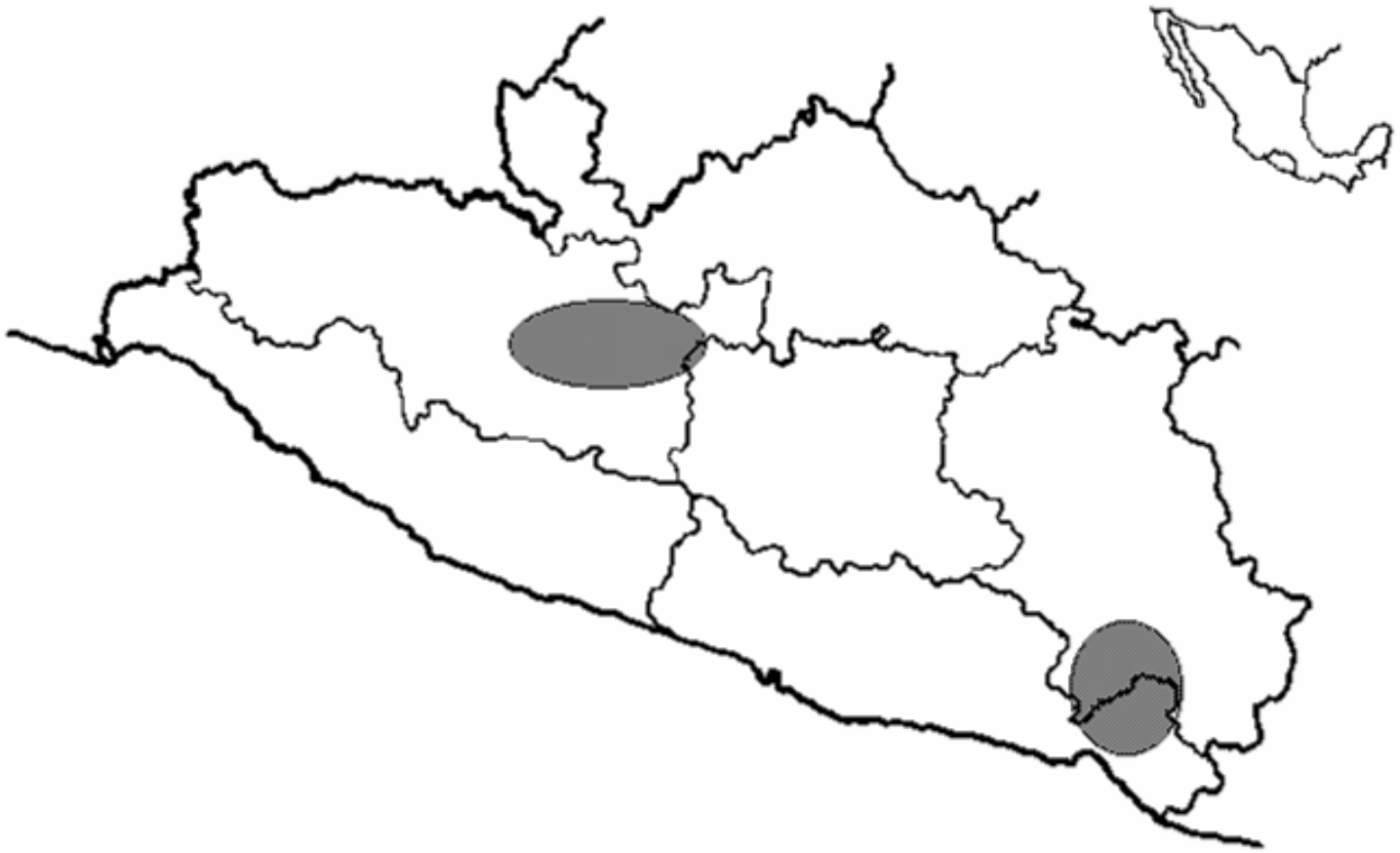
Entrevista al Comandante de la Policía Comunitaria, Francisco, *Chico*, Oropeza, en San Luis Acatlán, Gro., México, 4 de mayo del 2000.

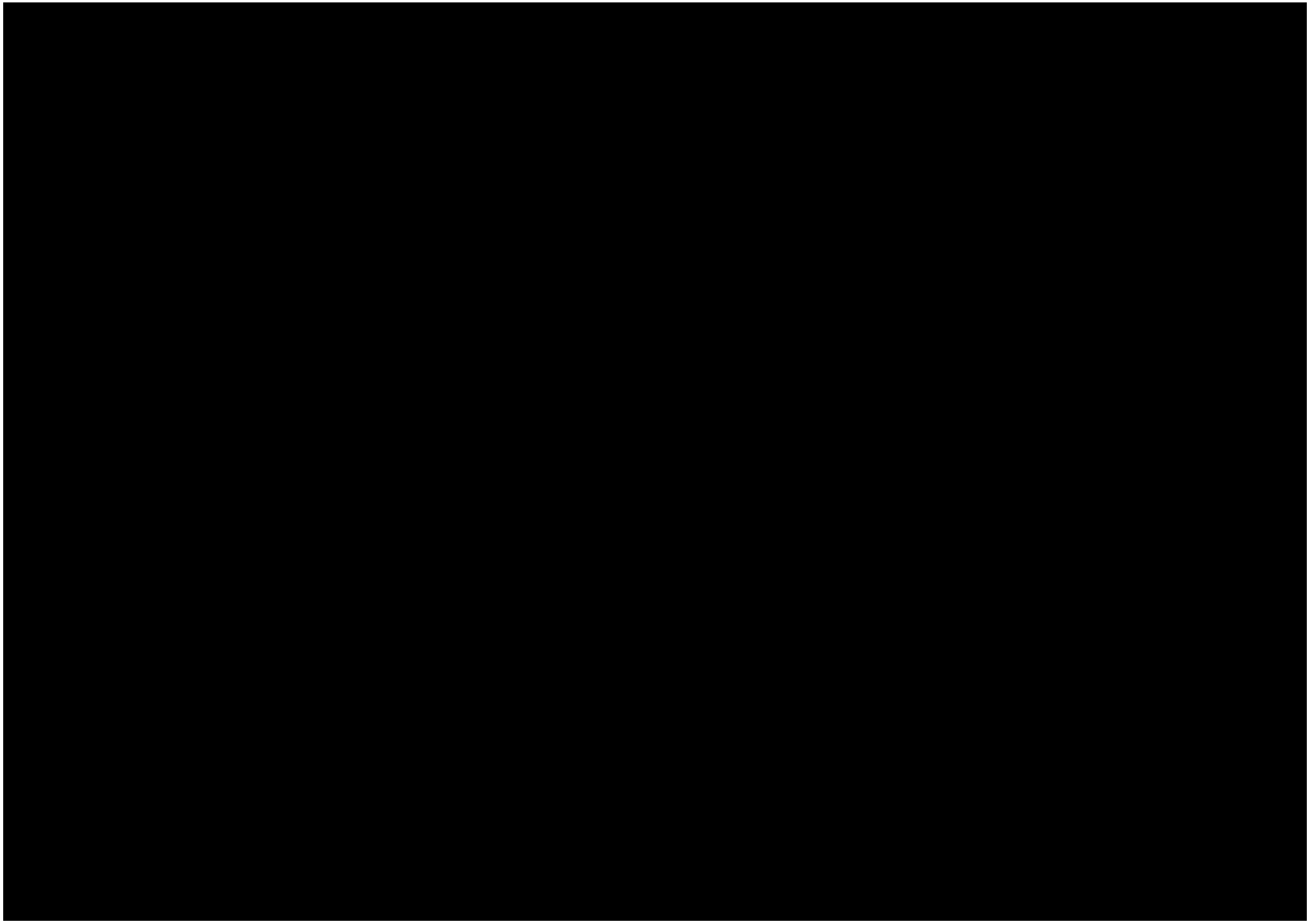
Entrevista al maestro Apolonio Cruz, ex Presidente del Consejo de Autoridades Indígenas (CAIN), en el Rincón, municipio de Malinaltepec, Gro., México, 6 de mayo de 2000.

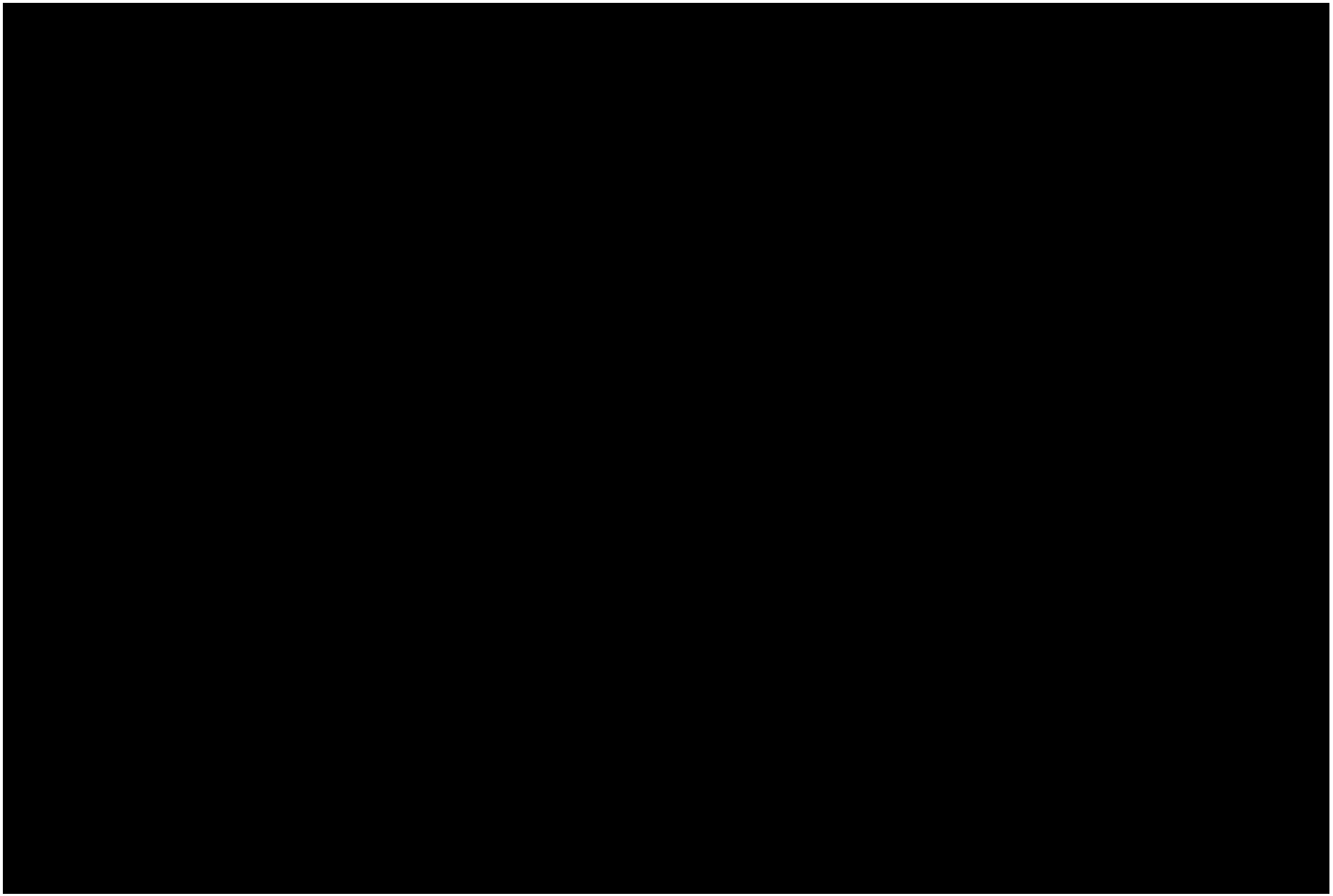
Entrevista con el párroco Mario Campos, el Rincón, municipio de Malinaltepec. Gro., México, 4 mayo del 2000.











[1] "En el fondo de cada comienzo hay un hechizo
que nos protege y nos ayuda a vivir".
Hermann Hesse, "Escalones", en *El juego de abalorios*, México, Edamex, 1969.

[2] Eric R. Wolf, *Figurar el poder, ideologías de dominación y crisis*, México, CIESAS, 2001

[3] Ver José Joaquín Flores Félix, *La revuelta por la democracia, pueblos indios política y poder en México*, México, El Atajo ediciones/UAM-X, 1998

[4] "La relación de Chiepetlan, Guerrero (1777)", en Roberth Barlow, *Obra*, Vol. 6, México, INAH-UDLA, 1995. p. 36.

[5] Vgr. José Joaquín Flores Félix, *El tigre, San Marcos, y el Comisario*, Chilpancingo, Gro., México, El Colegio de Guerrero, A. C., 2001

[6] Gilberto Gímenez, *Territorio, cultura e identidades*, México, IISUNAM, multicopiado, s/f,

[7] Alberto Melluci, "Identitá e azione colectiva", citado por Gilberto Giménez en "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en *Identidad: III Coloquio Paul Kirchhoff*, México, IIA-UNAM, 1996, p. 21.

[8] Eric J Hobsbawm, "Identidad", en *Revista de Occidente* Número 161/94, Madrid, España, 1994.

[9] Gilberto Giménez, *Territorio y Cultura*, México, Universidad de Colima, 1996. p. 3.

[10] Sobre el tema de la valorización de los atributos identitarios es importante explicar que la cuestión de las identidades pasa por el problema de los esencialismos, en la medida que la valoración misma es un ejercicio de empoderamiento de los sujetos que construyen su identidad recurriendo a sus peculiaridades para evidenciar lo que los hace diferentes. Toda construcción identitaria contiene su dosis de esencialismo, quizá la diferencia con las identidades exclusivistas consiste en lo que Villoro llama autenticidad. (Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM-Paídos, 2002) Pera el caso de los pueblos indios de México, La formulación de sus atributos identitarios ha pasado por la revalorización de aspectos culturales anclados en una raíz prehispánica, como la visión de mundo que se materializa en una religiosidad indígena al momento de realizar cierto tipo de prácticas religiosas, el ejemplo sería los ritos de fertilidad, de iniciación o en la transmisión de poderes de sus autoridades. Dentro de esta religiosidad indígena se pueden distinguir elementos culturales de esa *esencia* prehispánica de las personas que actualmente reivindican una identidad indígena. Para algunos intelectuales indios e investigadores del tema, esa esencia constituiría un núcleo duro de la identidad india. Un ejemplo de cómo se reivindica esa esencia prehispánica, es el caso de la demanda del reconocimiento de los derechos de los pueblos indios en el texto constitucional. Ahí el acento está puesto, por la parte indígena, en la definición de pueblos indios como los portadores de atributos culturales que no obstante el proceso de conquista, hoy día son vigentes; lengua, normatividad, gobierno, territorio, son los que se exponen en la argumentación.

[11] Vania Salles y José Manuel Valenzuela, "Ambitos de relaciones sociales de naturaleza íntima e identidades culturales", en *Identidad: III Coloquio Paul Kirchhoff*, México, IIA-UNAM, 1996, p. 240.

[12] Ibidem, p. 240-41.

[13] Elizabeth Jelin, "Exclusión memorias y luchas políticas", en Daniel Mato (compilador) *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y*

transformaciones sociales en tiempos de Globalización, vol. 1, Argentina, Clacso, 2001, p.95.

[14] ibidem. p. 92

[15] Para Alfredo López Austín, la compleja visión del mundo construida por los ancestros de los actuales indígenas tiene un raíz que, al tiempo que proporciona elementos materiales para su explicación, no sólo hace que se pueda reconocer en los actuales indígenas un vínculo con sus ancestros, sino que, a la vez da elementos para que ellos mismos expliquen y se expliquen simbólicamente frente a otras esencialidades que los han hegemonizado (como el catolicismo en su función de religión de Estado y posteriormente nacional). Esta raíz es el cultivo del maíz, de ahí que se hable de un núcleo duro mesoamericano en las actuales culturas indígenas. Alfredo López-Austín, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994. Lo anterior no se contrapone a la idea rectora que se asume aquí en el sentido de que las identidades indígenas son un producto histórico relacional de las sociedades colonial y de la República (o poscolonial como diría Aída Hernández en *La otra frontera identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, CIESAS-Miguel Angel Porrúa, México, 2001), De igual forma, sería interesante indagar las fuentes de que se nutre, tanto los esencialismos autoritarios de los nacionalismos etnocidas como el esencialismo estratégico del discurso indígena actual, para explicarnos las prácticas sociales intolerantes.

[16] Ibidem p.11

[17] Elizabeth Jiménez García et. al., *Historia General de guerrero*, Volumen I, Epoca prehispánica, México, INAH-Gobierno del estado de Guerrero-JGH Editores, 1998.

[18] Guillermo Bonfil Batalla, “Los rostros verdaderos del México profundo”, en *Signos de identidad*, México, IISUNAM; 1989, p.33.

[19] Para el caso de los campesinos que comparten el espacio y destino con los indígenas, es importante resaltar dos condicionantes de su identidad como campesinos que está impregnada (para el caso sería hegemonizada), por la cultura indígena ya que hay que recordar que la dominación de una clase sobre otra también se da entre los mismos subalternos y en la región Costa Montaña, estos campesinos que no se identifican como indígenas se encuentran en la esfera de influencia de las comunidades indígenas. Una línea de explicación nos introduciría al tema de la resistencia, por ejemplo. Recapitulando, en primer lugar tenemos que, por efecto de su cercanía con la cultura indígena (sus vecindad y el hecho de compartir y competir por el territorio), la autoadscripción es un factor que ellos mismos expresan para su reconocimiento, y estos campesinos no se reconocen como indígenas; sin embargo, y esto sería el segundo aspecto, a causa de la forma como se realizó la dotación de tierras entre este tipo de campesinos no obstante que en la actualidad son ejidatarios, en los hechos sus vida cotidiana la realizan como indígenas; inclusive para efectos de su clasificación en las estadísticas oficiales se les denomina *ejido de derecho, comunidad de hecho*.

[20] Francoise Neff, *El rayo y el arcoiris*, México, INI, 1994, p. 7.

[21] Extracto del testimonio recogido por Abad Carrazco Zúñiga en “Las comunidades tlapanecas y la producción de café”, tesis en antropología, México, ENAH, 1991. citado por Carlos García en “De la costa a la Montaña”, en Armando Bartra y otros, *Crónicas del sur, utopías campesinas en Guerrero*, México, Era, 2000, p. 275.

[22] Los Acuerdos de San Andrés (Larráizar para el ámbito oficial y Sak’am chen de los Pobres para el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, y las organizaciones indígenas) Son el resultado de la mesa de negociación, sobre Derechos y Cultura Indígena, que se instaló entre el gobierno federal y el EZLN a principios de 1996. Dichos Acuerdos sirvieron de base para la redacción del documento que la Comisión de Concordia y Pacificación del Poder Federal, COCOPA, elaboró como iniciativa de modificación del texto constitucional, con el cual se pretendía incluir los Derechos de los Pueblos indios en la Constitución.

[23] Marcos Matías Alonso, *La agricultura indígena en la Montaña de Guerrero*, México, PyV-Culturas Populares, 1997.

[24] De los 23 municipios con mayoría de población indígena en el estado, 19 están considerados como de muy alta marginalidad y entre ellos se cuenta a Malinaltepec y San Luis Acatlán.

[25] Vgr. Dehouve, Danièle, *Quand les banquiers ètaint des saints*, París, Francia, CNRS, 1990.

[26] Francoise Neff, Op. Cit. 1994.

[27] Samuel, Villela, "El culto a los cerros en la Montaña de Guerrero" en Johanna Broda y otros, *La montaña en el paisaje ritual*, México, INAH, 2001.

[28] Elizabeth Jiménez García, Op. Cit. p. 187.

[29] Elizabeth Jiménez García, Op. Cit. p. 236.

[30] Gonzalo, Aguirre Beltrán, *Cuijla, esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, FCE, 1985.

[31] Raúl Veles Calvo, "Los habitantes prehispánicos", en Mario O. Martínez Rescalvo (coord.) *Tlapa: origen y memoria histórica*, Chilpancingo, Gro., México, UAG, 2000, p.47.

[32] Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, UNAM; 1986.

[33] Rafael Rubí Alarcón, "La provincia de Tlapa-Tlachinolla. Siglo XVI", en Mario O. Martínez Rescalvo (coord.) *Tlapa: origen y memoria histórica*, Chilpancingo, Gro., México, UAG, 2000, p.81.

[34] Ibidem. p. 83.

[35] Ibid. p. 93.

[36] Ibid. p. 97.

[37] Ibid. p. 99.

[38] En lo que se refiera a los gobiernos indígenas que se basan en la costumbre, en la mayoría de los casos no basta con poseer el bastón de mando como símbolo de autoridad, es necesario haber pasado por un número determinado de cargos al servicio de la comunidad; empezando por el de mayordomo de un santo menor, pasando luego a un cargo civil menor, como el de topil, hasta llegar a ostentar el de Presidente Municipal o el de Presidente de Bienes Comunales. Son cargos religiosos y un número igual de cargos civiles que se van cumpliendo de forma cruzada. Posteriormente, se accede a un status superior en donde se está en condiciones de ejercer un tipo de autoridad moral como anciano o principal. Con esta selección, se prevé que quien acceda a un cargo aparte de edad, posea el don de la experiencia en las tareas de servir a la comunidad. Por otro lado, esta particular forma de componer el senado local regula su composición numérica, ya que no todos los que obtienen un cargo de mayordomo o de topil, llegan a cumplir el ciclo para obtener el cargo de principal.
Ahora bien, los cargos y las obligaciones de los funcionarios locales se han venido adecuando a las necesidades de las comunidades de acuerdo a sus propias expectativas y las obligaciones que contraen con el exterior. Por ejemplo, en un taller realizado por el Centro de Derechos Humanos (Tlachinollan) en la ciudad de Tlapa, los indígenas comentaron cuáles eran en la actualidad los cargos tradicionales y religiosos. Conforme a estos últimos nombraron a los rezanderos, los mayordomos y fiscales de la iglesia e incluso a los sacerdotes; también a los funcionarios del partido los consideran autoridad de la comunidad. A los cargos civiles de la comunidad, los indígenas han incorporado a los presidentes del comité del PRI y del PRD, de igual forma han incorporado a los comités de la escuela y los comités de la clínica o del agua potable. Los cargos civiles nombrados en el taller son: comisarios municipales y auxiliares, comisario de bienes comunales, consejo de vigilancia, comité municipal del PRI y del PRD, comité de padres de familia, los comandantes (topiles) y el comité de la junta católica. Esto nos muestra la capacidad para institucionalizar las

nuevas tareas de la comunidad.

Todos los cargos se siguen otorgando por medio de la asamblea. Hace tiempo sólo los hombres de la comunidad y los principales podían designar a las autoridades, pero en los últimos años las mujeres están participado, por considerar que es importante para su bienestar. En algunas comunidades la asamblea comunal sigue siendo el lugar donde las autoridades, los principales y todos los miembros deciden quienes van a desempeñar los cargos religiosos y civiles. Para designar quines van a ocupar los cargos, analizan los servicios que los miembros han prestado a la comunidad, el desempeño de su trabajo y la honestidad de su labor.

[39] Peter Guardino, "¿Barbarismo o ley republicana? Los campesinos de Guerrero y la política nacional, 1820-1846", en *Guerrero, 1849-1999*, Chilpancingo, Gro., México, Gobierno del estado de Guerrero, 1999, p.42.

[40] Danièle Dehouve, "Tlapa, capital de la Montaña en la época colonial", en Mario O. Martínez Rescalvo (coord...) *Tlapa: origen y memoria histórica*, Chilpancingo, Gro., México, UAG, 2000, p.110.

[41] Ibidem. p. 110.

[42] Jorge Obregón Téllez, "Los Chiveros de la Montaña de Guerrero", en Martínez Rescalvo, Mario y Obregón Téllez, Jorge, *La montaña de Guerrero, economía, historia y sociedad*, Chilpancingo, Gro., México, INI-UAG, 1991, p. 266.

[43] Danièle Dehouve, *Geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*, México, CIESAS-CENCA-Miguel Angel Porrúa, 2001, p. 82.

[44] Peter Guardino, Op. Cit. p. 169-70

[45] Danièle Dehouve, Op. Cit. p.69.

[46] Ibidem. p. 243-44.

[47] Peter Guardino, Op. Cit. p. 166-67.

[48] Peter Guardino, Op. Cit. P.43.

[49] Cfr. José Joaquín Flores Félix y Beatriz Canabal, "Espacios de poder y reproducción social en la Montaña de Guerrero", en revista *Trace* número 33, México, Orstom-CEMCA, junio de 1998.

[50] Danièle Dehouve, Op. Cit. pp. 76-77

[51] Ibidem. p. 83

[52] Ibid. p. 82.

[53] Aguirre Beltrán, Gonzalo y Pozas Ricardo, *Instituciones indígenas en el México actual*, México, INI, 1954, p. 261.

[54] Ibidem, p.83

[55] José Joaquín Flores, *El tigre, San Marcos y el Comisario*, Chilpancingo, Gro., México, EL Colegio de Guerrero, A.C., 2001, p. 68.

[56] INI, *La policía comunitaria ¿Dentro o fuera de la legalidad? El sistema de Seguridad Pública Comunitaria Indígena en el estado de Guerrero*, mimeo s/f, p. 15.

[57] Danièle Dehouve, Op. Cit. p.161

[58] Vgr. Anthony Giddens, *Más allá de la izquierda y la derecha*, Cátedra, España, 1994.

[59] Chantal Mouffe, "Derechos, teoría, política y democracia" en Jean-Francois Prud'homme, Compilador, *Demócratas, liberales y*

republicanos, Colmex, México, 2000, p. 121.

[60] Segundo Encuentro de la Campaña Continental 500 Años de Resistencia India, Negra y Popular, *Documento sobre Colonialismo, neocolonialismo y autodeterminación*, Xelajú, Guatemala 12 de octubre de 1992.

[61] Chantal Mouffe, Op. Cit. p. 123.

[62] Vgr. Gonzalo Aguirre Beltrán, "El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México", en *Obra Antropológica*, Vol. VI, FCE-INI-UV, México, 1992.

[63] Ibidem. p. 69.

[64] Fernando Benítez, *Un indio zapoteco llamado Benito Juárez*, Taurus, México, 1998. p. 71

[65] Cfr. D. I., Brading, *Mito y profecía en la historia de México*, México, Vuelta, 1988.

[66] Cfr. Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906*), México, siglo XXI editores, 1980.

[67] Secretaría de Gobernación, *Autógrafos de Morelos*, AGN, México, 1994.

[68] En mi tesis de maestría exploro en la historia de las comunidades indígenas de la región de la Montaña, para explicar cómo es que, a partir de condiciones de existencia históricas, culturales y geográficas, en la actualidad sus normatividades y sus gobiernos tienen una vigencia que permite definir de manera específica a la región como un espacio indígena en donde las normas y leyes de la República tienen que convivir con los usos y costumbres en el contexto de la comunidad. Todo lo anterior sin descuidar que el ser indio está marcado por una multiplicidad de maneras de existir, precisamente por esas condiciones históricas y contextuales de existencia. Cfr. José Joaquín Flores Félix, *El tigre, San Marcos y el Comisario*, México, El Colegio de Guerrero, A. C., 2001

[69] Peter F Guardino, *Campesino y política en la formación del Estado Nacional en México*, México, Gobierno del estado de Guerrero, 2001, p.27.

[70] Ibidem.

[71] Carlos Tello Díaz, *El exilio, retrato de familia*, México, Cal y Arena, 1995.

[72] Sobre la participación de los rancheros en el proceso revolucionario del estado de Guerrero se puede ver a D. I Brading, *Caudillos y campesinos en la Revolución Mexic*ana, México, FCE, 1993; o bien a Ian Jacobs, *La Revolución mexicana en Guerrero, una revuelta de los rancheros*, México, Era, 1982.

[73] John Tutino, "Comunidad, independencia y nación: las participaciones populares en la historia de México, Guatemala y Perú", en Reina, Leticia, *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS-INI-Miguel Angel Porrúa, 2000.

[74] Aída Hernández, Op. Cit. p. 299.

[75] Cuando se empezó a conformar el grupo de trabajo que más tarde impulsaría la Campaña 500 Años de Resistencia, a finales de 1989, desde entonces ya se manifestaba una opinión que consideraba rescatar a los indígenas de la perniciosa influencia de los partidos políticos *y restaurar los auténticos mecanismos de participación subyacentes en la esencia de la comunidad*. Más adelante, esta opinión adquirió fuerza conforme los partidos se mantuvieron impermeables al proceso que vivían los indígenas, pero también porque sus militantes, sus campañas y sus intereses electorales impactaban en las dinámicas comunitarias acelerando y evidenciando, la mayoría de las veces los conflictos internos.

[76] Peter Guardino, Op. Cit. p.68.

[77] Por citar dos casos está la experiencia del movimiento *escuderista* en Acapulco y el del *inquilinario* en el Puerto de Veracruz, en donde la figura mesiánica del dirigente sustituía al proyecto.

[78] Cfr. Paco Ignacio Taibo II, "El socialismo en un solo puerto" en *Arcángeles*, México, Joaquín Mortíz, 1998.

[79] En julio de 1996, se realizó en la ciudad de Chilpancingo un foro sobre la violencia y yo participé abordando en tema de la violencia hacia la población indígena en el estado, al final las intervenciones del público entre quienes se encontraban académicos de la UAG se me interpeló aclarando que las luchas indias eran privativas de Chiapas. Más adelante, en octubre del 2002, se realizó en la ciudad de Taxco un Coloquio sobre investigación en antropología en el estado de Guerrero y mi ponencia fue la única, de entre cerca de 50, que se refirió a las identidades y las luchas de los indios actuales.

[80] Cuando hablo de la mestizofilia me refiero a la vertiente del pensamiento liberal que, para justificar su propuesta de Nación mono étnica, pone como modelo de ciudadano al que es producto de la mezcla de la *esencia* de la diversas culturas que se sintetizan en el mexicano. Jaques Gabayet, "Prolegómenos a todo estudio por venir de la identidad nacional mexicana: reflexiones críticas", en *México: identidad y cultura nacional*, México, UAM-X, 1994.

[81] Cfr. José Joaquín Flores y Marcelino Díaz, *Pero no pudieron matar nuestras raíces, 10 años de lucha del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena*, México, en prensa.

[82] El Congreso Nacional Indígena, CNI, se conformó a principios de 1996. Fue el resultado de la confluencia de la mayoría de las corrientes y organizaciones indígenas que asistieron al llamado del EZLN para que aportaran sus propuestas y experiencia ante la inminente instalación de las mesas de negociación con el gobierno federal. Previamente a la instalación de las citadas mesas, se realizó un foro sobre la Reforma del Estado y los resolutivos que de ahí se obtuvieron, más adelante se convirtieron en los Acuerdos de San Andrés, al ser avalados por el EZLN como suyos. Es importante hacer referencia a lo anterior porque es donde se puede reconocer el papel que ha jugado el movimiento indio de masas como soporte ideológico del movimiento indio armado.

[83] El Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, es en la actualidad la organización de este tipo más importante en el estado de Guerrero, sobre su historia y su situación actual se abundará más adelante, aquí solamente se señala que su importancia, para el caso que se analiza, estriba en que esta organización aporta los elementos de una tradición indígena de demandas sociales.

[84] En el municipio de Alcozauca existe una comunidad llamada Cruz Fandango cuyo motor de sus actividades cotidianas es una peculiar forma de catolicismo, en donde el eje de dicha vida religiosa es un dirigente que habla con Dios y que le adelanta los acontecimiento futuros, y en los cuales, el PCM tuvo un papel protagónico en beneficio de la comunidad.

[85] Eleazar López Hernández, "Pueblos indios e iglesia, historia de una relación difícil", en *revista Memoria del Cemos*, Número 121, México, marzo de 1999, p. 4.

[86] Ibidem.

[87] Vgr. Renato Rosaldo, "Ciudadanía cultural, desigualdad, multiculturalidad", *en El derecho a la identidad cultural*, México, UIA/CND/Cámara de Diputados, México, 1999.

[88] Germán Gutiérrez, *Globalización, caos y sujetos en América Latina*, Departamento Ecuménico de Investigación, Costa Rica, 2001, pp. 20-21.

[89] Sobre el tema de los viejos y nuevos movimientos sociales en México, y los sujetos que los protagonizan, en el libro de Enrique de la Garza, se compila una serie de trabajos en los que los autores reflexionan acerca de lo nuevo y lo viejo en los movimientos sociales mexicanos, y sobre

los actores y sujetos que se han creado o han emergido en los últimos años. Una de las tesis principales del libro es que, en tanto que proceso social, en la vida política en México aparecen y desaparecen de la escena sujetos sociales que se vuelven protagónicos en la medida de sus capacidades para lograr la satisfacción de sus demandas y su institucionalización; sin embargo, también con la crisis económica, que desde la década de los años 80 se ha instalado en México, y las relaciones globalizadas se han expresado nuevas formas de movilización y nuevas demandas por parte de la sociedad, y no por ello todos los sujetos que se han expresado son nuevos ya que existen algunos que han readecuado su formas organizativas a las nuevas demandas y otros que a la luz de las nuevas situaciones de crisis y de relaciones globalizadas por las que atraviesan han incorporado como parte de su identidad atributos nuevos, de otras identidades, o bien han recurrido a su memoria para actualizar otros que habían dejado de ser sustanciales para la negociación de su identidad; de tal suerte que en muchos sujetos que se expresan hoy día lo nuevo es la manera cómo han reconstituido sus identidades y de qué forma la negocian, este es el caso de los pueblos indios, por ejemplo. De la Garza Toledo (coord.), *Crisis y sujetos sociales en México*, 2 tomos, México, CIICH/UNAM-Miguel Angel Porrúa, 1992.

[90] Este es el caso, por ejemplo de los sindicatos donde los obreros no fueron capaces de responder a las nuevas formas de explotación que el capital les imponía y donde sus estructuras organizativas quedaron desfasadas así como su capacidad de negociación con el Estado, de igual forma las grandes centrales corporativas por medio de las cuáles se expresaban los campesinos, al igual que en el caso anterior de los obreros y sus sindicatos, no pudieron responder a las nuevas relaciones que se les imponía y quedaron obsoletas. No así, por ejemplo, los indios que, como producto de esta situación, muchos de ellos abandonaron las estrategias de negociación que desde esas grandes centrales corporativas realizaban como campesinos y asumieron nuevas basadas en sus identidades étnicas. Este tema lo he trabajado anteriormente: Flores Félix, José Joaquín, *La revuelta por la democracia, pueblos indios, política y pode en México*, México, UAM Xochimilco- El Atajo ediciones, 1998.

[91] Sobre la conceptualización de los sujetos y su tránsito de sujetos sociales a sujetos políticos se puede ver a Humberto Cerroni, “La teoría de los movimientos sociales”, en revista *Estudios políticos* número 2, México, julio-diciembre de 1986.

[92] Cfr. Luis Villoro, *Estado plural ,pluralidad de culturas*, México, Paidos-UNAM, 1998.

[93] Comisión de Concordia y Pacificación, “Iniciativa de la COCOPA” *La Jornada*, México, 13 de enero de 1997.

[94] Los esencialismos estratégicos, los define Aída Hernández como el uso que se hace de discursos primordialistas de la identidad en el contexto de luchas políticas por el reconocimiento al derecho a la diferencia. Op. Cit. p. 303.

[95] En el Capítulo Tercero, se ahondará en la descripción de este proceso reciente de constitución del sujeto indio desde su condición de subalterno. Aquí sólo diré que para el trienio 2002-2005 del gobierno municipal en la Montaña de Guerrero, se ha dado una situación inédita en la que un grupo, que fluctúa alrededor de 15 presidentes municipales, se consideran indios y hasta junio del 2003 había estado realizando reunión en el marco de una Coordinadora Permanente de Autoridades indígenas de Montaña de Guerrero buscando punto de coincidencia para elaborar una agenda de gobierno común.

[96] Boaventura De Sousa Santos, “Nuestra América. Para reinventar un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”, en revista *Chiapas*, Número 12, IIE-UNAM, México, 2001, p. 61.

[97] Chantal Mouffe, Op. Cit. p. 118.

[98] Ibidem, p. 123

[99] Norberto Bobbio, *Orígenes y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1982.

[100] Boaventura De Sousa Santos, Op. Cit.

[101].De la Peña, Guillermo, "Poder local, poder regional, perspectivas socioantropológicas", en Padua N., Jorge y Vanneph, Alain, *Poder local,*

poder regional, México, EL colegio de México/CEMCA, 1988. p. 44.

[102] Carlos Martínez Assad, y Alicia Ziccardi, "El municipio entre la sociedad y el Estado", en *Revista Mexicana de Sociología*, año XLIII, número 4, México, octubre- diciembre de 1986. p. 7.

[103]. Lorenzo Meyer, "El municipio mexicano al final del siglo XX, historia, obstáculos y posibilidades", en Mauricio Merino, coord., *En busca de la democracia municipal, la participación ciudadana en el gobierno local mexicano*, México, El Colegio de México, 1994. p. 231.

[104].Para abundar en este aspecto de la historia, la cultura y el poder podría versa a Hugo Zemelman, "La cultura y el poder", en Pablo González-Casanova, *América Latina Hoy*, México, Siglo XXI editores, 1990.

[105] Pierre Beaucage, "Más allá de lo jurídico. Reflexiones sobre procesos autonómicos indígenas en América", en Reina, Leticia, *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS-INI-Miguel Angel Porrúa, 2000, p. 311-12

[106] La aceptación de una personalidad jurídica y el reconocimiento de una capacidad, por parte de los pueblos indios, para ejercer su jurisdicción sobre los asuntos cruciales de su desarrollo, es el núcleo de discusión y el punto de desacuerdo, para que continúen las pláticas de paz entre el EZLN y las autoridades federales, y por lo cual no se han aprobado los Acuerdos de San Andrés por parte del Poder Ejecutivo. Esta situación ha propiciado un debate nacional, en el que se ha obligado a los intelectuales indios y sus organizaciones a explicar con mayor detalle sus demandas, pero también ha generado entre los propios pueblos indios un mayor interés por el tema de sus espacios de jurisdicción.

[107] Después de las elecciones locales para renovar presidentes municipales de finales del 2002, La Policía comunitaria ha emprendido una campaña por su reconocimiento y expansión en la que ha logrado que otros municipios reconozcan la efectividad de este sistema en la erradicación de los delitos, de tal forma que varios municipios como Copanatoyac, Zapotitlan Tablas, Metlatónoc, Cualac, entro otros, han incluido entre sus acciones de gobierno la creación de un cuerpo de vigilancia similar.

[108] Después de un largo y complicado debate nacional, los pueblos indios lograron poner en la mesa de debates sobre la Nación el tema del reconocimiento constitucional de sus derechos, inclusive la demanda fue tomada como argumento de campaña por parte de los candidatos a la presidencia durante el proceso electoral que culminó en julio del 2000. Más aun, Vicente Fox llegó a prometer que siendo presidente solucionaría el conflicto armado en 15 minutos, sin embargo, cuando, ante la presión para que cumpliera su promesa de campaña, mandó el texto de los Acuerdos de San Andrés como iniciativa suya ante el Congreso no la defendió y en cambio los representantes del pensamiento autoritario (Fernández de Cevallos Senador por el PAN) se aliaron con los políticos liberales (Bartlett Senador por el PRI y Ortega Senador por parte del PRD) para redactar una versión, que es la vigente, en la que el contenido político de los Acuerdos de San Andrés fueron eliminados. Principalmente en lo que se refiere al reconocimiento de los pueblos indios como sujetos políticos al interior de la nación mexicana; en el texto se habla de comunidades y de su condición de sujetos de atención.

[109] Carlos Fuentes, *El espejo enterrado*, México, FCE, 1994. p. 102

[110] Chantal Mouffe, Op. Cit.

[111] Luiz Carlos Bresser Pereira, "Ciudadanía y res pública. La emergencia de los derechos republicanos", revista *Nueva Sociedad* Núm. 159, Venezuela, enero-febrero de 1999, p. 45.

[112] Robert Dahl, *La democracia, una guía para los ciudadanos*, España, Taurus, 1999.

[113] Alan Knigh, *La revolución mexicana: ¿burguesa, nacionalista o simplemente una "gran rebelión*", milticopiado

[114] Dahl, Op. Cit. p. 47.

[115] Ibidem. p. 48

[116] Ibid. p. 48

[117] Ibid.

[118] Ibid. p. 71

[119] Chantal Mouffe, Op. Cit. p. 121.

[120] Bresser, Op. Cit. p. 43.

[121] Ibidem. p. 53.

[122] Renato Rosaldo, Op. Cit. p. 46

[123] Ibidem. p. 49.

[124] Boaventura de Souza Santos, Op. Cit. p. 61.

[125] Saurabh Dube, *Sujetos subalternos*, México, Colmex, 2001, p. 68.

[126] Ibidem. p. 68.

[127] Juan Pedro Viqueira, y Sonnleitner, Willibald, *Democracia en tierras indígenas*, México, CIESAS/COLMEX/IFE, 2000, p. 14.

[128] Ibidem. P. 15

[129] Neil Harvey, *La rebelión de Chiapas, la lucha por la tierra y la democracia*, México, Era, 2000, p. 34.

[130] Ibidem. p. 35.

[131] Ibid. p. 46.

[132] Joe Forweraker, "movimientos sociales y derechos del ciudadano", en Menno Villinga (coordinador), *El cambio del papel del Estado en América Latina*, México, Siglo XXI, 1997.

[133] Julio Labastida Martín del Campo, "Legitimidad y cambio del régimen político en México", en Julio Labastida Martín del Campo y Antonio Camou (coordinadores) *Globalización, identidad y democracia en México y América Latina*, México, Siglo XXI, 2001. p. 174.

[134] Eric Hobsbawn y Terence Ranger, *La invención de la tradición*, Barcelona, España, Crítica, 2002, p. 21.

[135] Ibidem. p. 8.

[136] Ibid. P. 8.

[137] Armando Bartra, *Guerrero bronco, campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande*, México, Ediciones Sinfiltro, 1996.

[138] Miguel Angel Gutiérrez, *Déspotas y caciques, una antropología política de los amuzgos de Guerrero*, México,UAG, 2001.

[139] Alba Teresa Estrada Castañon, *El movimiento anticaballerista: Guerrero 1960, crónica de un conflicto*, México, UAG, 2001.

[140] Carlos Montemayor, *Guerra en el paraíso*, México, Seix Barral, 1997.

[141] Maribel Gutiérrez, *Violencia en Guerrero*, México, La Jornada ediciones, 1998.

[142] Rodolfo Stavenhagen, "Derechos Humanos y ciudadanía multicultural: los pueblos indígenas", en Jean-Francois Prud'hom, Op. Cit. pp. 85-

86.

[143] Ibidem. p. 85.

[144] Hugo Zemelman, *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*, México, Colmex, 2000, p. 56.

[145] "Para ser sujeto, y no mera circunstancia, el hombre debe conquistar sus libertad en el marco del desarrollo histórico. Pero esta libertad contiene la tensión de ser, simultáneamente, un producto histórico (la libertad es siempre concreta) y una fuerza que transforma (o tiende a transformar) las condiciones históricas en una subjetividad que las trasciende" Ibidem. p. 56.

[146] Segundo Encuentro de la Campaña Continental 500 Años de Resistencia India, Negra y Popular, *Documento sobre Colonialismo, neocolonialismo y autodeterminación*, Xelajú, Guatemala 12 de octubre de 1992.

[147] Rolf Widmer, *Conquista y despertar de las costas de la mar del sur (1521-1684*), México, CNCA, 1990, p. 78.

[148] Ibidem.

[149] Ibid.

[150] Sobre esta persistencia Aguirre Beltrán, cuando estudia a la población de origen africana cercana a la región que se analiza, dice que lo mismo pasó con el aislamiento de los negros de la costa. Vgr., Op. Cit.

[151] Entrevista a Bernardo Valle, ex párroco de el Rincón, Huamuxtitlán, Gro., México. 23 de junio de 1999.

[152] Ibidem.

[153] Parroquia de El Rincón, *Primer centenario (1899-1999*), México, Edición de la Parroquia de el Rincón, Gro., 1999, p. 51-52.

[154] La religiosidad vendría en este caso a ser la puesta en práctica de forma particular por parte de sujetos histórica y socialmente determinados, de los elementos movilizadores de su visión de mundo, de su religión.

[155] Ibidem. p. 28.

[156] Eleazar López Hernández, Ibidem. p. 4.

[157] Claudia E. G. Rangel Lozano, "Los diversos rostros religiosos en la Montaña de Guerrero: identidades entre la resistencia y el cambio" en Canabal Beatriz, *Los caminos de la Montaña*, México, CIESAS-UAM-Miguel Angel Porrúa, p. 224.

[158] No confundir este primer CAIN, con el que actualmente es el responsable de la conducción del Sistema de Policía Comunitaria. El primer CAIN, el que se menciona en la cita, se disolvió cuando se constituyó la Policía Comunitaria y posteriormente las comunidades vieron la necesidad de construir otro. Además el Primero es Consejo y el segundo es una Coordinadora.

[159] Ileana Morales Almaguer, *El Sistema de Policía Comunitaria*, (tesina) UAM, Xochimilco, México, 1999, p. 22

[160] Elio Masferrer Kan, *Los derechos religiosos de las comunidades indígenas*, multicopiado

[161] Antonio Gramsci, citado por Hugues Portelli en *Gramsci y la cuestión religiosa*, Editorial Laia, España, 1978, p. 22.

[162] Eleazar López Hernández, *Teología india hoy*, México, Cenami, multicopiado.

[163] Ileana morales Almaguer, Op. Cit. 35

[164] Ibidem.

[165] Arturo Warman, "Notas para una redefinición de la comunidad agraria", en *Revista Mexicana de Sociología*, año XLVII, número 3,

México, septiembre de 1985.

[166] Cuando se le pregunta a la gente cual fue el origen de la Policía Comunitaria no hay equivocación, la repuesta coincide en ubicar la causa como la falta de atención por parte de las autoridades ante el exceso de violencia; sin embargo, cuando se pregunta donde nació dependiendo de la adscripción comunitaria se dan diverso sitios de aparición: hay quien dice que fue en Horcaditas, una comunidad que merecía un castigo ejemplar porque ahí se refugiaban los asaltantes, otros dicen que fue en Cuanacaxtitlán y que inclusive las autoridades, ante la falta de armas, hicieron una colecta para comprarlas; pero también está la versión que le asigna a la comunidad de El Rincón la paternidad, esta última es la verosímil porque ahí es la residencia de la Parroquia y ahí, también, es donde se constituyó el CAIN con los cantores de la Parroquia.

[167] Antonio Negri, *El poder constituyente*, España, Libertarias/Prodhufi, 1994.

[168] De igual forma en otros países cuya impronta de las instituciones coloniales sigue presente en las comunidades indígenas, las rondas han venido a ocupar un espacio que las instituciones republicanas encargadas de procurar justicia no han podido llenar. Este es el caso de las Rondas en Perú, y otros países andinos, en donde inclusive se ha logrado en reconocimiento constitucional. Tanto en el caso de Perú como en el que se expone aquí el soporte jurídico es el Convenio 169 de OIT. En un documento elaborado para el reconocimiento constitucional de dichas rondas se lee: “Que en el país existen pueblos indígenas y otras organizaciones comunales. Como formas de organización comunal existen Comunidades Nativas, Comunidades Campesinas y Rondas Campesinas. Las Rondas Campesinas son formas de organización comunal que nacieron donde no había comunidades campesinas así constituidas, sino estancias, aldeas, caseríos y centros poblados. En tales lugares, las RC constituyen “la organización comunal”, que representa y organiza la vida comunal, ejerce funciones de justicia, gobierno local, interlocución con el estado y realiza tareas de desarrollo, seguridad y paz comunal. Donde existen comunidades campesinas y nativas, ellas tienen sus propios órganos de justicia, que en algunos casos llaman rondas campesinas. También se llama Rondas Campesinas a organizaciones de nivel supracomunal que ejercen funciones de justicia”. Proyecto de Ley sobre Rondas Campesinas y Justicia Campesina/indígena, Aprobado en el *I Encuentro Nacional de Rondas Campesinas*, Chocas, Perú, 11 de marzo de 2001. Sin embargo, también hay que llamar la atención y hacer señalamiento de alerta para no idealizar o sobrevalor en abstracto a las rondas, ya que en situaciones específicas también han jugado un papel importante en la formación de grupos paramilitares y en la contrainsurgencia.

[169] Armando Bartra y otros Op. Cit. p. 17.

[170] Ibidem. p. 28.

[171] ibidem. p. 24.

[172] Ver a Gustavo Gordillo, *Los campesinos al asalto al cielo, de la expropiación estatal a la apropiación campesina*, México, Siglo XXI, 1988.

[173] Vgr. Luis Hernández, “La UNORCA, doce tesis sobre el nuevo liderazgo campesino en México” en *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, México, Siglo XXI, 1992.

[174] Carlos García, “De la costa a la montaña” en Armando Barta, *Crónicas del sur, utopías campesinas en Guerrero*, México, Era, 2000, p. 288.

[175] Ibidem. p. 285.

[176] Renato Ravelo y José Avila Arévalo, *Luz de la Montaña, una historia viva*, México, INI-UAG, 1994.

[177] Cfr. Alba Teresa Estrada Castañón, *Guerrero*, México, CIICH/UNAM, 1994

[178] Cfr. Armando Bartra, *Guerrero Bronco*, México, El Atajo ediciones, 1998.

[179] A mediados de los años setenta, junto con una Ley de Amnistía para incorporar a la vida pública a los presos producto del movimiento del 68 y otros que anteriormente ya estaban en la cárcel por motivos políticos, se dio una seria de reformas a la legislación electoral para que se incorporaran a los procesos electorales las organizaciones, en particular de izquierda, que no estaban consideradas para participar en las elecciones. Así se creó, la Ley de Organizaciones y Procesos Electorales, LOPE; que posteriormente se Transformó en Ley Federal. Durante este proceso al que se le llamó de "apertura democrática" por parte del gobierno federal el PCM se reincorporó a las contiendas electorales, después de que en la década de los años 60 se había retirado y adoptado una política de rechazo a las elecciones por la represión y porque en el año de 1968 uno de sus dirigentes y futuro candidato a la Presidencia, Hilario Moreno, fue asesinado dentro de la Prisión de Lecumberri donde estaba recluido como preso político.

[180] A mediados de la década de los años 80 a la parte alta de la Montaña de Guerrero se le empezó a llamar la *Montaña Roja* en reconocimiento a la influencia que ahí ejercía el PCM. Roberto Cabrera, dirigente local la define de la siguiente manera: "Yo creo que es ese vínculo, ese impulso a la tradición de lucha que ya existe en los pueblos de la región de la Montaña que se ha venido consolidando con la lucha de los campesinos, con la lucha de los partidos de oposición, en este caso de lo que antes fue el PCM". Joaquín Flores Félix, "La Montaña de Guerrero hoy, entrevista con Roberto Cabrera, (CIOAC-URAFAECM-G)", en revista *Cuadernos Agrarios* Núm. 10, nueva época, México, julio-diciembre de 1994.

[181] Hay que recordar que hasta su desaparición, para el PCM las obligaciones del proletariado eran cumplir las tareas que la burguesía había dejado pendientes para luego acceder a las propias de la clase proletaria. Vgr. *Las nuevas tareas para la nueva revolución*, documento preparativo para el XVI Congreso del PCM.

[182] Othón Salazar cuenta que en su niñez -que debe ser en la época en que algunos puestos claves de la SEP estaban en manos de los comunistas, durante el Cardenismo-, él en el internado de Alcozauca en vez de hacer los honores a la bandera con el Himno Nacional cantaban la Internacional. Este anécdota nos puede dar una idea de lo enraizada que está en ese municipio la presencia del PCM, inclusive en la misma plática hizo referencia a que un tío de él que era presidente municipal, fue el que promovió la creación del internado y de los programas cívicos. Sin embargo he preguntado a otras personas y no me han dado una referencia exacta.

[183] Armando, Bartra, *Guerrero bronco,* Op. Cit. p. 88

[184] Sarmiento Silva, Sergio, *La lucha indígena; un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI editores , 1987, p.97-98.

[185] La CIOAC es una organización campesina surgida en 1968. Su antecedente es la Central Campesina Independiente que surgió a raíz de la fractura que tuvo la CNC a principio de los años 60 cuando las jornadas del Movimiento del Liberación Nacional. Esta organización estuvo corporativizada al PCM y desde sus primeras acciones centró sus objetivos en la lucha por los derechos de los jornaleros agrícolas del país.

[186] No hay que confundir a esta organización con la organización que fundó Genaro Vázquez cuando estaba remontado en la sierra en su época de guerrillero a mediados de la década de los años 60, esta organización retoma ese nombre, pero su acción es distinta a la del nombre originario. Inclusive muestra una ambivalencia en el discurso y actuación similar al de Antorcha Campesina, sólo que ambas organizaciones están enfrentadas.

[187] Armando Bartra. *Crónicas del sur*, op. cit., p. 24.

[188] Peter Guardino, op. cit.

[189] Esta situación la viven las mujeres del Alto Balsas, en particular de Xalitla, que se ganaron el derecho a participar en las asambleas de las comunidades después de que con su participación en los bloqueos de la carretera fueron una pieza clave en la lucha contra la construcción de la

presa de San Juan Tetelcingo, en las jornadas que le dieron origen al Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas en 1990-91. Actualmente, si bien es cierto que asisten a las asambleas y que su voz es escuchada, también es cierto que a la hora de votar o de las propuestas para candidatos, sólo los hombres opinan y ellas se adhieren sumándose a la fila que se les indica.

[190] Genaro Vázquez Solís como candidato propuesto por las comunidades indígenas de San Luis Acatlán pasó por un proceso de selección en el que le ganó a los candidatos que sí militaban en el partido. Este proceso de selección fue impuesto por las comunidades al PRD argumentando la necesidad de medidas democráticas y transparentes, así como una tradición de decisiones mayoritarias proveniente de la vida comunitaria. Anteriormente este personaje fue funcionario del gobierno del estado.

[191] Pedro de Jesús Alejandro, fue el Coordinador estatal del INI hasta que esta oficina desapareció para dar paso a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblo Indios, dependencia en la que sigue fungiendo como el encargo estatal. Dicho funcionario era el dirigente más destacado del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia y miembro de la INIPA. También hay que recordar que Marcos Matías Alonso, originario de Acatlán, municipio de Chilapa, estuvo un tiempo en la Dirección General del INI, también es miembro de la ANIPA.

[192] Para abundar sobre el tema de la construcción del indio nacional desde el indigenismo podemos ver a Aída Hernández en su libro ya citado *La otra frontera*, o el de María Cristina Oehmichen Bazán, *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México, 1988-1996*, México, UNAM, 1999.

[193] En el caso de la creación del nuevo municipio de Cochoapa el Grande, el decreto de creación fue expedido a principio de 2003. Sin embargo no se ha ratificado por el Congreso local porque un número importante de comunidades no está conforme con que se les segregue de Metlatónoc, se habla de un número cercano a las 40 comunidades; y porque sustentándose en esta inconformidad, las autoridades municipales de Metlatónoc han interpuesto una controversia constitucional que no se ha resuelto.

[194] Guillermo Almeyra, "Lo político y la política en la mundialización", en Gerardo Aválos, *Redefinir lo político*, México, UAM-X, 2003, p. 299.

[195] Ibidem.

[196] Ibid.

[197] Octavio Ianni, *Teorías de la globalización*, México, Siglo XXI-UNAM-Paídos, 1996.

[198] Boaventura de Souza Santos, Op. Cit.

[199] Sobre los procesos migratorios de los indígenas guerrerenses se puede consultar a Arturo León López, Beatriz Canabal y Rodrigo Pimiento (coordinadores) en *Migración, poder y procesos rurales*, UAM-X, PyV, México, 2001; también a Kin Sánchez Saldaña en *Los capitanes de Tenextepango, un estudio sobre intermediación social*, tesis de Doctorado en Antropología, México, ENAH, 2000.

[200] Aunque sobre este tema no hay investigaciones de manera explícita, se pueden encontrar referencias en el texto de Maribel Gutiérrez, *Violencia en Guerrero*, op. cit. También se puede buscar información en los informes de labores que cada año elabora el Centro de Derechos Humanos de la Montaña, Tlachinollan.

[201] En el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, en sus Artículos del 13 al 19, establece con claridad los derechos de los pueblos indígenas a la tierra, al territorio, a los recursos naturales y el derecho a la consulta por sobre proyectos que afecten sus tierras y su continuidad histórica.

[202] Guillermo Almeyra., Op. Cit. Aquí el autor abunda sobre peculiaridad que adquiere la concentración del poder y la riqueza en manos de la

oligarquía multinacional, que reduce al mínimo los marcos reales de la democracia.

[203] Enrique Laraña, *La construcción de los movimientos sociales,* Alianza Editorial, España, 1999, p. 129.

[204] Entrevista a Carlos de Jesús Alejandro, Coordinador General de la ANIPA y miembro de la directiva del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia, Chilpancingo, Gro., México, 11 junio del 2001.

[205] Entre la directiva del Consejo se dice actualmente participan más de 400 comunidades indígenas pertenecientes a 30 municipios de los 78 que conforman el estado de Guerrero. Sin embargo, esta cifra es sumamente relativa, ya que aunque ellos quisieran la autoadscripción de los miembros no se puede cuantificar como la militancia partidaria, sino más bien por la eficacia en la solución de sus necesidades, en este sentido los miembros del Consejo están coyunturalmente.

[206] Sabino Estrada (Et al). *Alto Balsas: pueblos nahuas en la lucha por la autonomía, desarrollo y defensa de nuestra cultura y territorio. Historia testimonial de un pueblo en lucha,* México, CPNAB y CG500ARI, 1995, p. 80.

[207] Sabino Estrada. *Ibid,* p. 79.

[208] José Joaquín Flores Félix. *La revuelta por la democracia,* Op. Cit. 24.

[209]Ibidem. p. 93.

[210] Ibid. pp. 94-95. Además, agrega que en este escenario había otras organizaciones con una visión más contestataria, "vinculada a sectores que buscaban la confrontación ante la insatisfacción de viejas demandas agrarias y urbano-populares, pero a la vez oscilante entre la acción radical y el acercamiento como las propuestas del Consejo Mundial de Pueblos Indios, CMPI, que no logró ser una instancia permanente. Por del lado oficial y sin futuro estaba la propuesta del Consejo Indio Permanente, CIP, que no era otra cosa que la caricatura del Consejo Agrario Permanente, CAP".

[211] Para ese entonces estaba fresca la experiencia del proceso autonómico de los mizquitos de la Costa Atlántica nicaragüense y del cual se hacía referencia continuamente por parte de los dirigentes indios cercanos a Héctor Díaz-Polanco quien fue uno de los asesores en estos procesos. La referencia que existe a la experiencia Ecuatoriana, es muy importante porque, para empezar la Campaña 500 Años de Resistencia nace ahí, en 1989, pero más aún, en el movimiento indio mexicano son constantes las similitudes de uno y otro movimiento.

[212] Entrevista a: Gaudencio Mejía Morales, miembro de la directiva del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia, Chilpancingo, Gro. México, 18 de mayo del 2001.

[213] Entrevista a: Pedro de Jesús Alejandro, miembro de la directiva del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia, Chilpancingo, Gro., México, 11 junio del 2001.

[214] Aunque en el estado de Guerrero se crearon Consejos Supremos durante el régimen presidencial de Luis Echeverría, su funcionamiento y autoridad sólo se circunscribió a los actos oficiales. De igual forma, su existencia duró el tiempo del periodo presidencial. Sin embargo, en algunos lugares esta figura resultó adecuada para negociar recursos y servicios como es el caso del Consejo Supremo de Pueblos del Filo Mayor, en la Sierra Madre del Sur que, aunque se reivindica como depositario de la tradición comunitaria y sus dirigentes tienen relaciones con los del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia, el de Filo Mayor no se incorporó a 500 Años porque perdía interlocución con el gobierno y podía ser identificado como una organización contestataria. Cuando surgió el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia los Consejos Supremos sólo eran recordados por algunas personas mayores.

[215] Entrevista a: Roque Nava Calvario, miembro de la directiva del Consejo Guerrerense, Chilapa, Gro., México, 2 de junio del 2001.

[216] Entrevista a Cirino Plácido Valerio, miembro de la directiva del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia, Chilpancingo, Gro., México, 14 de mayo del 2001.

[217] José Joaquín Flores Félix, "El fin de siglo y la construcción de un movimiento indígena en México", (Mimeo), México, 1997, p. 7.

[218] Entrevista a: Marcelino Díaz de Jesús, Op. Cit.

[219] Entrevista a: Marcelino Díaz de Jesús, Op. Cit.

[220] Sabino Estrada. *Op cit*, p. 81.

[221] Al interior del Consejo se manifestaron, principalmente dos formas de actuar que descalificaban sus pretensiones de autenticidad política y autonómicas frente al Estado, ya que, por un lado, se privilegió la negociación de recursos económicos ante el gobierno del estado, para los gastos cotidianos y el financiamiento de los eventos, incluyendo los de protesta ante el gobierno; y en segundo lugar, la obtención de espacios de poder por la vía electoral auspiciada por los partidos fue una constante entre los dirigentes más destacados, hecho que subsumió a la organización en la vorágine del regateo de cuotas entre los partidos o entre las corrientes partidarias. Estas dos situaciones dieron al traste a una pretensión de impulsar la apertura de nuevos espacios democráticos y el reconocimiento de una ciudadanía sustentada un una nueva moralidad política.

[222] Esta entrevista fue difundida varias ocasiones por la televisión comercial para informar de las marchas indias. Cirino Plácido es actualmente uno de los asesores más visibles de la Policía Comunitaria, por esos días se incorporaba a la movilización india.

[223] Para abordar el tema del caciquismo en las regiones indias del estado podemos ver el texto de miguel Ángel Gutiérrez que se ha citado ya sobre Déspotas y caciques. Aunque debo confesar que la primera vez que me tope con en personaje al que los indígenas calificaban como un cacique fue hace algunos años entre los Hña hñú de la sierra de Veracruz. El personaje no se diferenciaba en mucho económica y culturalmente de sus oprimidos indígenas, lo que lo diferenciaba de ellos era la violencia y las relaciones despóticas que él representaba en la región.

[224] Esteban Martínez Sifuentes, *La Policía Comunitaria, un sistema de seguridad pública comunitaria indígena en el estado de Guerrero*, México, INI, 2001, p. 14.

[225] Hasta antes de la creación de la Policía comunitaria se hablaba de tres comunidades compitiendo entre ellas por lograr su reconocimiento como municipio autónomo de sus respectivas cabeceras: Iliatenco, Pueblo Hidalgo y El Rincón.

[226] Entrevista al maestro Apolonio Cruz, presidente del Consejo de Autoridades Indígenas, CAIN, en el Rincón, municipio de Malinaltepec, Gro., México, 6 de mayo de 2000

[227] El Comisario es el funcionario que representa a la comunidad ante las autoridades del estado, de acuerdo a la Constitución de Política del Estado de Guerrero.

[228] Entevista a Apolonio Cruz, Ibídem.

[229] Ibíd.

[230] Ibíd.

[231] Entrevista al Comandante de la Policía Comunitaria, Francisco, *Chico*, Oropeza, en San Luis Acatlán, Gro., México, 4 de mayo del 2000.

[232] Este CAIN es una estructura más formal, en la que participan las autoridades de cada comunidad, en especial los Comisarios, hay que diferenciarlo del CAIN que inicialmente generó el proceso organizativo en el cual participaban sus miembros a título personal bajo el auspicio de la parroquia.

[233] Ponencia presentada por miembros del Sistema de Policía Comunitaria en el Seminario de Antropología Jurídica del CIESAS.

[234] Ibídem.

[235] *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México: Porrúa (92 edición), 1991, p. 41

[236] Ponencia Op. Cit.

[237] Ibidem.

[238] CNDH *Derechos Humanos de los Indígenas*. México: (tríptico).

[239] Entrevista al Comandante Francisco,*chico*, Op. Cit.

[240] *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México: Porrúa (92 edición), 1991, p.16

[241] ibídem p.20.

[242] Ponencia Op. Cit.

[243] Entrevista realizada al Comandante Francisco, *Chico*, Oropeza, Op. Cit.

[244] Ibidem.

[245] Diario *La Jornada del Sur*, Guerrero, México, No.1207, 4 de abril de 2000, p. 7.

[246] Alba T. Estrada Castañon, Op Cit p. 89.

[247] Entrevista al padre Bernardo Valle, Op. Cit.

[248] Ibidem.

[249] En una plática informal con una mujer que es dirigente muy importante en el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia, Hermelinda Tiburcio, yo le hacía la observación de que la venta de las mujeres a la familia del marido era un práctica que lesionaba la condición humana de la mujer mixteca, ella me respondió que yo estaba equivocado: que no era una venta y que lo que los padres del novio daban era un compensación por el gasto que los padres de la novia había realizado al criar a la joven mujer. Este comentario lo he escuchado por parte de otras mujeres que tienen un peso moral sobre otras mujeres.

[250] Parroquia de el Rincón, Op. Cit., p. 52.

[251] Entrevista con el padre Mario Campos, el Rincón, municipio de Malinaltepec. Gro., México, 4 mayo del 2000.

[252] Comisión Diocesana de Pastoral Social: Diócesis de Tlapa. *Formación política y compromiso cristiano*. México:

junio de 2000, p. 3.

[253] Ibídem.

[254] Ibid.

[255] Entrevista al padre Mario Campos, Op. Cit.

[256] Ibidem.

[257] Ibid.

[258] Resolutivo de la reunión realizada en el Rincón, municipio de Malinaltepec, con motivo del sexto aniversario, diciembre del 2001. Como vemos la autonomía no aparece en este tipo de documentos, ni en los discursos de los miembros del Sistema de Policía comunitaria. No es una omisión, al contrario, no aparece porque se considera que nombrarla en vez de ayudarles, les traería problemas. En sus evaluaciones han considerado que el hecho de que se les asocie con los procesos autonómicos automáticamente también se les vincularía con el EZLN, de ahí que prefieren darle contenido al proceso sin calificarlo.