



EL PAISAJE DE *S*DE EL CERRO:

LA CONSTRUCCIÓN DE UN ENTORNO

OTOMÍ EN GUANAJUATO

RELACIONES 87, VERANO 2001, VOL. XXII

Jorge Uzeta

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

En este texto se abordan las interpretaciones del paisaje y el uso de los recursos naturales desarrollados por las comunidades que forman la Congregación otomí de San Ildefonso de Cieneguilla en el municipio serrano de Tierra Blanca, Gto., con relación a proyectos de ONG's, instituciones estatales e Iglesia católica. Se propone que una lectura adecuada del paisaje debe tomar en cuenta al menos cuatro procesos y sus complejas relaciones: el sentido ritual del espacio, la migración laboral, la presencia de nuevos actores con nuevos proyectos, y las luchas políticas ligadas al control de los puestos públicos. En la definición negociada de los sentidos del entorno se pueden identificar trazos de un proceso político de redefinición étnica, en el que la geografía ritual juega un papel fundamental (espacio, sistema ritual, comunidad, estado, identidad).



AS PERSPECTIVAS: EL MAPA Y EL CERRO

En un buen mapa agrícola la Congregación otomí de San Ildefonso de Cieneguilla, en el municipio serrano de Tierra Blanca, Guanajuato, aparece sobre una estrecha franja de tierras de temporal enclavada entre las caprichosas curvas de nivel, a relativa distancia de las planicies que se abren hacia los municipios de Doctor Mora y San José Iturbide. En contraste, desde la cima del cerro de La Paloma (2 200 msnm) en la comunidad del Picacho, en la propia Congregación, el paisaje resulta más elocuente: desde ahí se divisan la carretera y un par de escuelas rurales mientras asoman por entre órganos y huizaches algunas capillas coloniales enclavadas en varias de las 19 comunidades congregadas.¹ La vegetación se arremolina cerca del ojo de agua de la comunidad de Cieneguilla y los espacios agrícolas se ven menos agotados de lo que en realidad están. La visión

¹ Las comunidades en cuestión son: La Barbosa, Cerro Colorado, Cuesta de Peñones, Fracción del Cano, Rincón del Cano, Cano de San Isidro, Torrecitas, El Picacho, Las Adjointas, El Progreso, Peña Blanca, Arroyo Seco, Juanica, Las Moras, Villa Unión, El Salto, El Sauz, El Guadalupe y Cieneguilla. La población de cada una fluctúa entre los 1 178 habitantes de Rincón del Cano y los 85 de La Barbosa (Autodiagnósticos, 1993; Diagnósticos, s/f).

panorámica no muestra, desde luego, la fragmentación de las parcelas, ligada a pautas de herencia que incluyen el reparto de tierras a hijos e hijas. Obviamente la antigua tensión política entre la Congregación y la cabecera municipal, separadas por pocos kilómetros, tampoco es visible. Lo que es evidente en cambio es que los cerros aladaños, presas de la erosión, fueron en algún momento bosques y que el cauce que atraviesa la localidad hoy va muy disminuido. A manera de respuesta se pueden distinguir modestas obras para la recuperación de suelos y para el aprovechamiento del agua de lluvia.

Si se aguza la vista, la dispersión de los 19 asentamientos puede ser matizada. Se distingue entonces la concentración de servicios en la comunidad de Cieneguilla, centro de la Congregación. Ahí el templo principal, los postes de luz, los caminos y algunas tiendas se acompañan con la cercanía de la escuela secundaria técnica y con las instalaciones de la primaria Miguel Hidalgo.

Como soporte de procesos locales la geografía resulta un buen indicador de las acciones humanas sobre el medio porque muestra los esfuerzos contradictorios que una variedad de agentes ha producido en la lucha histórica por significar el espacio, por el control, uso y posible regeneración de los recursos. Sin embargo la visión del paisaje que refiero tiene una connotación agregada y fundamental: fue posible porque las 24 mayordomías estaban ahí, a mediados de mayo, acomodando solemnemente la Santa Cruz de la Paloma días después de haber depositado en la cima de otro cerro la Santa Cruz del Pinal del Zamorano (3 100 msnm). El sentido sagrado de los cerros y la vista panorámica, con sus parcelas, comunidades dispersas, deforestación y carretera, formaban entonces parte del propio ritual. En ese momento el amplio dominio visual que ofrecía la celebración convocó entre los participantes sentimientos de propiedad del entorno, el recuento de sus cambios y, además, la idea de su propia continuidad histórica como grupo indígena tomando como punto de partida la fundación de la propia Congregación en el siglo XVI.

A través de rituales la Congregación otorga carácter de territorio al medio que ocupa: en el mismo proceso de apropiación ha construido el significado del entorno paralelamente a su distinción identitaria (Hoffman y Salmerón, 1997: 23). Si nos detenemos en los rasgos prehispáni-

cos que asoman en varios de los rituales, como la invocación a los cerros, además a algunos ojos de agua y la referencia constante a los puntos cardinales, podría pensarse que en este caso la construcción del territorio indígena antecede a las relaciones actuales entre el grupo otomí y los diversos agentes que tienen presencia local, el Estado entre ellos. Aunque ciertamente hay elementos simbólicos y rasgos culturales de larga permanencia, la idea resulta engañosa porque haría perder de vista que “la configuración territorial es un hecho político, fruto del ejercicio e impugnación del poder” (Velázquez, 1997: 113). Lo relevante entonces es que la construcción y permanencia de los rasgos de identidad, enraizados en una geografía aprehendida ritualmente por un grupo determinado, se han desarrollado cotidianamente no sólo en términos de la relación entre comunidades y Estado, sino también entre ellas y la Iglesia, las haciendas decimonónicas y, más recientemente, entre ellas y ONG’s, en el contexto de un desarrollo histórico, económico-político, particular.

Para trascender el esquema muy común de oposiciones en el que la comunidad suele aparecer enfrentada al Estado hay que agregar al ejercicio e impugnación de poder los contradictorios puntos de coincidencia entre los diferentes proyectos y perspectivas que impulsan los agentes. Las coincidencias sugieren que éstos no se encuentran ni natural ni permanentemente enfrentados, sino que existen entramados de relaciones que permiten con frecuencia la negociación de las posiciones y las perspectivas.

Actualmente para los diferentes agentes implicados, el paisaje de la Congregación tiene una diversidad de sentidos que hace algunas décadas no tenía. Una lectura adecuada del mismo debe tomar en cuenta al menos cuatro procesos interrelacionados y sus complejas secuelas. En primer término el paisaje ha sido organizado por las comunidades a partir de sentidos tradicionales, expresados por la identificación entre puntos geográficos y ciertas narraciones y presencias míticas de carácter religioso. Esta identificación se actualiza constantemente por medio de un complejo sistema de mayordomías y un gran número de prácticas rituales efectuadas durante casi todo el año, mismas que en términos de *habitus* alientan la reproducción de las condiciones objetivas y de formas particulares de percepción. Con ello se traza la relación entre el

espacio social y el territorio, de gran importancia en el mantenimiento y construcción de la identidad indígena.

También existe la migración y la inserción laboral de la población otomí fuera de la región y el país. El desplazamiento de trabajadores sumado a la dificultad para la producción agrícola de subsistencia por la pobreza del terreno, los cambios climáticos, por la fragmentación de las parcelas y por la irregularidad de apoyos estatales, está empujando a nuevas prácticas y nuevos usos del entorno. Ligado a lo anterior, como tercer punto, hay una emergencia de actores que pugnan por renovar las bases materiales de la producción campesina a través de proyectos ecológicos y de subsidios disfrazados, aplicados respectivamente con recursos de fundaciones internacionales y por instituciones estatales.

Finalmente, pero no por último, están las tensiones y pugnas políticas ligadas a la introducción de instituciones públicas y al control de los puestos públicos –incluidas las escuelas–, capaces de reformular el acceso de las comunidades a los recursos locales. La tensión y lucha política que estos espacios generan contribuyen a rupturas y reacomodos del espacio social así como a la redistribución de la población sobre la geografía.

La construcción del paisaje puede leerse entonces a partir del encuentro, enfrentamiento, entrelazamiento y convivencia entre diferentes proyectos, y a partir de la significación de la geografía y de sí mismos que han desarrollado los propios agentes en el marco de procesos de más largo aliento. En este sentido las representaciones del mundo social, “la construcción de la visión de ese mundo” y “la construcción de ese mundo por medio del trabajo de representación” llevada a cabo por los diferentes agentes supone una lucha para imponer o negociar, sobre el mismo, sentidos particulares (Bourdieu, 1990: 287). Este proceso remite precisamente a la organización de la identidad diferencial con relación a la presencia de varias instituciones, del Estado nacional y de su presumible reorientación frente al embate de la globalización. Las imágenes del espacio, tanto como sus cualidades reales, aparecen entonces como elementos relevantes “para comprender la configuración de los grupos y las fuerzas que los excitan” (Claval, 1982: 24-25).

En este texto, en el que refiero momentos históricos sin atender a una secuencialidad ortodoxa, propongo que los proyectos o estrategias

culturales de los agentes se han realizado sobre la base de un entramado de relaciones tradicionales mantenidas y renovadas a través de un particular sistema ritual. El carácter sagrado del territorio, como parte constitutiva de la identidad indígena y de sus prácticas, contribuye a dar sentido de negociación al sitio que ocupan los otomís en la reestructuración política y económica del espacio. Lo anterior no supone que los procesos de cambio se encuentren determinados por formas tradicionales sino que las luchas, las coincidencias y las diferencias entre los agentes se están generando sobre ellas.

LA COMUNIDAD COMO EJE

“Nosotros vimos que en las fiestas había una participación comunitaria muy sólida –dice una de las profesionales de una ONG–. ¿Por qué no en otros proyectos? Lo vimos como una base”. El punto en el que se articulan las acciones y estrategias de los agentes suele ser “la comunidad”. La definición que subyace en proyectos como el de la recuperación de la microfrecuencia de Tierra Blanca, impulsada por ONG’s e instituciones estatales, o el de revestimiento y ampliación de caminos, por el gobierno federal, o el de la formación de círculos bíblicos por la parroquia católica, es el de una serie de relaciones sociales basadas en el parentesco y la vecindad, realizadas cara a cara sobre una localidad rural ubicada y delimitada territorialmente. Una representación con características de modelo que, como tal, tiende a soslayar las modificaciones en las relaciones sociales.

Ocupadas en la organización de grupos y en la introducción de proyectos y servicios, la dinámica de trabajo que tienen estas instituciones las ha llevado frecuentemente a supeditar el carácter de “espacio de generación de disputas” que tienen las comunidades a las formas solidarias de convivencia, percibidas como un recurso que puede impulsar el desarrollo o al menos el aumento en la calidad de vida. Sin embargo, como sucede en buena parte de las comunidades campesinas del noreste del estado de Guanajuato, en la Congregación de Cieneguilla la introducción de cualquier recurso o proyecto tiende a agudizar disputas previas reactivando incluso enemistades añejas. Esto quedará claro más adelante con respecto a la perforación de un pozo de agua.

Sumado a las disputas, las instituciones no suelen considerar a profundidad que la gente ha comenzado a vivir el espacio comunitario de nuevas formas como resultado de su migración al extranjero y de los desplazamientos laborales a zonas urbanas y agrícolas del centro y norte del país. El carácter de “lugar para vivir” que mantiene la Congregación se está disociando paulatinamente de las labores agrícolas de subsistencia al tiempo que quienes retornan, con sus prácticas, le dan cierto sentido de “lugar de descanso”. Muchos de los migrantes que regresan para los periodos festivos de fines y principios de año contribuyen con la preparación de las fiestas pero también se dedican a beber, a descansar y a pasearse por las comunidades luciendo ropas y autos nuevos. Estos elementos introducen nuevas formas de relación al interior de las comunidades reorientando el papel de los adolescentes dentro de la familia y minando las formas tradicionales de autoridad paterna, muy ligadas a la forma de elección del cónyuge hasta hace un par de generaciones.

Por su parte los recursos internacionales manejados por las ONG's y las tensiones políticas que grupos de la Congregación mantienen con los mestizos de la cabecera, recreadas con importantes variaciones en cada elección municipal, han contribuido también a la modificación de las relaciones comunitarias: a través de los proyectos de las asociaciones civiles, la Congregación está siendo ubicada dentro de redes internacionales articuladas en torno a recursos monetarios y a políticas ecologistas. Por lo que respecta a las tensiones electorales la misma Congregación se está reorientando dentro del espacio político municipal modificado por la presencia de nuevos partidos y por la posibilidad real de la alternancia. Esto se ha hecho evidente luego de la importante escisión que sufrió el PRI municipal en la segunda mitad de la década de los ochenta, que llevó a grupos políticos de la Congregación a ubicarse en nuevos espacios. El surgimiento posterior de partidos políticos como el PRD, el PAN, el PT, etcétera, ha contribuido al reacomodo interno de las comunidades y de sus grupos (jóvenes, maestros, campesinos), y a la redefinición de la Congregación con respecto a las familias políticas de la cabecera municipal.

No obstante el peso de estas dinámicas internas y externas, las comunidades pueden soportar la modificación de las relaciones entre sus miembros porque en el plano simbólico se mantienen fuertemente cohesionadas (Bastos, 1998). Aunque buena parte de las 19 comunidades que

integran la Congregación mantiene su propia celebración religiosa, el sistema ritual en el que todas convergen da forma a una “comunidad de comunidades” donde mayordomías y santos se desplazan recurrentemente sobre la geografía y donde bienes de consumo circulan bajo una lógica de reciprocidad. El sentido de asociación religiosa que mantienen las comunidades congregadas no es equiparable al modelo de comunidad sobre la que se sustentan las acciones y proyectos de los agentes. De hecho estos proyectos que suponen como base los sentidos de reciprocidad y apoyo solidario deben impulsar nuevas formas organizativas porque la comunidad sólo funciona en términos simbólicos, no como organización para la producción ni como grupo político cohesionado. Al respecto debo señalar la inexistencia de tierras comunales y de propiedad ejidal: los miembros de la Congregación son los orgullosos propietarios de pequeñas parcelas heredadas desde los abuelos de sus abuelos, quienes compraron la tierra a la hacienda del Capulín –ubicada en el municipio cercano de San José Iturbide– a mediados del siglo XIX. La comunidad entonces no es “un lugar”, “ni siquiera [...] un tipo de relaciones sociales que se dan en ese tipo de lugar” sino la significación que los distintos agentes otorgan “a esas relaciones sociales” (Bastos, 1998: 25). Al interior de la Congregación estas guardan fuertes matices religiosos.

Para tener una idea general del complejo sistema ritual cuya urdiembre carga de sentidos particulares a las relaciones entre los miembros de las comunidades, basta mencionar que son seis los santos que venera toda la Congregación, cada uno a cargo de 4 parejas de mayordomos (24 hombres/24 mujeres), numerados por orden de responsabilidad del 1° al 4°. Cada pareja pertenece a comunidades distintas y desempeña su cargo durante dos años, auxiliada a su vez por cuatro “cocineras” y cuatro “maleteros” además de un gran número de ayudantes informales reclutados entre la red de amigos, parientes y vecinos de todos los anteriores, con lo que se trasciende el ámbito comunitario. Específicamente para las fiestas de diciembre los encargados son llamados “mayordomos alberos” por las “albas de cohetes” que deben quemar en cuatro puntos señalados por la tradición. Finalmente está el grupo de cargadores de la Santa Cruz, que mantienen cierta distancia respecto de las mayordomías a pesar de que es el primer cargador quien

alecciona a cada pareja de mayordomos entrantes sobre lo que deben hacer, sobre cómo deben hacerlo y acerca de la posición que deben guardar en los diferentes rituales.

Contra lo que pudiera suponerse, las relaciones entre mayordomías generan una gran cantidad de tensiones en las que formalmente se ponen en juego las formas instrumentales “correctas” en que se deben llevar a cabo las prácticas rituales. En esas tensiones van mezcladas desde elementos de diferenciación social clasista hasta los distintos grados de devoción religiosa y de simpatía existente entre todos los mayordomos. Es decir, los rituales permiten la expresión de tensiones sociales al tiempo que producen sus propios conflictos. No obstante, la notable convivencia que se genera dentro de las prácticas rituales contribuye a acomodar –no a resolver ni a atenuar– las diferencias internas dentro de formas de identidad compartida; el mantenimiento de estas prácticas resulta de la constancia sagrada de los símbolos y del consenso de las comunidades en torno a ésta.

En términos muy esquemáticos los desplazamientos con los santos son de dos tipos: uno permanente por el que cada imagen queda a resguardo de sus mayordomos por periodos de tres meses o menos según lo acuerden; el otro es marcado por el propio calendario ritual. Los desplazamientos más importantes en este caso suceden en las peregrinaciones asociadas a las fiestas de la Santa Cruz en mayo y en las de la virgen de Guadalupe en diciembre. En las fiestas restantes (la patronal de San Ildefonso y la virgen de Guadalupe en enero, la de Santa Cecilia en noviembre, la del Sagrado Corazón en julio) los desplazamientos son menos extensos, tipo procesiones. Los puntos de peregrinaje son invariablemente cerros, ojos de agua y la comunidad del Guadalupe, donde se presumen la existencia de imágenes “aparecidas” de la virgen del mismo nombre.² En ocasiones específicas algunas de las celebraciones

² Muchos de los desplazamientos que se suceden entre comunidades y que vinculan a mayordomos “entrantes” con mayordomos “salientes” cada dos años son obviados aquí. Todos van arropados en una gran cantidad de rituales específicos que incluyen la presencia de imágenes religiosas que cada familia tiene en casa y de las seis imágenes de la mayordomía. En los “pedimentos” y en los “entregos” de cargos circulan a su vez una enorme cantidad de bienes de consumo cocinados con leña recolectada en el monte.

particulares de las 19 comunidades se enlazan con las celebraciones principales.

Siguiendo a Carmagnani (1993: 49) se puede decir que, a partir de la sacralidad de aquellos puntos geográficos, en la Congregación existe una idea “extremadamente concreta del espacio” en la que se funde la presencia de la divinidad con la organización comunitaria. Si consideramos que la Congregación fue fundada hacia 1536, que varias de sus capillas datan al menos del siglo XVIII y que elementos de ascendencia prehispánica son centrales en el sistema ritual, podemos adelantar que la relación entre la presencia divina y las comunidades (expresada sobre el territorio) guarda una larga historicidad. Su continuidad debió librar la sujeción económica de las comunidades a las haciendas, el fortalecimiento de la presencia del Estado luego de las frustradas rebeliones de la Sierra Gorda a mediados del siglo XIX, y la dinámica de construcción regional decimonónica en torno a la minería. Varios de estos sucesos modificaron enormemente las relaciones internas entre las comunidades, y entre éstas y las instituciones estatales. La casi total pérdida de la lengua otomí tiene que ver, por ejemplo, con la articulación comercial regional desarrollada entre los siglos XIX y XX y con la negativa valorización de las culturas indígenas que acompañó al porfirismo.

No obstante, las actividades políticas de la Congregación revelan actitudes que involucran la continuidad de sus formas culturales de organización con relación al control de los recursos simbólicos y productivos; lo anterior queda ejemplificado al menos en tres momentos. Primero, cuando para apaciguar la zona, el Estado debió dar marcha atrás en 1849 a su intento de cobrar alcabalas en la zona de la Sierra Gorda, en específico en los pueblos de Tierra Blanca y Xichú “por lo descontentos que con ellos están los indios” (Reina, 1988: 298). La lucha contra los impuestos se alargó hasta inicios del siglo XX cuando los pueblos solicitaron repetidamente la exención de impuestos con respecto al agua, argumentando que sólo se utilizaban las aguas pluviales que llegaban desde el cerro del Zamorano (AGGEG). Segundo, con referencia específica a la hacienda del Capulín, de la que dependía la Congregación, se guarda la memoria de que al ser ésta un espacio agrícola de baja productividad, con terrenos muy irregulares y con carencia de recursos hídricos para riego, la hacienda destinó los espacios productivos de la

Congregación al agostadero, a la extracción de maderas, a la obtención de carbón, etcétera. Es decir, a actividades tradicionales, aún practicadas, que no modifican la relación entre las comunidades y el territorio. Inclusive la hacienda contribuía a la realización de las festividades religiosas locales facilitando una vieja imagen del santo patrón, san Ildefonso. Tercero, la continuidad y renovación de formas religiosas se puede constatar a partir de la segunda mitad del siglo xx con la incorporación que los profesores de la escuela primaria han hecho del sistema ritual y de elementos religiosos otomís tanto dentro del ciclo escolar como dentro del espacio físico de la primaria. En particular los niños son organizados como contingentes en algunas procesiones de las mayordomías en tanto que en un extremo de la escuela se ha reproducido la fachada de una casa otomí con su calvario, ambos tradicionales. Hasta las primeras décadas del siglo xx los calvarios eran sitios para la oración familiar: pequeñas construcciones en donde se veneraban las cruces que representaban a los miembros de la familia ya fallecidos; en este caso se resguardan las cruces de los fundadores de la escuela, incluida la del gobernador Aguilar y Maya que en la década de 1950 dio su aval para la formación de la primaria.

Es aquí donde la propuesta de Carmagnani (1993: 13) en torno a la reelaboración de elementos prehispánicos que hicieron las comunidades indias oaxaqueñas durante la colonia, “a la luz de los elementos internos y de los elementos condicionantes de las sociedades indias” que favorecieron “la consolidación y la expansión de la identidad étnica”, parece guardar cierto paralelo, en una escala menor, con el proceso vivido en Cieneguilla durante los siglos xix y xx.

Tanto los elementos internos como los condicionantes a los que hace referencia Carmagnani han marcado su huella en el ciclo festivo y en las celebraciones locales. De hecho a partir de las décadas de 1950-1960 con la introducción de las escuelas, la carretera, ciertos trazos urbanos, y de las propias tensiones y arreglos internos entre las comunidades, se ha reformulado constantemente el desplazamiento, itinerario y ritual en el que se envuelve a los santos. Varias prácticas rituales específicas han entrado en desuso por cuestiones diversas, que van del relevo generacional (como la preparación del agua de azahar con la que se regaba constantemente el templo durante la Semana Santa) a la urbanización del

centro de la Congregación (como el “ochovario”, en donde se parodiaban partes del proceso de trabajo agrícola precisamente donde hoy se levanta el jardín público); sin embargo los cerros, las charcas y las imágenes aparecidas se han mantenido como puntos de referencia invariables.

Actualmente el vínculo entre divinidades y comunidades permite una organización jerárquica del territorio ajena a sus potencialidades económicas y desligada del referente de poder municipal. Me detendré brevemente en uno de los rituales que expresa los sentidos sagrados de la geografía. El ritual en cuestión –la celebración de la virgen de Guadalupe en diciembre, que convoca a las seis imágenes veneradas y a las 24 mayordomías– está sustentado en la siguiente narración:

La virgen era una palomita, entró por el norte y se posó en La Villita, descansó. Se fue a los Roque, al Picacho y a Cieneguilla y en el Guadalupe se descansó más. Se quedó viva [en referencia a la imagen aparecida]. Luego se fue a la Aparecida y por el Pinal [del Zamorano] se fue hacia México, esa fue su veredita para aparecer allá [en el Tepeyac].

El relato anterior es puesto al día mediante una peregrinación con todos los santos, muchas banderas nacionales, listones tricolores y cantos que aseguran que “para el mexicano ser guadalupano es algo esencial”, tocando cada uno de los puntos cercanos en los que “descansó” la virgen y en los que guardan imágenes suyas “no hechas por mano del hombre”. En el transcurso del peregrinaje grupos de gente se van incorporando y retirando conforme se llega y se consumen los guisos preparados en los lugares señalados. Ahí, según le corresponda, cada mayordomo albero hace explotar un gran número de cohetes en honor a la virgen.

El impacto visual de la peregrinación a La Villita, que se encuentra en una saliente de un cerro cercano, es comparable al que se produce desde la cima del cerro de la Paloma. Por lo que respecta a la visita a la Aparecida, cerca de un escurrimiento de agua camino del Pinal del Zamorano, y a éste cerro, se dejan para mayo, cuando la Santa Cruz es llevada de regreso a la cima del Pinal. También ha variado el recorrido con relación a la visita al Picacho desde que los mismos mayordomos de esa comunidad decidieron aprovechar la parada en Los Roque –cerca de un

ojo de agua en la comunidad de Peña Blanca— para recibir ahí a la virgen y hacer los cambios de su mayordomía local. Estas prácticas no sólo incorporan a las comunidades congregadas a un espacio nacional muy particular, sino que, dejando fuera a la cabecera mestiza de Tierra Blanca, se constituyen como el fundamento religioso de la geografía otomí y, probablemente, de la percepción local de la nación mexicana como entidad religiosa.³

En particular la peregrinación guadalupana sintetiza la vinculación entre los sentidos religiosos católicos con una cosmovisión de raigambre mesoamericana: la Villita está orientada hacia el norte de la Congregación y el Pinal hacia el sur, la capilla de El Guadalupe está orientada dando la cara al norte, hacia la Villita. A partir de ciertas prácticas rituales cumplidas diferencialmente por hombres y mujeres al amanecer y al anochecer en el transcurso de los varios días dedicados al festejo de la virgen, es posible que en la cosmovisión local exista una relación entre los puntos cardinales, la salida y puesta del sol y lo masculino y lo femenino. Soustelle ([1937]1993) se ha encargado de relacionar convincentemente este tipo de prácticas otomís con sus antecedentes prehispánicos. Lo relevante de momento es que efectivamente existe una vinculación entre las prácticas comunitarias y el sentido sagrado de un territorio en el que “se quedó viva” la virgen, y que esa vinculación pone en juego la memoria del grupo y su capacidad para reformular continuamente sus rasgos diferenciales.

La apropiación del entorno y su construcción como territorio por medio de formas específicas de acción simbólica es entonces un camino de doble vía: es construido a partir de las peregrinaciones, pero son también los sentidos poco variables de cerros y charcas, o en otras palabras, la permanencia y renovación práctica de una cosmovisión particular, lo que refuerza la identidad diferencial del grupo. De manera que el espacio no es sólo una construcción social sino que su sacralidad de lar-

³ Aunque será motivo de otro texto, me parece que “el estilo” con que los otomís de la Congregación imaginan la nación es deudor de perspectivas religiosas (Anderson, 1993). Debo señalar que las imágenes de la Congregación “visitan” al patrón de Tierra Blanca –Santo Tomás Apóstol– a fines de diciembre, en la fiesta municipal en su honor. La imagen del santo a su vez es llevada a la Congregación en las fiestas de enero.

ga duración tiene cierto grado de participación en ella, incluso por la forma en que ritualmente se utilizan algunos recursos.

Las seis celebraciones principales, las 19 comunitarias y las 24 celebraciones bianuales de “pedimento” de mayordomos y las 24 de “entregos” de mayordomías, requieren una gran inversión en cargas de leña para la realización de las comidas comunitarias que las acompañan. A manera de ejemplo en la peregrinación señalada del 12 de diciembre se realizaron cuatro comidas comunitarias, una por cada punto señalado, cada cual con cuatro “cocinas”. Sin contar las celebraciones de cada comunidad, en tres de las celebraciones principales (las de San Ildefonso y la virgen de Guadalupe en enero, las de la Santa Cruz y las de la virgen de Guadalupe) se echa mano de un gran número de plantas fibrosas silvestres de chimal, recogidas ritualmente por grupos de jóvenes en diversos puntos serranos. Con ellas se tejen aparatosas ofrendas: los sunchiles o “arbolitos”, que son altas estructuras de madera como base de una cama de carrizos sobre la que se teje el chimal y en el que posteriormente se colocan numerosos presentes (pan, fruta, etcétera). Anualmente crece la dificultad de hacerse de las plantas porque su periodo de maduración rebasa el ritmo de las fiestas, así que eventualmente son cortadas plantas jóvenes.

Aunque sin ser la única causa de la erosión y quizá sin ser siquiera la más relevante, el manejo ritual del medio, sumado a los frecuentes siniestros en el verano⁴ y a la tala clandestina que hacen otras poblaciones ubicadas sobre la misma cara de los cerros, contribuye a que lluvias y viento sigan deslavando el monte y erosionando las parcelas. El INI local ha señalado entre otras la relación de las prácticas rituales con el empobrecimiento de los terrenos en la zona, pero ni ellos ni el municipio han dado respuesta a la contrademanda de las mayordomías para la instalación de tanques estacionarios de gas en el espacio en donde se preparan las comidas rituales. A pesar de que la gente de las comunidades consideran una exageración señalar que el uso ritual del medio tiene fuertes efectos en el entorno argumentando que “sabemos qué leña cortar y qué plantas cortar” lo cierto es que deforestación y erosión no han sido re-

⁴ En abril-mayo de 1998 un gran incendio en el cerro del Pinal del Zamorano devastó alrededor de 500 hectáreas de bosque.

vertidas. Esta tarea ha sido contemplada en los proyectos de las ONG's que hicieron su aparición en la Congregación a principios de la década de 1990.

EL DESARROLLO ALTERNATIVO COMO ESTRATEGIA

Al inicio de los noventa la organización Fundación de Apoyo a la Infancia A.C. (FAI), comenzó a trabajar en diversas partes del estado de Guanajuato⁵ apoyada por fundaciones internacionales como Save the Children y Kellogg, y con apoyos de embajadas europeas. Luego de sortear la oposición de las comunidades que exigían pozos de agua, el grupo de profesionales que llegó a la Congregación logró impulsar la elaboración de autodiagnósticos comunitarios tendientes a orientar la acción a problemas de organización, manejo y regeneración de recursos. A partir de esta dinámica y paralelamente a los esfuerzos estatales en materia de ecología se impulsaron proyectos educativos, de herbolaria y los de conservación de suelos y acopio de agua de lluvia que se ven desde la cima del cerro. Once de las 19 comunidades se comprometieron, aunque sólo algunos de sus habitantes.

Como parte del mismo proceso la FAI auspició posteriormente la formación de la Organización de Comunidades para el Desarrollo de la Congregación de Cieneguilla (OCDCC), una organización con marcados componentes campesinos. La perspectiva que engloba aún hoy estos esfuerzos es la del desarrollo sustentable, cuyo "éxito" requiere "de la participación directa de los beneficiarios", implicando en consecuencia "una redistribución del poder político y económico" a contrapelo de las políticas diseñadas desde "arriba" (Barkin, 1998: 61).

Al término de algunos financiamientos hubo fuertes desacuerdos dentro de la FAI por el tipo de trabajo organizativo y productivo que se estaba impulsando. Quienes se encontraban más comprometidos con la formación de la OCDCC decidieron separarse de la Fundación y reagruparse bajo el nombre de Raíces, Asesorías Alternativas A.C. Su proyecto central, compartido con la OCDCC y de cierta forma paralelo al de FAI

⁵ Dolores-Hidalgo, San Miguel de Allende, Tierra Blanca, San Luis de la Paz.

y al de instituciones estatales posteriores (como la Coordinación de Desarrollo Regional, CODEREG), es la recuperación de lo que definen como la microcuenca del río Tierra Blanca, impulsando la actividad agrícola y ganadera a través de producción de traspatio, programas de reforestación, de semiestabulación caprina y de producción de básicos con técnicas de labranza de conservación.

Este tipo de proyectos y de organización se realiza en torno a un nuevo lenguaje aplicado a la geografía, a la articulación de nuevas formas para canalizar recursos estatales y a la introducción de recursos internacionales hasta hace poco desconocidos en la región. Por lo que respecta al primero se habla de ecología y de microcuencas en una zona indígena en donde la relación hombres-medio ambiente se encontraba mayoritariamente orientada por la producción campesina de subsistencia y por el uso ritual del entorno. Aunque estos sentidos se han mantenido, el lenguaje ecologista y los financiamientos que hacen posible trabajos sociales de esta tendencia están relacionando a la Congregación con nuevas formas de percepción del medio, de la producción y del aprovechamiento de los recursos. Estos esfuerzos tienden a crear y a ubicar a nuevas formas organizativas en redes de relaciones de carácter mundial articuladas en torno a bolsas predeterminadas por políticas de conservación dictadas internacionalmente.

La actividad de las asociaciones civiles y las organizaciones que se han formado por su influencia trascienden de hecho el marco de las relaciones políticas estructurado entre campesinos/indígenas y Estado postrevolucionario. Este último ha optado por una política de acercamiento a las ONG's, no exenta de tensiones, sin lograr una reorientación en la cultura política de las centrales campesinas oficiales. La CNC por ejemplo, tiene una presencia en la Congregación que se limita a apoyos coyunturales en época electoral, y a recursos frecuentemente dirigidos al fomento de la cultura indígena: en el primer caso se dispone de cierto número de delegados indígenas campesinos en las convenciones priistas locales en las que se elige al candidato al municipio, en el segundo se otorgan apoyos para un par de coros y bandas musicales otomís que existen en la Congregación.

A pesar de la reformulación en las relaciones sociales a que está llevando la presencia de estos nuevos actores es notable que sus esfuerzos

tienen puntos de encuentro con las formas tradicionales de subsistencia campesina: la recuperación de la microcuenca es la recuperación, también, de la producción agrícola de autoconsumo. La fuerte dinámica de trabajo que realizan las asociaciones civiles –en específico Raíces– y la OCDCC para ese efecto, deben programarse sin embargo sorteando los periodos festivos porque en esos momentos la gente subordina los procesos organizativos, productivos y de percepción ecologista del medio al desarrollo tradicional del calendario festivo y al uso ritual del entorno.

Aunque el programa de recuperación de la microcuenca, las ONG's y la OCDCC han recibido también algunos recursos estatales y federales, la reformulación de canales o formas de intermediación entre el Estado y las comunidades otomís es aún incipiente. En buena medida el proyecto de recuperación de la microcuenca ha evidenciado los altibajos de la presencia estatal en la Congregación, incluyendo lo referente a apoyos para la producción campesina aunque, como veremos enseguida, esto responda a causas que se remontan a inicios del siglo XX y aún antes.

EL ESTADO Y LA CONGREGACIÓN

El periodo de reparto agrario, que se alargó durante 1920 y se redujo en la región serrana guanajuatense drásticamente luego de 1940, pasó de largo sobre el municipio de Tierra Blanca.⁶ En la misma sierra hubo un proceso de formación económica de carácter regional a partir de la explotación minera entre 1880 y 1920 teniendo como eje lo que Meyer (1995) define como un sistema económico formado por los municipios de San Luis de la Paz y el entonces municipio de San Pedro de los Pozos (cuyo centro era precisamente Pozos, rebautizado a fines del siglo XIX como ciudad Porfirio Díaz). La organización minera vinculaba median-

⁶ El contraste del reparto agrario en la Sierra Gorda en Guanajuato es notable en cuanto a ejidos formados: mientras en el municipio de Tierra Blanca sólo existen dos y en San José Iturbide tres, en San Luis de la Paz fueron formados 23 por 14 en Victoria. La accidentada topografía no es la única explicación de estas variaciones. En la mayoría de los ejidos se produce para el autoconsumo (INEGI, 1994).

te una infraestructura para la producción los centros de explotación en Pozos, las haciendas de beneficio en San Luis de la Paz, las haciendas agrícolas y las poblaciones de campesinos y jornaleros de los municipios cercanos, incluyendo la modesta explotación minera de Charcas (hoy municipio de Doctor Mora), Xichú y Atarjea en el interior serrano (González, 1906; Meyer, 1995: 53-75).⁷ Hacia 1897 por decreto estatal Pozos –Ciudad Porfirio Díaz fue cabecera del partido judicial formado por San José Iturbide y por las municipalidades serranas de Tierra Blanca, Santa Catarina y Atarjea– (González, 1906: 348).

Aunque existe registro de población indígena laborando en las minas de Pozos, entonces a 34 kilómetros de Tierra Blanca en camino de herradura (González, 1906), y en las molindas de caña en Xichú (Flores, 1991), Tierra Blanca y Cieneguilla no formaban parte importante de esta espacialización de relaciones económicas. De hecho se mantenían en una especie de zona fronteriza entre el proceso de estructuración regional minera del noroeste guanajuatense y la lucha librada por las comunidades indígenas ante la expansión de las haciendas ganaderas/ agrícolas en los municipios de Querétaro con los que colindan (véase en García Ugarte, 1992: 328-339). En ambos casos la Revolución mexicana reorientó la estructuración regional del espacio: incluyendo el reparto de varias haciendas agrícolas el sistema minero fue interrumpido definitivamente a pesar de que la extracción de mineral en Pozos –despojada de su carácter de municipalidad en 1928– se mantuvo hasta su decadencia en la década de 1940; por su parte los hacendados queretanos fueron desplazados de la propiedad de la tierra y del control político de su estado por las nuevas fuerzas agraristas durante la década de 1930.

En el caso de las comunidades congregadas la reformulación regional, articulada ahora en torno al reparto agrario, se mantuvo distante: la categoría de propietario privado, obtenida a mediados del siglo XIX y asumida como un logro por los propios otomís, hizo innecesaria la organización ejidal ya que los supuestos beneficiarios habrían sido de hecho los propietarios de la tierra. No obstante, la CNC hizo cierta presencia en

⁷ En Pozos se explotaba el cobre argentífero, la plata y el oro, en San Francisco Xichú la plata y el azufre, en Atarjea el plomo. De San Luis de la Paz abastecían a estos centros con “animales de tiro, alimento y materias primas” (Centro de Pastoral, 1997: s/n).

el lugar en la medida en que los propietarios eran indígenas y campesinos pobres. El impulso estatal posterior para la formación de una estructura de producción agrícola, con apoyos, carreteras y agua, benefició a los pequeños propietarios de los municipios vecinos (menos accidentados en su topografía) limitando a los otomís y luego a los ejidatarios de la región a una producción de autoconsumo. La fragmentación de las parcelas agrícolas por el crecimiento demográfico –entre 1/4 y 3 hectáreas de temporal promedio por propietario– así como la reducción en el periodo de lluvias y la erosión, ha llevado a los campesinos indígenas a reforzar el trabajo de jornal dentro de los ranchos de la región y su migración hacia los espacios agrícolas del norte del país, señaladamente Tepic y Estados Unidos.

Como contrapunto a esta dinámica hay actualmente una incipiente incursión de empresas maquiladoras extranjeras en la geografía de la Sierra (en el municipio de San Luis de la Paz) mientras son impulsados también parques industriales (en el municipio de San José Iturbide) aprovechando la cercanía con Querétaro y, a través de esa ciudad, con el Bajío guanajuatense. Para esto han sido útiles la red de caminos y carreteras y las escuelas introducidas por el Estado respectivamente durante las décadas de 1960 y 1950 en las partes más accidentadas de la Sierra, entre ellas Tierra Blanca.

A diferencia de otras partes de la Sierra, como San Luis de la Paz y Victoria, las instituciones agrarias se han mantenido a cierta distancia de la organización campesina de la Congregación no sólo por la ausencia del ejido sino por el hecho de que muy contados productores tienen documentos legales que avalen la propiedad de sus terrenos: a pesar de la presencia de la SARH, los apoyos a la producción agrícola (*vgr.* Procampo) requieren que el propietario tenga un registro legal de su parcela. La apreciación compartida es que cuesta más legalizar la propiedad, y pagar impuestos luego, que obtener el recurso. De manera que la presencia estatal se ha desarrollado más fuertemente en torno a la carretera, a las escuelas, a becas a estudiantes y despensas otorgadas por el DIF y Procede, y a diversos programas de gestoría y laborales que disfrazan subsidios a las familias productoras.

Por lo que respecta a los anteriores, programas como los impulsados por el Fideicomiso de Riesgo Compartido (FIRCO) o programa federales

de empleo rural temporal, similar al programa previo de Heladas y Sequías a cargo de la SARH, suelen ser impulsados en los meses en que regresa el grueso de la población migrante (noviembre-marzo). Se pagan jornales por trabajo en algunas obras de beneficio a comunidades que hasta hace unos años se hacían como faenas, por ejemplo la conservación de caminos rurales o el terraceo de los montes.⁸ Con ello se minan formas de organización internas a cambio del estipendio económico que requieren muchas familias.

Escuelas y carretera han sido las obras estatales más perdurables. Han tenido una repercusión notable en la formación actual del paisaje y en la relación entre los otomís de la Congregación y los mestizos de la cabecera de Tierra Blanca. La carretera, construida en los años sesenta y asfaltada completamente hasta los noventa, permitió un flujo más ágil de mercancías desde Querétaro y San José Iturbide al interior de la Sierra, incorporando de una mejor forma a Tierra Blanca con un mercado más amplio. Esto contribuyó al fortalecimiento económico de los grupos mestizos que controlaban los puestos municipales de poder: ampliaron su producción artesanal, multiplicaron el pequeño comercio y mantuvieron estable, además, sus pequeños hatos ganaderos. En tanto, la escuela de Cieneguilla nació bajo la tensión existente entre la cabecera municipal y la Congregación. Su origen tiene hoy versiones encontradas: según los actuales profesores de Cieneguilla la primaria fue impulsada y lograda gracias al párroco y a los buenos oficios que desplegó ante el gobernador Aguilar y Maya en la década de 1950. En esta versión se enfatiza que las autoridades municipales –mestizas– presionaron para que sólo la escuela de Tierra Blanca fuera abierta. La versión de la familia política más importante de la cabecera señala en cambio que ambas escuelas, la de Cieneguilla y la de Tierra Blanca, fueron tratadas directamente por el presidente municipal con un apoyo marginal del párroco. Actualmente la primaria, manejada por los propios oto-

⁸ Desde luego también se han llevado a cabo programas productivos decididos y aplicados verticalmente, bien representados por las zahurdas abandonadas y en ruinas que pueden verse en algunas comunidades. Otros programas más, llevados con un éxito relativo por instancias estatales y municipales, han sido los apoyos para productores de artesanías de carrizo.

mís, ha sido el lugar donde se han formado grupos políticos que hoy disputan exitosamente la presidencia municipal a quienes denominan, con un uso discutible del término, como “los caciques” de la cabecera.

De una forma importante para las comunidades la acción irregular del Estado ha sido complementada desde mediados del siglo XX por el esfuerzo de algunos párrocos, quienes entre otras cosas impulsaron el trazo de algún camino vecinal realizado mediante faenas para hacer eficiente su trabajo pastoral, tuvieron participación en la introducción de la escuela primaria y se ocuparon de introducir nuevas modalidades laborales en los setenta, como el tejido de ropa infantil con máquinas eléctricas. En particular la escuela de Cieneguilla revela coincidencias entre la perspectiva educativa de la Iglesia, las prácticas religiosas de la Congregación y la necesidad de los grupos de poder postrevolucionarios por incorporar regiones accidentadas al desarrollo económico y social de Guanajuato. Desde los cincuenta las autoridades estatales aceptaron la incorporación a la primaria de los únicos maestros resueltos a permanecer en el lugar: un grupo de religiosas queretanas. Su presencia actual, ahora compartida por maestros otomís locales, ha sido defendida por las comunidades ante los embates políticos que se generan entre los diferentes grupos durante periodos electorales. Las disputas en torno a la identidad religiosa de estas maestras no son superficiales: ponen en juego el carácter laico de la educación impartida por el Estado y consagrado en la Constitución.

Todo lo anterior sugiere que las relaciones entre sociedad local y Estado, y sus confrontaciones y coincidencias, están supeditadas a la demanda de presencia institucional entendida como introductora de servicios, mucho menos como eje para la organización (Nugent, 1997). Así, lo que comúnmente se percibe como imposición de instituciones, valores morales del Estado y tendencias de modernización sobre localidades tradicionales, puede tener una gran carga de relatividad no sólo porque son las comunidades las que exigen cierto tipo de presencia estatal sino también porque la introducción de formas institucionales puede ser coincidente con aspiraciones y perspectivas indias. Esto ha sucedido con la escuela primaria, que ha logrado ser controlada por grupos de la Congregación teniendo como compañeros de viaje a la parroquia primero y después a un grupo de maestras religiosas.

La incorporación que han hecho los profesores del sistema ritual a su quehacer educativo, forma parte del fortalecimiento de la identidad otomí y es una de las bases que al interior de la Congregación legitiman el control que ese grupo de docentes tiene sobre la escuela: los niños aprenden y participan de las celebraciones religiosas durante los propios cursos escolares. A pesar de esto, las prácticas rituales no funcionan como válvula para equilibrar las tensiones internas entre las comunidades, ni para atenuar las disputas por espacios de poder. De hecho las disputas llevan a la fragmentación de comunidades, al surgimiento de otras más y a la generación de nuevas representaciones sociales del espacio, incorporadas como parte de la Congregación a través de las prácticas rituales.

UN CASO DE DIVISIÓN

El Picacho y Cieneguilla son comunidades colindantes y, quizá por eso, distanciadas socialmente. En el Picacho se logró el primer pozo profundo, mismo que surte de agua a varias comunidades desde fines de los ochenta; no obstante desde un inicio los vecinos de esa comunidad se negaron a canalizar el recurso hacia Cieneguilla a pesar de que el declive del terreno lo favorecía. Unos años más tarde el agua de esa comunidad no volvió a fluir hacia una parte escindida del propio Picacho.

Hasta antes de 1991 la única escuela primaria formal en la Congregación, con los seis grados y edificio propio, era la Miguel Hidalgo. Como escuela de concentración recibía a alumnos de todas las comunidades y sus profesores gozaban –hasta la fecha– de prestigio. A fines de los ochenta se generó en el municipio una fuerte controversia respecto de la elección de candidato a presidente municipal por el único partido entonces existente, el PRI.⁹ Luego de quedar probado que el precandidato de la Congregación, apoyado por los profesores, no cumplía con los requisitos burocráticos necesarios para ser candidato, la precandidata

⁹ Actualmente, 1999, existen 5 partidos políticos (PAN, PRI, PRD, PT y PCD). Abordaré su proceso de formación en otro lugar. Basta decir por el momento que se han originado por una confluencia de tensiones entre grupos de poder a nivel del estado de Guanajuato, y

de los grupos de Tierra Blanca –de “los caciques”–, también maestra, obtuvo la representación del partido aunque formalmente había sumado menos votos en la convención municipal del PRI. Una vez ganada la elección municipal, y una vez que la fuerza pública de Guanajuato aplacó las protestas de las comunidades poco antes de su toma de posesión, la entonces presidenta impulsó la creación de nuevas escuelas rurales en la Congregación y la regularización de las que existían precariamente. Esta versión es la que esgrimen los profesores, una contraria la ofrece la entonces funcionaria: las propias comunidades fueron tramitando la fundación de sus escuelas. En ambos casos esto tenía por objeto socavar la influencia de los profesores pero desde posiciones diferentes, en el caso de la presidenta municipal para hacerlo mostrando al mismo tiempo que su administración no excluía a las comunidades indígenas de recursos y programas. Por lo que respecta a las comunidades que tramitaron sus escuelas lo hicieron para subsanar una necesidad real creando al mismo tiempo un contrapeso frente a la gente de Cieneguilla y de sus maestros, que se manejaban cada vez más como un grupo representativo de toda la Congregación.

Una de esas escuelas fue promovida precisamente por y en el Picacho, cuya comunidad vio la oportunidad de beneficiarse de alguno de los servicios que solían concentrarse en Cieneguilla. Oportunamente hicieron las gestiones necesarias logrando que la escuela fuera aceptada a pesar de que el par de kilómetros que la separan de la Miguel Hidalgo no lo justificaba. Obtuvieron pues el registro y algunos beneficios extras al bautizarla en pleno salinismo como Escuela Primaria Solidaridad. Con todo, un centenar de vecinos del Picacho prefirió seguir enviando a sus hijos a la primaria Hidalgo, tanto por la calidad de la educación que ahí se impartía como por respeto a su director. Entonces en el curso de tres años se desencadenaron sucesos que llevaron a la creación de una nueva comunidad: el grupo mayoritario del Picacho decidió obstaculizar el surtido de agua a los disidentes presionándoles a inscribir a sus niños en la nueva escuela, los padres de familia se negaron, negocia-

tensiones y arreglos internos en la Congregación, que incluyen elementos de parentesco, de vecindad, de escolaridad y nociones históricas divergentes, cambiantes en coyunturas particulares.

ron su acceso al agua de otra comunidad, se relacionaron con el trabajo de FAI y comenzaron a tramitar en la presidencia municipal su existencia legal con el nombre de comunidad El Progreso. El Picacho, en tanto, reforzó su negativa a dar agua a Cieneguilla y en particular a la escuela Miguel Hidalgo.

En esa coyuntura las distintas instituciones se desempeñaron en torno a sus propias necesidades y a su propio carácter como agentes: el INI trató de impedir la ruptura ignorando a la nueva comunidad pero ubicando a los grupos en pugna dentro de sus programas para el Picacho. FAI decidió apoyar al Progreso en la medida en que la comunidad se comprometió con el trabajo de reforestación que impulsaba la Fundación, y las autoridades municipales no objetaron los trámites para legalizar la existencia de la nueva entidad, ya sobre un espacio delimitado y reconocido, con sello y derecho a elegir su propio delegado. La Iglesia por su parte vio con buenos ojos la construcción de un templo más mientras los habitantes del Progreso organizaban una nueva festividad alrededor de una nueva imagen (Santa Teresa).

Así, en momentos de tensión, las comunidades pueden disputar y fragmentarse haciendo coincidentes sus proyectos con ciertas perspectivas institucionales. Dentro del ámbito de la Congregación la reubicación de estas nuevas comunidades (una por su creación y la otra por su reducción) se realiza a partir de su identificación e incorporación con el sistema ritual; de hecho la disputa entre ambas comunidades no ha impedido que se enlacen en las fiestas principales de la Congregación e incluso en sus fiestas locales, donde las diferencias obtienen otras connotaciones. Así, el ciclo festivo no desplaza ni inhibe las disputas, simplemente contribuye a ajustar dentro de formas de identidad compartidas los cambios generados por las tensiones sociales.

EL CERRO REVISITADO

Viendo el paisaje desde la cima del cerro, poco antes de que los mayor-domos colocaran en su sitio la Santa Cruz de la Paloma, una muchacha me contó las pugnas con la gente de la cabecera en torno a una de las escuelas. La escuela en cuestión, bajo nuestra mirada, parecía estar a tiro

de piedra; también parte de su historia. La gente, en tanto, hablaba de proyectos, acciones políticas y logros en torno al techo de la cancha de baloncesto, a los bordos, a la vegetación de los cerros.

Incluida la vestimenta “norteña” de los migrantes, el paisaje podía verse como una construcción negociada entre varios agentes con perspectivas particulares. La constancia de los proyectos sin embargo no parecía equiparable históricamente: el sentido sagrado de la geografía y los rituales que lo reproducen se han mantenido tan sólidos como el cerro sobre el que nos encontrábamos. No se puede decir lo mismo de la variable acción estatal y la todavía breve vida de las ONG’s. Empero, existe un acomodo paradójico, contradictorio, entre las acciones de esos agentes y procesos de cambio y continuidad. Desfasada de las transformaciones en las relaciones sociales, pero deudoras del sistema ritual, los proyectos de varios de los actores tienen como base una concepción ideal de comunidad rural. A partir de ella buscan recrear las bases materiales de una economía campesina entre un grupo indígena cada vez más diversificado laboralmente. Esa misma recuperación del espacio productivo agrícola coincide con la percepción indígena del territorio y con las bases tradicionales de su identidad diferencial.

Perspectivas coincidentes entre instituciones y comunidades, como la recuperación de la microcuenca con relación al trabajo campesino o, más claramente, la escuela como elemento fundamental de la presencia estatal en la localidad, recuperada y manejada por profesores otomí y maestras religiosas, siguieron hechos políticos y negociaciones que trascienden las relaciones entre Estado y comunidades. Son relaciones que inmiscuyen de hecho a diversos agentes. Los complejos procesos en que éstos se trenzan han dado forma a un paisaje que, para la población otomí, mantiene fuertes sentidos religiosos. Su elaborado sistema ritual no sólo renueva la significación del espacio, también refuerza imágenes de identidad en comunidades inmersas en dinámicas contradictorias: comunidades que lo mismo se prestan a renovar su carácter campesino que aceleran su fragmentación en la disputa por recursos; lo mismo se aglutinan en torno a un precandidato propio que negocian diferencialmente ventajas particulares con el candidato ganador al que antes se oponían; lo mismo se diversifican en mercados de trabajo internaciona-

les que contribuyen en términos de igualdad a financiar y fortalecer el ciclo ritual.

Las coincidencias, contradicciones e impugnaciones entre los agentes, entendidas como parte del ejercicio del poder, son inherentes al proceso de construcción del paisaje. Los sentidos sagrados del entorno, sin embargo, han sido mantenidos y reproducidos por las comunidades a pesar de las dinámicas de transformación. En este sentido pensar únicamente en términos de resistencia, las acciones que dan forma al complejo sistema religioso otomí es constreñir la actualidad de valores morales y la continuidad de prácticas sociales a una relación bidireccional entre grupos dirigentes y subordinados. En el caso de Tierra Blanca los “subordinados” de la Congregación han logrado apropiarse de instituciones claves, como las escuelas públicas, y han podido disputar a través de ellas el control político del municipio cada vez con más éxito. Es cierto que esas instituciones son utilizadas en beneficio de grupos e individuos específicos dentro de las propias comunidades indias, pero también son utilizadas como parte de estrategias que hunden sus raíces en identidades diferenciales. Propuestas que contemplan estos elementos como parte de procesos de reconstitución de identidades (Carmagnani, 1993) permiten traer a la discusión el carácter de la historia local, las tensiones políticas mediante las que se construye el paisaje, y el papel de los agentes en la creación de representaciones de sí mismos y del entorno en el que se desarrollan.

Es en esos términos que la percepción que los otomís de la Congregación tienen del paisaje puede comprenderse como parte de un proceso político de redefinición étnica de largo alcance. La aprehensión del territorio y la reproducción de los sentidos sagrados del mismo, logrados a través de una gran número de rituales, les permite negociar y ajustar los cambios de su entorno social y físico. Lo que parece estar en juego es la capacidad indígena para ubicar su lugar en esos cambios, y entre viejos y nuevos actores, con alguna certidumbre histórica.

ARCHIVO Y BIBLIOGRAFÍA CONSULTADOS

Archivo General del Gobierno del Estado de Guanajuato (AGGEG), Fondo Gobierno, Sección Secretaría, Serie municipios.

- ANDERSON, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993.
- Autodiagnósticos Comunitarios*, Fundación de Apoyo a la Infancia, Asociación Civil, mecanoescritos, 1993.
- BARKIN, David, *Riqueza, pobreza y desarrollo sustentable*, Editorial Jus, 1998.
- BASTOS, Santiago, "Etnicidad, historia y espacio: 'la comunidad' en el contexto de la globalización", mecanoescrito, CIESAS Occidente, 1998.
- BOURDIEU, Pierre, *Sociología y cultura*, México, Grijalbo/CONACULTA, 1990.
- CARMAGNANI, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1993.
- Centro de Pastoral Universitaria/Centro de Servicio y Formación Social, "Proyecto San Luis de la Paz, Guanajuato. México. Catálogo de Monumentos históricos", Universidad Iberoamericana, León, engargolado, 1997.
- CLAVAL, Paul, *Espacio y poder*, México, FCE, 1982.
- Diagnóstico participativo de pueblos indígenas de la región noreste del estado de Guanajuato*, Documento II, Desarrollo Rural de la Sierra Gorda, Asociación Civil, engargolado, sin fecha.
- FLORES SOLANO, Lorenzo, "Las moliendas de caña en el municipio de Xichú", en: *Una tradición de mi pueblo. Relatos guanajuatenses*, Dirección General de Culturas Populares, 1991.
- GARCÍA UGARTE, Marta Eugenia, *Hacendados y rancheros queretanos (1780-1920)*, CNCA, 1992.
- GONZÁLEZ, Pedro, *Geografía local del estado de Guanajuato*, Imprenta de la Escuela Correccional, 1906.
- HOFFMAN, Odile y Fernando SALMERÓN, "Introducción. Entre representación y apropiación, las formas de ver y hablar del espacio", en: Hoffman y Salmerón (coords.), *Nuevos estudios sobre el espacio*, Representación y formas de apropiación, CIESAS, 1997.
- INEGI, Guanajuato, VII Censo Ejidal. Resultados definitivos, 1994.
- MEYER COSÍO, Francisco Javier, *Población y minería en Guanajuato (1893-1898)*, Ediciones La Rana, Instituto de Cultura del Estado de Guanajuato, 1995.
- NUGENT, David, *Modernity at the Edge of Empire*, Stanford University Press, 1997.
- REINA, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, Siglo XXI, México, 1988.
- SOUSTELLE, Jacques, *La familia otomí-pame del México central*, México, FCE [1937] 1993.

VELÁSQUEZ, Emilia, "La apropiación del espacio entre nahuas y popolucas de la Sierra de Santa Marta, Veracruz", en el texto referido de Hoffman y Salmerón, 1997.

ZÁRATE, Eduardo, "Etnografía, cambio cultural y poder local", mecanoescrito, CIESAS Occidente, s/f.

