

VIEJOS MOLDES ÚTILES: MAYORDOMÍAS INDÍGENAS EMERGENTES EN EL NORESTE DE GUANAJUATO¹

JORGE UZETA
El Colegio de Michoacán

Introducción

En este texto me interesa abordar parte del quehacer religioso y político de algunas comunidades indígenas guanajuatenses en un contexto complejo, marcado, por una parte, por su integración a la economía global, con flujos cruzados de dinero y fuerza de trabajo hacia los Estados Unidos; por la otra, por un proceso político que implica tanto la consolidación de la democracia electoral como la supuesta ausencia del estado benefactor.

Desde Tönnies, la comunidad como forma de asociación humana ha sido tratada de innumerables maneras. Al respecto, quiero destacar algunas perspectivas que sirven para enmarcar la discusión sobre la definición de prácticas rituales y proyectos políticos de lo que más adelante definiré como *estilo étnico*. Entre aquellas perspectivas están las que consideran a la comunidad como una ficción social capaz de generar principios de cohesión en tiempos de cambio, y también las que la comprenden como un constructo simbólico definido socialmente a partir de ideas y experiencias sobre sus propios límites o fronteras (respectivamente, Galinier 1987: 115, y Cohen 1985). Con estos puntos de apoyo, otros acercamientos han sugerido la condición moral de comunidades marcadas por procesos de relocalización luego de la migración de parte de sus integrantes, de ámbitos indígenas rurales hacia zonas urbanas (Martínez Casas 2002). Con ello destacan la puesta en práctica de códigos de conducta y de solidaridad que, pese a la condición de dispersión en la que se encuentran sus miembros, logran reproducir sentidos de comunidad gracias a los fuertes componentes emocionales y de control que incluyen. En estos términos, el grupo asumido como comunidad busca actualizar lealtades, en-

¹ Una versión abreviada de este artículo fue presentada en el IX Coloquio Internacional sobre Otopames, Jalapa, Veracruz, noviembre de 2007. Agradezco las observaciones que dos lectores anónimos hicieron para mejorar este trabajo.

emistades e identidades a partir de prácticas culturales determinadas (Martínez Casas 2002: 136).

Quiero sugerir que lo anterior no sólo se realiza por la propia inercia estructurante de las actividades y las relaciones cotidianas a la manera de un *habitus*, como diría Bourdieu (1990), sino también a través de proyectos articulados conscientemente aprovechando oportunidades que surgen inesperadamente. No se trata de formulaciones reactivas sino de propuestas originales que, abriéndose paso entre conflictos de diverso tipo, intentan actualizar elementos nodales de los códigos de conducta y de solidaridad mencionados, ampliando sus alcances a través de las prácticas públicas en las que son más visibles. En paralelo se trata también de esfuerzos históricamente ubicados, vinculados a la emergencia de nuevos agentes capaces de generar localmente su propios proyectos de modernidad (Zárate 2005). En un nivel inmediato estos proyectos están dirigidos a los integrantes del grupo, pero en otros planos suponen un diálogo con las poblaciones vecinas mestizas y con instituciones de diverso tipo, entre ellas las eclesiales y especialmente las del Estado.

La formulación de un proyecto con este perfil supone ciertas capacidades para seleccionar actividades identificadas como consustanciales al grupo –los viejos moldes a los que aludo en el título del texto–, lo mismo que la invención de otras tantas diseñadas considerando su afinidad o coherencia con las previamente elegidas. Si bien autores como Raymond Williams (1997) y Eric Hobsbawm (1988) se han ocupado de estas cuestiones, estoy pensando menos en la idea de tradición, que es un término que la propia gente utiliza cotidianamente, y más en la de *estilo étnico*. Anya Royce Peterson (1982) ha propuesto el término para caracterizar el mantenimiento de cierta coherencia interna al grupo a través de una condición intrínseca de flexibilidad, elección y continuidad de prácticas en contextos sociales que registran profundas transformaciones.

Sobre estas prácticas, un supuesto recurrente apunta que tanto las necesidades de consumo sustuario creadas por el capitalismo como la democracia electoral con su elogio de la ciudadanía individual son agentes que contribuyen a diluir sociabilidades basadas en lógicas comunistas o, más precisamente para el caso que me ocupa, de comunidad indígena. Pese a que hay numerosos casos que contradicen aquel supuesto (véase por ejemplo Velasco, 2002), hay matices que deben considerarse, entre ellos precisamente los referidos a mercados laborales y competencias políticas.

Los efectos locales de un mercado de trabajo, que dista ya de circunscribirse a lo regional, se dejan ver, por ejemplo, en la incorporación de mujeres jóvenes a la migración internacional desde los años de 1980 –los varones lo hicieron dos o tres

décadas atrás— y en la modificación de patrones de consumo en las comunidades a las que me referiré, destacadamente autos, ropas modernas, alimentos procesados. A partir de lo anterior, la relación entre padres e hijos experimentó modificaciones radicales: las prerrogativas paternas de elección matrimonial para las muchachas dejaron de tener efecto ante la mayor autonomía económica de ellas. En este sentido las jóvenes de hoy tienen una libertad de elección que sus abuelas y madres desconocieron. Los jóvenes, en tanto, comenzaron a ver con menos interés los lotes que sus padres les heredaban para que fincasen en ellos luego del matrimonio. Algunos los han vendido esperando migrar definitivamente y otros, incluso, han decidido vivir en la comunidad de la muchacha rompiendo con la costumbre de la virilocalidad.

Por su parte, el debilitamiento del partido de Estado y la consolidación de un nuevo partido dominante en la entidad donde las localidades se ubican territorialmente (Guanajuato) han permitido la emergencia de otras opciones electorales en el plano municipal. Con ello se modificó el viejo marco de competencia por recursos y puestos públicos, basado en la confrontación entre los mestizos de la cabecera municipal colindante y la población indígena. Desde la década de 1990, y aún antes, jóvenes mejor preparados que sus mayores comenzaron a aspirar a los puestos públicos a través del voto, cobijándose en los viejos y nuevos partidos políticos nacionales y, de paso, contribuyendo a la desarticulación de la organización política otomí. Al menos durante el siglo xx, ésta descansó en una disposición jerarquizada de espacios, con un centro que fungía como sede del representante (o delegado indígena ante el municipio), quien por lo mismo tenía un mayor protagonismo político y, en esos términos, subordinaba a las comunidades circundantes.

Considerando lo anterior, y a partir de un caso que involucra a un puñado de comunidades otomíes, busco argumentar que tanto la selección de prácticas antiguas como la invención de otras tantas forman parte de un proyecto que, nutriéndose de un *estilo étnico*, intenta mediar la diversificación política y de formas de vida asociadas con la circulación de dinero y trabajadores, y con la modificación de relaciones con el Estado mexicano. La base de la mediación es la promoción de una sola forma de adscripción religiosa.

El proyecto al que me refiero, cuyo objetivo es posicionar un discurso étnico que les permita alternativa y selectivamente espacios de autonomía política y de protección estatal efectiva, ha sido elaborado paradójicamente por agentes identificados inicialmente con el Estado, en particular por maestros originarios del lugar. La escuela pública ha sido en este sentido uno de los espacios destacados para articular la reivindicación de la identidad otomí bajo la idea, acuñada

por uno de los profesores, de que “la escuela pertenece a la comunidad, no la comunidad a la escuela”. Por lo mismo, con este argumento se valida y se justifica la necesidad de que la primaria promueva las tradiciones locales –tal como ellos las definen– basadas en prácticas religiosas.

El planteamiento anterior es sencillo pero de una fuerza tal que ha contribuido a confrontar localmente el principio laico de educación pública así como a reorientar algunos apoyos federales. Del mismo modo, ha facilitado la reinterpretación de las políticas sociales de corte individualista de las dos últimas administraciones panistas guanajuatenses, basadas respectivamente en el “desarrollo integral del individuo” y, actualmente, en la promoción y cuidado de “la familia”. En la lógica del *estilo étnico*, ninguna de las dos puede dejar fuera la cultura en la que individuo y familia se desenvuelven, y para efectos prácticos del proyecto otomí del que estoy hablando la cultura encuentra su síntesis en los ritos y los quehaceres religiosos indígenas que generan sentido de comunidad.

Tener voluntad

Las comunidades que integran la congregación otomí de San Ildefonso de Cieneguilla (municipio de Tierra Blanca, Guanajuato) tienen una historia que se remonta, a grandes rasgos, al avance colonial español en el siglo xvi, que se vincula posteriormente con la formación de grandes propiedades devenidas en haciendas y, en un efecto muy particular de la zona, con su fragmentación y rearticulación bajo el impacto del liberalismo decimonónico. Prácticamente desde su fundación, la congregación quedó subordinada al pueblo de Tierra Blanca, a un par de kilómetros de distancia, con el cual en diversos momentos ha compartido y peleado por límites, aguas y tierras (Uzeta 2005). En el siglo xx, una vez aplacados los polvos de la cristiada, esta relación se confirmó al mantenerse adscrita a Tierra Blanca como delegación política.

En versión de sus propios habitantes, las diecinueve comunidades congregadas comparten desde hace siglos una serie de fiestas a lo largo del año bajo la dirección de una mayordomía que cumple numerosas y demandantes actividades. En ellas se enlazan nociones prehispánicas y coloniales de territorialidad e intercambios recíprocos de bienes de consumo a través de la veneración a seis imágenes católicas, cada una al cuidado de cuatro parejas de mayordomos organizados según una jerarquía precisa: santa Cecilia (noviembre), la virgen de Guadalupe (diciembre), san Ildefonso y nuevamente la Virgen (enero), la Santa Cruz (mayo), y el Sagrado Corazón de Jesús (julio).

Antecedidos por la conmemoración a los santos difuntos, los festejos a estas imágenes, que involucran a toda la congregación, coexisten y se enlazan además con las celebraciones que la mayoría de las comunidades reservan para su santo particular. Las imágenes comunitarias y sus celebraciones están a cargo de sus propios responsables, a veces también identificados como mayordomos pero otras como cargueros o caseros, todo lo cual supone una actividad religiosa incesante (véase Uzeta 2004).

El principio sobre el que se basa el cuidado a los santos y sus respectivas festividades es el de *tener voluntad*. El término refiere a la disposición para ofrecer o compartir con el prójimo lo que se tiene, sea comida, trabajo o ayuda, actitud que espera ser correspondida con la misma disposición en el entendido implícito de que el ofrecimiento crea obligación (Mauss 1979). Sobre este principio moral, que involucra también a los santos en tanto personajes capaces de asumir compromisos, se crea una densa red por donde circulan lo mismo bienes de consumo y trabajo que promesas, mandas pagadas y mucho del dinero ganado por los migrantes en los mercados de trabajo extranjeros y en los del centro y noroccidente del país.

Cabe decir que si bien la migración regional puede rastrearse al menos desde inicios del siglo xx, la internacional se detonó a mediados de ese siglo incorporando paulatinamente fuerza de trabajo muy joven y eventualmente femenina, básicamente para el jornal agrícola. Pese a las condiciones de precariedad en que es contratada esta fuerza de trabajo, los salarios obtenidos en esos mercados laborales han alcanzado un rango muy importante en economías familiares tradicionalmente campesinas y con una fuerte tendencia a la producción de autoconsumo. Sumado a esto, la mayor libertad de movimiento de las mujeres jóvenes, que incluye además de las migraciones por trabajo la asistencia a eventos lúdicos como bailes y tocadas musicales, terminó de modificar los derechos de la figura paterna y abrió espacios de negociación sin antecedentes entre generaciones y géneros.

Como parte de la consolidación de redes migratorias y de la lógica de intercambio esbozada, varios rituales alternos a los de las fiestas principales han sido reelaborados al incluir en ellos el ofrecimiento de enormes volúmenes de alimento financiado por aquellos migrantes. De este modo refrendan sus nexos, derechos y obligaciones en tanto miembros de la congregación, pero también se posicionan frente a sus vecinos en términos de prestigio y de clase social.

Con estos antecedentes es necesario regresar a la articulación del proyecto al que me refería al inicio. Desde mi lectura, se trata de un intento de corte político por establecer el tipo deseable de relaciones internas y el perfil de la

congregación hacia las instituciones con las que interactúa. En su definición destaca el quehacer de una de las comunidades congregadas, Cañada de Juanica o sencillamente Juanica, tal como se le conoce coloquialmente, y de varios de sus miembros más notables encabezados por un profesor ya jubilado pero de gran activismo y autoridad moral, además de un profundo etnicismo de corte católico (o quizá más bien de un hondo catolicismo de inspiración indígena). Las iniciativas de este maestro, que abordaré enseguida, encontraron notables aliados en las personas de dos párrocos de Tierra Blanca, quienes en el curso de la última década (1996- 2007) sucesivamente lograron enlazar el quehacer de su ministerio con el ciclo ritual otomí.²

El proyecto

Juanica ocupa un lugar particular entre las comunidades otomíes. Sus habitantes aseguran que fue el asentamiento original indígena poco antes de que se decidiera la fundación de la congregación a partir del ojo de agua que albergaría a la comunidad de Cieneguilla, punto central de la misma. De Juanica fueron originarios varios de los delegados municipales que tuvieron que confrontarse con Tierra Blanca cuando esta población trató de aprovecharse de los recursos de sus vecinos otomíes. Por lo mismo, durante mucho tiempo ahí quedaron resguardados documentos históricos con los que la congregación fundamenta derechos sobre el entorno. Esta relevancia política contrastaba con cierta invisibilidad en el plano de las prácticas religiosas pues, aunque varios matrimonios locales se habían desempeñado como mayordomos de alguna de las imágenes compartidas con las comunidades restantes, la fiesta local carecía de realce.

El punto de partida para organizar lo que se revelaría como un proyecto político fue la investigación de archivo e iconográfica, se recurrió incluso a la internet, que el profesor referido realizó a propósito de la nomenclatura de su comunidad. Gracias a esto demostró que la localidad había sido encomendada en su fundación durante el siglo XVI a santa Juana de Aza y no a san Juan Bautista, como era la creencia compartida. Esta certeza permitió varias cosas: la primera de ellas fue otorgarle centralidad a una pequeña imagen de la santa y, enseguida, confiar su cuidado a los cargueros (o mayordomos) locales, grupo

² El primero de ellos dejó la parroquia hace varios años, manteniendo contacto con las comunidades en su papel de vicario episcopal de pastoral de la diócesis de Querétaro, a la que está adscrita la parroquia de Santo Tomás de Tierra Blanca. En su momento buscó impulsar una “iglesia solidaria” con algunos proyectos sociales, entre ellos: de despensas, de tiendas para gente de escasos recursos y de educación para crear conciencia sobre “el sistema explotador y excluyente” en boga. Su sucesor en el curato ha continuado, más o menos, con esta línea.

que antes de esto no existía formalmente. Poco después se dieron a la tarea de recalendarizar la fiesta comunitaria al 9 de diciembre, prólogo a uno de los festejos más relevantes que comparten todas las comunidades congregadas, el de la virgen de Guadalupe.

Aprovechando esta modificación se propuso la formación comunitaria de un consejo de ancianos, iniciativa en la que participó directamente el párroco del lugar. Pese al respeto que tradicionalmente se les expresa a los ancianos, no hay memoria ni evidencia oral o histórica de una organización de este tipo; de manera que en la invención de esta agrupación se buscó conjugar características aún reconocibles y cotidianas –como la estima compartida a los individuos elegidos y el conocimiento que estos últimos tienen de las prácticas religiosas locales– con otras completamente originales, como la “comunicación y comunión [del consejo] con los sacerdotes de la parroquia” (López 2006: 132).

Así se facilitó la petición posterior a las mayordomías de la congregación para que visitaran Juanica durante la dilatada procesión que se hace con la Santa Cruz en los meses de abril y mayo, cuando trasladan ese símbolo desde un cerro distante, el Pinal del Zamorano, en la frontera con Querétaro, hasta la comunidad de Cieneguilla, centro de la congregación. En principio, la solicitud era para que hicieran una parada en Juanica durante este recorrido, pero pronto fue para que la Santa Cruz quedara la noche del 26-27 de abril en la comunidad, a fin de ser velada antes de seguir su trayectoria. Esta petición requería una sede decorosa y pública para recibirla y hacerle los honores nocturnos.

Como buena parte de la congregación, Juanica cuenta con varios templos y capillas barriales que fueron abandonados progresivamente en el curso de los siglos XIX y XX, respectivamente, por los efectos del liberalismo decimonónico (incluida la mercantilización de parcelas) y por el decremento demográfico, registrado a su vez por fenómenos sucesivos: la incipiente migración entre haciendas agroganaderas regionales durante el porfiriato, el impacto de la revolución y de la epidemia de influenza española, y la estela de inseguridad de la guerra cristera, extendida hasta finales de la década de 1930.

Tomando la delantera a las instituciones estatales encargadas de la atención a los monumentos históricos de la región y la entidad, los vecinos se dieron a la tarea de reacondicionar algunas de estas capillas –dos o tres de ellas aún con pintura original al fresco–, sin mucha consideración a la coherencia arquitectónica de las estructuras y a la compatibilidad entre materiales de construcción antiguos y modernos. Además, en la idea de que la comunidad decide sus prioridades, reorientaron parte de algunos apoyos estatales destinados

originalmente a otras cuestiones para embellecer el jardín central de la localidad e impulsar un jardín botánico para protección de su flora.

La nueva mayordomía

En paralelo a estas acciones el párroco, cuya sede está en la cabecera municipal de Tierra Blanca, había logrado incidir en la parafernalia ritual haciéndose presente en buena parte de las actividades religiosas indígenas. No sólo asistía a varias de sus celebraciones más importantes sin intentar subordinarlas a su figura, sino que también invitaba a los mayordomos para que ocuparan lugares prominentes en el interior del templo, animándoles para que desempeñaran algunas acciones dentro de la misa, como sahumar el recinto al inicio y perfumar el evangelio antes de su lectura. En sintonía, logró sumar a organizaciones dependientes de la parroquia –como los círculos bíblicos– a procesiones y peregrinaciones encabezadas por los mayordomos. En éstas, los círculos se presentaban portando la Biblia como símbolo distintivo en una disposición muy semejante a como los responsables de los santos los llevan en andas.

Desde años antes de la canonización de Juan Diego, este sacerdote insistió en sus homilías en el carácter indígena del vidente y de la propia virgen de Guadalupe haciendo notables paralelismos entre ambos y la población de las comunidades congregadas. Su sucesor, que ocupó el curato a partir de 2001, logró llevar a numerosos fieles otomíes a Querétaro para la “bendición de las rosas”, lo mismo que a algunos “encuentros indígenas” auspiciados por la diócesis queretana, a la que están adscritos.³ Todo esto, que formó parte de la corriente católica que promovió y logró en julio de 2002 la canonización del personaje, coincidió localmente con la articulación del proyecto étnico basado en la ritualidad otomí.

Ante esa conjunción de efervescencia católica y proyecto indígena se impulsó la formación, en el 2004, de una nueva mayordomía en la congregación en honor al nuevo santo; propuesta en la que participaron de manera destacada los vecinos de Juanica. Es decir, se añadió una festividad en julio como final de un ciclo que tiene su punto de arranque en noviembre con noche de muertos, enlaza con el festejo a santa Cecilia en el mismo mes, sigue en diciembre y enero, y se vincula con las fiestas de mayo y junio. La nueva imagen, sumada a las seis previas –todas con sede en la iglesia de Cieneguilla en el centro de la

³ La “bendición de las rosas” adapta una escena central de la mitohistoria de las apariciones guadalupanas: la presentación que Juan Diego hace a la jerarquía católica de las rosas recogidas en el Tepeyac, momento en que su tilma revela la imagen de la Virgen. En este caso se trata de flores que le son presentadas por los fieles y bendecidas por el obispo de Querétaro.

congregación a excepción de la Santa Cruz–, fue confiada a cuatro matrimonios, por lo que se incrementó el número de la mayordomía de 24 parejas a 28, y se definían responsabilidades específicas acordes con el modelo de prácticas rituales. Entre otras cosas, lo anterior significa que las cuatro parejas fueron dispuestas en una escala ordenada, que asumieron una serie precisa de tareas de acuerdo con su lugar en la jerarquía, y que echaron mano de sus propias redes sociales, de amistad, parentesco y de vecindad, a fin no sólo de sufragar los fuertes gastos económicos que enfrentan como responsables de un santo, sino también con el objetivo de asegurar su presencia –a veces a través de representantes– en los numerosos actos en los que toda la mayordomía participa.

Así, en un sentido amplio, la creación de estos nuevos cargos tiene múltiples implicaciones: por una parte, el crecimiento de las mayordomías genera problemas prácticos en términos de las frecuentes peregrinaciones y de la coordinación de las visitas entre los responsables de los santos en una zona de localidades a veces distantes y siempre de asentamiento disperso.⁴ Por la otra, la ampliación requiere una mayor participación, vigilancia y control como parte de la actualización de compromisos, y finalmente requiere también de un incremento sustancial en los recursos dispuestos para el intercambio a fin de seguir expresando el “tener voluntad” para con el prójimo y para con los propios santos.

En buena medida estas disposiciones logran encauzar a los migrantes, en tanto nuevos agentes económicos y potencialmente políticos, dentro de una lógica o un estilo compartido y fácilmente reconocible. De manera que las prácticas asociadas con las mayordomías y el ciclo festivo son impulsadas como el marco o el contexto en que los actores emergentes (sean profesores, migrantes o sacerdotes afines a una teología india) redefinen las relaciones internas a la par que perfilan un diálogo con otros agentes considerados externos, sustentando las posiciones locales en las particularidades culturales señaladas.

Tensiones

El proyecto de fortalecimiento étnico tiene como interlocutor y cómplice coyuntural a la iglesia católica, pero en gran medida interpela al Estado mexi-

⁴ Los mayordomos que inauguraron el ciclo de san Juan Diego provenían de comunidades ubicadas a varios kilómetros entre sí: los primeros de Torrecitas, los segundos de los Canos, los terceros de Cuesta de Peñones y los cuartos de Juanica. Las razones para haber pedido la responsabilidad con seguridad son diversas, incluyendo, entre otras, valoraciones económicas y sociales por parte de los matrimonios responsables. Sobresale el hecho de que los mayordomos cuartos fueron el profesor al que me he referido y su esposa, también maestra.

cano. Las iniciativas de este último durante el siglo xx cubrieron un amplio rango de actividades, iniciando con la introducción de la escuela pública y de infraestructura en comunicaciones y salubridad. Por lo mismo, el Estado ha desempeñado un papel destacado, y también conflictivo, en la definición de nuevos agentes dentro de la congregación. Destacaré aquí sólo tres momentos de tensión, históricamente sucesivos, que tienen como telón de fondo la exigencia indígena de protección estatal y, paradójicamente, también de autonomía. Primero, lo relativo a la tenencia de tierra; segundo, lo referente a la conformación de prácticas democrático-electorales y, finalmente, el impulso dado a iniciativas empresariales sobre el entorno indígena.

Por lo que se refiere a la tenencia de la tierra, cabe decir que durante la década de 1960 dos ejidos vecinos a la congregación solicitaron ampliaciones que comprendían extensas franjas de terrenos indígenas. Las parcelas otomíes han sido propiedad privada desde la segunda mitad del siglo xix, cuando se logró la compra de tierras a una hacienda cercana y se ejecutaron títulos de propiedad individual que con el paso del tiempo no fueron registrados legalmente. En esos términos, la ausencia de escrituras avaladas por el propio Estado las hacía vulnerables ante las posibles ampliaciones de los ejidos colindantes. Las comunidades, o mejor dicho varios de los grupos políticamente más participativos de las mismas, generaron entonces una complicada estrategia para impedir la extensión de los núcleos agrarios mencionados: solicitaron que el Estado les dotara las tierras que ya tenían y de las que se asumían como dueñas. El gobierno de Díaz Ordaz accedió y se extendió una resolución presidencial, lo que sin embargo no significaba que la congregación existiera o hubiera existido como ejido, pues apenas pasó el peligro sobre sus tierras las comunidades congregadas se ampararon contra la dotación. Gracias a eso actualmente continúan con un régimen de tenencia sólo reconocido internamente. Pese al éxito de la estrategia, el evento generó profundas tensiones en el interior de la congregación, contribuyendo entre otras cosas a una dinámica de pugnas y reclamos que terminó por consolidar a los maestros escolares como grupo político influyente.

En sincronía, este grupo fue capaz de pelear el control de la presidencia municipal de Tierra Blanca a los vecinos mestizos que la habían controlado durante buena parte del siglo xx, arrebatándoselas en dos periodos (1967-69 y 1980-82) antes de que el dominio indígena se hiciera patente a partir de 1992. Inicialmente la confrontación se estableció en términos étnicos en el interior del único partido entonces existente, el PRI, lo que redundó en una cohesión interna que logró sobreponerse tanto a las disputas intercomunitarias

por recursos y por las cuestiones derivadas de la petición de dotación ejidal, como a las críticas sobre la manera en que los profesores y sus redes lograron influir en las actividades rituales indígenas. Este tipo de confrontación interna del partido se agudizó porque la reforma municipal de 1983 impulsada desde la presidencia de la República, en conjunción con un par de reformas municipales promovidas en la entidad, sentaron las bases para la distribución posterior de mayores recursos a las alcaldías. En municipios empobrecidos como Tierra Blanca, lo anterior tuvo un impacto notable porque eventualmente los sueldos de los alcaldes, regidores y síndico se incrementaron haciendo atractivos los puestos por sus beneficios económicos intrínsecos.

A lo anterior hay que añadir que los acuerdos políticos en el interior de la congregación comenzaron a resquebrajarse después de que el PRI estatal perdió la gubernatura de Guanajuato en 1991. Si bien no fue inmediato, los nuevos espacios partidistas que eventualmente emergieron en el municipio como resultado de la alternancia política en Guanajuato, y años después federalmente, estimularon la generación de varios grupos de jóvenes otomíes no exactamente tradicionalistas, con sus propias y legítimas aspiraciones que podrían estar representando otros proyectos para la congregación. Con el triunfo sucesivo de varios candidatos indígenas a la presidencia municipal, el papel del representante de la congregación, otrora el de mayor importancia frente a los presidentes municipales mestizos, perdió sentido hasta prácticamente desaparecer.

La expresión de las diferencias políticas esbozadas anteriormente corre al parejo de la ampliación de las prácticas religiosas, es decir, de la profundización del proyecto étnico al que me he estado refiriendo. Pero no solamente eso, en la actual década dos iniciativas empresariales apoyadas inicialmente por el Estado han provocado la toma de posición compartida de las comunidades congregadas. La primera iniciativa tiene que ver con la explotación maderable en el cerro donde se ubica la Santa Cruz que las comunidades festejan en abril-mayo. Aunque esas tierras están ubicadas en uno de los ejidos vecinos, durante una de las administraciones municipales encabezadas por un vecino de la congregación se logró que el gobierno de la entidad declarara la zona como Reserva Ecológica. Con este antecedente, en 2004 una movilización indígena logró la interrupción temporal de la tala argumentando el deterioro ecológico y, entre otras cosas, la calidad de santuario indígena que tienen esos parajes.

La siguiente iniciativa, bastante reciente, tiene que ver con la instalación de antenas de la compañía telefónica Telmex justo en el lugar que ocupa la misma Cruz en la cima del cerro del Zamorano, el cual funge como eje del santuario. Muy cerca del lugar existen otras más erigidas unilateralmente en

décadas pasadas por la compañía Televisa. Asesoradas por varios maestros, entre ellos el profesor jubilado de Juanica, las mayordomías desempeñaron un papel preponderante en la negociación con el gobierno de la entidad y con la empresa telefónica argumentando derechos centenarios sobre el cerro a partir precisamente de sus quehaceres rituales. Además, contaron con el apoyo de las mayordomías del pueblo otomí de Tolimán, Querétaro, que tiene a la misma elevación como referente central de sus prácticas rituales (véase Piña 2002). Pero no sólo eso, dado que todo ocurrió en el contexto de las elecciones del año 2006, hábilmente lograron un acercamiento coyuntural con los zapatistas, quienes visitaron el lugar y sus expresiones y posicionamiento en torno al problema fueron recogidos por la prensa guanajuatense. A partir de una asamblea “plenaria” realizada en Juanica, un periódico de amplia circulación en la entidad expuso lo siguiente:

Denuncian indígenas invasión a sus tierras.

Ante el subcomandante Marcos, otomíes de Tierra Blanca denunciaron la instalación de antenas de Telmex en el centro ceremonial Cerro El Pinar del Zamorano, en el norte del estado.

El cerro del Zamorano ha sido el lugar en donde por más de 500 años la congregación otomí de san Ildefonso de Cieneguilla, Tierra Blanca, ha realizado cada año sus tres ceremonias más importantes.

[...] “La mayordomía [...], luchará, queremos denunciar que el centro ceremonial en el Pinar del Zamorano está siendo invadido, porque quieren poner unas antenas de Telmex” señaló María García González, representante de las siete mayordomías que conforman la Congregación de San Ildefonso [...]. “Quieren destruir las evidencias concretas de nuestro pasado, nuestra historia y nuestra cultura”.

Al respecto el subcomandante les brindó su apoyo y les explicó que éste es un acto más de la ambición del empresario Carlos Slim, a quien apenas el jueves se colocó como el tercer hombre más rico del mundo. [...].

El delegado Zero enfatizó que a los poderosos no les importa acabar con la cultura y la tradición de los indígenas [...] ⁵

En la versión de uno de los profesores del lugar, todo aquello orilló al gobierno de la entidad a buscar rápidamente una interlocución con las mayordomías buscando que el asunto de las antenas no enrareciera el ambiente electoral, que para Guanajuato incluía además de la elección de presidente de la República la elección de gobernador y alcaldes. Aunque en las negociaciones los mayordomos no lograron impedir la instalación, las antenas fueron reubicadas respetando el lugar de la Cruz y sus accesos, cosa que ha detonado reiteradas peticiones al Estado y al gobierno guanajuatense para que reconozcan como parte del

⁵ Nota de Kenia Torres Belmont, *Periódico A.M.*, Guanajuato, 2 de abril de 2006.

patrimonio cultural de Guanajuato la práctica ritual indígena y los espacios en que se desarrolla. De hecho, los responsables de los santos han calibrado la posibilidad de que cada una de las ahora siete mayordomías levante un pequeño calvario en torno al símbolo, en la punta del Zamorano, a manera de reafirmación de su derecho colectivo sobre el entorno.

Como contrapunto a esa disputa y al argumento de sus derechos sobre un espacio ritual bastante bien definido en la práctica, las comunidades han logrado crear una “Comisión de Fiestas”, una organización que representa los intereses de la mayordomía e idealmente de toda la congregación frente a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), a propósito de los apoyos que esta institución suele canalizar para la protección de las tradiciones indígenas. En aquella comisión destaca, nuevamente, la activa presencia de nuestro profesor de Juanica.

Consideraciones finales

A diferencia de lo que sucede en otras zonas indígenas, donde las lealtades étnicas y las prácticas culturales parecen debatirse ante los efectos de los mercados laborales y las iniciativas estatales, en Juanica y en la congregación se actualizan creativamente a partir de lo que he identificado como un proyecto étnico. Articulado con toda conciencia, y beneficiado o robustecido por coyunturas como la canonización de un nuevo santo católico, el proyecto fue ganando espacio más allá de Juanica para involucrar a toda la congregación a nutrirse del estilo indígena sustentado en viejos moldes y en prácticas que conllevan relaciones de reciprocidad. Relaciones que, a su vez, generan fuertes compromisos morales –prácticamente obligaciones, como descubrió Mauss– entre los miembros de las comunidades. Se debe destacar que esta creatividad se produce en medio de disputas y tensiones en donde se discute la viabilidad de diversos proyectos de comunidad y de congregación.

A manera de recapitulación, el proyecto étnico del que me he ocupado permite a un grupo relativamente emergente seleccionar y recrear prácticas que pese a su abierta originalidad, como en el caso del consejo de ancianos, se mantienen como culturalmente reconocibles frente a procesos que tienden a diversificar a la congregación y en cierta medida a fragmentarla. Lo hacen en términos espaciales a través de la migración, en términos sociales por la consolidación de diferencia de clases, y en términos productivos y políticos tanto por la aspiración empresarial de un uso excluyente del entorno como por la construcción de una democracia electoral con numerosos partidos. No es sólo

una cuestión de resistencia y ajuste ante fuerzas supuestamente externas, se trata notablemente de la actualización de un *estilo étnico* que busca mantener una coherencia reconocible entre sus prácticas.

El sistema de mayordomías, como eje del *estilo étnico* otomí de acuerdo con el proyecto al que me he referido, despliega entonces la diversidad de lógicas señaladas ya en la literatura antropológica (Galiniér 1987 y 1990, Cancian 1976, Dow 1990, etcétera): como línea de continuidad con símbolos y elementos de cosmovisión prehispánicos; como productora y reguladora de la conflictividad interna; como ámbito de autoridad y de vigilancia; como seguro económico que funciona a mediano y largo plazo gracias al flujo de recursos a través de redes de apoyo y compromiso; y como legitimadora de la diferencia económica que paradójicamente destaca nociones de prestigio a fin de remontar la desventajosa posición social del migrante fuera de la localidad. No es poca cosa que gracias a eso un jornalero indocumentado pueda ser mayordomo de los santos con la posición de compromiso y privilegio que esto conlleva.

Es por todo eso que resulta tan notable la emergencia de nuevas mayordomías. Es expresión del uso creativo de los viejos moldes religiosos reconocidos por todos, pero más allá de sus sentidos e implicaciones rituales representa un posicionamiento político de amplias repercusiones.

En esos términos se puede asumir que los sentidos de las prácticas, o la coherencia interna del grupo congregado, son flexibilizados en varios frentes, tanto en el interior de la congregación como ante instituciones eclesiales y estatales que también se encuentran en proceso de transformación. Trascendiendo las diferencias internas, que apenas he identificado en el texto, la coherencia de las prácticas parece sustentarse en tres cuestiones que se pretenden fijas en el proyecto étnico: el tener voluntad, la preminencia de los intereses de las comunidades congregadas y, en ese espíritu, la existencia prácticamente incuestionable –y tan restrictiva como socialmente habilitante– de una sola adscripción religiosa.

Sobre esos elementos, los grupos de interés más influyentes en el interior de la congregación, como los de los maestros y los vecinos de Juanica, están construyendo sentidos de comunidad a la par que su propia legitimidad política frente a los grupos de interés restantes. De ahí también su capacidad para decidir de manera autónoma algunas acciones, como la reutilización de monumentos históricos, para promover cierta forma de ser otomí y para exigir al Estado mexicano protección efectiva hacia las prácticas indígenas que ellos consideran tradicionales.

Bibliografía

BOURDIEU, PIERRE

1990 *Sociología y cultura*, CNCA/ Grijalbo.

CANCIAN, FRANK

1976 *Economía y prestigio en una comunidad maya*, INI.

COHEN, ANTHONY

1985 *The Symbolic Construction of Community*, Tavistock Publications, London and New York.

DOW, JAMES

1990 *Santos y supervivencias*, INI/CNCA.

GALINIER, JACQUES

1987 *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, INI.1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM/CEMYC/INI.

HOBSBAWM, ERIC

1988 “Inventando tradiciones”, en *Historias*, INAH, no. 19.

LÓPEZ PLAZA, FIDENCIO (COORD. GRAL.)

2006 *Mi abuelo me contó...*, editado por la parroquia de Tierra Blanca, Guanajuato.

MARTÍNEZ CASAS, REGINA

2002 “La comunidad moral como comunidad de significados: el caso de la migración otomí en la ciudad de Guadalajara”, en *Alteridades*, no. 12 (23).

MAUSS, MARCEL

1979 *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos, España.

PIÑA, ABEL

2002 *La peregrinación otomí al Zamorano*, Universidad Autónoma de Querétaro.

ROYCE PETERSON, ANYA

1982 *Ethnic Identity*, Bloomington, Indiana University.

UZETA, JORGE

- 2004 *El camino de los santos. Historia y lógica cultural otomí en la Sierra Gorda guanajuatense*, El Colegio de Michoacán/Ediciones La Rana.
- 2005 La relevancia política de documentos tardíos: Propiedades privadas en una Congregación indígena, ponencia presentada en el XVII Coloquio de Antropología e Historia Regionales de El Colegio de Michoacán, Caras y Máscaras del México Étnico.

VELASCO ORTIZ, LAURA

- 2002 *El regreso de la comunidad: Migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México- Estados Unidos*, El Colegio de México/El Colegio de la Frontera Norte.

WILLIAMS, RAYMOND

- 1997 *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona.

ZÁRATE HERNÁNDEZ, JOSÉ EDUARDO

- 2005 “La comunidad imposible. Alcances y paradojas del nuevo comunalismo”, en *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, Miguel Lisbona Guillén (coord.), El Colegio de Michoacán/ Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.