



SECCIÓN *TEMÁTICA*

RELACIONES 106, PRIMAVERA 2006, VOL. XXVII

LOS USOS DE HIDALGO

Jorge Uzeta*

EL COLEGIO DE MICHOACÁN

Este artículo se refiere al uso político dado a un ritual cívico en el contexto de tensiones entre grupos de identidad diferencial. Retomando la idea de que este tipo de festejos introduce localmente simbología nacionalista al tiempo que ejercen como espacios propicios para reacomodos políticos, se argumenta sobre su influencia en la creación y consolidación de diversos discursos populares. En estos términos, y a contra corriente de la supuesta imposición de sentidos unidireccionales de la historia nacional, el ritual cívico resulta útil para recrear diferencias y para expresar aspiraciones particulares.

(Ritual cívico, escuela pública, símbolos nacionales, héroes locales e identidades)



RITUALES NACIONALISTAS

En los últimos años la investigación sobre rituales cívicos de corte nacionalista ha contribuido, sin duda, a ampliar la comprensión sobre las representaciones estatales de Nación y Patria, y sobre las culturas locales en las que aquellas han pretendido incidir (Beezley *et al.* 1994). Tanto por sus alcances como por su profundidad histórica y etnográfica, la perspectiva más destacada en torno a la temática ha sido la que se ocupa de la construcción y contestación del dominio político.

En esa línea, E.P. Thompson ha propuesto la noción de “teatro” con el fin de profundizar en la función ritual. Manteniendo coincidencias con el análisis de Bajtin respecto al carnaval medieval, ha destacado que las leyes y los rituales oficiales son el teatro en donde “los dirigentes interpretan [...], el poder, [...] y la justicia sublime” mientras “los pobres ponen en escena su contrataatro, ocupando los escenarios de las calles

* jorgeuzeta@colmich.edu.mx

como mercados y utilizando el simbolismo del ridículo o la protesta" (Thompson 1994, 64).

En contraste a las oposiciones irreductibles esbozadas entre grupos dominantes y grupos subordinados, el mismo Thompson argumenta que los sentidos de las escenificaciones cambian contextual e históricamente pese al presumible nexo entre el "simbolismo" de las formas y el *ethos* local.

Siguiendo la misma línea de análisis, pero abriendo perspectivas de mayor flexibilidad, otros autores han avanzado sobre modelos que comprenden esta dinámica de construcción de dominio institucional en términos que subrayan la lucha cotidiana pero también la negociación. Para ello atienden a la cooperación, al conflicto y a las alianzas destacando que estas relaciones no necesariamente son asumidas en términos impositivos entre los actores sociales (Nugent 1994; Mallon 1994; Maldonado 2002). Los discursos históricos oficiales y sus representaciones rituales pueden ser entendidos, así, como elementos inculcados que participan en el juego de opuestos por el que se define negociadamente la hegemonía política; en paralelo, como parte del mismo proceso se enfatiza la producción de discursos populares que llegan a recrear comunidades de diferencia. La nación, en tanto comunidad imaginada, emerge en esta dinámica sobre la resistencia, la absorción, o el reacomodo de los mitos, rituales e historias locales.

Dentro de esta perspectiva, Mary Kay Vaughan ha ofrecido un acercamiento de múltiples implicaciones. En su estudio sobre las políticas culturales delineadas en torno a la educación pública mexicana entre 1930-1940, no sólo argumenta que la revolución cultural se generó "en el diálogo entre el estado y la sociedad que tomó lugar alrededor" del proyecto educativo estatal, sino también que las comunidades rurales se apropiaron de la escuela con el fin de "preservar la identidad y las culturas locales" simultáneamente al "nacionalismo populista inclusivo y multiétnico" que el Estado central construía "sobre su compromiso con la justicia social y el desarrollo" (Vaughan 1997, 7; mi traducción).

A ello hay que sumar tres señalamientos importantes que hace la misma autora; primero, la construcción de un lenguaje compartido que va definiendo un sentido de nación cultural y, eventualmente, una sociedad civil; segundo, la lucha local por "determinar" el "contenido y signi-

ficado” de la modernidad; finalmente, el papel de la escuela como arena de dominación estatal y, simultáneamente, de sitio para responder ese dominio (Vaughan 1997, 23-24).

Me parece que estas posiciones pueden ser enriquecidas atendiendo no sólo a la naturaleza “multivalente, potencialmente autocontradictoria” de los rituales cívicos (tal como se ha señalado con respecto al periodo porfirista; Van Young 1994, 348); sino también –retomando una célebre observación con respecto al simbolismo ritual (Turner 1980)– que los rituales mantienen distintos niveles de sentido. Inclusive que ganan el consenso en todo el espectro social más allá de su imposición inicial.

En estos términos, podemos hablar de principios escénicos no impugnados pese a que históricamente se encuentren en juego el control de sus elementos simbólicos –un héroe, una bandera, una arenga–, así como el sentido local que deben adquirir y la autoridad y movilidad de posición de quienes los manipulan (Kelly y Kaplan 1990). El ritual cívico se ejerce, pues, como un ámbito de poder en el sentido de que es un espacio propicio para reacomodos políticos, y para la creación y consolidación de discursos populares no siempre coincidentes entre sí. Precisamente algunos autores han destacado la manera en que distintos grupos locales manipulan la mitología nacionalista de la posrevolución para recrear aspiraciones específicas con vistas a la obtención de beneficios inmediatos (por ejemplo Nuijten 1998). Marcados por su propia jerarquía interna y sus propias modalidades de dominio, estos grupos pugnan por controlar símbolos y rituales buscando consolidar simultáneamente su posición dominante respecto a sus semejantes, y su ubicación frente a los actores restantes dentro de un mismo espacio de relaciones.

Es en esta idea de negociación, manipulación y lucha, que la introducción del bagaje cívico nacional, como los próceres de la independencia y las acciones que recuerdan o reinventan sus gestas, distan de imponer automáticamente un sentido unidireccional de la historia. La presencia de estos elementos y sus ceremoniales, destinados a posicionar regional y localmente a las instituciones estatales mientras crean e inflaman un orgullo nacionalista que aspira a ser homogéneo, no necesariamente mellan o devalúan símbolos y rituales locales. De hecho, en un nivel básico se construye el consenso y la aceptación de su sentido nacional mientras que en otros niveles esos mismos símbolos, y las expre-

siones cívicas de las que participan, son útiles para impulsar varios discursos locales. Aún más, sin dejar de referir a la nación y al estado, aquél bagaje termina eventualmente como parte de las escenificaciones tradicionales con las que grupos diferenciados exhiben y recrean sus identidades distintivas (Zárate 1991; Gutiérrez 2000).

Se trata entonces de dinámicas de apropiación, resignificación y manipulación de elementos a partir de aspiraciones particulares en el contexto de tensiones históricas específicas. En estos términos, los rituales cívicos plenamente aceptados no sólo no aglutinan a todos los mexicanos bajo un mismo discurso histórico y, presumiblemente, bajo un destino compartido que atenúa las diferencias étnicas y de clase, sino que pueden contribuir a reafirmar las fronteras que separan.

Con estas orientaciones me ocupo de un caso que muestra mucho del contexto de una época en un empobrecido municipio guanajuatense, pero también la polivalencia que ganan los símbolos y rituales cívicos en espacios interétnicos. Mi argumento es que la imagen heroica de Miguel Hidalgo y el ritual con el que se conmemora la independencia de México (el Grito de Dolores, por la localidad en que fue dado), fueron aceptados por todos los grupos locales, si bien reafirmando a través de ambos su separación, y animando y fortaleciendo ciertas intenciones colectivas; en concreto, aspiraciones de alternancia política entre la población otomí de la Congregación de San Ildefonso de Cieneguilla, municipio de Tierra Blanca, Sierra Gorda de Guanajuato. Luego de varias décadas, a partir de los años de 1960 las entonces catorce o quince comunidades congregadas hicieron suyo el discurso nacionalista de la posrevolución a través de la escuela pública, a fin de cuestionar su subordinación económica y política ante las familias mestizas asentadas en la cabecera municipal contigua. Las mismas, por cierto, que hacían de los rituales cívicos nacionalistas una expresión de su propio dominio.¹

Dentro del Partido Revolucionario Institucional (PRI) que integraban con los vecinos de la cabecera de Tierra Blanca, los otomíes buscaron el control de los cargos municipales de manera reivindicativa. A finales de los años señalados, la figura de Hidalgo y el ritual cívico del Grito de In-

¹ Este texto retoma y ahonda con nueva información cuestiones abordadas en Uzeta, 2002.

dependencia sirvieron como las metáforas con las que las comunidades otomíes argumentaron sus derechos como campesinos indígenas partícipes de la Nación. Contrastando con el dominio municipal que consolidaron electoralmente a partir de 1990, y que no abordaré aquí, aquellas acciones rituales de hace ya cuatro décadas aparecen ahora como los primeros avisos de que los otomíes estaban dispuestos a modificar el espacio de relaciones, y de que el unipartidismo priísta y el dominio mestizo se dirigían hacia sus propios límites.

LOS DÍAS DE LA INDEPENDENCIA

El 8 de septiembre de 1966, una semana antes de la conmemoración de la Independencia nacional, las autoridades de la delegación política de la Congregación de San Ildefonso de Cieneguilla, conjuntamente con el "Comité de la Sociedad de Padres de Familia de la Escuela 'Miguel Hidalgo' Primaria Urbana #2", le enviaron una carta al secretario de gobierno del estado de Guanajuato. En ella le informaban "que aquí celebraremos las fiestas Patrias en este lugar, juntamente con todos los vecinos de esta Congregación, el Profesorado y alumnos de la escuela sitada". La misma petición ya había sido formulada años atrás, en septiembre de 1964, y el permiso les había sido concedido; empero, el mensaje de 1966 concluía precisamente con la petición de "concedernos por escrito el permiso de la celebración de las fiestas Patrias en ese lugar, para el 15 y 16 del presente mes".²

La intención política de este mensaje, que no es visible inmediatamente, debe ser situada en dos planos superpuestos a partir del calendario electoral de Guanajuato para los años de 1966 y 1967. Veamos primero la perspectiva más general.

Un mes antes de la carta, el 4 de agosto de 1966, el gobernador Juan José Torres Landa había realizado una gira de trabajo por la Sierra Gorda. En ella inauguró la primera etapa de la red de distribución de ener-

² Archivo General del Gobierno del Estado de Guanajuato (AGGEG). Secretaría de Gobierno (SG). Expediente (E) # 1.18-100 (40). Municipio de Tierra Blanca (MTB). Documento del 8 de septiembre de 1966.

gía eléctrica en Tierra Blanca, que incluyó a las comunidades congregadas.³ Ahí mismo se revisaron los adelantos de la carretera que enlazaría a zonas del interior serrano con las ciudades regionales de San Luis de la Paz y de San José Iturbide, esta última muy influenciada por el desarrollo de la cercana ciudad de Querétaro. Como parte de los efectos de la gira, en la Congregación le fueron solicitadas al gobernador plazas para ampliar el número de maestras escolares, la autorización de un cuerpo administrativo con auxiliares, policía y juez de Registro Civil, la construcción del edificio escolar y un jardín.⁴

En ese momento la administración de Torres Landa entraba en su último año de gobierno ya que el cargo sería entregado en septiembre de 1967.⁵ La carrera por la candidatura priísta a la gubernatura había estado tomando impulso prácticamente desde un año antes, a partir de septiembre del 1966, pues para noviembre de ese año tenían que estar definidos los nombres de los candidatos priístas a las alcaldías de todo Guanajuato. Las elecciones municipales tendrían lugar el tercer domingo de diciembre del mismo año.⁶ De manera que los presidentes municipales entrantes durarían en su cargo tres años, uno teniendo como poder ejecutivo a Torres Landa y dos a un nuevo gobernador. Por su parte, el sexenio del ejecutivo entrante estaría a caballo entre la presidencia de Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970) y la de quien lo sucedería (1970-1976).

Lo anterior adquiere cierta relevancia porque el entonces secretario de gobernación, Luis Echeverría, a la postre presidente de la república luego de Díaz Ordaz, había sido en su lejana juventud presidente del Comité Estatal del PRI en Guanajuato (1947-1948), relevando al Lic. Manuel M. Moreno (1946-1947) (Rionda, s/f). Moreno sería precisamente el candidato de Díaz Ordaz para suceder a Torres Landa en el gobierno de la entidad.

El segundo plano, por entero local, se dinamizaba a partir del hecho de que los otomíes, que entonces compartían una posición y una serie de

³ *Guanajuato. Diario del Bajío*. Irapuato, 3 de agosto de 1966, año XXXIV, núm. 9638.

⁴ AGE. SG. E # 1.18-100 (40). MTB. Documento del 26 de agosto de 1966.

⁵ El periodo de gobierno de Juan José Torres Landa fue del 26 de septiembre de 1961 al 26 de septiembre de 1967.

⁶ *Guanajuato. Diario del Bajío*. Irapuato, 20 de noviembre de 1966, año XXXIV, núm. 9717.

condicionamientos socioeconómicos semejantes, buscaban definir un candidato propio para la presidencia municipal luego del arraigo que había ganado la escuela pública. Para esto tengamos nuevamente presente la carta otomí enviada al secretario de gobierno de Guanajuato.

Más allá de que la petición indígena de festejar las fiestas patrias en la escuela muestra el conocimiento de la racionalidad burocrática estatal, se advierte de inmediato la valoración de lugar central que otorgaron a la primaria. No es exagerado afirmar que asumieron como propia a la institución pública a pesar de haber sido la encargada de imponer, mediante un plan de estudio homogéneo para toda la entidad, el monolingüismo en español (Ruiz 2003).⁷ La carta y las peticiones para aumentar el número de docentes indican que los otomíes consideraban no sólo legítima sino también necesaria la presencia de las agencias estatales en tanto impulsoras de modernidad y progreso. El efecto es más notable si atendemos al hecho de que treinta años antes de la redacción de la misiva, la misma Congregación indígena evitó el reparto agrario y rechazó violentamente la educación socialista que entonces impulsaba el gobierno.⁸

Desde luego, en la carta también se trasluce una identidad local vinculada con la presentación en sociedad de un par de grupos políticos hechos a la sombra de la institución pública: los padres de familia, y sobre todo, los maestros.⁹

El mensaje pretendía producir, además, un impacto económico. Las familias mestizas asentadas en la cabecera de Tierra Blanca mantenían entonces un control sobre los recursos públicos municipales, sobre cier-

⁷ A propósito, un profesor señala que en la época “faltó visión en todos [para defender la lengua]. Entonces nos discriminaban por hablar el idioma otomí [...]. La gente empezó a sentirse menos que los letrados, que los que hablaban castellano”. De ahí la aceptación de la educación monolingüe.

⁸ Guerrero Tarquín (1987, 161-162) da cuenta de vejaciones a maestros en una de las comunidades congregadas. Como antecedente se debe señalar que las comunidades de la Congregación simpatizaron con las fuerzas cristeras que combatieron al gobierno en algunas zonas de la Sierra Gorda.

⁹ A pesar de que desde noviembre de 1966 al menos uno de los ranchos congregados solicitó la edificación de su propia escuela (la comunidad de Cerro Colorado), todas las comunidades apoyaron la construcción del edificio para la primaria Miguel Hidalgo. AGE. SG. E # 1.18-100 (40). MTB. Documento del 30 de noviembre de 1966.

tos recursos del medio (por ejemplo los contados prados para ganado), y sobre el comercio. Tierra Blanca carecía entonces de una red de estancillos que surtiera oportunamente a su población y, como hasta hoy, carecía de un mercado público; de hecho la actividad comercial se concentraba en la cabecera municipal en manos de las familias del lugar. De manera que una petición para celebrar la Independencia nacional en la Congregación era una solicitud para evitar ir a Tierra Blanca en la lógica de que a menor asistencia en la celebración oficial, menores ventas al menudeo en la cabecera.

Sumado al control económico, el dominio político mestizo se evidenciaba entonces a través de los obstáculos que ponían para la consolidación del programa escolar indígena y para la construcción del edificio escolar en territorio otomí. Las autoridades municipales mestizas abogaban desde la década de 1950 por edificar una sola primaria en la cabecera de Tierra Blanca; en esa época el gobierno federal, y en paralelo el estatal, daban continuidad al proyecto educativo de Unidad Nacional elaborado por Jaime Torres Bodet en el sexenio inmediato anterior desde la Secretaría de Educación Pública, aunque ya era evidente que el programa federal de escuela rural estaba siendo desatendido (Ruiz 2003, 15-16). Contra la posición mestiza las comunidades indígenas argumentaron constantemente la necesidad de una escuela propia, proyecto que encontró un inesperado aliado en el entonces párroco del lugar pese a la oposición que debió enfrentar por buena parte de su feligresía.

Los líderes indígenas de esa época, muy en coincidencia con los planteamientos del proceso de aculturación indigenista, vislumbraban a la escuela como el medio para sacudirse gradualmente el dominio mestizo. Teniendo el plantel en su territorio, la Congregación accedería necesariamente a los recursos estatales que las autoridades pueblerinas –como ellos les decían– les escamoteaban. Los conocimientos básicos adquiridos en la primaria les permitirían, además, defenderse de los abusos cotidianos de la gente de la cabecera. Al momento, la educación escolar representaba una consensada exigencia indígena de modernización pese al sostenimiento de categorías étnicas al interior de Tierra Blanca (tashingues o rancheros por un lado, y pueblerinos por el otro).

La modernización estribaba en que la escuela modificaría el *statu quo* local basado en una ideología de corte racista y en el control mestizo de

recursos naturales, políticos y económicos. La demanda de la escuela sintetizaba entonces las aspiraciones indígenas sobre modernidad, servicio y atención institucional, abriendo paso para la búsqueda posterior de reconocimiento político a través del acceso a cargos dentro del PRI municipal (por ejemplo, mediante la dirección de la Confederación Nacional de Organizaciones Populares, CNOP, de Tierra Blanca) y de puestos en la alcaldía.

A mediados del siglo XX fueron fundadas dos primarias a cargo del gobierno de la entidad, una en la cabecera y otra en el centro de la Congregación, en Cieneguilla. La escuela mestiza fue bautizada como Escuela Primaria José Aguilar y Maya en homenaje al gobernador que facilitaba su apertura, lo cual refleja tanto la gratitud y el oportunismo como los vínculos y la identificación de los mestizos con los grupos políticos de la entidad. En cambio, como ya hemos visto, la escuela indígena evoca afinidad patriótica y nacionalista al haber sido nombrada Escuela Primaria Miguel Hidalgo.

Aunque no está claro quien propuso el nombre de la primaria (pudo haber sido el párroco, el delegado municipal, o inclusive algún funcionario del gobierno de la entidad), el fantasma de Hidalgo flotaba en el ambiente. Como ha apuntado un antropólogo guanajuatense, el clima nacionalista generado por el presumible hallazgo de los restos de Cuauhtémoc en 1949 dio pie a investigaciones sobre los forjadores de la patria; en este contexto, el hallazgo en 1950 del acta de nacimiento de Miguel Hidalgo en archivos parroquiales de Pénjamo, Guanajuato, sirvió de "pretexto para proponerle al presidente [Miguel] Alemán un gran homenaje nacional con motivo del bicentenario de su natalicio en 1953" (Rionda 1997, 92, 151). Como parte de la misma corriente de exaltación nacionalista, Hidalgo aparecería en esos años como uno de los temas centrales en los murales de la Alhóndiga de Granaditas (Rionda 1997, 172).

Pese a encomendarse al prócer, la escuela indígena tuvo un inicio tortuoso en 1951 no sólo por la falta de instalaciones adecuadas y por la oposición de los vecinos de la cabecera, sino también por el hecho de que los maestros enviados por el gobierno del estado desertaban a los pocos meses de su arribo al lugar. El clima extremo y la incomunicación con el resto de la entidad representaban entonces incomodidades notables para maestros ciudadanos. Esta situación fue superada en una nego-

ciación poco común entre el párroco, las autoridades de la Congregación otomí, la diócesis de Querétaro (de la que depende la parroquia de Tierra Blanca), y las autoridades municipales mestizas para que, con la presumible anuencia del gobernador Aguilar y Maya (1949-1955), fueran contratadas como maestras varias monjas queretanas de la orden de las Misioneras Marianas.

Las misioneras llegaron en 1951 para atender las dos escuelas, si bien en la primaria indígena sólo impartían hasta el cuarto grado. Quien podía y lo deseaba tenía que ir a Tierra Blanca, a dos kilómetros de distancia de Cieneguilla, a concluir el quinto y sexto año en un ambiente hostil en el que los compañeros del lugar se encargaban de remarcarle al alumno otomí su origen y acento.

A partir de 1963, año en que las misioneras se mudaron de Tierra Blanca a la Congregación al entrar en conflicto por la dirección de la primaria Aguilar y Maya con las autoridades mestizas, la escuela indígena completó los seis grados de primaria aún sin tener un edificio apropiado.

En estas condiciones se formularon las peticiones otomíes para realizar sus propios festejos cívicos en septiembre de 1964 y de 1966. Luego de que el permiso les fue concedido se realizó una celebración sencilla en el sitio escolar, presidida por un retrato del cura Hidalgo y a la luz de las velas y de lámparas de aceite en un ambiente más bien sigiloso.

SOBRE HÉROES Y GRITOS

Antes de seguir solicitando la construcción del edificio escolar otomí se debía definir el nombre del candidato al municipio para las elecciones de 1966. Don Pancho Ramírez Moreno, entonces delegado municipal de la Congregación, lo cuenta de esta manera:

En el '66 que ya se aproximó el cambio [de autoridades municipales] pues hicimos una reunión y analizamos el caso cómo estaba. Le dije a la gente de las comunidades "estamos a buen tiempo para lanzar a uno, porque nos tratan mal". Se animaron las gentes. "¿Ora quién es el que vamos a lanzar? Pos tú -dicen-, no yo no, ando sin conocimiento para eso. Te apoyamos". Yo tenía 28 años, ora sí que de la necesidad nace el milagro, por el coraje que veía-

mos que no nos dejaban progresar. Hacíamos peticiones y nos las derrumbaban; no venían gobernadores ni diputados a visitarnos; un poco así y otro poco que los de la cabecera no dejaban avanzar las peticiones.

La gira del gobernador Torres Landa a la Sierra Gorda en agosto de 1966 sirvió para que la gente de la Congregación se relacionara con un par de diputados locales y con el entonces presidente estatal del PRI guanajuatense (se trataba del Dr. Juan Pérez Vela, 1964-1968), a la sazón aspirante a la candidatura priísta al gobierno de la entidad al final de la administración torreslandista. Por su parte, las localmente influyentes familias mestizas Gallegos, García, y Bazaldúa se inclinaron por otros apoyos dentro del PRI que al corto plazo no les funcionaron, aunque sí a la larga.¹⁰

Así que el entonces delegado municipal de la Congregación otomí, Pancho Ramírez, ganó la candidatura del PRI con el apoyo de la Congregación y externamente de los políticos que aspiraban a suceder a Torres Landa. El 20 de noviembre de 1966, aniversario de la Revolución mexicana, todos los candidatos priístas a gobernar los municipios de Guanajuato fueron a tomar protesta a la capital del estado. Con la candidatura en la bolsa, y a pesar de que sus padrinos en el estado no llegarían a la gubernatura, don Pancho ganó la presidencia municipal de Tierra Blanca para el periodo de enero de 1967 a diciembre de 1969. Como el mismo don Pancho lo explicaba, “las amistades influyen”.

La escuela y el triunfo otomí en las elecciones contribuyeron a consolidar un grupo político basado en lealtades primordiales, y a legitimar su dirección en el nivel de la Congregación. Su lucha por el edificio escolar contribuyó a reforzar afinidades entre las comunidades posponiendo los intereses particulares de cada una (principalmente los referentes a la introducción de servicios), y manteniendo sin variación la jerarquía interna de los espacios congregados. Cieneguilla, la comunidad central,

¹⁰ Debe tenerse en cuenta que el relevo en el gobierno de la entidad trascendió las relaciones entre los grupos políticos guanajuatenses. El rompimiento entre el gobernador saliente –Torres Landa– y el entrante –Manuel M. Moreno– fue inusualmente duro. Posteriormente, el origen diazordacista de Moreno contrastaría con el estilo de gobierno del presidente Echeverría.

mantuvo así su preponderancia como eje de la vida política indígena. Además, a través de la escuela el grupo al que me refiero amplió sus espacios de influencia. Don Pancho logró impulsar a su compadre de la presidencia del Comité de la Sociedad de Padres de Familia a la titularidad de la Delegación Municipal de la Congregación; en tanto, su hermano menor se incorporó como maestro en la primaria, actividad que un par de décadas más tarde lo llevaría ser el director del plantel con el apoyo de las Misioneras Marianas.

En la cabecera, sin embargo, los vecinos mestizos no concebían que un “ranchero, un tashíngue” gobernara Tierra Blanca. En consecuencia, la toma de protesta de don Pancho debió llevarse a cabo en una de las calles de la cabecera y no en la casa de gobierno, en un ambiente que rozó la confrontación física. El disgusto mestizo se acentuó porque desde su posición don Pancho trató de canalizar recursos y programas en beneficio de la Congregación y específicamente de Cieneguilla, su comunidad central. Los intentos fueron bloqueados por los regidores mestizos y por la CNOP municipal, organización que aglutinaba a la mayoría de las fuerzas vivas locales y que quedó en manos de don Nereo García, comerciante, pequeño transportista, pequeño ganadero, y expresidente municipal.¹¹

Entre otras cosas, los pueblerinos argumentaban la incapacidad del presidente para gestionar obra pública. En efecto, los logros de don Pancho fueron limitados. Si hacemos a un lado la conclusión de la carretera, que fue el proyecto postrero del torreslandismo en la región, la obra de don Pancho destaca por la construcción del edificio escolar en Cieneguilla. A ese logro se puede sumar el acuerdo que alcanzó con las autoridades estatales para enviar temporalmente a gente de Tierra Blanca a laborar a los Estados Unidos.

A propósito, el trabajo agrícola se había convertido ya en un problema dadas las irregularidades en el ciclo de lluvias, las bajas cosechas, y

¹¹ Al no haber ejidos fuertes en Tierra Blanca (sólo existen dos bastante alejados de la cabecera municipal y de su juego político) la CNOP ganó un lugar destacado como la organización que aglutinaba a los grupos locales. Como propietarios privados de pequeñas parcelas, los otomíes contaban con cierta representación en la CNC, pero siempre fue poco relevante.

el incipiente desplazamiento de la producción artesanal por los enceres de metal y plástico que comenzaban a llegar con la carretera. Don Pancho lo recuerda de la siguiente manera:

En ese tiempo había mucha necesidad de la gente de ir a Estados Unidos a trabajar. Yo leí en un periódico de Irapuato que iban a necesitar gente y me moví, le hablé al Secretario de Gobierno para que tomaran en cuenta al municipio. Nos ayudaron con un pedido [una solicitud] de 500 [trabajadores] el 16 o 17 de septiembre de 1967. Era un contrato de 45 días a California, al jitomate. No se completaron, fue descuidado, se completaron apenas 480, pero con gente de otros municipios [se logró el número].¹²

En este contexto, don Nereo García costeó y donó el busto en cantera de don Miguel Hidalgo que fue colocado en el jardín principal de Tierra Blanca, casi frente a la iglesia parroquial. Bajo el membrete de la CNOP y encabezados por el propio Nereo, el 15 de septiembre de 1967 los vecinos del lugar colocaron una ofrenda floral en memoria del prócer en medio del patriótico discurso del notable en cuestión. Se trató de una conmemoración mestiza del Grito de Independencia y, a la vez, de una expresión local de protesta.

Los pueblerinos argumentaban su capacidad para dominar municipalmente a partir de una serie de autoatribuciones que les parecían afines a la perspectiva posrevolucionaria de desarrollo, y que desde luego contrastaban con las características que adjudicaban a los otomíes. A diferencia de éstos últimos, aquellos destacaban por su capacidad de trabajo, su sobriedad, su esfuerzo. En esta línea, el busto de Hidalgo les permitía asumirse como partícipes de una genealogía nacional de raigambre mestiza, sus élites municipales subrayaban así su identificación con el pasado nacional y con sus mitos de origen. El Hidalgo del jardín fue en su momento un héroe amestizado que, mediante la ceremonia del Grito de Independencia en la cabecera municipal, expresaba la jerarquía de los espacios y la justificación de la subordinación otomí.

Justo después de la ofrenda floral a Hidalgo, el grupo más cercano al donante se fue a beber a la cantina cercana en espera de que el munícipe

¹² Entrevista con Pancho Ramírez, 19/vi/98.

Pancho Ramírez encabezara la conmemoración oficial –ahora de tintes indígenas– dando gritos a los héroes que nos dieron patria. Lo que sucedió entonces fue una trasgresión que ha sido vista de la siguiente manera por uno de los asistentes:

No estábamos contentos con Francisco, cuando él era presidente [municipal] sólo mandaba de braceros a sus amigos y conocidos. Integrando la CNOF el 15 de septiembre nos adelantamos a hacer un acto, a dejar una ofrenda con Hidalgo. Ahí habló Nereo. Él tenía una cantina, la única de aquí. Después nos invitó un vino. Como el pueblo no estaba bien con Francisco y como llegaban muchos a tomarse un vino nos invitó a su [tras] tienda. Éramos 20 del sector popular. Nos tomamos muchos vinos. A la hora del grito, que [Francisco] grita ¡Viva México! Y toda la gente le contestó con malas palabras. Hubo mucha agresión ese día al presidente municipal y por eso ya no nos tomaba en cuenta.¹³

Otros rememoran con más precisión aquellas malas palabras, “bájate, no queremos indios, no queremos tashingues”. Pero el Grito se dio, y después se cantó el Himno Nacional.

HÉROES LOCALES

Hay relaciones muy interesantes en los dos eventos con respecto a la figura de Hidalgo y a su historia oficial. Primero, la presentación que don Nereo hizo de su grupo como heredero del legado nacionalista del héroe. Segundo, cierto paralelismo entre don Pancho e Hidalgo. Sin propo-

¹³ Testimonio de Wenceslao Hernández García, 22/iv/00. Según don Pancho “[los de Tierra Blanca] no muy bien me dejaron gobernar, no les caía yo bien a los caciques de ahí de la cabecera por ser el primer presidente ranchero, formaban grilla ahí. Ellos se dedicaban al pequeño comercio; el primer 15 de septiembre quise dar el grito, me armaron una *revolujia* con gente que no me dejaron dar el grito ahí”. Testimonio de Pancho Ramírez 19/vi/98. Por su parte, el profesor Aristeo Ramírez señala que “a los tres días, me imagino, hubo una contratación de braceros, 500, y no se le cerró la puerta a nadie. Los que le habían gritado se acercaron a que se les diera la oportunidad y sí se les dio”. Testimonio, 27/ii/ 2004.

nérselo, el presidente municipal representó a un prócer indígena en medio de una turba de enemigos. Pese al posterior eclipse político de don Pancho, y pese a la convicción mestiza de que como pueblerinos ellos mismos tenían y tienen derecho a dirigir el municipio, no pretendo llevar demasiado lejos estas asociaciones. Lo cierto es que la humillación pública que don Pancho recibió en esa ocasión, y que quedó grabada indeleblemente en su memoria, iba dirigida realmente a las comunidades indígenas como una manera de remarcar que la jerarquía social y la jerarquía de los espacios, así como el control mestizo de los puestos de poder público, debían ser mantenidos.

Cuando por fin se concluyó el edificio escolar de la primaria indígena en 1969, se erigió a la entrada del recinto una estatua en cantera de Miguel Hidalgo en la pose libertaria que el nacionalismo revolucionario hizo típica, la del Padre de la Patria encendido y visionario que rompe las cadenas de la esclavitud. La inauguración corrió a cargo del gobernador Manuel M. Moreno justo el último día de la presidencia municipal de don Pancho Ramírez, el 30 de diciembre de 1969. Como parte del evento se cantó un corrido compuesto para la ocasión en el que los otomíes, además de celebrar sus vínculos y subrayar sus gratitudes a personas e instituciones, se definieron como campesinos, nacionalistas patriotas, y beneficiarios de una justicia social transmutada en modernidad democrática:

La escuela de Cieneguilla
construida a lo moderno
es ejemplo de la democracia
del gobierno de Moreno.
El arquitecto Enrique Puga y
el arquitecto Aguilera han quedado
en la historia de mi pueblo tan querido.
La escuela Miguel Hidalgo ubicada
al oriente del centro de Cieneguilla
es la tierra de valientes
tiene huertas muy hermosas y grandes
árboles frondosos donde cuelgan siempre
sus nidos los pájaros bulliciosos.

Porra
 En la escuela mexicana
 en la escuela mexicana
 no se distingue a ninguno
 uno lucha por todos;
 pues todos luchan por uno.
 El Señor Gobernador Don Manuel M.
 Moreno, amigo del campesino
 viene dándoles escuela.
 Adelante arquitecto Puga construyendo
 más escuelas que la Patria así lo quiere
 en bien de todos sus hijos.
 El señor Rayas Gutiérrez Director
 de Educación, adelante adelante
 por el bien de la nación.
 El profesor Azanza, diputado del
 Distrito contribuye en grandes obras
 del Norte del Estado.
 Campesinos de este pueblo,
 todos juntos gritemos
 Viva la democracia y el gobierno
 de Moreno.
 Año del 69 muy presente tendré yo,
 hoy día 30 de diciembre mi
 escuela se inauguró.¹⁴

La identificación indígena con símbolos nacionales no contribuyó, sin embargo, a que las comunidades otomíes mantuvieran el control de la presidencia municipal. El precandidato indígena preparado por el grupo de don Pancho no tuvo oportunidad ante las familias mestizas que, convenientemente reacomodadas ante la consolidación del gobierno de Manuel M. Moreno en la entidad, volvieron a hacerse con el con-

¹⁴ El corrido se encuentra transcrito en el libro de visitantes ilustres resguardado en la escuela Miguel Hidalgo. Ahí se señala lo siguiente, "Corrido de la inspiración del profesor Aristeo R. Moreno, maestro auxiliar. En letra de Ruperto García, ex alumno".

trol político manteniendo el municipio prácticamente hasta 1991, si bien con enormes dificultades en sus últimos años.¹⁵ Por su parte, Pancho tuvo que emigrar al norte para pagar las deudas personales que le dejó su conflictivo ejercicio en la administración pública, mientras su hermano y sus colegas maestros consolidaban su autoridad política dentro de la Congregación. Esta situación los enfrentaría posteriormente con quienes estaban interesados en mantener la centralidad del cargo de delegado municipal, y con quienes exigían la introducción de servicios en las comunidades, no sólo en el centro de la Congregación. La población otomí enfrentó así el inicio de su propia diversificación política.

A partir de 1970 el lugar recuperó cierta apariencia de “normalidad”, desmentida por el mayor activismo otomí y por el menguante dominio económico de las familias de la cabecera. La introducción de la carretera que comunicaba a los municipios de la Sierra Gorda permitía la entrada de mayor comercio y de una línea de transporte que los obligó a modificar sus desempeños mercantiles (la familia Gallegos, por ejemplo, apostó a la talabartería de consumo regional, relegando su producción de huaraches, de consumo local). Por otra parte, no obstante el restablecimiento del dominio político de los García y de los Gallegos, Hidalgo y su ritual cívico trascendieron el control mestizo no sólo por la escuela y la estatua indígena, sino también porque desde finales de los años de 1960 se hizo costumbre la celebración del Grito en la Congregación, validada eventualmente con la asistencia de algún representante del ayuntamiento.

Hasta aquí todo lo señalado puede llevar a pensar en la exitosa introducción local de símbolos nacionales, rituales cívicos y discurso histórico oficial promovido por la posrevolución en un empobrecido municipio rural. Así fue si tomamos en cuenta las dificultades que la Cristiada impuso en la región serrana, pero definitivamente aquel bagaje patriótico no funcionó para unir a lo desunido. Por parte de un grupo, los eventos de 1966-1969 amestizaron al prócer Hidalgo; por el otro, lo indige-

¹⁵ A inicios de la década de 1980 la presidencia fue ocupada nuevamente por un representante indígena (1981-1982). Se trató del profesor Aristeo Ramírez, hermano de don Pancho, que también debió enfrentar incontables problemas. Hacia finales de esa década el dominio político de los mestizos se mantuvo a duras penas (Uzeta 2002).

nizaron, lo convirtieron en un símbolo que afirmaba la identidad diferencial otomí respecto de sus vecinos mestizos, al tiempo que contribuía a argumentar la pertenencia del grupo a la Nación y a las normas, valores y perspectivas históricas del nacionalismo revolucionario. La metáfora de Hidalgo rompiendo las cadenas de la esclavitud coincidía con las propias aspiraciones indígenas de liberación política local.

Además, a la sacralización indígena de Hidalgo y a la aceptación de la escuela como medio para realizar la alternancia política en el municipio, se sumaron en los años de 1970 unos cuantos héroes locales y algunos referentes cuya escenificación integró elementos cívicos a la órbita de la ritualidad propiamente otomí. Más allá de que la entrada a la oficina del director del plantel se encuentra adornada con una imagen de Hidalgo, y con las fotografías del párroco y del delegado indígena que contribuyeron esforzadamente a que el proyecto docente se lograra en la década de 1950, los maestros bautizaron a la calle en la que se levantó el edificio escolar con el nombre de aquel sacerdote, Alvino González. Asimismo, en el jardín de la primaria levantaron la fachada de una casa "típica" otomí que incluye un pequeño nicho denominado "calvario" (véase foto 1), en donde antiguamente las familias indígenas guardaban la memoria de sus muertos a través de pequeñas cruces de mezquite denominadas "cruces de difuntos" (véase foto 2). Estos símbolos eran honrados y vestidos de flores en la celebración de Todos Santos, que continúa marcando el inicio del el-



Foto 1. Calvario levantado en la escuela primaria Miguel Hidalgo, comunidad de Cieneguilla, Tierra Blanca, Guanajuato. Esta construcción resguarda, dentro de la escuela pública, las cruces de difuntos de quienes hicieron posible la fundación de la primaria Miguel Hidalgo. Foto de Luis Gabriel Hernández Valencia.

calvario, y con las fotografías del párroco y del delegado indígena que contribuyeron esforzadamente a que el proyecto docente se lograra en la década de 1950, los maestros bautizaron a la calle en la que se levantó el edificio escolar con el nombre de aquel sacerdote, Alvino González. Asimismo, en el jardín de la primaria levantaron la fachada de una casa "típica" otomí que incluye un pequeño nicho denominado "calvario" (véase foto 1), en donde antiguamente las familias indígenas guardaban la memoria de sus muertos a través de pequeñas cruces de mezquite denominadas "cruces de difuntos" (véase foto 2). Estos símbolos eran honrados y vestidos de flores en la celebración de Todos Santos, que continúa marcando el inicio del el-

borado ciclo religioso de la Congregación indígena.¹⁶

En el calvario construido dentro de la escuela no sólo se encuentra la cruz del sacerdote citado sino también la del gobernador Aguilar y Maya, al que se le atribuye el visto bueno para la fundación de la escuela, y la de la Madre Superiora de las Misioneras Marianas, que aceptó que varias hermanas de su comunidad religiosa se asentaran en el lugar como maestras.

Así, un político del alemanismo, un párroco con visión social, y una solidaria religiosa católica fueron simbólicamente incorporados como antepasados de la misma manera en que el Hidalgo libertario y su grito de independencia fueron equiparados en su momento con las aspiraciones políticas otomíes. En este sentido, la fuerza nacionalista de la imagen de Hidalgo y el festejo oficial que celebra el inicio de su rebelión distan de haber vaciado la capacidad indígena para construir la memoria de sus propios héroes. Por el contrario, contribuyó a que los otomíes, y en específico los grupos de interés que emergieron después de la administración municipal de don Pancho, generasen una suerte de mitología local que atiende al nacionalismo y da legitimidad a sus aspiraciones políticas y de modernidad desde la reafirmación de su identidad diferencial.



Foto 2. Cruces de difuntos. A través de estas cruces los deudos guardan la memoria de sus muertos. Foto de Eria Leticia Bojórquez Gómez.

¹⁶ Para una revisión puntual del ciclo religioso otomí en la Congregación de San Ildefonso de Cieneguilla, así como de sus numerosos rituales, véase Uzeta 2002, capítulos IV y V.



Foto 3. Monumento a Miguel Hidalgo en la escuela del mismo nombre, comunidad de Cieneguilla, Tierra Blanca, Guanajuato. El monumento incluye un poema al prócer y varios elementos simbólicos propios de la religiosidad otomí. Foto de Luis Gabriel Hernández Valencia.

Actualmente la escuela es un compendio simbólico en el que referentes étnicos, nacionales, y de historia local conviven sin contradicción. Con la oportunidad que daba el cincuentenario de la escuela (1951-2001), y con el apoyo del entonces presidente municipal (otro docente ligado a las poblaciones otomíes), se levantó un busto al padre Alvinio dentro del plantel, homenajeándolo como su fundador; se pintó un mural que recrea escenas de la mayordomía indígena incluyendo ahí mismo la trascripción de un poema que afirma el orgullo de ser otomí. Finalmente, la estatua de Hidalgo fue modificada, pues de romper cadenas pasó a la actitud de tañir una campana cuyo sostén tiene grabado un sol y una luna (elementos recurrentes en la simbología religiosa otomí), mientras el prócer da la voz de la insurrección (véase foto 3).

REFLEXIONES FINALES

A manera de recapitulación, me he ocupado aquí del uso político de un ritual cívico en un entorno de pugna entre grupos de identidad diferencial. Mi argumento ha sido que el Grito de Dolores, ceremonia con la que se conmemora la independencia de México cada septiembre, contribuyó a consolidar aspiraciones de alternancia política entre la población otomí de Tierra Blanca. En la década de 1960 esta población asumió como propio el discurso y el simbolismo nacionalista impulsado por el Estado posrevolucionario a fin de cuestionar el dominio político de los mestizos asentados en la cabecera municipal. A través de la escuela, el ritual cívico se convirtió entonces en una práctica que arraigaba localmente referentes nacionales mientras contribuía a actualizar las separaciones y la añeja conflictividad entre grupos de identidad.

Pese al carácter conservador y represivo del diazordacismo en el país, la inercia del compromiso posrevolucionario con la justicia social y el desarrollo fue constatable en Tierra Blanca durante la década señalada. Parafraseando a Vaughan (1997, 200), sin el concurso de las instituciones públicas impulsadas por el Estado posrevolucionario, los otomíes de Tierra Blanca no habrían podido remontar el dominio político local de los pueblerinos. Por lo menos no de la manera en que lo hicieron.

Hemos visto que los grupos en tensión se repositionaron ante el proceso electoral guanajuatense de finales de los sesenta. En ese marco, las aspiraciones de alternancia política entre los otomíes, fincadas en una nebulosa de demandas identificadas con la modernidad, el progreso y sus particularidades culturales, lograron permear el perfil nacionalista de Miguel Hidalgo y del ritual cívico septembrino. Si bien el prócer y el ritual pueden ser vistos como elementos impuestos por el Estado posrevolucionario para que los grupos locales se identificasen con una idea específica de nación, es claro que su uso trascendió cualquier intento de control oficial.

Así, pese a su utilidad como elemento de un lenguaje compartido con el que se iba trazando el sentido de nación, el símbolo y el ritual revelaron su utilidad para la actualización de discursos populares no coincidentes. Es necesario subrayarlo: en su momento, Hidalgo les fue útil a los otomíes congregados como metáfora de su condición subordinada y

crecientemente politizada; para los mestizos, en cambio, se convirtió en un referente potencialmente útil para argumentar la necesidad de mantener el *statu quo*. El héroe se mantuvo entonces como un emblema nacional reconocido por todos los actores locales simultáneamente a su construcción como emblema otomí dentro de un discurso indígena que apostó por la acción electoral para empujar una alternancia política en el ámbito municipal.

Por otra parte, a la luz de lo expuesto resulta muy discutible el presunto desplazamiento de las creencias y rituales locales por los símbolos y rituales cívicos nacionales. Ambos llegan a coexistir como parte de un mismo teatro –para recuperar el término propuesto por Thompson– en el que los grupos aceptan la preminencia organizadora del Estado tratando de ser los beneficiarios. En este caso la imposición de la historia oficial a través de sus rituales cívicos facilitó la definición de espacios para la creación de historicidades y mitificaciones locales. Quienes las articularon buscaban afianzar su propio proceso de definición identitaria en una convergencia negociada políticamente con la nación, legitimando de esta manera su derecho a reubicarse en el campo de fuerzas, a ser interlocutores del Estado, y a que éste asumiera como válidas sus aspiraciones.

En consecuencia, el ritual cívico oficial no se encontraba perfilado a la supresión de los procesos de mitificación y ritualización locales sino a establecer la presencia de referentes nacionales que permitieran a las instituciones del Estado jugar un papel destacado en la reorganización municipal de las tensiones sociales. Los proyectos estatales, las aspiraciones otomías, las autoatribuciones mestizas, el desempeño parroquial, entre otros, revelaron características de proyectos culturales que directamente aludían a conflictos para modernizar los ámbitos de interacción, y para que cada actor pudiera negociar ahí mismo su posición –dominante, subordinada, convergente, paralela– y su legitimidad política.

Así, sólo resta subrayar que los rituales cívicos introducidos por el Estado nacional pueden adquirir un tono de protesta, de boicot, o de aspiración democrática respecto a las condiciones locales sin cuestionar la escenificación misma, el lenguaje, la presencia y el significado institucional del teatro. Si bien los niveles de sentido van ligados a la definición histórica de los campos de fuerzas de los que forman parte, la naturaleza

polisémica de la acción simbólica no permite predeterminar ni su uso ni sus resultados. Menos cuando los propios grupos cambian de lugar sacudiéndose “características” que no les son consustanciales (dominados, dominantes). Para este caso, en los años de 1960 las representaciones indígena y mestiza de Hidalgo y su Grito de rebelión tomaron simultáneamente un cariz de ritual de afirmación identitaria, de separación entre grupos de identidad, y de protestas mutuas en el nivel local; en uno más amplio, de consensada convergencia con el compromiso social del Estado posrevolucionario. Es decir, con los retazos que existían de ese compromiso todavía en los años sesenta.

BIBLIOGRAFÍA

- BEEZLEY, William, Cheryl English MARTIN y William E. FRENCH, editores, *Rituals of Rule, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, A Scholarly Resources Inc., 1994.
- GUTIÉRREZ, Natividad, “El surgimiento de la etnicidad y la condición multicultural en el Estado-nación de la era global” en Leticia Reina, coord., *Los retos de la etnicidad en los Estado nación del siglo XXI*, México, CIESAS, INI, Porrúa, 2000, 93-99.
- GUERRERO TARQUÍN, Alfredo, *Memorias de un Agrarista*, tomo II, México, INAH, 1987.
- KELLY, John D. y Martha KAPLAN, “History, Structure, and Ritual”, *Annual Review of Anthropology*, núm. 19, 1990, 119-150
- MALDONADO ARANDA, Salvador, “Cultura, protesta obrera y rituales del día del trabajo. El Valle de México durante la década de los ochenta y noventa”. *Regiones, revista interdisciplinaria de estudios regionales*, núm. 11, 2002, 33- 62.
- MALLON, Florencia E., “The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History”, *American Historical Review*, núm. 32, 1994.
- NUGENT, David, “Building the State, Making the Nation: The Bases and Limits of State Centralization in ‘Modern’ Peru”, *American Anthropologist*, vol. 96, núm. 2, 1994, 333-367.
- NUIJTEN, Monique, “Recuerdos de la tierra: luchas locales e historias fragmentadas” en Sergio Zendejas y Pieter de Vries, editores, *Las disputas por el*

- México rural*, volumen II. Historias y narrativas, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1998, 165- 210.
- RIONDA, Luis Miguel, José AGUILAR Y MAYA, *Transición Política e Institucionalidad en Guanajuato*, editado por la LVI Legislatura H. Congreso del Estado de Guanajuato, 1997.
- RIONDA, Luis Miguel, “*Lista de presidentes del Comité Estatal del PNR-PRM-PRI en Guanajuato*”, Mecanoescrito, s/f.
- RÚIZ MARÍN, María Elena, *Las políticas federales educativas en el centro de México: el gobierno de Juan José Torres Landa (1961-1967)*, tesis de licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Guanajuato, 2003.
- THOMPSON, E.P., *Historia social y antropología*, México, Instituto José María Luis Mora, 1994.
- TURNER, Víctor, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1980.
- UZETA, Jorge, *El camino de los santos. Historia y lógica cultural otomí en la Sierra Gorda de Guanajuato*, tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2002.
- VAUGHAN, Mary Kay, *Cultural Politics in Revolution. Teachers, Peasants and Schools in Mexico 1930- 1940*, Tucson, The University of Arizona Press, 1997.
- VAN YOUNG, Eric, “Conclusion: The State as Vampire –Hegemonic Projects, Public Ritual, and Popular Culture in Mexico, 1600- 1990” en William H. Beezley, Cheryl English Martin y William E. French, editores, *Rituals of Rule, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, A Scholarly Resources Inc., 343-374.
- ZÁRATE, J. Eduardo, “Notas para la interpretación del movimiento étnico en Michoacán” en Víctor Gabriel Muro y Manuel Canto Chac, coords., *El estudio de los movimientos sociales*, México, El Colegio de Michoacán, UAM Xochimilco, 1991, 111-129.

FECHA DE RECEPCIÓN DEL ARTÍCULO: 30 de enero de 2006

FECHA DE ACEPTACIÓN Y RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 8 de junio de 2006

