

Este trabajo propone que el sistema ritual indígena regula el impacto de los cambios sociales que vive actualmente la Congregación otomí de San Ildefonso de Cieneguilla, municipio de Tierra Blanca, Guanajuato. Mediante los símbolos y rituales del sistema señalado se presenta la imagen de un orden social ideal, una mitificación de las relaciones sociales en la que mujeres y hombres encuentran posiciones definidas. Con ello se genera un sentido de continuidad por sobre las diferencias creadas en el mercado laboral, contribuyendo así a perfilar el carácter de la Congregación como actor político.

This work proposes, that the indigenous ritual system regulates the social impact changes lived nowadays on the Otomi Congregation, from San Ildefonso de Cieneguilla Tierra Blanca municipality in Guanajuato, Mexico. Through symbols and rituals of the previously mentioned system, the image of an ideal social order is presented, a mythification of the social relations in which women and men find defined positions. This generates a sense of continuity over the differences created on the labor market, contributing to profile the Congregation's character as a political actor.

Recibido: 15 de Marzo de 2004

\* Artículo por invitación.

\*\* Investigador del Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales de la Universidad de Guanajuato (CICSUG). Lascuráin de Retana No. 5, tercer piso. Guanajuato, Gto. Correo electrónico: uzetaji@hotmail.com

## Género y Ritual entre los Otomíes de Guanajuato\*.

Jorge Uzeta Iturbide\*\*.

### INTRODUCCIÓN

A pesar de ser una región abrupta y empobrecida, la Sierra Gorda de Guanajuato se encuentra en el centro de poderosos procesos de cambio. La introducción de comunicaciones y servicios en la segunda mitad del siglo que recién terminó, la consolidación del mercado laboral en el Bajío (que se extiende al triángulo de San Miguel de Allende – San José Iturbide – San Luis de la Paz) y las oportunidades de trabajo en las ciudades de Querétaro y el Distrito Federal, además de la migración internacional, han detonado una notable diversificación social al interior de las comunidades rurales serranas. En los municipios de San Luis de la Paz, Victoria, Tierra Blanca, y Xichú, que combinan zonas áridas y abruptas con pequeñas planicies –algunas con modesta irrigación– jornaleros y ejidatarios conviven con jóvenes maestros originarios del lugar, con pequeños y prósperos comerciantes, con migrantes que regresan periódicamente a descansar a sus pueblos, con pequeños y medianos empresarios agrícolas, y con las incipientes capas de profesionistas que pugnan por un lugar en la actividad política municipal.

La diversidad social se ve completada con un entramado político más intrincado del que existía apenas hace treinta años. Luego de la reconfiguración de los partidos políticos nacionales a partir de la estatización de la banca y con el surgimiento del Frente Democrático Nacional, a principios y finales de la década de 1980 respectivamente, la región serrana ha visto la emergencia de un gran número de institutos en los ámbitos municipales. Al Partido Revolucionario Institucional y al Partido Acción Nacional, de larga presencia, se les han sumado el de la Revolución Democrática (PRD), el del Trabajo (PT), el Verde Ecologista (PVEM), y otros de vida efímera como el Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional (PFCRN), y más actualmente el del Centro Democrático (PCD) y el fallido México Posible. En momentos coyunturales otros viejos partidos, como el Partido Auténtico de la Revolución Mexicana (PARM) y el Demócrata Mexicano (PDM), conocieron algún repunte electoral.

PALABRAS CLAVE: Identidad; Género; Ritual; Mitificación.

KEYWORDS: Identity; Gender; Ritual; Mythification.

Asimismo, como parte de los cambios políticos y sociales han despuntado regionalmente asociaciones civiles y Organizaciones No Gubernamentales (ONG' s) integradas por inmigrantes de otras partes del país, dedicados a impulsar proyectos de recuperación del entorno ecológico con recursos de embajadas, fundaciones internacionales y del propio Estado. Finalmente durante la década de 1990 los proyectos federales y estatales, en ocasiones complementarios pero en varias más contrapuestos –fruto de las diferencias político partidistas– generaron intereses y redes sociales de gran complejidad.

La región serrana es diversa en otro sentido. Ahí se ubican las poblaciones indias más antiguas del estado de Guanajuato, importantes por su constancia histórica, por sus especificidades culturales, y por el uso político de su identidad diferencial. Aunque la Misión de Chichimecas del municipio de San Luis de La Paz es una referencia recurrente cuando se trata de población indígena guanajuatense, dado que es el grupo de pames- chichimecas más representativo del país (si bien existen comunidades pames en otras entidades), el caso de la población otomí de la Congregación de San Ildefonso de Cieneguilla, en el municipio de Tierra Blanca, presenta varias particularidades notables.

La Congregación está formada actualmente por diecinueve comunidades que presentan un patrón de asentamiento disperso, común al de las zonas otomíes del centro de México, y con una población que oscila entre el centenar de habitantes en el que rondan las comunidades más pequeñas y los más de mil miembros de la más grande<sup>1</sup>. Algunas de estas comunidades, como Cieneguilla, Juanica, El Guadalupe y El Picacho, tienen un origen que se remonta a la primera mitad del siglo XVI, aunque la existencia de material arqueológico (pinturas sobre formaciones rocosas) hacen suponer la posibilidad

de que algún asentamiento existiera previamente a la conquista. Otras, como Fracción del Cano, Rincón del Cano, El Progreso y La Barbosa, han sido conformadas en décadas recientes, fruto de la división de las comunidades originales por disputas respecto al control y usufructo de recursos naturales, en particular el agua.

En efecto, la Congregación se encuentra en una zona de aguda escasez del líquido, acentuada por la irregularidad en el ciclo de lluvias que comenzó a ser notable desde finales de la década de 1950, y por la prohibición federal para perforar pozos destinados a la producción agrícola y ganadera en zonas como la Sierra Gorda, donde los acuíferos se encuentran abatidos. Los trabajos de las ONG' s se han enfocado precisamente a recuperar el entorno de lo que llaman la microcuenca del río Tierra Blanca, promoviendo entre las comunidades la reforestación de espacios boscosos, la “cosecha de aguas” mediante bordos, pequeñas presas y terraceo de montes, y difundiendo novedosas técnicas de cultivo que preservan la delgada capa agrícola, amenazada también por un avanzado proceso de erosión.

En lo político, cada una de las comunidades otomíes cuenta con su propia autoridad supeditada a la delegación municipal de Cieneguilla, dependiente a su vez del municipio de Tierra Blanca. Las relaciones entre municipio y delegación han transitado por tensiones continuas, fruto de mecanismos de dominación étnica que vienen de antiguo. Al menos desde el siglo XIX el poder político y económico de la población mestiza de la cabecera siempre tendió a subordinar a la población india mediante el control del comercio, de la propiedad de las mejores tierras, y de los puestos de poder público. Por su parte las relaciones entre delegación y comunidades han tenido su propia dosis de tensión en el siglo

<sup>1</sup> 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 Adjuntas, El Progreso, Peña Blanca, Arroyo Seco, Juanica, Las Moras, Villa Unión, El Salto, El Sauz, El Guadalupe y Cieneguilla.

XX al ser Cieneguilla –centro de la Congregación– la comunidad con mayores beneficios en infraestructura.

Sin embargo, más que en términos administrativos y políticos las comunidades se encuentran congregadas a partir de dos elementos interrelacionados. Por un lado la historia india forjada ante sucesos tan determinantes en la conformación del Estado- Nación como la desamortización de tierras, el agrarismo revolucionario, y la cristiada. En particular, el embate contra las tierras comunales en la segunda mitad del siglo XIX, y la posibilidad inusitada que estas comunidades otomíes tuvieron para hacerse legalmente de sus parcelas siendo parte de una compañía de subarrendadores que lograron comprar la hacienda de El Capulín (San José Iturbide), marcaron su posición posterior con respecto al agrarismo y, en consecuencia, frente al estado posrevolucionario. En este texto no abordaré directamente esta cuestión que por sí misma es fundamental para comprender a la Congregación actualmente, en cambio me centraré en el segundo elemento: un sistema ritual expresado mediante numerosas actividades llevadas a cabo por las comunidades bajo la dirección de las mayordomías.

El sistema ritual mantiene simultáneamente referentes prehispánicos a partir de la identificación sacra que se hace de los recursos naturales relacionados con la producción agrícola, y referentes coloniales por la estructura misma de las mayordomías (herencia de las cofradías novohispanas). El sistema está marcado, además, por una fuerte connotación de género, pues a través de las prácticas que lo conforman se expresa nítidamente la construcción social de las diferencias sexuales. Conviene entonces ofrecer algunos datos sobre las mayordomías y otros más sobre el trabajo agrícola para posteriormente profundizar en los cambios acaecidos en el desempeño laboral de las mujeres.

Cada una de las seis mayordomías de la Congregación, está compuesta por cuatro parejas de mayordomos ocupados de cuidar durante el ciclo ritual anual a la venerada y festejada imagen que les corresponde. En suma ocho personas por santo, lo que arroja un total de cuarenta y ocho titulares; veinticuatro mayordomos y otro tanto de mayordomas interactuando en cada una de las celebraciones principales a las que necesariamente deben asistir portando sus imágenes. El ciclo da inicio con la conmemoración de los Santos Difuntos para seguir inmediatamente con la festividad a Santa Cecilia en noviembre, luego con la celebración decembrina a la Virgen de Guadalupe, la fiesta de los santos patronos San Ildefonso y la Virgen de Guadalupe en enero, la de la Santa Cruz en mayo, y finalmente la del Sagrado Corazón de Jesús en julio. En esas celebraciones, así como en otros momentos intermedios adscritos al ciclo (la Semana Santa, el Corpus Christi, etc.), se debe cumplir con numerosos rituales caracterizados tanto por la distribución de alimentos como por el manejo autónomo –no determinado por la parroquia católica sino por la tradición– de una amplia gama de símbolos.

El sistema en su conjunto, y particularmente las muy prolongadas celebraciones de mayo, han mantenido un fuerte carácter agrícola. Las ofrendas propiciatorias, las mazorcas, las tortillas, las flores y las frutas ofrecidas sobre las cruces y los sunchiles<sup>2</sup>, son comunes a pesar de que la pobreza y erosión de las tierras han desplazado el trabajo agrícola como la principal fuente de sustento familiar. La resequedad e insuficiencia de las tierras llevaron a los otomíes a emigrar al norte del país y al extranjero durante buena parte del siglo XX, aunque con una mayor frecuencia a partir de la década de 1950. Todavía en esa década quienes se dedicaban al campo y salían a laborar fuera de la región eran exclusivamente los hombres, mientras que las mujeres se ocupaban de lo referente a la casa y ocasional-

<sup>2</sup> El sunchil o “arbolito” es una ofrenda presentada en las fiestas de diciembre y enero. Tejida con hojas de una planta fibrosa (chimal) sobre carrizos colocados en un armazón de troncos, la confección de esta ofrenda requiere de varios rituales previos. El tejido, y prácticamente toda la ofrenda, es una labor masculina.

mente a la pequeña ganadería (trabajo que suelen cumplir los niños). En términos generales, esta división de actividades se mostraba acorde con ciertas nociones tradicionales otomíes en las que la mujer estaba relacionada con la reproducción de la familia, vinculada al espacio doméstico principalmente, en tanto que el entorno público se reservaba para los desempeños masculinos.

Como una excepción validada por la misma división otomí del trabajo, la mujer realizaba —y lo sigue haciendo— algunas tareas en la siembra, en especial era la encargada de tirar el grano una vez que el hombre había preparado la tierra. Aunque esta práctica no parece referir directamente a cuestiones cosmológicas, como bien lo señala J. Soustelle, la presencia de la mujer en el trabajo agrícola “es sin duda [...] consecuencia de la relación que se establece con tanta frecuencia entre la mujer y la fecundidad de la tierra” (Soustelle, 1993: 63). En tanto, algunas actividades laborales eran enfrentadas conjuntamente, como la producción de canastas y sombreros de carrizo y palma, destinados al mercado regional y a zonas cercanas dentro de los estados de Guanajuato y Querétaro.

Eventualmente, ante la crisis productiva local expresada por la mayor escasez de agua y la erosión del entorno, y frente al fortalecimiento de un mercado laboral agrícola que demandaba jornaleros de manera recurrente, las mujeres otomíes se han ido incorporando a espacios y actividades que antes les estaban vedadas. Sin lugar a dudas ésta es una de las transformaciones más notables en las comunidades indias en la medida en que ha permitido a las mujeres un mayor control sobre ciertos aspectos de sus propias vidas, a pesar de lo mal remunerado que es su jornal (con frecuencia inferior al que reciben los hombres). No obstante, pese a que los nuevos desempeños femeninos han marcado a las mujeres jóvenes con rasgos generacionales particulares diferenciándolas claramente de las experiencias vividas por sus madres y abuelas, estas

nuevas prácticas laborales no han sido suficientes para modificar algunos principios tradicionales en las relaciones de género. Como veremos más adelante, la importancia de estos principios trasciende las relaciones discretas entre mujer y hombre para incorporarse en los complejos espacios políticos que resultan de las transformaciones señaladas inicialmente.

## MUJERES OTOMÍES

Un vistazo a los rasgos de interacción social a partir de la vida de dos mujeres otomíes de generaciones diferentes puede dar una idea más clara de la manera en que se han vivido localmente los cambios sociales.

Doña Concha<sup>3</sup> es médico tradicional. Sabe curar enfermedades en las que se conjugan males físicos, del alma y la mente. Su consultorio está en la parte trasera de su casa, junto al temazcal en donde, entre otros, se terminan de aliviar las mujeres luego de dar a luz. La habilidad y conocimiento de doña Concha es reconocida en varios municipios serranos, y el dinero que gana suele usarlo para conseguir medicamentos, para pagar comida, electricidad, la papelería escolar de sus nietos, y para algunos gastos ligados a la vida ritual de la Congregación. Los dos años de primaria que alcanzó a cursar siendo niña, antes de que su papá la destinara a cuidar permanentemente a los chivos, le han sido muy útiles para llevar el control de sus cuentas. Aunque su deseo era continuar en la escuela, la situación familiar se lo impidió; recuerda que “mi papá me regañaba cuando quería leer porque dizque era para cartearse con el novio. Las mujeres no podían escribir ni leer”.

Mientras su padre trabajaba sus parcelas y salía en temporadas a contratarse como jornalero, su madre se ocupaba de la casa y de tejer cestos y enseres de carrizo, actividad que demandaba mucho tiempo y una atención exclusiva porque “la canasta es muy celosa”, labor a la que su papá y sus hermanos también contri-

<sup>3</sup> Se utilizan seudónimos.

buían no sólo yendo a conseguir el carrizo en la ribera, sino también urdiendo las cestas en los periodos en los que no estaban dedicados a la agricultura.

Ella recuerda que en su comunidad de Arroyo Seco toda la gente adulta sabía hablar el otomí, pero al igual que los demás habitantes de las otras comunidades, no quisieron ya enseñarlo a sus hijos. Con esto trataban de evitarles más conflictos con la población mestiza de la cabecera –que en el trato cotidiano ridiculizaba a los otomíes como ignorantes o “tatashíngues”– buscando además facilitarles las relaciones con las instituciones estatales. De hecho la gente también dejó de vestir su ajuar tradicional de manta, cumpliendo un decreto estatal de la década de 1930 que prohibía la entrada a las ciudades a todo aquél que no vistiera pantalón (Guerrero Tarquín, 1988: 209).

Concha está casada con don Víctor, comerciante, campesino, migrante y –como ella– segundo mayordomo del santo patrono de la Congregación, San Ildefonso. Cuando se casaron la familia de Víctor, que era de otra de las comunidades congregadas, tuvo que llevar en un par de ocasiones a los futuros suegros una serie de presentes (vino, pan, cigarros, etc.) para convencerlos de que dieran a su hija en matrimonio. Por lo general, mujeres jóvenes y casaderas como Concha tenían un conocimiento muy escaso de su pretendiente, construido a partir de miradas y encuentros furtivos, casuales la mayoría de las veces, y con frecuencia breves.

El enlace se arregló entonces entre los padres de ambos a partir de una iniciativa de Víctor sin que Concha estuviera del todo enterada, y sin que conociera bien a su pretendiente. Ella entonces pasó a ser parte de la comunidad de Arroyo Seco y de la familia de su padre, a ser parte de la comunidad del Guadalupe y de la familia de Víctor. Ocupada en educar a los hijos que después llegaron, fue hasta que éstos crecieron que Concha pudo desarrollar con más soltura sus conocimientos de medicina tradicional.

Por su parte, Lucía es unos treinta y cinco años más joven que Concha. Nació en una comunidad –Peña Blanca– en donde todos hablan el español y en donde pudo estudiar casi la primaria completa, igual que sus hermanos. Actualmente ella hace maquila de acrilán en una máquina que consiguió con un crédito del Instituto Nacional Indigenista (hoy desaparecido), y cuyo producto y material le compran y abastecen los comerciantes del municipio vecino de San José Iturbide. Este trabajo comenzó en la década de 1970 a partir de la iniciativa del párroco de entonces, que hizo lo posible porque las familias lograran un complemento salarial a través del trabajo femenino remunerado.

Organizada con sus cuñadas, Lucía ha logrado poner un pequeño taller con varias máquinas al que asisten algunas vecinas a hacer maquila, sobre todo en el invierno, que es el periodo de mayor demanda en el mercado de colchas y ropa para bebé. Lo que gana Lucía por tejido completo o por pieza (que después los “chambreros” de San José Iturbide se encargan de terminar en sus propios talleres) es poco comparado al tiempo de trabajo que invierte pero, como muchas otras mujeres, sabe que en la localidad no hay mayores posibilidades de conseguir una paga. Por eso Lucía sigue junto con su familia las temporadas de cosecha en los ranchos de municipios cercanos (Dolores, Allende, Iturbide, San Luis de la Paz), cosa que ha hecho desde niña, aunque en ese entonces sólo durante las vacaciones escolares. Apenas en los años sesenta, cuando Lucía era pequeña, se comenzó a contratar a mujeres y ocasionalmente a menores de edad para el corte de las hortalizas, justo cuando la zona abajeña y sus espacios aledaños comenzaron a recibir la tecnología de la revolución verde, que amplió la superficie irrigada demandando fuerza laboral barata y poco calificada.

Gracias a esa nueva fuente de trabajo su papá y otros como él pudieron establecer de manera fija un recorrido laboral anual por varias partes del país, que incluyen el Bajío, municipios cercanos a la Sierra Gorda, y zonas del occidente

como Jalisco y Nayarit, esta última entidad muy visitada por los otomíes en el periodo del corte de tomate. El ciclo se completa en campos de cultivo en los Estados Unidos dejando el tiempo suficiente para que los migrantes regresen a la Congregación a las fiestas patronales de enero. De hecho muchos de ellos se quedan en sus comunidades hasta las celebraciones a la Santa Cruz en mayo, para reiniciar entonces sus periplos laborales.

Antes de casarse, en la década de 1990, Lucía se iba con su padre y sus hermanos al norte, a zonas de Nayarit, y aún más lejos. En uno de esos campos conoció a Pablo, también originario de una de las comunidades otomíes de Tierra Blanca, precisamente de Arroyo Seco. En esas condiciones “echar novio” era bastante más fácil que hacerlo en la comunidad; cuando la cosa iba más en serio las muchachas simplemente acordaban con el pretendiente una especie de rapto, y ya estando en la Congregación se “escapaban” a vivir a la casa del muchacho esperando que los padres aceptaran que, luego de la cohabitación, ya no había marcha atrás. También esperaban del novio que no desapareciera con el pretexto de irse al norte haciendo “fracasar” a la muchacha. Si no era así, la nueva pareja se había ahorrado todo el gasto y el proceso que representaba ir a pedir a la novia. Amigas y vecinas de Lucía se comprometieron de esa manera, sin embargo ella y Pablo prefirieron un noviazgo más o menos a la vista, y después de ver que las cosas les iban bien decidieron casarse. Lucía está consciente que a diferencia de su madre y abuela tuvo oportunidad de decidir sobre su matrimonio y su pareja, pero al igual que ellas debió ir a vivir a la comunidad de su esposo. Desde entonces quien decide si ella va o no va a trabajar al jornal en las zonas cercanas o en el norte, es él.

Entre Concha y Lucía hay una generación intermedia que entabló matrimonio de alguna manera entre los extremos que ellas representan, y que además presencié cómo en la Congregación los caminos de terracería y asfalto desplazaban a las veredas, y cómo las lámparas de petróleo se olvidaban en casas con luz eléctrica y

conexión nocturna a las telenovelas. Igual que en toda sociedad compleja, en la Congregación los cambios en el lapso de tres generaciones son impresionantes y el extrañamiento (o choque) entre ellas resulta comprensible. Lucía no entiende cómo es que a las mujeres de antes se les impedía estudiar cuando eran niñas; por su parte Concha no comprende por qué las jóvenes de ahora se escapan con sus novios llevando frustración y desazón a sus padres. Por sobre estas diferencias es notable también la constancia de ciertos rasgos culturales ligados a lo que significa localmente ser mujer o ser hombre.

Las mujeres de la Congregación definen su condición femenina a partir de su relación con figuras masculinas dominantes, ya sean padre, esposo, o hermanos (véase Ortner y Whitehead, 1991). Más específicamente esa subordinación depende de la definición otomí de género, esto es, de símbolos y valores arraigados en formas de organización tradicionales. Al respecto vienen a colación las relaciones que guardan las comunidades congregadas a través de las mayordomías y el fuerte consenso que aún mantiene el sistema ritual. A través del desempeño público de las mayordomías y del uso del ceremonial de numerosos símbolos sagrados, la organización social india expresa sus propias concepciones del mundo así como del lugar de mujeres y hombres en él.

## ALGUNAS PRÁCTICAS RITUALES

De momento retomaré un par de prácticas ceremoniales en donde las relaciones entre fertilidad agrícola y humana, y un orden divino y territorial aparecen claras; una es el Temazcal y otra es la celebración a la Santa Cruz. En ambas, como en todo ritual otomí, un elemento constante es el sahumador, pequeño recipiente trípode que únicamente es manejado por mujeres, y en cuyas brazas se quema recurrentemente copal. Sus emanaciones no tienen otra función que enlazar a los practicantes, por vía femenina, con el orden supraterráneo.

Durante la cura en el temazcal, Concha limpia al paciente con hierbas, rezos y el humo de copal que exhalan las brazas del sahumador. Concha sopla ese humo en cruz sobre la cabeza, las extremidades, y el sexo de sus pacientes para invocar –ya en el interior cóncavo y cálido del temazcal– a mamá Tonantzin, al Sol y a la Luna, para purificar los cuerpos de envidias y animadversiones. Las oraciones, el vapor que despiden piedras previamente calentadas y colocadas en el centro del temazcal, y el agua en una ablución final, terminan por purificar el cuerpo y relajar la mente. Posteriormente, arropado de pies a cabeza por un sarape, el paciente descansa recostado un par de horas sobre un petate y a cielo abierto.

El temazcal y sus piedras son una metáfora de la casa otomí, y de la centralidad del fuego de la cocina, así como una referencia directa del vientre materno, ya que hacen renacer al individuo como parte del cosmos (Galinié, 1990: 146-148). Mediante esta práctica el cuerpo y sus capacidades sexuales- reproductivas son asociadas a una lógica agrícola- reproductiva de raigambre mesoamericana; asimismo, esas capacidades son proyectadas al orden sagrado a través de las emanaciones del sahumador. En los numerosos rituales anuales las mayordomías ofrecen a los santos, a través de ese mismo humo, cantidad de bienes de consumo y preces para renovar sus vínculos, para pedir recurrentemente la reproducción social y material de las comunidades.

Como en toda organización indígena de raíz mesoamericana, en la Congregación no son los individuos sino las parejas las que pueden acceder al cargo de mayordomos, cualquiera de las cuatro mayordomías que existen para cada uno de los seis santos o *santitos* principales que veneran las diecinueve comunidades congregadas. Cada mayordomo y mayordoma tiene actividades fijadas por su condición de género y por el lugar que se ocupa en la jerarquía ritual. Los rituales requieren una gran movilización humana y un enorme gasto económico y físico, facilitado a través de lo obtenido en el jornal y en la

migración, y por medio de los apoyos en especie y en trabajo que parientes, amigos, y vecinos ofrecen a la pareja. La acción ritual, entonces, refrenda relaciones verticales, de la Congregación y sus miembros con los santos, y relaciones horizontales entre los mayordomos y sus redes primarias.

El ritual de la Santa Cruz, previo a la temporada de lluvia y uno de los más elaborados en el mundo otomí conjuga buena parte del universo simbólico local. En su cumplimiento las mayordomías y sus redes se desplazan a un par de cerros, el Pinal del Zamorano, en la frontera con el estado de Querétaro, y el cerro de la Paloma o del Picacho, en la comunidad congregada del mismo nombre. En ambos recogen una santa cruz que, llevadas las dos a cuestas, son paseadas y solemnemente festejadas en un buen número de comunidades congregadas antes de regresarlas a sus lugares, aproximadamente un mes más tarde. En cada una de esas paradas los mayordomos agasajan y son agasajados alternativamente en convites que reproducen el fogón y las cocinas como el centro de la casa, el lugar de la reproducción familiar y comunitaria, y como el sitio propio de las mujeres. Mientras los hombres se ocupan de las imágenes, de los rituales de recibimiento y despedida, y de proveer madera, agua y alimento, son las mayordomas y sus “cocineiras” (cargo institucionalizado dentro del sistema de mayordomías) las que se ocupan del fuego y de preparar la gran cantidad de alimentos ofrecidos.

Los más ancianos aseguran que tanto los cerros como las dos cruces guardan sentidos de género ya que la de la Paloma refiere a lo masculino mientras la del Zamorano, que descansa en el cerro de mayor altura y que recibe el trato reverencial más acusado, a lo femenino. Vistos desde la parte central de la Congregación (Cieneguilla), el cerro del Zamorano está situado a la izquierda, mientras que el de la Paloma lo está hacia la derecha; esta disposición, que puede parecer fortuita, no sería de importancia si no fuera semejante a la distribución que utili-

zan los mayordomos para colocar a los santos y para ubicarse ellos mismos durante los recorridos: las imágenes femeninas (Santa Cecilia y la Virgen de Guadalupe), portadas siempre por mujeres, son dispuestas a la izquierda de la cruz, las masculinas (San Ildefonso y el Sagrado Corazón de Jesús) son acomodadas en el derecho, haciendo simetría y marcando la disposición de toda la mayordomía y sus santos por parejas. A través de un ritual que se repite en varias ocasiones durante el viaje de los símbolos, ambas cruces son exuberantemente vestidas con flores, mazorcas, tortillas y panes, por los hombres que se encargan de sus cuidados.

El recorrido de las cruces, además, se vincula con un mito local fundamental en el que la Virgen de Guadalupe transmutada en paloma descansó en cuatro puntos de la geografía india antes de continuar su recorrido hacia el Tepeyac. Estos puntos están coincidentemente ubicados en fuentes de agua en los dos cerros, y en sitios donde la virgen “dejó” milagrosamente su estampa, orientándose respectivamente al este, norte, sur y este de la Congregación. Así, la organización del espacio indio, marcada sobrenaturalmente, es coincidente con el recorrido del sol por el firmamento; en este sentido los cerros y las cruces femeninas y masculinas marcan espacios geográficos sacralizados y el ritmo de los tiempos agrícolas, elementos nodales para la reproducción de las comunidades.

## MITIFICACIÓN

Lo anterior indica que en la cosmovisión india, expresada a través de mayordomías y prácticas rituales, las relaciones sociales y el carácter de género se encuentran mitificadas. La disposición de mayordomos y mayordomas en los rituales, el mismo trabajo de las cocineras junto al fogón, no corresponden ya con la realidad de los cambios sociales ni con los nuevos desempeños laborales de hombres y mujeres. En cambio hacen referencia a un orden ideal que se supone inmutable en la medida en que ha sido marcado sobrenaturalmente.

En la Congregación es evidente que los desempeños cotidianos de mujeres como Lucía trascienden cada vez más la casa y el fogón hacia el espacio público, incluso por la presencia de muchachas en los trabajos que impulsan las ONG's, o en cuestiones abiertamente políticas. Pero es a través de la mitificación de la condición femenina, que ubica a las mujeres en la cocina y en labores reproductivas, que se expresa una matriz cultural “que permite reinterpretar los proyectos [y procesos] de cambio en función del mantenimiento de un orden social ideal [...]” (Zárata, 1998: 146). Símbolos de fertilidad y ubicación temporal – cósmica como las cruces, los cerros, y los sexos, así como los valores que los acompañan, son los referentes y las mediaciones efectivas que permiten la producción de sentidos de continuidad histórica india a través de los cambios, la diversificación social, y el extrañamiento entre generaciones.

Con lo anterior no se sugiere que las mayordomías y los rituales solucionen las tensiones que se generan por las dinámicas de transformación social, y por la pugna que genera toda convivencia humana. No son éstos los mecanismos para frenar la dinámica de división interna y las disputas por recursos de las que han resultado nuevas comunidades. De hecho, contra lo que se cree comúnmente, los rituales enfatizan viejas animadversiones y producen nuevas tensiones y diferencias al interior de las comunidades. Esto es así tanto por el comportamiento concreto de personas y familias involucradas en el ritual, como por el manejo y distribución de los cuantiosos recursos económicos puestos en juego durante cada celebración. Como se deduce de lo expuesto párrafos atrás, los rituales tampoco hacen desaparecer los mecanismos de control masculino expresados en el permiso que Pablo otorga o niega a Lucía para ir a trabajar al jornal. Antes los nutren.

Parece entonces que es en términos de la continuidad de creencias y prácticas donde las parejas y sus distintas redes sociales organizan sus diferencias. Los pleitos internos y las transformaciones generadas por el mundo contemporáneo son



ubicadas, por decirlo así, bajo la mirada de los santos, esto es, dentro de marcos culturales de percepción que ofrecen la imagen de un orden social lo suficientemente estable como para señalar sin ambigüedades cuál es el lugar de Concha, Lucía, Víctor y Pablo, a pesar de los cambios y los años de vida que los separan.

Pero no es lo único y quizá tampoco lo más importante. Esas percepciones contribuyen a que las comunidades indias produzcan nociones y discursos sobre su derecho a la tierra, al entorno, a los recursos para la producción y, finalmente, al control de espacios de poder político dentro del municipio. En este sentido la condición de género, la posibilidad de una mayor autonomía femenina con respecto a padres, hermanos y esposos, se encuentra supeditada a lealtades étnicas y comunitarias. A través de las actividades cotidianas y de los numerosos rituales del sistema religioso otomí, las comunidades y sus grupos valoran más la posibilidad de su continuidad histórica por medio de una organización tradicional y mitificada de corte corporativo y familiar, que la modificación de sus relaciones a partir de la igualdad de derechos y oportunidades entre hombres y mujeres. De hecho, desde la década de 1980 el sistema ritual ha ido acrecentándose, se le han incorporado nuevas celebraciones con una más marcada distribución de alimentos rituales y con un reforzamiento de las posiciones de género, manteniendo como referentes a los santos, a las cruces, a los cerros. No es fortuito que esto suceda en el contexto de una más clara división de clases sociales al interior de la Congregación, de la conformación de grupos de interés ahí mismo, y de la emergencia de nuevos partidos políticos en el municipio de Tierra Blanca.

En este contexto la subordinación de las mujeres a los hombres resulta un elemento político crucial en la constante reformulación de la Congregación como actor en escenarios sociopolíticos complejos. La definición de hombres y mujeres a través de la cosmovisión otomí facilita la reorganización de la Congregación como unidad política destinada a tratar los problemas

que se generan en sociedades que construyen democracias electorales partidistas, y que se ven envueltas en el flujo contemporáneo de capitales, fuerza de trabajo, información, y nuevas organizaciones civiles.

A ese propósito, la lucha por el poder municipal enfrenta a los otomíes con algunos proyectos de cambio introducidos por el Estado, las empresas, y las ONG's, pero los contrapone casi ineludiblemente con grupos mestizos que controlaron el municipio de Tierra Blanca y sus recursos durante buena parte del siglo que recién terminó. De tal manera, las prácticas rituales y redes sociales que anima la cosmovisión no sólo evocan un orden ideal, y la fertilidad sexual y agrícola que se requiere para la reproducción material de las comunidades congregadas, también contribuye de una manera importante a perfilarla como una organización orientada a la confrontación y negociación política. En un contexto tan complejo como el dibujado inicialmente esto no es un logro menor, pero paradójicamente es un logro que se construye sobre las formas tradicionales de dominio y subordinación de género.

## REFERENCIAS

- Galinier, Jacques (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México. Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Instituto Nacional Indigenista.
- Guerrero Tarquín, Alfredo (1988). *Reminiscencias de un viaje a través de la Sierra Gorda*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Ortner, Sherry y Harriet Whitehead (1991). Indagaciones acerca de los significados sexuales. En Carmen Ramos Escandón (Comp.), *El género en perspectiva* (p. 61-109). México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Soustelle, Jacques (1993). *La familia Otomí- Pame del México central*. México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Fondo de Cultura Económica.
- Zárate, Eduardo (1998). Lógicas culturales y proyectos de desarrollo entre los purhépechas de Pátzcuaro. *Regiones. Revista interdisciplinaria en estudios regionales* (9) 143-158.