

FIESTAS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

RITUAL Y CONFLICTO

Laura Collin

94.972
65r
Biblioteca CDI

ibi

Las culturas indígenas son un componente esencial del patrimonio cultural de la nación, las lenguas, los sistemas de conocimientos, las instituciones sociales de solidaridad, las normas para la preservación del medio natural y para su aprovechamiento no destructivo, su historia, las variadas expresiones estéticas, las normas jurídicas y el derecho consuetudinario, los patrones en las relaciones interpersonales, entre otras muchas dimensiones de las culturas, representan un verdadero tesoro que requirió de milenios para su formación y transformación. Son más que eso y ofrecen un amplio repertorio de soluciones y alternativas para la construcción de un futuro plural, democrático y soberano para la nación.

Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas
1991-1994

FIESTAS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

RITUAL Y CONFLICTO

Dos estudios de caso en el centro de México

•
LAURA COLLIN

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA
SECRETARÍA DE DESARROLLO SOCIAL

- *Para Gastón y Sebastián que soportaron y disfrutaron el trabajo entre purépechas y otomíes*

Secretaría de Desarrollo Social

Ing. Carlos Rojas Gutiérrez

Secretario

Instituto Nacional Indigenista

Mtro. Guillermo Espinosa Velasco

Director General

Etnlgo. Julio Antonio Pérez Espinosa

Director de Investigación y Promoción Cultural

Antrop. Arnulfo Embriz Osorio

Subdirector de Investigación

Etnlgo. Saúl Millán Valenzuela

Coordinador del Proyecto

Fotografía

Archivo Etnográfico Audiovisual/INI

Coordinación editorial

Marcela Villegas Rodríguez

Producción

Scripta. Distribución y Servicios Editoriales, SA de CV

Diseño gráfico

Pablo Rulfo

Fotografía de portada

George O. Jackson Jr.

1994

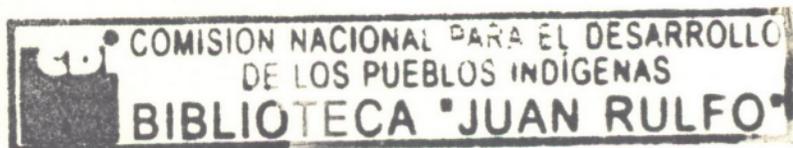
ISBN: 968-29-5931-4 / Fiestas de los pueblos indígenas de México

ISBN: 968-29-6279-X / Ritual y conflicto. Dos estudios de caso

en el centro de México

México, D.F.

© Instituto Nacional Indigenista



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN • 7

Los sistemas de fiestas • 7

TEMOAYA: TERRITORIO OTOMÍ • 13

A manera de justificación • 13

Santos municipales, de barrio y de adoratorios • 21

Ritual y distancia • 22

Comunidad y ritual • 45

Santos y compadres • 51

SANTA FE DE LA LAGUNA, TERRITORIO
PURÉPECHA • 61

Tierra de leyendas • 64

Las fiestas de Santa Fe de la Laguna • 73

El Señor de la Exaltación • 77

La pesada carga del prioste de San Antonio • 85

El enlace de los días • 88

La lucha por la tierra • 95

Las tierras de la cofradía de San Nicolás

Obispo • 99

LAS FIESTAS Y EL CAMBIO SOCIAL • 109

BIBLIOGRAFÍA • 119

INTRODUCCIÓN

LOS SISTEMAS DE FIESTAS

Las fiestas comunitarias, en tanto fenómeno social, producto de comportamientos culturalmente fijados, aportan tanto a la integración como a la desintegración social, a la adjudicación y reafirmación de identidades, y brindan un espacio para la expresión simbolizada de múltiples aspectos de la vida social.¹ Su función integradora o disgregadora, es decir, en la permanente regeneración social, es más notoria en las comunidades pequeñas o ahí donde la vinculación interpersonal se efectúa en forma directa. En estos lugares, en efecto, la fiesta se caracteriza por presuponer la "integración comunitaria real", en tanto es parte de la existencia y prácticas efectivas de un grupo. Esta integración puede expresarse en forma parcial o total, dependiendo de las características del grupo, ya sea que se encuentre integrado, dividido o requiera de la simbolización de divisiones funcionales, territoriales, de parentesco, ocupacionales u otras.

¹ Cfr. Collin, Laura y Luis Reyes, "La fiesta religiosa en México", en *Administración y Política* No. 11, cuarta época, Toluca, 1985.

La integración comunitaria real se contrapone a la integración ideal, donde individuos aislados participan de una concepción universal a la que acceden por la "fe" o el pensamiento abstracto. De acuerdo con el modo de integración vigente en el grupo, la efectividad del ritual festivo se modifica o pierde parte de su sentido. En las sociedades masivas, al generarse el fenómeno denominado por Luckman como "religión invisible", y al privatizarse la relación individuo-iglesia, la fiesta se exime de su función integradora, aunque no totalmente de la desintegradora.

En la conformación de la identidad, las fiestas operan sobre los tres niveles que ésta comprende, en tanto proporcionan elementos a la definición del "nosotros", de los "otros" y de las distinciones valorativas entre ambos. El "nosotros" definido puede abarcar varios niveles, desde el familiar hasta el regional y nacional. En cada caso proporcionará los referentes para establecer la alteridad. En las distinciones valorativas opera la competitividad con la magnificencia del don.

La capacidad polisémica de la fiesta radica en su posibilidad de expresar y traducir a su propio lenguaje múltiples contenidos de carácter social. Aunque esta capacidad resulta selectiva y varía de acuerdo con los casos, permite sacar a la luz fenómenos cuya expresión natural corresponde a otros niveles de la organización social.

La fiesta puede, efectivamente, "nivelar la riqueza", al obligar a los mayordomos a financiar el conjunto de la celebración y, por tanto, fortalecer al pueblo frente a la explotación, tal como lo plantea Wolf;² promover identidades, ya sean étnicas o locales al otorgar símbolos de diferenciación, o bien liberar tensiones, como aparece en el esquema de Reyes García³ en relación con la comunidad

² Wolf, Erik, "The closed corporated community in Mesoamerica and Central Java", en Jack M. Potter, *et al.*, *Peasant Society*, Little, Brown and Company, Boston, 1967.

³ Reyes García, Luis, *Pasión y muerte del Cristo Sol*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1960, p.8

nahua de Ixhcatepec. Aun no ha podido demostrarse su capacidad de asumir todas estas expresiones a un mismo tiempo. Si cada fiesta puede, según los casos, expresar fines o situaciones sociales diferentes, se dificulta la tarea de una definición anticipatoria. Sin embargo, si aquello que la fiesta expresa no depende del azar, puede ser identificado.

De hecho, resulta altamente factible una relación de condicionamiento entre los conflictos centrales del grupo y aquello expresado por la fiesta. En la medida en que fiesta y sociedad se encuentran concatenadas, resulta necesario conocer la problemática social para aproximarse a su interpretación.

Si un grupo humano enfrenta como problema principal el conflicto interétnico, éste puede expresarse en la fiesta, tal como sucede en los casos considerados en este trabajo. Por otra parte, sus procesos ceremoniales pueden limitarse a ritos propiciatorios de carácter agrícola o de cacería, cuando el conflicto predominante sigue siendo con el medio natural. Al hablar de los conflictos enfrentados por el grupo se construye una ficción metodológica, suponiendo que el conjunto de los individuos visualiza los intereses grupales en forma objetiva. De hecho, como propone Leach,⁴ "este modelo representa la hipótesis del antropólogo sobre cómo funciona el sistema social", que para ser inteligible requiere que las distintas partes del sistema modelo constituyan un todo coherente: un sistema en equilibrio. Al respecto, Leach agrega: "Pero esto no implica que la realidad social constituya un todo coherente; por el contrario, en la mayor parte de los casos, la situación real está llena de inconsistencias; y son precisamente esas inconsistencias las que pueden proporcionarnos la comprensión de los procesos del cambio social". El sentido que los actores sociales otorgan a las fiestas responde a múltiples intereses e inconsistencias.

⁴ Leach, Edmund, *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1976, p. 30

En la práctica, a los intereses sectoriales se suman aquellos que responden a las posiciones sociales al interior del grupo y, en muchas ocasiones, a expectativas definidas por la edad y el sexo. Es probable que una joven casadera se sienta más acuciada por la posibilidad de encontrar novio que por las condiciones económicas o étnicas. En una misma fiesta pueden expresarse, en efecto, diferentes finalidades sociales, de acuerdo con el tipo de participantes.

Si bien pueden ser importantes las motivaciones personales, pues de ellas depende la concurrencia a la fiesta, no lo son tanto desde la óptica de los grupos que reciben la traducción de un mensaje socialmente producido. En virtud de que a la antropología le interesan los grupos sociales, las motivaciones individuales quedan excluidas, con el fin de dar cuenta del sentido societario o colectivo, es decir, de las finalidades de los grupos que se proyectan o expresan en la fiesta. La posibilidad de la existencia de múltiples conflictos e intereses, así como de diferentes niveles de identidad, dificulta su expresión en una sola festividad. De allí que las comunidades generalmente participen en un sistema de fiestas, que al analizarlo como tal, permite obtener una visión sistémica de su realidad. Los intentos por analizar la fiesta como singularidad, y de conceptualizarla como una sola expresión, serán siempre limitados y parciales. La generalización y construcción de modelos a partir de una sola festividad lleva a desvirtuar y simplificar la realidad. Es por eso que, tanto en el caso de los otomíes de Temoaya como en el de los purépechas de Santa Fe de la Laguna, se aborden diversas festividades religiosas y diferentes posibilidades significativas a partir de cada una de ellas.

En los casos analizados subyace, como elemento simbolizado, el conflicto político y su prolongación hacia otros medios como la violencia. En ellos, la fiesta aparece como una forma de traducción al lenguaje simbólico (y por tanto inocuo) de los contenidos destructivos de la violencia contenida y temida, pues cuando ésta se

desata, se torna incontenible y desdibuja la trama de lo cultural, como propone Girard.⁵

La relación fiesta-política, o más precisamente, fiesta-violencia, aparece como el elemento sintético frente a la posibilidad polisémica del ritual. A ella puede reducirse, inclusive, el conflicto con la naturaleza, ya de por sí violento. La manipulación de la violencia, mediante su traducción a un código manejable y ordenado, pareciera ser el común denominador de las fiestas religiosas, en tanto parte masiva del ritual y de la concepción religiosa con la que se vincula. Al teatralizar la violencia y al inscribirla en un tiempo excepcional, con principio y fin, repetible cíclicamente, la torna inocua, acaba con su parte amenazante.

⁵ Girard, René, *El chivo expiatorio*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1983.

TEMOAYA: TERRITORIO OTOMÍ

A MANERA DE JUSTIFICACIÓN

Si me preguntaran a boca de jarro por la característica más sobresaliente de las relaciones interétnicas en el Estado de México, no vacilaría en responder que se encuentran marcadas por el racismo. En la distinción entre indios y mestizos-blancos, ambos grupos se autoinscriben y reconocen sin necesidad de dirigirse la palabra. Me refiero, por supuesto, a las áreas rurales del estado, donde la convivencia ancestral entre indios y mestizos estereotipó formas culturales de relación donde se expresa lo que Julio de la Fuente⁶ llamó "problemas de trato". Lo evidente y exagerado de las actitudes que muestran ambas partes las hace comparables a las existentes en los Altos de Chiapas, las cuales, por su inmovilidad, llevaron a algunos autores⁷ a considerarlas como una situación de casta. Sin embargo, a nadie se le ocurriría

⁶ De la Fuente, Julio, "Ethnic and comunal relations", en Sol Tax, *et al.*: *Heritage of Conquest. The ethnology of Middle America*, Free Press, Grenoble, 1952, p. 78

⁷ Othón de Mendizábal, Miguel, "Problemas indígenas y su más urgente tratamiento", en *Obras completas*, Tomo V, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1946; De la Fuente, Julio, *Relaciones interétnicas*, Instituto Nacional Indigenista,

hacer extensiva dicha consideración al Estado de México, donde el trato discriminatorio produjo otro tipo de reacciones. Si en los Altos de Chiapas la característica que llevó a hablar de región de refugio fue el retraimiento, en el Estado de México las relaciones divergen sustancialmente para cada uno de los grupos allí asentados. Me refiero fundamentalmente a mazahuas y otomíes, por ser los que numéricamente mantienen una presencia significativa, y por tanto su reacción puede considerarse como un comportamiento social.

A mi juicio, resulta particularmente notoria la reacción de los otomíes, muchos de ellos exitosos empresarios, mimetizados en las urbes, y cada vez con mayores grados académicos y capitales. Al realizar mi primer recorrido por la zona, en 1977, fue esa una de las principales sorpresas.

Teóricamente, los migrantes se encontrarían en un proceso de integración y pérdida cultural, dada su proximidad a los centros urbanos. Sin embargo, al encontrar en la ciudad de México a indígenas otomíes que ostentaban un cargo ceremonial en su comunidad y conservaban la lengua como vehículo de comunicación familiar, la relación migración-pérdida cultural quedaba puesta en entredicho.

Los casos, en efecto, se reiteraban: un buen puesto o posición económica, junto con la permanencia de la familia así como de los lazos sociales y económicos en la comunidad. La observancia de pautas culturales tradicionales y la voluntad de ocupar cargos rituales o políticos en la comunidad permanecían vigentes, aun cuando éstos pudieran afectar sus empresas en la urbe. Pero sobre todo llamaba la atención el orgullo con el que hacían evidente su prosperidad, al lado de su condición de indios, invirtiendo los términos: su orgullosa condición de indios prósperos.

México, 1965; Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropología Social, No. 17, México, 1987; Pozas, Ricardo e Isabel Pozas, *El indio en las clases sociales de México*, Siglo XXI Editores, México, 1971.

Fue esa faceta de su "personalidad cultural", identificada por la reiteración de una actitud aparentemente personal, la que motivó mi interés por este grupo. El racismo y la discriminación no sólo afecta a los otomíes de una manera diferente a los grupos indígenas de los Altos de Chiapas, sino inclusive de sus vecinos mazahuas, con quienes comparten la proximidad con la ciudad de México y, por lo tanto, un acceso similar a oportunidades laborales, descartando este elemento como posible determinante de la diferencia.

Los otomíes, con su sentido de orgullo y dignidad, contradecían los estereotipos sobre las conductas de los indios y las teorizaciones explicativas al respecto. ¿Qué clase de "devaluación de la identidad", "identidad negativa",⁸ "alineación cultural",⁹ "sentimiento de inferioridad"¹⁰ o "fetichización de la conciencia étnica"¹¹ podía intuirse o encontrarse en estos orgullos otomíes?

A partir de esa primera visita,¹² inicié una larga (aunque no tan intensa como hubiera deseado) relación con los otomíes, que duraría hasta 1986. Combinando la investigación con diversas actividades laborales, me acercaba y alejaba de ellos de acuerdo con mis propios espacios, lo cual permitió -según lo veo ahora- la reflexión y el cambio de orientación en cuanto al centro de interés. Como la pregunta inicial se refería a los mecanismos por los cuales,

⁸ Lanternari, Vittorio, *Occidente y tercer mundo*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1975.

⁹ Cabral, Amílcar, *Cultura y liberación nacional*, Ed. Cuicuilco, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1981, p. 318

¹⁰ De la Fuente, J., *op. cit.*, 1965.

¹¹ Collin, Laura, "Identidad e ideología", en *Altiplano* No. 5, Toluca, 1984.

¹² Dicho recorrido se hizo con el objeto de determinar la ubicación del Centro Coordinador Indigenista Otomí del Estado de México, del INI, que se ubicó en Tixmadeje. Ya que recuerdo esa etapa, vale aquí reconocer mi error, pues partiendo de Amealco, sugerí localizar el Centro en el Municipio de Acambay, por supuesto un lugar central de redes culturales, económicas y estructurales. Actualmente al adentrarme en el grupo comprendí que su ubicación debió hacerse en Temoaya.

a pesar de las elevadas tasas de migración y contacto con la mayor urbe del país y el aparente éxito económico, mantenían su cultura, o al menos los elementos visibles de la misma (el vestido, la lengua, la forma y estructura de la vivienda y la tradición ritual), la investigación partió de ambas variables: por un lado, el análisis de sus procesos de migración y la lógica económica subyacente y, por otro, ciertas expresiones de la cultura como las festividades religiosas.

Del estudio de la migración y la acumulación (al que regresaría posteriormente en dos ocasiones) pasé al análisis de las partes visibles de la cultura, y por tanto al sistema ritual y festivo, que permitía a su vez llegar a analizar el sistema de identidad colectiva. En el relato de los informantes, fiestas, identidad y conflicto aparecían ligados con leyendas y tradiciones orales y, evidentemente, con una etnohistoria del grupo no registrada por escrito e independiente del ámbito político.

Una sugerencia de Armando Bartra permitió encontrar "el hilo de Ariadna", con el cual era posible, más que salir del laberinto, tejer la trama de los elementos del rompecabezas. Seguirle la pista a los conflictos políticos, si bien no condujo a los problemas de clase o a la disputa por los recursos como inicialmente esperaba, permitió verlos descarnadamente y, por ser más transparentes volvieron inteligible todo aquello que la dimensión ritual disimulaba y volvía inocuo, pues esta dimensión emplea un lenguaje que no dice lo que dice, significando una amplia variedad de contenidos cuya decodificación no resulta sencilla, ni siquiera para sus actores.

Entiendo a la fiesta religiosa como una expresión colectiva y circunstancial del campo del ritual religioso, y a éste como un lenguaje que tiene la capacidad de expresar contenidos de otros ámbitos de la existencia social o individual. Es el ritual religioso un ámbito polisémico, y ver la realidad como un todo resulta imprescindible para comprender lo que aquélla significa.

Mis consideraciones sobre los otomíes se limitan al área del Estado del México, principalmente los que habitan en el municipio de Temoaya. Esto excluye a otras poblaciones del mismo grupo lingüístico ubicadas en zonas limítrofes, como los otomíes de Querétaro. Si bien ambos grupos comparten una lengua, no siempre comparten la misma historia. La administración colonial, como se sabe, mostró un celo particular en la fractura de las unidades étnicas y el confinamiento de las identidades a nivel local,¹³ generando aislamiento entre comunidades que antes compartían cierta unidad política y social. A los gobiernos posteriores (ninguno demasiado pro-indio) esta estrategia no les pareció errada y la mantuvieron hasta el presente. De ahí que la unidad de interacción corresponda a la unidad política, esto es, el municipio y la relación con la comunidad.

A estas fracturas al interior de los grupos étnicos habría que sumar las inherentes a la época prehispánica, donde la supuesta unidad del grupo fue lesionada fuertemente por las luchas políticas del momento. Las luchas políticas prehispánicas no se diferencian de otras luchas posteriores, ni tampoco sus consecuencias: recomposición de fronteras, movimientos de población, separación o sujeción a regímenes o influencias diversas, aislamiento o falta de contacto, y distanciamiento social y cultural, factores que escindieron a los grupos que comparten la misma lengua.

En la historia prehispánica otomí se registran varios de estos tipos de fractura, que llevan a la constitución de grupos separados: la partida de un sector, junto con Quetzalcóatl, a la caída de Tula; la llegada de hablantes de otomí, con *Xolotl*; la conquista y separación de *Xaltocan*, la conquista de *Jilotepec* y, por último, la de *Xiquipilco*, a la que se adscribía el actual territorio de Temoaya.¹⁴ Entre

¹³ López Monjardín, Adriana, *La lucha por los ayuntamientos: una utopía visible*, Siglo XXI Editores, México, 1986, p.23

¹⁴ Collin, Laura, "Señoríos Otomíes: leyendas o realidad", en *Memorias de las Primeras Jornadas de Etnohistoria*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1991.

las guerras, ocurrió la huida de algunos grupos a territorios purépechas, y el repliegue de otros hacia la frontera chichimeca.

Estas rupturas son reconocidas por los propios actores, quienes señalan las diferencias o, más bien, intentan diferenciarse de los otomíes del Mezquital o inclusive de los de Querétaro. Sin embargo, es posible encontrar actitudes y fenómenos muy similares entre los otomíes del Estado de México, tanto en la zona de Acambay, San Bartolo Morelos y San Andrés Timilpan como en la de Temoaya. Este trabajo se circunscribe a este último municipio y, dentro de él, a los barrios de San Pedro Arriba, San Pedro Abajo y Xiquipilco el Viejo.

En la parte noroeste del distrito de Toluca, a 18 kilómetros de la capital del estado, se encuentra el municipio de Temoaya, el mayor en cuanto a la cantidad de hablantes de otomí del Estado de México. Ubicado en la ladera de la Sierra de Monte Alto, que separa al valle de México del de Toluca, se comunica con ambos por carretera pavimentada. Comprende 23 barrios¹⁵ y la cabecera municipal del mismo nombre, más conocida, sin embargo, como "el Centro". La cabecera municipal está instalada exactamente en el límite entre la llanura y la sierra, mirando a Toluca. Desde ahí se ven aún los restos de las lagunas del Valle.

En la cabecera se erigen, cual bastiones, las tiendas y casas de los blancos, otrora los poderosos de la región. Hacia arriba se alzan los barrios indios, ubicados sobre tierras escarpadas, muy erosionadas, surcadas por cañadas donde corren finos hilos de agua. En las crestas, las iglesias marcan el centro de un barrio, tal vez más importante en número de habitantes que la misma cabecera municipal, aunque menos notable por el carácter semi-disperso de los asentamientos. Nos adentramos en el universo

¹⁵ Administrativamente, según el Censo General de Población, se trata de pueblos, rancherías, barrios, colonias agrícolas, ejidos y colonias nuevas. La persistencia de la denominación "cabeza" y "barrios" parece indicar un origen colonial.

otomí, no tan evidente por su arquitectura como por la vestimenta femenina.

La casa de tepetate, con pequeñas ventanas, galería al frente, coronada por tejas rojas sobre vigas de madera y con su pequeño oratorio al lado, es sustituida por la de tabicón, techo de loza, enormes ventanales de vidrio, poco funcionales para el frío de la zona, pero testimonio evidente de la creciente influencia de la urbe sobre los otomíes.

Contrastando con este aire de modernidad, las mujeres exhiben la evidencia necesaria para saber que estamos en territorio indio. Caminan con la cabeza baja y paso corto; las mujeres de edad van descalzas. Ancianas y jóvenes portan su chincuete negro con hilos azules, rebozo para el frío, y sus vistosas fajas bordadas.

Hacia abajo de la cabecera el panorama es diferente. Allí hay tierras planas, con potencial productivo; donde ahora hay ranchos antes hubieron haciendas. Allí hubo mestizaje, y sus habitantes no se identifican con los indios de la sierra, aunque sus razgos somáticos sean similares. En la zona baja corre una historia diversa, marcada por la presencia de las haciendas, el peonaje y el mestizaje. En las próximas páginas me ocuparé de los barrios de arriba, los barrios de indios.

La población india de los barrios conjuga las prácticas agrícolas con muchas otras actividades productivas. Desde tiempos remotos deben complementar sus ingresos para obtener dinero en efectivo. Según Caballero, existía una cierta especialización por barrios en las actividades complementarias. Tres de ellos elaboraban y comercializaban carbón de leña; otros empleaban la madera para las vigas y la leña, en tanto que otros más se dedicaban a la cría de ovinos y elaboración de productos de lana, o bien a la producción de pulque.

La instalación, durante la década de los setenta, de la conocida fábrica de tapetes anudados, brinda ingresos fundamentalmente a las mujeres solteras, pero, la rigidez del horario y las condiciones

laborales hacen que la población adulta rechace el trabajo en ellas. Algunos audaces, después de un tiempo de aprendizaje, producen tapetes a nivel doméstico.

La migración es sin duda la actividad complementaria de mayor trascendencia, prácticamente presente en todos los barrios a partir de la década de los setenta, cuando la apertura de las carreteras simplificó el acceso a la ciudad de México y, de allí, a todo el país. Los migrantes pueden dividirse entre aquéllos que buscan trabajo asalariado y quienes permanecen independientes. Los otomíes prefieren esta segunda opción. En la mayoría de los casos, el trabajo como migrantes resulta más lucrativo que la actividad agrícola, sobre todo después de un periodo de aprendizaje como peón o albañil. Comienzan vendiendo fruta en la calle, luego compran un transporte, se instalan como semifijos y finalmente se hacen de puestos permanentes en mercados o locales propios. Pero no por ello se separan de la actividad agrícola. Parte de sus ganancias se invierte productivamente a nivel local, en la compra de insumos agrícolas, tierra, implementos o el pago de peones que los sustituyen.

El modelo de acumulación otomí consiste en una estrategia colectiva. Parte de la familia permanece en Temoaya y su subsistencia se garantiza con los bienes locales (vivienda, escuela, tierra). Los ingresos de los migrantes, al no ser necesarios para la reproducción del grupo, pueden ser invertidos y por tanto convertidos en capital. De ahí que, en Temoaya, muchos otomíes sean más ricos que los mestizos. La prosperidad es evidente en el tipo y tamaño de sus viviendas y, durante los fines de semana, en las camionetas y camiones estacionados frente a las casas de mayor tamaño. Contrariamente a lo que sucede en las ciudades, los grupos domésticos de éxito son aquéllos con mayor número de miembros, pues abarcan mayor variedad en la combinación de actividades.

En las familias con más hijos, los pequeños tienen la posibilidad de optar por el estudio. Hoy en día, es sorprendente el número

de universitarios en esta zona indígena, donde hace apenas una generación la mayoría era analfabeta.

SANTOS MUNICIPALES, DE BARRIO Y DE ADORATORIOS

En páginas anteriores propuse que el ritual tiene, entre sus funciones, la de representar y simbolizar situaciones sociales, en tanto que expresa y traduce a su propio lenguaje múltiples contenidos de carácter social. Sin embargo, difícilmente podría traducir simultáneamente todos los contenidos. De ahí la diversificación y multiplicación de ritos, cada uno con su propia área de incidencia.

En Temoaya existen al menos tres niveles de celebraciones religiosas con capacidad para simbolizar, pero también para mantener un cierto control operativo sobre tres tipos de relaciones: las interétnicas, las comunitarias y las de los grupos domésticos, incluyendo las alianzas entre ellos.

El difícil equilibrio entre indios y mestizos, siempre al borde de la fractura, es reinterpretado simbólicamente en un sistema de oposiciones. En Temoaya el ritual reelabora, en el plano simbólico, la distancia étnica, de tal manera que la diferencia y los límites entre ambos grupos son remarcados cada año. Al mismo tiempo, al derivar el conflicto al nivel de la representación, se logran evitar enfrentamientos directos. En mi opinión, la forma en que el ritual cumple estas funciones radica en la diferenciación radical y exclusiva entre fiestas de indios y fiestas de mestizos.¹⁶ El segundo nivel es el que se refiere a las identidades de los barrios, con su

¹⁶ Conservo al respecto la hipótesis central vertida en respuestas alternativas ante la relación interétnica (Collin, 1983), modifiqué en parte, el contenido de su demostración. En ese trabajo señalaba, al igual que ahora, a la fiesta de Santiago Matamoros como la propia de indios, pero ubicaba a la Semana Santa como fiesta

doble función de diferenciación respecto a otros barrios y de reconocimiento de adscripción. Estas sirven para fijar límites territoriales, mientras la anterior se refiere a los límites étnicos. Corresponden a los Santos Patrones respectivos.

Finalmente, existe un tercer nivel que actúa sobre las lealtades individuales y mantiene unidos a los grupos de parentesco real o ficticio: operan a través de los oratorios, y las fiestas vinculadas con el ciclo de vida.

RITUAL Y DISTANCIA

Si bien la cabecera municipal es lugar exclusivo de residencia de los mestizos, en el aspecto ritual da cabida a la expresión simbólica de los diferentes actores sociales del municipio. En la fiesta de indios, la del Santo Patrón Santiago Matamoros, los indígenas reafirman su posesión original del territorio, apropiándose de la cabecera municipal durante los 14 días que dura su celebración.

Para el 16 de septiembre, la fiesta realizada por los mestizos de la cabecera les permite exhibir su carácter supraordinante al exigir en su organización la participación de los barrios que, sin embargo no estarán invitados al evento. Esta colaboración "en especie" recuerda sensiblemente al "tributo" y, en este sentido, a una institución de dominio. Ambas fiestas se distinguen también por su carácter: religiosa la una, civil y social la otra.

La fiesta religiosa, vinculada con el mito y la leyenda, recrea la historia a su manera y continúa tradiciones de origen prehispánico. No tanto porque el ritual o la creencia contengan "supervivencias", sino por su relación con la tradición oral, vinculada a su vez con el

mestiza. La versión –no registrada hasta ese momento– de los propios mestizos, motivó la modificación de la interpretación inicial y la forma que asume en esta relectura.

territorio. La fiesta de los mestizos de la cabecera se vincula con los símbolos de la nacionalidad: el mestizo identificado con el charro. Es la fiesta de los rancheros y sus atributos. Entre ellos, y como elemento lejano al indio, el caballo. Los mestizos se auto-identifican con la nación; los indios con creencias míticas y religiosas. Aparecen así dos tipos de fiestas, una religiosa, la otra profana, ambas inscritas en el campo del comportamiento ritual.¹⁷

Como elementos distintivos, ambas fiestas comparten la repetición cíclica de actos formalizados y, en ese sentido, institucionalizados, celebrados en un tiempo extraordinario, repetidos cíclicamente y con participación comunitaria. El carácter excepcional del tiempo, como señala Giménez,¹⁸ se caracteriza por distinguir "los días que tienen nombre, de los días anónimos, los tiempos normales de los tiempos ceremoniales". Comparten, además, otras características, atribuidas generalmente a las fiestas religiosas, como la profusión simbólica y la repetición de un discurso que incluye concepciones, creencias y normas de conducta.

La diferencia entre ambas estriba en la adopción, por parte de uno de los grupos de la forma religiosa. Esta situación parece tener orígenes remotos. Diversos estudios sobre el comportamiento ritual señalan, como algo casi indisoluble, la relación fiesta-religiosidad en pueblos indígenas y campesinos. Giménez sostiene: "La fiesta campesina es por definición una fiesta religiosa y ritual",¹⁹ pero cabe aclarar que se trata de una religiosidad particular, susceptible de conceptualizarse como religiosidad popular.

Santiago es el Santo Patrón del municipio. Bajo su advocación se encuentran a su vez muchos pueblos otomíes. Su figura y

¹⁷ El concepto de "ritual" se ha utilizado prioritariamente en la interpretación del fenómeno religioso. Propongo la ampliación de su uso y extensión a todo comportamiento que tenga las características para él enunciadas.

¹⁸ Giménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anahuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México, 1978, p. 159

¹⁹ Giménez, G., *op. cit.*, 1978, p. 161

leyenda atrae la imaginación popular. Según la leyenda cristiana, murió y fue enterrado en España. Una luz divina reveló el sitio de su entierro al obispo Teodomiro el 25 de julio del año 813. Desde entonces, Santiago de Compostela adquirió una gran importancia como centro de peregrinaciones.²⁰ Santiago, de gran arraigo popular en España, llegó a América con las primeras expediciones guerreras. Al pertenecer el propio Cortés a la orden de Santiago, no resulta extraña su temprana presencia. Según Díaz de Salas y Reyes García, "dada la importancia del mito, el nombre aparece pronto en América y se difunde rápidamente de Norte a Sur". La figura de Santiago fue aprovechada por frailes misioneros en su obra catequizadora, y constituye la base argumental de la danza de "moros y cristianos" de gran difusión en México.

Ya en los primeros días de la conquista, Santiago Matamoros aparece en defensa de los españoles. Así lo consigna Torquemada:

(...) por las otras partes continuaba la batalla, tan porfiadamente, que se tuvo por cierto que acabaran aquel día los castellanos, sino fuera por lo que decían los indios... Que un caballero, muy grande, vestido de blanco, en un caballo blanco, con la espada en la mano, peleaba sin ser herido y su caballo hacía tanto mal como el caballero con su espada. Respondíanles los castellanos, ahí veréis que vuestros dioses son falsos (...) y ese caballero es el Apóstol de Jesucristo, Santiago, a quien los castellanos llamaban en las batallas y le hallaban siempre favorable.²¹

Dedicado a defender a los españoles, rubio y barbado y, en su versión más difundida, montado a caballo con la espada desenvainada,

²⁰ Foster, Georges, *Cultura y conquista. La herencia española en América*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1962, p.62

²¹ Torquemada, Fray de, *Monarquía indiana*, Editorial Porrúa, México, 1969, p. 496.

tendría todas las características para ser rechazado por los indios como símbolo de opresión. Tal vez por esta razón no aparece Santiago como protector de muchos pueblos nahuas, y sí de numerosos asentamientos españoles. Los otomíes, que en su acérrima enemistad con los nahuas no vacilaron en unirse a los españoles para derrotarlos,²² parecen haber adoptado de buena gana este santo que prolongaba la mimesis con sus poderosos aliados.

Cabe mencionar aquí que los otomíes de Temoaya son los mismos otomíes que se aliaron a Cortés, a quien pidieron, como prueba de buena fe, atacar primero al destacamento nahuatl de los Matlazinca, los mismos xiquipilcas, recién sometidos en el reinado de Axacatl por fuerzas conjuntas de la triple alianza.²³

Con el correr del tiempo, las leyendas de Santiago se multiplicaron y en muchos casos se invirtieron, de manera que Santiago aparece como protector de los indios contra los españoles. Así lo hace en varias ocasiones, en Temoaya, aunque también para restarles favores cuando se oponen a los blancos. Santiago, con su carácter ambiguo, parecería adaptarse perfectamente a las necesidades de interpretación de estos otomíes que, aún hoy, ven a los españoles como aliados y a los nahuas como colonizadores. El juicio parece osado, en tanto opuesto a la versión histórica oficial, que homologa a los indios con las víctimas y a los españoles con los victimarios.

²² Según cuenta el propio Cortés "...llegaron a nuestro real diez indios de los otomíes, que eran esclavos de la ciudad y, como he dicho, habiéndose dado por vasallos de vuestra majestad, y cada día venían en nuestra ayuda y peleas, y dijéronme cómo los señores de la provincia de Matalcingo, que son sus vecinos, les hacían guerra y les destruían su tierra y les habían quemado un pueblo y llevándoles alguna gente... y en la queja que estos otomíes nos daban de aquellos vecinos, daban a entender que les diésemos socorro...determiné enviar allá a Gonzalo de Sandoval, con 18 de a caballo y cien peones, en que había un ballestero el cual partió con ellos y con otra gente de los otomíes nuestros amigos".

²³ Collin, L., *op. cit.*, 1991.

Reiteradamente se señala la astucia casi maquiavélica de Cortés, y sus actos, como traiciones, pero habría que prestar más atención a los cronistas de la época para entrever las intrigas, traiciones, luchas entre fracciones y etnias, y para entender que el conflicto de indios contra blancos no es el único conflicto interétnico que persiste. En el caso de los otomíes de Temoaya, a quienes prefiero denominar xiquipilcas, el odio a los nahuas es más fuerte, y de motivos más claros, que el que se pudiera tener a los españoles, quienes contribuyeron a liberarlos de sus enemigos. Lo mismo sucede con sus vecinos de San Juan Xiquipilco —otomíes como ellos— con quienes los une una marcada rivalidad, supuestamente por una fricción de linaje que desembocó en la división territorial.²⁴

La persistencia de la rivalidad contra los mexicas se evidencia en: 1) el constante rechazo a ser considerados mexicanos (no por negación del país en que viven, sino por asociarlo con sus enemigos los mexicas); 2) el recuerdo de su alianza con los españoles; 3) la constitución de una junta de defensa, durante este siglo, contra los zapatistas, por ser éstos nahuas. En esa ocasión Santiago apareció de su lado.

El recuerdo de la alianza se ve sustentado en juicios elogiosos a favor de los españoles. A fin de no caer en incongruencias, no reconocen a los mestizos actuales como tales, aunque sí a los dueños de las haciendas, de los cuales guardan un buen recuerdo pues “una vez casados, les permitían regresar a sus comunidades y les proveían de maíz para sus gastos”. Los mestizos de la cabecera son considerados como recién llegados y, para demostrarlo, los

²⁴ San Juan Xiquipilco tiene categoría de municipio, al igual que Temoaya; mientras que en la población mestiza no existen problemas, los indígenas mantienen una encendida rivalidad. La versión xiquipilca de la historia no está formalizada, y es necesario rescatarla de relatos y de su historia oral. Algunos episodios pueden ser constatados en fuentes, como las antes referidas, sobre la existencia de un señorío, su derrota y tardía incorporación al dominio mexica. *Cfr.* Collin, 1990.

indígenas recuerdan que cuando Hidalgo cruzó estas tierras, los Guadarrama, una de las familias de mayor prestigio, eran cuatreros.

Santiago, en su versión xiquipilca, permite ubicar en el plano simbólico su alianza con Cortés en contra de sus enemigos ancestrales, los mexicas. Para muchos, la imagen que veneran fue traída por el capitán español, quien se las obsequiara en prueba de amistad.

¿Cuál es la importancia simbólica de este santo? Si bien su leyenda original, la del Matamoros, ha dado pie a múltiples reelaboraciones, su vigencia radica en la nueva leyenda elaborada localmente en relación con el origen del pueblo. Esta puede interpretarse como mito de origen en dos sentidos: el primero, ya expuesto, hace alusión al regalo de Cortés y por tanto a la jerarquía de sus receptores en aquel momento; el segundo, en cuanto al acto fundacional de Temoaya.

Temoaya, en efecto, no es un pueblo prehispánico ni indio. La población otomí local, mencionada tanto por códices como por los cronistas, es Xiquipilco. Actualmente existen dos Jiquipilcos: San Juan, cabecera del municipio vecino de Temoaya, y Jiquipilco el Viejo, barrio de Temoaya. Este último, presumo, es el que corresponde al asentamiento prehispánico, en tanto que hay vestigios de construcciones con piedras talladas, como las existentes en los sitios considerados asentamientos de importancia. La actual cabecera municipal, Santiago Temoaya, pudo entonces ser un asentamiento de españoles. Es sabido que las ordenanzas de congregación de 1567 prohibían los asentamientos de éstos en las localidades indias, estipulando las condiciones de su instalación a un mínimo de 600 varas del pueblo indio.

Para evitar toda duda y poder reivindicar la totalidad del territorio municipal, los otomíes cuentan con la versión mítica de la fundación de Temoaya por la gente de Jiquipilco el Viejo. No existe un habitante de este municipio que no conozca la historia: la imagen del Señor Santiago, que les fue regalada por Cortés, se encontraba en el convento de Jiquipilco el Viejo. Al destruirse éste

durante una guerra, se decidió transportar la imagen del santo a la Catedral de México. En el camino, cuando intentaban cruzar el Monte de las Tres Cruces, se puso muy pesada al avanzar y liviana cuando retrocedían. Así tomaron el camino de regreso. Al llegar al sitio donde hoy se encuentra la cabecera, el proceso se repitió.

Ante esta indicación del santo, allí se le construyó un santuario. Muchos habitantes de Jiquipilco se trasladaron a vivir en ese sitio, dando origen a la población. En algunas versiones se añade la muerte de los cargueros. La versión oficial no difiere mayormente de la que registra la historia oral, si bien incorpora elementos que la asemejan a la milagrería católica, mientras que la popular conserva los elementos que la vinculan con el mito.

Veamos las diferencias. Según registra Caballero, "la imagen del Señor Santiago fue llevada por los misioneros franciscanos a Jiquipilco el Viejo, donde antes tuvo asiento la cabecera del municipio. Durante un incendio que acabó con el templo, la imagen del Señor se salvó milagrosamente, pues el templo quedó completamente destruido y la imagen incólume después del siniestro. Al tener conocimiento en la capital del Virreinato, la mandaron recoger para que se venerara en la catedral. A la salida del pueblo, los que cargaban al Santo, se detuvieron para descansar y al tratar de cargarlo nuevamente no pudieron levantarlo del suelo, a pesar de la ayuda que solicitaron de algunas yuntas de bueyes. Se organizó una enorme comitiva del pueblo, los que con sahumerios, velas y flores fueron a recibirlo y entonces, de manera prodigiosa, el Santo se pudo levantar del sitio en que estaba, pero llegando a lo que ahora es Temoaya, nuevamente se hizo pesado y entonces fue imposible quitarlo de allí, por lo que decidieron levantarle una capilla. Muchos habitantes de Jiquipilco el Viejo decidieron bajar al nuevo pueblo para establecerse allí, formando el pueblo de Temoaya".²⁵ El hecho

²⁵ Caballero, María del Socorro, "Monografía de Temoaya", en *Cuadernos del Estado de México*, No. 17, Ed. José Yurrita, Toluca, 1967, p. 47

que Temoaya signifique lugar de bajada confirma ambas versiones. Mientras la versión oficial incorpora al relato elementos de la estructura social supraordinante, como la presencia de “misioneros franciscanos”, la “capital del Virreinato” y la “catedral”, la popular, en sus diferentes versiones,²⁶ deja el papel protagónico a los habitantes de Jiquipilco el Viejo, que no son otros que los xiquipilcas históricos.

La narración popular incorpora, además, elementos de violencia original, como la destrucción del templo a causa de una guerra o la muerte de los cargueros. “Un caos original de carácter conflictivo”, diría Girard. El único elemento de realidad, o más bien las únicas referencias concretas en el texto popular, es la presencia del regalo de Cortés, la mención de Jiquipilco, y la identificación del lugar donde el Santo se negó a avanzar, ausente en la versión oficial que vagamente señala “a la salida del pueblo”.

México queda atrás de Jiquipilco, cruzando la sierra. Para ir a México no era necesario bajar hacia el Valle de Toluca, donde está Temoaya. La referencia al Monte de las Cruces puede suponer dos cosas: 1) indicar que eligieron la ruta oficial para peregrinar, es decir, el camino real de Toluca, lo cual no encierra mayor trascendencia; 2) señalar un punto preciso y conocido del lugar donde el Señor Santiago ya no quiso seguir, lo cual resulta más significativo, pues el mencionado cerro se encuentra en el límite del territorio otomí. Esta segunda posibilidad sugiere que Santiago rechazó ir a México, es decir, al territorio de los mexicas. Se negó a abandonar el de sus aliados. Si no regresó a la antigua capital del Señorío, sí lo hizo dentro de su área territorial.

La versión mítica cubre dos funciones: enraizarse en la historia y reivindicar su posesión original del territorio. Al ser los fundadores de Temoaya habitantes de Jiquipilco el Viejo, sobre quienes

²⁶ Recogí versiones sobre el origen de Temoaya de los participantes de la fiesta y posteriormente en visitas domiciliarias, tanto con indios como con mestizos de la cabecera. En total, llegué a tener 35 versiones completas y 23 referencias fragmentarias.

no radican dudas en cuanto a su filiación indígena y otomí, la cabecera pasó a ser un territorio usurpado por los mestizos. La propiedad original es reivindicada cada año en forma simbólica. A su manera, los otomíes logran demostrar no tanto ser los primeros pobladores de México como diría Miguel Othón de Mendizabal,²⁷ como ser los primeros pobladores de Temoaya.

La reivindicación territorial no siempre se manifiesta como lucha frontal. Existen versiones de una posible rebelión de los indios contra los españoles durante la Colonia, pero en general, y dentro de ciertas fricciones, ambos grupos coexisten. La presencia de los mestizos no se remonta más allá del siglo pasado, y aparentemente nunca fueron otra cosa que comerciantes, administradores, caporales y pequeños rancheros, es decir, satélites de las haciendas. Los propietarios de éstas nunca residieron en la zona, ni pretendieron las tierras serranas de los otomíes. En particular, ningún otomí cuestiona el derecho de los mestizos a la posesión de sus casas ni terrenos. No hay, tampoco, juicios iniciados para desalojarlos de la cabecera.²⁸ Entre las muchas arbitrariedades de los acusadores no se encuentra el despojo de tierras ni la usurpación de terrenos. El conflicto fue trasladado al discurso mítico, en la leyenda del origen, e incorporado al ritual en la fiesta del santo Patrón del municipio, cuando los otomíes de los barrios invaden el centro y permanecen allí durante 14 días. Año con año reactualizan su preeminencia sobre el territorio.

Durante la fiesta de Santiago Matamoros, patrono de Temoaya, los otomíes de los barrios, portando sus santos patronos respectivos, se instalan en el centro. Los mestizos, prácticamente excluidos

²⁷ En los años cuarenta tuvo lugar una polémica entre antropólogos, en torno a la antigüedad de los otomíes del altiplano. Para un intento de síntesis véase Collin, L., *op. cit.*, 1991.

²⁸ En otros grupos, los juicios por despojo no sólo llenaron infinidad de fojas y legajos a partir de las Leyes de Reforma; muchos se iniciaron desde los primeros años de la Conquista.

de la festividad, hacen su agosto con las ventas. El día de la feria coincide con los días festivos, atrayendo a vendedores y merolicos de otros lugares. Los mestizos se limitan a cumplir su rol como vendedores, aunque actualmente tienen adjudicado un día en que se les permite portar al Santo en la procesión. Anteriormente, el Santo Patrono era intocable para los "de razón". En 1942, el párroco Jesús Cruz Álvarez logró que se les concediera la participación en la fiesta durante un solo día, el lunes siguiente de la "octava", permitiéndoles sacarlo en hombros durante la procesión que recorre las calles del pueblo. Se trata de la fiesta que los otomíes celebran en el territorio de los mestizos, lo cual es un hecho reconocido por ambas partes, y dejan hacer a la contraparte, de acuerdo con códigos de conducta ya conocidos. Cada cual cumple un papel para el que necesita al otro como testigo.

La estructura de la fiesta es similar a muchas otras fiestas patronales en México. Si bien ésta dura diez días, cada jornada se reitera prácticamente la misma secuencia de hechos. Se inicia con las mañanitas al Santo; durante el día arriban los visitantes, algunos de ellos en procesión. Se celebran los oficios en el templo, a petición y previo pago por parte de los interesados. Por la tarde se saca al Santo en procesión y, al regresar, se cierra la iglesia. Durante la noche se encienden fuegos pirotécnicos, con lo cual concluyen las celebraciones del día. Por la importancia regional de la fiesta, cuenta con la presencia del Obispo, quien oficia misa e imparte confirmaciones. En el atrio de la iglesia, durante el día, se suceden las danzas de moros y cristianos, y las de pastoras y arrieros, presentadas por organizaciones con su propia jerarquía de cargos. En los años que presencié la fiesta, ninguno de los danzantes provenía del municipio.

Como se trata de una fiesta de municipio, y éste engloba a 23 barrios, cada uno de los cuales supone una unidad organizativa, la realización de la fiesta implicaba hasta hace poco tiempo una serie de reuniones previas entre las autoridades religiosas tradicionales.

En ellas se elegía un mayordomo con representantes en cada uno de los barrios. Este cargo no recaía en el fiscal del santo local, sino que constituía una estructura paralela para la fiesta de Santiago. No existen evidencias para poder determinar si el cargo de mayordomo se otorgaba sólo a gente de Jiquipilco el viejo, o si era rotativo. La fiesta religiosa era organizada por el fiscal, con los alguaciles y topiles. A diferencia de otras regiones, la mayordomía de Temoaya no implica concentrar el gasto en una persona, pues se trata de un sistema de cooperación.

Este sistema funcionó hasta el arribo del párroco, quien decidió que él y su hermana podían hacerse cargo de la organización, desembarazándose de la compleja estructura ceremonial y conservando tan sólo sus representantes personales en los barrios, encargados de la recaudación. Como persistiera la organización tradicional de los barrios como responsables de sus santos patronos y de las iglesias, se generó una necesaria negociación para articular una estructura ceremonial relativamente autónoma de los deseos centralistas del párroco. Es una relación que en momentos asume formas mercantiles de pago de servicios.²⁹

Las procesiones de los barrios, que comienzan a desplazarse desde el día de vísperas (24 de julio), son organizadas y conducidas por los fiscales respectivos, e invariablemente van encabezadas por el Santo Patrón del barrio. Al llegar al atrio, el sacerdote sale a recibirlas. Si éste se encuentra en una parte crucial de la misa, las procesiones deben esperar a ser invitados a pasar. Saludan a Santiago, que durante la fiesta se ubica en el lado izquierdo de la nave central para recibir a las visitas. Los santos

²⁹ El párroco requiere de la colaboración económica de los barrios tanto para su sustento como para el de la Iglesia. Para allegárselo permite algunas concesiones. Por su parte, las autoridades tradicionales requieren de un oficiante, sobre todo para administrar sacramentos, y están dispuestos a pagar por ellos. Los términos de la relación se hacen más evidentes, como se verá más adelante, cuando el párroco se niega a administrar los sacramentos.

visitantes pasan luego a la nave lateral izquierda, hogar habitual del Santo Patrón. Allí permanecen los 14 días y noches, acompañados durante el día por los fiscales y cargueros, quienes renuevan las flores y la comida con que adornan sus arcos. En la noche la iglesia se cierra y sólo los santos acompañan al Señor Santiago; es entonces cuando se supone que consumen los panes, tamales y elotes de la decoración.

No todos los santos son iguales: también entre ellos existen jerarquías. A primera vista, su posición depende del tamaño, pero el tamaño de las imágenes se relaciona a su vez con el tamaño y la importancia del barrio de pertenencia. Las imágenes más grandes y adornadas provienen de los barrios de mayor población e importancia. Puede ser tal la importancia de la localidad y el santo, que algunos no se dignan a bajar en persona y envían a un embajador. De San Pedro Arriba, el santo patrono envía en su representación a San Pablo, quien, aun siendo un segundón, ostenta una de las imágenes más grandes. La Virgen de la Magdalena, de Magdalena Temexpan, permanece en su iglesia, mientras visita a Santiago otra imagen suya conocida como "La Viajera". Prosiguen en importancia la imagen de San Diego, proveniente de San Diego Alcalá; San Lorenzo, de San Lorenzo Oyamel; y San José, de San José Pathé.

Actualmente, a las tradicionales procesiones por barrios se han sumado las de sectores de producción o especializaciones. Así, llegan los comerciantes instalados en el Distrito Federal, agrupados en diversas asociaciones como la "Unión de Comerciantes por Caminos Nacionales", "Pollerías Delicias del D.F.", "Unión de Comerciantes del D.F.", o las especializaciones internas, como las "Tejedoras de Tapetes". Por carecer de iglesias y santos, estos grupos portan estandartes del Señor Santiago, decorados con flores. Los comerciantes del Distrito Federal muestran su opulencia económica haciéndose acompañar por mariachis u otros conjuntos musicales. Las tejedoras, más modestas, pagan una misa.

Cuando algún miembro de un barrio quiere mostrar su “agradecimiento” al santo, puede invitar a danzantes o contratar conjuntos musicales “para darle las mañanitas”, aunque el párroco insista sobre la inutilidad de tal gasto, y prefiera los donativos a la iglesia o el pago de misas. Llegan también procesiones de otras localidades y municipios a visitar a Santiago. Cada día, a la una de la tarde, sale la procesión. Los barrios se alternan en el orden indicado por el párroco para portar al señor Santiago.

Jiquipilco el Viejo invariablemente encabeza la procesión, reafirmando su posesión original de la imagen. Este barrio se ha negado siempre a adoptar otro patrón, llevando sólo un estandarte que lo representa. Le siguen los santos de los restantes barrios en orden de importancia y, finalmente, hace su aparición el Señor Santiago, montado en su caballo blanco, blandiendo la espada de Toledo (obsequiada por uno de sus fieles) y seguido de todos los grupos musicales y danzantes reunidos ese día. Al final de la procesión marchan los santos visitantes provenientes de otras localidades.

El grueso de la población que se suma a la procesión lo constituyen indios de los barrios. Los mestizos de la cabecera la observan desde sus locales comerciales. Después de dar la vuelta al parque principal, la procesión regresa a la iglesia, donde cada santo ocupa su lugar. Durante el transcurso de la tarde, continúan las visitas a Santiago. Al anochecer tienen lugar los esperados juegos pirotécnicos, donados cada día por un barrio distinto. Al parecer, compiten por lograr los más bellos efectos, la gente comenta sus preferencias y recuerdan año con año la actuación precedente de cada localidad.

Al caer las últimas luces, se inicia el retorno a casa, aunque no todos lo hacen: quienes viven en sitios alejados, así como los fiscales y cargueros que acompañan a los santos, acomodan sus petates bajo los portales del centro y allí pernoctan. Algunos encuentran alojamiento en cuartos desocupados del curato. Según

cuentan los vecinos, antes de la construcción de la carretera, casi todos los indios pernoctaban en el centro, prolongando la animación de la fiesta hasta bien entrada la noche, con las consabidas borracheras de pulque. El 4 de agosto comienzan a retirarse las procesiones, retornando a sus respectivos barrios. Los fiscales de Jiquipilco sostienen que el retorno debe ser en martes, y permanecen tanto tiempo como sea necesario, para partir ese día.

A la fiesta de Santiago Matamoros asisten espectadores, es decir, público ansioso de presenciar un espectáculo: porque el sentido de la fiesta es el de ser un espectáculo. El mensaje se orienta hacia el público, los espectadores, a señalar la identidad como hecho externo, el nosotros frente a los otros. En la medida en que la fiesta de Santiago Matamoros permite reafirmar el carácter indio de la región, debe tener una expresión regional, expresarse hacia afuera, hacia el estado, hacia el país. De ahí la profusión de elementos simbólicos presentes en los 14 días que dura la fiesta, discernibles en los diversos eventos: la posesión del pueblo durante casi dos semanas en las que se pernocta en las calles; la toma de la iglesia por parte de los Santos de los barrios; la estructura jerárquica de los Santos entre sí, reiterada en la procesión diaria por las calles; por último, el discurso asociado con la celebración como milagrería de Santiago.

La ocupación del centro por los barrios otomíes es un acto tan transparente que no requiere mayor explicación. Pareciera querer decir "nos quedamos aquí, porque es nuestra casa". Esta invasión resultaba más significativa algún tiempo atrás, cuando la mayoría de la población pernoctaba durante varios días en el centro. Aparentemente, el cambio de práctica se debió a razones de comodidad: antes resultaba difícil regresar a los barrios por brechas o terracerías después de las diez de la noche, cuando terminaban los juegos pirotécnicos; en cambio ahora, con caminos pavimentados, iluminación pública y múltiples propietarios de vehículos particulares, pueden regresar con mayor facilidad a sus

casas. Comodidad de por medio o no, el ritual se encarga de prescribir la permanencia al menos de quienes sustentan cargos ceremoniales, obligados a la proximidad con sus santos mientras éstos pagan su visita a Santiago. El otro elemento que vincula la permanencia con un acto simbólico y no simplemente utilitario, proviene de la comparación con el otro campo expresivo de los conflictos sociales: la política.

En 1973 los otomíes, bajo la bandera agraria, lograron que uno de "la raza" accediera a la Presidencia Municipal, desbancando a las 15 familias que desde 1869 se alternaban en el cargo. El hecho más notorio, señalado tanto por los otomíes como por los mestizos, es un símil de recuperación del territorio.

Los fines de semana, al regresar de sus trabajos urbanos, en vez de seguir de largo hacia sus barrios, los otomíes se detienen en Temoaya a "echarse una copa". Aprovechan la ocasión para mostrar su algarabía, levantando la voz con risotadas e insultos ante la mirada complaciente de la autoridad, por primera vez en manos de un indio. Tanto indios como mestizos saben que se trata de una provocación: los indios asumen, como diría Fanon, "la identidad del opresor", sus gestos y conductas. Los otomíes en raras ocasiones levantan la voz o realizan ademanes bruscos, se emborrachan pacíficamente, son gentiles, hablan "quedito", su trato es delicado, se saludan inclinando la cabeza y apenas si se tocan al darse la mano. De hecho, una de las quejas que exponen en relación con los mestizos radica en esta diferencia de trato: los mestizos les gritan, les hablan duro, los encarcelan cuando beben. El abogado Abel de la Vega, primer presidente municipal otomí, plantea con claridad el sistema de distinciones entre mestizos y otomíes, al oponer el trato duro, al suave; el tono de voz bajo al grito; el movimiento brusco al delicado.

Cuando *ex profeso* se quedaban a beber en la cabecera, se comportaban como mestizos, asumían sus gestos, les devolvían con la misma moneda y además con impunidad, pues en caso de

conflicto la autoridad estaría de su parte. Quienes terminaban en la cárcel eran, ahora, los mestizos. Se estaban apoderando de la actitud supraordinante. Al momento en que la impunidad se acabó, pues la violencia *in crescendo* culminó con la muerte de un mestizo y el necesario encarcelamiento de uno de su raza, los otomíes dejaron de detenerse en Temoaya, siguieron directo a sus barrios. Volvieron a dejarles el territorio a los mestizos, y consideraron a su presidente municipal como un traidor.

La posesión del territorio durante el transcurso de la fiesta comparte rasgos comunes con la situación antes descrita: 1) la apropiación de un territorio generalmente vedado; 2) el empleo del alcohol, y 3) el consiguiente estado de ebriedad como forma de agresión. La queja más recurrente en ambos casos, por parte de los mestizos, se refiere a la borrachera. Para la fiesta de Santiago, el comentario quejoso de los mestizos se refiere al “hedor a pulque” que impide circular por las calles. En relación con las bravuconadas de fin de semana, la queja es distinta: con el alcohol se vuelven “insolentes e igualados”. La respuesta a ambas situaciones fue la misma: abstenerse de salir de sus casas. Esta reacción es percibida por los otomíes, quienes se burlan de ellos pues “no se atreven ni a salir de sus casas”.

Como parte del ritual o de una especial coyuntura política, ambas conductas pueden ser definidas como una apropiación simbólica del territorio: lo hacen suyo y disponen de él como de su propiedad. La diferencia radica en que la primera conducta, en tanto ritual, se inscribe en un tiempo de excepción que tiene un límite, después del cual todo vuelve a la normalidad, al menos hasta el siguiente año; mientras que la segunda como conflicto político, puede ser momentánea o permanente y por lo tanto profundamente amenazadora.

La posibilidad de inversión de papeles propuesta por la política aparece como perteneciente al mundo de lo real, y de allí su carácter amenazante. Si los indígenas habían llegado al poder,

podían también ejercerlo. El poder aparece como una situación definitiva, concreta. Si bien es posible realizar una interpretación de la política como cíclica e ilusoria a largo plazo, la percepción de los cambios políticos es siempre como un acto acabado, concluyente, que termina una etapa y comienza otra. Los sucesos políticos que arrancaron el poder de manos de los mestizos para pasárselos a los indígenas podían ser coyunturales, una moda pasajera, o de largo plazo. Los mestizos despojados no podían saber si debían prepararse ahora para tolerar 35 presidentes municipales indios, o sólo uno. No perdieron la aspiración a recuperar el poder, pero tampoco sabían si lo lograrían, como de hecho lo hicieron tres periodos después, aunque ya no a través de las viejas familias. La pérdida del poder y el ejercicio de la autoridad por parte de un indio aparecía como un hecho real, sin límite prefijado. Por tanto, la recuperación ritual del territorio tiene ventajas: su efectividad es simbólica, pues permite dar cauce a una violencia contenida sin que ésta se vuelva amorfa, sin límites.

Por el hecho de tener un tiempo establecido, aunque flexible, con un comienzo y un fin, así como por contener gestos y actos que por ser rituales se repiten, la fiesta se torna previsible, y lo predecible es manejable, se vuelve tolerable. Finalmente, si la contraparte no es capaz de integrarse y disfrutar de la fiesta, tendrá que tolerarla, ante la certeza de su fin próximo, con la consecuente restauración del orden precedente.

La fiesta religiosa tiene forma y contenidos definidos, empieza y termina, repite signos, puede ser anticipada y evocada. Por eso se opone a lo amorfo de la violencia en el terreno de la política que, como un río desbordado, no se sabe dónde y cuándo termina. La recuperación ritual del territorio, a diferencia de la recuperación real, se inscribe en el terreno de la teatralización, es decir, de la representación de papeles ficticios.

Los santos, por su parte, también recuperan su territorio: la iglesia. El hecho de recuperarlo implica una pérdida previa que

puede ser explicada en dos niveles. Por un lado, el carácter relativamente autónomo de las religiones populares frente a la jerarquías, como propone Giménez,³⁰ afectado por la presencia de un párroco excesivamente centralista cuyas acciones encierran una pérdida de independencia en la gestión religiosa; por otro, la incautación de la "imagen" o del santo, apartándolo de una red preexistente de relaciones entre el panteón local.

Los santos actúan con independencia de los hombres. Si se les celebra una fiesta es porque ellos así lo decidieron, y si a los hombres se les ocurre alterar el ciclo pueden vengarse de manera drástica. El conciliábulo anual que reúne a los santos es un asunto privado que discuten a puertas cerradas. El mensaje tiene como receptor al párroco, que se considera a sí mismo el organizador, cuando en realidad son los propios santos quienes lo hacen. De la misma manera en que el párroco excluye a las autoridades tradicionales, a la mayordomía y a los fiscales de los barrios, los santos lo excluyen a él para efectuar su reunión nocturna, a puerta cerrada. Al hacerlo, reiteran la validez de la organización anterior, esto es, por medio de sus representantes: la organización secular autónoma y autóctona, basada en la mayordomía y con un fuerte sentido popular.

Al reafirmar la independencia de la gestión festiva de la religión, con respecto a las jerarquías regulares, también se reivindica que el Señor Santiago como santo local al margen de la interpretación de la iglesia, establece una serie de compromisos y posiciones con sus pares, de los cuales no saben, ni tienen por qué saberlo, las autoridades eclesiásticas. Sus compromisos aluden a las relaciones entre los barrios. La estructura jerárquica que simbolizan, el tamaño de las imágenes, y las actitudes que asumen, hablan de la posición de cada uno de ellos. Los santos son embajadores de sus comunidades, y tanto su rango como su posición dependen

³⁰ Giménez, G., *op. cit.*, 1978, p.14

de la importancia relativa de éstas en el plano social y demográfico. La imagen de Santiago es la de mayor importancia, en tanto engloba a todas las demás; las que le siguen en tamaño corresponden a los barrios con mayor población. Cabe mencionar que Temoaya, a pesar de ser la cabecera municipal, tiene menos habitantes que algunos de sus barrios. La población de San Pedro de Arriba es cinco veces mayor que la de la cabecera; le siguen en tamaño San Pedro Abajo, San Diego Alcalá, San Lorenzo Oyamei, Enthavi, La Magdalena, Jiquipilco el Viejo, Las Trojes y San José, cuyas poblaciones duplican o triplican la de la cabecera.

Ver la reunión de los santos en la iglesia se asemeja a un censo municipal o una especie de radiografía de la estructura demográfica. Pero dice más que eso, habla también de las relaciones sociales entre las personas agrupadas en pueblos. El desaire de San Pedro y la Magdalena al enviar un emisario en su representación es al respecto sumamente significativo. No hablaré de la Señora, que sus razones tendrá, pero en el caso de San Pedro son bastante claras. A simple vista el acto puede interpretarse como: "no bajo yo, pues lesionaría mi dignidad, somos pares e inclusive me considero superior". En este sentido, varias versiones fueron formuladas explícitamente por los representantes de los santos. Este hecho resulta más comprensible si se considera que San Pedro Arriba es una población relativamente nueva, fundada alrededor de 1803 por peones indígenas que trabajaban en la hacienda de Buenavista, cuya iglesia se construyó en 1820. Los habitantes aducen que los dueños de la hacienda adjudicaban algunos terrenos cuando se contraía matrimonio, lo cual indica se trataba de pegujales destinados a la autosubsistencia. Por otra parte, Cervantes Escandón, al reseñar su historial agrario, menciona que:

los propietarios de las haciendas colindantes se defienden legalmente (...) arguyendo que los vecinos de estos pueblos se

dedican a labores distintas de las agrícolas, que poseen capitales mayores de mil pesos y que no cultivan sus tierras, la mayor parte por dedicarse al comercio.³¹

Este alegato, que data de los años treinta, señala un elemento decisivo, una especialización que con el tiempo no sólo redundaría en un mayor número de habitantes para este barrio, sino también en un mayor dinamismo económico que la propia cabecera municipal, centrado en la actividad comercial. Los mestizos de la cabecera son también comerciantes, pero su giro se orienta a los recursos y a la clientela local. Al igual que en muchas otras regiones interétnicas, se han dedicado a acaparar los excedentes agrícolas a cambio de los bastimentos para el gasto familiar. En cambio, los otomíes de San Pedro Arriba son comerciantes fuera de la región. Sostienen que la vocación por el comercio les viene desde siempre, pues no les gusta el trabajo asalariado, sino desplazarse a largas distancias. Al parecer, hay datos históricos que corroboran su versión:

Su memoria se ve ratificada por las crónicas, donde los otomíes aparecen proveyendo madera para vigas en las construcciones de la Ciudad de México, durante la época prehispánica (Carrasco, 1950:60) y la Colonia. Comercian por todos lados: la mayor parte de telas bastas de que se visten los indios.³²

Caballero señala que se desplazan a lugares alejados a vender escaleras y burros. Si bien Cervantes Escandón incluso cuantifica el número de familias dedicadas al comercio, no alcanza a ver la

³¹ Cervantes, María Teresa, *Estructura ocupacional y organización social de una comunidad otomí del Estado de México: San Pedro Arriba, Temoaya*, Tesis de Maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1978, p. 143

³² Collin, L., *op. cit.*, 1991.

magnitud del impacto económico de dicha actividad, ya que en el momento de su estudio aún no se abría la carretera que permitió que un movimiento restringido se volviera masivo. Para no reseñar los pormenores de un importante proceso de capitalización que combina sus actividades como migrantes, especialmente en el comercio con la producción agrícola del "pegujal" que permite la reproducción social del grupo doméstico a nivel local, basten como ejemplo sus resultados: durante la campaña política para llevar a la presidencia municipal a un otomí, los comerciantes de San Pedro no sólo financiaron todos los gastos, sino que también lograron concentrar en el municipio entre 200 y 300 transportes de su propiedad.³³ En San Pedro hay fortunas más grandes que en la cabecera: esto lo saben los propios mestizos, que aducen en su defensa que los verdaderos explotadores de los indios son los propios indios. También lo saben los Sanpedranos; de allí que traduzcan su *status* adquirido a términos rituales, con el desplante de su santo, que envía en su representación a San Pablo.

En sentido similar se ubica la actitud de los de Jiquipilco, expresada en la negación a portar otro santo que no sea Santiago y en el hecho de encabezar invariablemente la procesión. En cierto sentido, su actitud pareciera decir: "a nosotros corresponde el privilegio del origen. La historia comienza en Jiquipilco y Temoaya es sólo su agregado".

Considerar a Temoaya como un territorio otomí es un hecho que se basa en la tradición oral, la cual refiere el haber sido poblada por los habitantes de Jiquipilco el Viejo.³⁴ A este factor fundacional se agrega la relación conflictiva con los mestizos de la cabecera, que justifica la necesidad de reafirmación. Si el conflicto

³³ Información proporcionada por Jesús Becerril, tercer presidente municipal de la triada indígena.

³⁴ En este punto, discrepo nuevamente con Cervantes Escandón (1978; 64) y con Soustelle, a quien cita, pues ubica al Jiquipilco original en el hoy San Juan Jiquipilco.

se dirige hacia aquéllos que se sienten y se dicen blancos, por qué emplear para tal fin un santo impuesto por los blancos? De acuerdo con versiones de la historia oral que rodea a la fiesta, en el transcurso de una batalla entre indios y españoles (o "moros") se apareció el Señor Santiago irradiando una luz muy poderosa que cegaba a los españoles sin afectar a los indios, al tiempo que las armas de los primeros disparaban contra sí mismos. De esta manera, según la historia, Santiago fue el gestor de un triunfo indio. Esta versión constituye una inversión simétrica de la leyenda hispana de Santiago, quien aparecía en defensa de los españoles en su lucha contra los moros. En la versión local se identifica a moros con españoles y a españoles con indios, de tal manera que Santiago se ubica contra los moros-españoles en defensa de los indios.

Hay otras versiones sobre posteriores apariciones de Santiago defendiendo Temoaya. Algunas, más recientes, corresponden a la época revolucionaria, cuando el Santo apareció en su caballo blanco para defenderlos de los nahuas-zapatistas. Contrariamente, uno de los relatos, que data de 1840, supone una traición del Santo hacia los indios. Estando éstos amotinados contra las autoridades del pueblo, Santiago cabalgó en su caballo blanco al lado de los mestizos. Irritados por esa aparición desleal, los otomíes no celebraron su fiesta ese año. Con salvedad de este caso, el santo se identifica generalmente como protector de los indios.³⁵

La celebración del Señor Santiago constituye un caso particular de confluencia regional. Poblados semi independientes, cada uno con su propio patrón e iglesia, recurren a la cabecera municipal en función de rendir culto a Santiago. En este sentido, pareciera que los otomíes de Temoaya no refieren su identidad al pueblo, sino a la región, que en este caso comprende al menos un municipio e

³⁵ Díaz de Salas y Reyes García (1966; 54) registraron en Amatlán de los Reyes, Veracruz, una conversión similar, donde la lucha españoles-cristianos y moros-infieles se transforma en defensa del suelo mexicano.

inclusive trasciende sus límites. Este hecho se expresa también en la nomenclatura, puesto que agrupamientos considerados oficialmente como pueblos o rancherías, son designados como barrios de Temoaya.

Las relaciones de supraordinación que los mestizos de la cabecera ejercen o pretenden ejercer, llevan a la necesidad de la búsqueda de mediaciones en la expresión del conflicto. La religiosidad popular, y particularmente la fiesta, ofrece un lenguaje al cual traducir el enfrentamiento social. Durante mucho tiempo la competencia por la supremacía sobre el territorio se expresó en su reconquista simbólica dos semanas al año. Al derivarse al ámbito simbólico, se facilitó la mediación y se pospuso el enfrentamiento directo. A los mestizos, dicha forma de expresión del conflicto no puede molestarles, pues finalmente se benefician con el incremento de ventas durante esos días.³⁶

La presencia de un párroco identificado con los mestizos, apegado a los lineamientos litúrgicos de la iglesia católica al desalentar las expresiones populares, restó efectividad a la expresión simbólica, y por ende a sus posibilidades de mediación. Pretendiendo extirpar por la fuerza "las supersticiones", realiza actos contra la devoción al santo y destruye la organización autogestiva en torno a la fiesta religiosa. Al hacerlo generó las bases para que el conflicto se traduzca, en este caso, en la emergencia de una lucha política. El PRI, menos ortodoxo que el párroco, brindó otro lenguaje a la expresión del resentimiento otomí contra los mestizos, y éstos se lanzaron a la búsqueda del poder.³⁷

La fiesta del Señor Santiago tiene una incidencia sobre el ámbito municipal y regional. En el primero, junto con la fiesta dedicada

³⁶ El papel de la fiesta en la transferencia de dinero a los mestizos es poco mencionada en la época colonial, Chávez (1981: 102) señala entre otros fines: "...más que un beneficio al grupo, estas festividades solían perjudicarlo, porque canalizaban altas sumas a los sectores dominantes de la economía colonial".

³⁷ Collin, Laura, "Tiempo de revancha: los otomíes en Temoaya", en *México Indígena* No. 22, Año IV, 2a. época, Instituto Nacional Indigenista, México, 1988.

a la Independencia Nacional, que es su contraparte, sirve para mantener la distancia y dibujar los límites entre el “nosotros” y los “otros”. En el nivel de la fijación de identidades funciona también para adjudicar valores jerárquicos a los oponentes: los de Jiquipilco, identificados ante los recién llegados como originarios que poseen historia frente a los que no la tienen; los de San Pedro como comerciantes exitosos, frente a quienes permanecieron estancados como comerciantes locales. En el otro lado, durante la fiesta de los mestizos, se dibuja la línea que identifica a unos con la nación y a otros con los remanentes del pasado, quienes ejercen el poder contra sus subordinados y por ende deben tributarles bo-
regos.

Esta fiesta aporta elementos para un nivel de la conformación de la identidad, el de la diferenciación. Se inscribe dentro de un complejo de fiestas que aportaran los elementos restantes.

COMUNIDAD Y RITUAL

La celebración de los santos locales aporta a la conformación de la imagen grupal el nivel de identificación del nosotros, así como criterios para la pertenencia a un espacio de interacción. Cada uno de los agrupamientos territoriales de importancia tiene su propio santo patrón, así como su celebración local y su propia organización ceremonial estipulada a través de sus cargos. Este ha sido el nivel más estudiado en la literatura antropológica y, por tanto, al que menos espacio dedicaré, ya que en los diferentes barrios de Temoaya se reiteran situaciones ya estudiadas en otros casos. Tomaré como caso arquetípico la celebración de San Pedro de Arriba.

La fiesta patronal de San Pedro no recae el día del santoral dedicado a San Pedro y San Pablo. El motivo aparente son las frecuentes lluvias de junio. Tras dicha justificación se encuentran

otras dos más ajustadas a la realidad: su celebración para el 29 de junio quedaría demasiado próxima a la de Santiago, y limitaría el derroche en alguna de las dos. El segundo se vincula al anterior: en diciembre hay mayor disponibilidad de dinero. Imaginarse con mayor disponibilidad de dinero es un hecho que se deduce de una ideología esencialmente agraria, pues diciembre es mes de cosecha. Sin embargo, si se calcula que poco o nada de su producción es para la venta, la disponibilidad de dinero se asocia con repartir los gastos ceremoniales en las dos mitades del año: para Santiago la primera, y de agosto a diciembre para San Pedro.

Con todo, la organización ceremonial no se limita a la fiesta del Santo Patrón. En su dimensión colectiva, incluye también la organización de al menos dos peregrinaciones al año, y las correspondientes al mantenimiento de los lugares sagrados, fundamentalmente la iglesia.

Las autoridades religiosas y civiles se eligen en una misma asamblea general, y sus labores están muy vinculadas cuando hay fiesta, pues colaboran para su organización. Esta colaboración se vuelve particularmente estrecha durante la fiesta patronal del 1o. de diciembre, que al prolongarse durante cuatro días y asociarse con la instalación de una feria y mercado, constituye la única fuente de ingresos para los tres delegados municipales.

Los términos mayordomo y fiscal son utilizados indistintamente para designar a los encargados de organizar la fiesta local, la participación en la de Santiago y las peregrinaciones a los santuarios de Chalma y Guadalupe. Según Cervantes Escandón, denominan primer y segundo mayordomo a los encargados de organizar las peregrinaciones a México y Chalma.³⁸ Ambas peregrinaciones se hacen a pie y siguiendo una ruta tradicional que corta por montes y cañadas, sin atenerse a los caminos públicos. Durante los tres días de caminata, la autoridad del mayordomo es indiscutida, y unifica a

³⁸ Cervantes, M. T., *op. cit.*, 1978, p.100.

cerca de 50 participantes de las tres secciones en que se divide San Pedro. Para visitar a la Virgen portan un cuadro con su imagen y, al llegar a México, deben pagar tres misas en tres días: una en San Lorenzo, otra en la Catedral y la última en la Villa de Guadalupe, antes de iniciar el retorno. Al regreso de las peregrinaciones, el mayordomo ofrece a los participantes una comida en su casa.

Durante el último periodo de permanencia en San Pedro Arriba se desató una agria lucha por la gestión de la peregrinación. El Obispo de Toluca había decidido prohibir la organización de peregrinaciones locales, con el objeto de concentrar a los participantes en una peregrinación unificada que partiría de la Catedral de Toluca. Para obtener un mayor número de feligreses, instruyó a sus párrocos que amonestaran a quienes participaran en procesiones independientes. El párroco de Temoaya llegó a amenazar con medidas administrativas, como suspender la impartición de los sacramentos si se llevaba a cabo la peregrinación. Lejos de alcanzar el objetivo propuesto, su único logro fue promover la abstinencia. Ese año nadie peregrinó a Chalma ni a la Basílica. Ante el temor a represalias, la peregrinación local no se llevó a cabo, pero no por eso la peregrinación del Obispo captó más público.

El año anterior también estuvo a punto de suspenderse, pero la presión no fue lo suficientemente fuerte, y se realizó cruzando los cerros. La disputa entre la jerarquía eclesiástica y la tradicional es evidente: la primera trata de atraer contingentes a sus actos "políticos", la segunda intenta conservar su autonomía.

La relación entre ambas autoridades religiosas es para la religión popular una cuestión de espacios. A la iglesia oficial le compete la prestación de servicios que "legitimen" ciertos ritos. Por estos servicios se paga, pero la organización de las festividades, es decir, los actos sociales, son el ámbito de acción de las autoridades tradicionales o, dicho en otros términos, de gestión laica. Cuando el clero penetra en su terreno, sienten una intromisión y las respuestas incluyen la apatía, la simulación y, en este caso,

acusar a los prelados de "ladrones". El clamor es generalizado contra el párroco con respecto a las peregrinaciones, y se hizo extensivo al obispo, sosteniendo que su interés por no permitir "su" peregrinación era para poder cobrarles. El robo, en sentido literal, se refiere a la notable codicia del párroco, que sólo les dirige la palabra para pedirles dinero y al hecho real del cobro de una cuota por participar en la peregrinación del obispo. Pero la acusación también esconde un sentido simbólico: el párroco "les robó" el espacio de gestión laica de la fiesta de Santiago, y el obispo pretende hacer lo propio con las peregrinaciones. Ambos quieren apoderarse de un espacio de expresión y participación que les pertenece.

En las peregrinaciones participan quienes tienen una deuda con el Santo, derivada de un favor previo, o quienes requieren de un servicio "extraordinario". Se supone que todos los sanpedranos deben participar una vez en su vida en una peregrinación; muchos no lo hacen. Anteriormente, según relatan, el evento constituía para muchos la primera experiencia más allá de los confines del municipio, semejante a una iniciación en los desplazamientos fuera de la comunidad, muy acorde con "el gusto a los viajes" que caracteriza a los otomíes. Hoy en día, en que los viajes se han simplificado y las distancias se acortan, el sentido se desplazó en dirección inversa: quienes más se incorporan son precisamente los migrantes que, viviendo fuera de la comunidad, tienen algo que agradecer. De ahí que la peregrinación funcione para mantener los vínculos con aquellos que ya no residen en la comunidad.

La fiesta patronal la organizan tres fiscales, con sus respectivos topiles, uno para cada sección. Las autoridades religiosas permanecen en su cargo tres años, al igual que las civiles. La elección se realiza con posterioridad a la fiesta patronal y, según algunas versiones, recae sobre los miembros más humildes. Pero aunque, se señala a los fiscales como los encargados de elegir a los miembros de la comunidad que han de sustituirlos, en ocasiones se atribuye esta función al párroco.

A cada sección le corresponde aportar una suma, determinada en una asamblea donde participan los tres fiscales, sus topiles y los tres delegados municipales. Estos últimos son los responsables de la feria y el mercado; los fiscales, del adorno de la iglesia, el pago a los sacerdotes y los fuegos artificiales; los topiles, de la recaudación. Nadie recuerda algún momento en que alguien absorbiera todo el gasto de la fiesta. Siempre se realizó por cooperación, de tal manera que quien ocupa el cargo debe permanecer el tiempo de su gestión en San Pedro para poder cobrar cuotas semanales o quincenales. Este es prácticamente el único sacrificio que el cargo implica. Si el designado radica en la ciudad de México, debe regresar a la comunidad. Muchos migrantes ocupan cargos aun cuando esto afecte sus ganancias en la capital.

En el arreglo de la iglesia participa un grupo de muchachas solteras que se encargan de comprar las guirnaldas y colocarlas. No es la única actividad que involucra mujeres. La danza de pastoras incluye exclusivamente a muchachas solteras que practican durante meses para la ocasión. El campanario cumple una función de importancia en todo el ciclo ritual, por ser "el sirviente de la iglesia". Anteriormente, al parecer, sus funciones se dividían en dos cargos: sacristán y campanario.³⁹ Según las declaraciones del señor Castillo, campanario entre 1981 y 1982, sólo en él recaía el control de la iglesia, era el único depositario de las llaves y, por tanto, se encargaba de las relaciones con los sacerdotes cuando éstos asistían a oficios. Como su nombre lo indica, al campanario compete tañer las campanas: cada ocho días para llamar a misa; en tiempo de lluvias, para espantar el granizo; en octubre, todos los días a las 19 hrs.; durante los Días de Muertos, todo el día y toda la noche, para llamar a los difuntos, así como durante los cinco días de la fiesta patronal.

La estructura corporada de las fiestas, en las que cada familia debe brindar su aportación, funciona como elemento distintivo de

³⁹ Cervantes, M. T., *op. cit.*, 1978, p.101

la pertenencia o exclusión de miembros de la localidad. Los migrantes están lógicamente incluidos en este sistema, de manera que los recaudadores trabajan también los fines de semana para recordarles sus obligaciones. Para aquellos que no regresan periódicamente; existen otros mecanismos, como esperar el mismo día de la fiesta, o enviarles un recordatorio a través de sus parientes, lo cual constituye una excelente forma de presión, pues incide sobre el ridículo y la vergüenza. A los parientes les dará "pena ajena" y servirán como presión ante el moroso, y en caso de no obtener el pago serán los primeros en excluirlos como residentes, y/o aun como familiares.

Como mecanismo de exclusión, funciona a partir del "rumor" o el "chisme". Entre las múltiples acusaciones a Apolinar de la Cruz, el autonombado presidente del Consejo Supremo Otomí, una de las más reiteradas fue su negativa a colaborar con la fiesta: cuando le pedían de San Pedro Abajo, decía ser de Pathe, y viceversa. Quien se niegue a brindar su aportación sabe que se arriesga a la sanción colectiva permanente, si es que vive allí; si su residencia se encuentra en otro sitio, la sanción ocurre al visitar a amigos o parientes. Será señalado y objeto de murmuraciones, al punto de optar por pagar o no regresar.

Aunque la presión es esencialmente moral y psicológica, la aportación funciona como un impuesto generalizado. En la medida en que la identidad comunitaria se define por la participación ritual, aun los migrantes quedan incluidos en ella a partir del pago de sus cuotas.

Al asignar funciones a las mujeres, no sólo se cuenta con mano de obra para los trabajos, sino que también se incorpora a este segmento de la población. Ya sea por aportación monetaria o por trabajo, prácticamente todos participan en la fiesta.

La fiesta patronal de San Pedro Arriba es una fiesta comunitaria, sin impacto regional. De la zona sólo asisten algunos habitantes de San Pedro Abajo. Desde hace tiempo, los comerciantes y

estudiantes, que residen temporalmente fuera, están cambiando el carácter exclusivo de la fiesta al traer consigo invitados. Los comerciantes dicen que tienen "compromisos", e invitan a la fiesta a aquellos con quienes mantienen vínculos comerciales o a quienes deben favores; los estudiantes, a sus compañeros. La presencia de extraños, gente sin familia local, motiva la realización de fiestas privadas a nivel domiciliario, paralelas a la pública. Ambas se combinan pues en los momentos culminantes, locales y visitantes se concentrarán en la plaza y atrio de la iglesia.

La secuencia de la fiesta reitera la estructura ceremonial de la de Santiago y la mayoría de las fiestas patronales, con las "mañanitas" y la música durante el día, las danzas en el atrio, la sucesión de misas, la administración de sacramentos y, por la noche, los fuegos artificiales. En la plaza, la feria y el mercado. Su diferencia radica, acaso, en la gran cantidad de santos o accesorios que se llevan a bendecir: pertenecen a los oratorios.

SANTOS Y COMPADRES

El tercer sistema ritual establece una red de solidaridades y lealtades interpersonales, de suma importancia para el mantenimiento de los grupos domésticos. Corre por la línea de las festividades asociadas con el ciclo de vida, tanto de los mortales, como de los propios santos. Para comprender cómo funciona este nivel, es necesario considerar que para los otomíes de Temoaya, los santos son un vecino más. Pueden tener propiedades excepcionales, como hacer milagros o maldades, pero no son muy diferentes a las que tendría un brujo o un curandero. Dow ha observado que:

...las ceremonias religiosas otomíes se comprenden más fácilmente si se consideran como un encuentro social entre seres humanos y seres sobrehumanos. Pueden compararse con un

COMISION NACIONAL PARA EL DESARROLLO
DE LOS PUEBLOS INDIGENAS
BIBLIOTECA "JUAN RULFO"

banquete formal, un baile o una recepción en honor de una persona distinguida, en nuestra propia cultura. La diferencia está en que la persona de la cultura otomí es más simbólica.⁴⁰

En este sentido, los otomíes de Temoaya consideran que los fiscales "sacan a pasear a los santitos para que no se aburran, pues siempre están encerrados". De la misma forma, la comida que se coloca como adorno en sus andamiajes "es por si quieren comer, pues las personas se la pasan comiendo y ellos mirando".

Los santos, como personajes cotidianos, sirven para simbolizar las relaciones a nivel regional y local, pero también a nivel personal. Así como hay un Santo Patrón Municipal, un Santo Patrón para cada pueblo, los grupos domésticos tienen un santo y su oratorio. Si los primeros asumen sus compromisos sociales a partir de los fiscales, los de los oratorios lo hacen a partir del compadrazgo. En vez de mayordomos o fiscales, tienen un padrino.

La vida social de los santos domésticos es sumamente intensa. No sólo participan de las fiestas ordinarias de la comunidad (la fiesta patronal y el conjunto de celebraciones que corresponden al calendario litúrgico), sino también reciben las visitas del Niño Jesús para las fiestas navideñas, y de la "virgencita" que proveniente de la catedral de Toluca recorre todas las casas en abril; también son homenajeados para el 1º de mayo, día de la Santa Cruz. Los santos, además, tienen sus propios compromisos en el ciclo de vida, como cumpleaños, bautizos, casamientos y combates,⁴¹ como si fueran un miembro más de la familia. Esta vida social, además de integrar a los miembros de su grupo doméstico de residencia a las celebraciones y, por ende, a la fiesta, tienen efectividad social en la medida en que establecen y refuerzan

⁴⁰ Dow, James, *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1975.

⁴¹ Las celebraciones incluyen: bendición del oratorio, renovación de la imagen, bautizo, casamiento y combate (Cervantes, M.T., *op. cit.*, 1978).

relaciones de compadrazgo, es decir, de parentesco ritual. Cervantes Escandón llega a percibir la importancia del compadrazgo en San Pedro Arriba al señalar que este fenómeno

(...) representa uno de los ámbitos principales que le dan estabilidad tradicional, (...) la única forma de extender lazos de cooperación, intercambio y ayuda más allá del parentesco.⁴²

La misma autora reconoce que este sistema incluye, "además de los cinco tipos de compadrazgo sacramental, los siguientes tipos importantes: sacramental, oratorio, limpia, estreno de objetos nuevos, parada de cruz, bendición de la imagen, escapulario, evangelios, medida, mazorca de cuates, etcétera". Lo que no llega a explicar son los motivos de la fuerte efectividad de esta institución que finalmente existe en todo México, al grado de adjudicarse un día para su celebración. El compadrazgo intensifica su efectividad en San Pedro Arriba por la inclusión de los santos domésticos de los oratorios como agentes activos, así como por su asociación con cualidades mágicas que pueden ser maléficas o benéficas. En una relación normal de compadrazgo, las obligaciones de padrinos, ahijados y compadres, están sancionadas por la norma y la costumbre. Al intervenir un personaje que posee poderes y es además irascible y temperamental, se agrega el temor a despertar sus sentimientos de venganza.

La presencia de los oratorios como elemento integrante de la cultura, tanto material como espiritual, de los otomíes y mazahuas, fue señalada tempranamente por Jacques Soustelle, quien indica:

Hay también un mundo sagrado para el otomí, el centro es el oratorio que posee cada jefe de familia detrás de su casa. La historia de estos oratorios es curiosa. Hace algunas decenas

⁴² *Idem*, p.139

de años, los viejos adoraban todavía ídolos de barro cocido, a los que ofrendaba maíz y hasta carne. Cada año se celebraba una fiesta, se renovaban los ídolos. Y los del año anterior eran abandonados en las selvas de la montaña, bien disimulados entre las rocas. ... Cada año, o cada dos años, tiene lugar una fiesta que los viejos adoradores de figurillas de barro cocido reconocerían muy bien. Se renueva el oratorio, se derriba el antiguo y se construye uno nuevo. El propietario ofrece docenas de litros de pulque, pavos en mole, a los que vienen a ayudarlo; esto es a condición de desquite, pues él tendrá que ayudarles a su vez cuando ellos celebren su fiesta. El otomí concede menos importancia a los lazos de sangre que a éstos; en la aldea entera parece estar tejida una invisible red de obligaciones, una especie de parentesco espiritual que es más imperioso que el natural.⁴³

Esta descripción, realizada en 1931 y ubicada en El Sitio, comunidad cercana a Ixtlahuaca y perteneciente al municipio de Jiquipilco, vecino a Temoaya, presenta vínculos sumamente estrechos con los compadrazgos de santos en San Pedro Arriba. De hecho, 40 años después, Cervantes Escandón encuentra aún prácticas que califica de "idolátricas":

Un ejemplo de ellos son los *tzaguas*, pequeños ídolos de barro, de color natural o pintados de colores fuertes, que tienen un culto importante entre los otomíes. En la ceremonia de bendición de un oratorio, sacan estas figuritas que estaban ocultando el lugar de los santos. Se organiza una procesión con luces y antorchas de ocote hacia una cueva en el cerro de Catedral; allí dejan a los *tzaguas* con comida, flores para mantenerlos

⁴³ Soustelle, Jacques, *México, Tierra India*, Colección Secretaría de Educación Pública, SEP-SETENTAS, Secretaría de Educación Pública, México, 1971, p. 54

contentos. En el centro de la cueva colocan un ídolo vendado sobre un viejo petate. Simbólicamente representa a un enfermo y le rinden culto con el objeto de evitar enfermedades o desgracias que puedan afectar a la casa.⁴⁴

Escondiendo ídolos no cristianos, o albergando a los de la imaginería católica, las funciones de unos y de otros se confunden en resultados semejantes. La ambigüedad en el significado de las ideas y conceptos mágico-religiosos concede, a aquel compadrazgo en el que interviene un oratorio, una efectividad mayor, derivada del temor ante lo sobrenatural. El excelente estudio de Efraín Cortés sobre los oratorios en San Simón de la Laguna, población mazahua del municipio de Donato Guerra, en el Estado de México, se centra precisamente en las funciones mágico-religiosas y en el temor que éstas generan. Al respecto, es ilustrativo el relato que cita como causa de la obligatoriedad del culto:

Aquí en el pueblo de San Simón se cuenta que los 'abuelos' no tenían 'que hacer' en los tiempos en que no se trabaja la milpa, pues había mucho "lugar de descanso". Entonces los abuelos —que eran muy alegres— dijeron: vamos a hacer fiesta para bailar, para comer mole y para beber sénde. Pero a honor de qué dijeron; entonces fue que hicieron los oratorios para hacerles fiesta. Pero sucedió que los abuelos se cansaron de esas fiestas y ya no quisieron celebrarlas. Pero ya para entonces los oratorios se habían acostumbrado y por eso empezaron a perjudicar a las familias. Les mandaron enfermedades, obligando a volver a celebrar las fiestas, como hasta la fecha todavía existen.⁴⁵

⁴⁴ *Idem*, p.105

⁴⁵ Cortés, Efraín, *San Simón de la Laguna*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1972, p.113

Esta interesante narración es sumamente clara en cuanto al origen humano de los oratorios y su posterior autonomización, o en palabras de Marx: una fetichización, al adquirir una obra humana poderes ajenos e independientes a los de sus creadores. Dejando de lado los detalles que podrían diferenciar a los oratorios mazahuas de los otomíes, existe una tendencia similar a la autonomización de la voluntad de los santos y el carácter obligatorio de las relaciones que éstos contraen, así como la segura venganza si se interrumpe el cumplimiento. En esta trasposición de intenciones radica la efectividad de compadrazgo en relación con los santos y los oratorios.

En el caso de San Pedro de Arriba, el culto a los santos de los oratorios no es función exclusiva de los miembros de un linaje, como en San Simón de la Laguna. Incluye, además, el padrinazgo de santos. Los padrinos pueden ser elegidos fuera del grupo de parentesco y la aceptación del cargo supone la relación de compadrazgo con el titular del oratorio, así como una serie de obligaciones mutuas entre los parientes rituales. El grupo de parientes del padrino se relaciona con el grupo de parientes del dueño del oratorio, como sucede entre los otomíes de Tenango de Doria, en la Sierra Norte de Puebla, y que Dow conceptualiza como la vinculación de dos corporaciones.⁴⁶ Esta incorporación de compadres fuera del grupo de parentesco se vincula con la necesidad de asegurar apoyos a los grupos domésticos, en una comunidad donde la migración reduce temporalmente el número de miembros masculinos. La solidaridad entre familias resulta ser un complemento imprescindible de la estrategia migratoria, mientras que la intervención de los santos constituye el seguro o la garantía contractual.

Las semejanzas en el sistema ritual en todos sus niveles ameritaría un análisis comparativo de mayor extensión y profundidad, pues es altamente probable que exista un complejo ritual regional

⁴⁶ Dow, J., *op. cit.*, 1975, p.131

vinculado con la tradición prehispánica de los dioses familiares y con la existencia, asociada con ellos, de patrilinajes. Aun cuando Galinier señala que “el culto de los oratorios entre los otomíes del sur de la Huasteca difiere en muchos puntos del que se practica en la región de Ixtlahuaca y al de sus vecinos los mazahuas”, reconoce posteriormente que:

...puede arriesgarse la hipótesis de que esta homología de estructuras entre las organizaciones patrilineales otomíes (región de Ixtlahuaca, norte de Querétaro, sur de la Huasteca) y mazahuas, corresponde a una elaboración muy antigua, pero cuyas adaptaciones locales son muy mal conocidas debido a la carencia de fuentes históricas.⁴⁷

Quienes buscan un modelo de gasto ceremonial entre los otomíes difícilmente lo encontrarán entre los mayordomos y, por tanto, en las fiestas patronales, municipales o locales, ya que al asumir un esquema por cooperación se distribuye el costo entre todos los participantes; en cambio, sí se encuentra en el ceremonial asociado con el compadrazgo. Como expresaba una muchacha otomí, estudiante de derecho e hija de un comerciante, a la que frecuentemente eligen como madrina: “Ser mayordomo es más fácil, pues sólo se colecta el dinero, pero cuando son compadres es más difícil, pues todo recae en el padrino”. Al momento de establecer el vínculo se realizan gastos y, dependiendo del tipo de compadrazgo, las normas sancionan una serie de obligaciones rituales posteriores para los padrinos, principalmente durante bautizos y casamientos. Aquellos deberán cumplir con ciertas funciones en los ritos de paso posteriores en la vida del ahijado, reforzando de

⁴⁷ Galinier, Jacques, *Los pueblos de la Sierra Madre Oriental. Etnografía de la comunidad otomí*, Instituto Nacional Indigenista-Centro de Estudios de México y Centro América, México, 1987, p.179

paso, los existentes entre compadres. Así, por ejemplo, corresponde a los padrinos de bautizo llevar el ataúd cuando el ahijado muere, pagar la mortaja y vestir al cadáver. Si se trata de un oratorio o de un santo, el padrino deberá visitarlo y atenderlo cuantas veces lo prescriba el ritual. Para cada santo u oratorio se elige un padrino, que debe visitarlo en las fiestas, trayendo comida y bebida; se asiste con toda la familia y se inicia una pequeña festividad.

Un santo puede tener muchos compadres, y los padrinos deben visitar a sus ahijados si no quieren ganar la enemistad del compadre. Así, para cada ocasión festiva comienza un movimiento generalizado de personas en el pueblo, que concurren a otras casas y cumplen sus compromisos, las visitas implican una serie de intercambios entre familias y la reiteración de solidaridades y compromisos. Los santos y sus respectivos oratorios construyen a su alrededor un sistema de redes de vinculación interpersonales e interfamiliares, así como de circulación recíproca de bienes. Cada celebración se asocia con una comida, y cada comida recibida con un regalo donado.

A esta trama debe agregarse un sistema similar al de la "mano vuelta", que sirve para obtener los fondos necesarios para el gasto ceremonial. Cuando una persona sabe con anticipación que deberá efectuar un gasto de este tipo, inicia un sistema particular de ahorro. Se entera de los compromisos ceremoniales de sus vecinos, y aporta algo a cada uno de ellos: una gallina aquí, un cartón de cerveza allá, pero llevando una cuenta estricta. Cuando el total aportado es suficiente para hacer una fiesta, sabe que está en condiciones de hacer el gasto, pues "de vuelta" recibirá el equivalente de lo invertido.⁴⁸ Así, un vínculo que aparentemente sería bilateral, involucra a un gran número de personas en intercambios recíprocos.

⁴⁸ Si el compromiso lo toma desprevenido, igualmente podrá recurrir a los vecinos, obligándose a retribuir posteriormente. El esquema de ahorro opera sobre todo entre "el rapto de una novia y la boda" pues hay tiempo suficiente para comprometerse.

Los tres tipos de fiesta religiosa descritos seguramente no agotan la complejidad ritual de los otomíes de Temoaya. A su vez, cada uno puede contener mayores posibilidades significativas que sería interesante explorar a profundidad, como la vinculación que establece Dow con la delimitación territorial, cuando al encontrar un esquema similar de grupos de oratorios, pueblos indígenas y mayordomías de la cabecera propone que:

[...] la membresía dentro de una corporación religiosa tiene algunos aspectos territoriales y que las corporaciones religiosas dan coherencia social a las unidades territoriales que forman la estructura política de la región. Las corporaciones religiosas pueden representar algunas veces a las unidades territoriales en que se localizan, pero no son idénticas a las unidades territoriales de la estructura política.

Personalmente, considero aún deficiente mi conocimiento de las peregrinaciones en lo referente a los contactos que se establecen fuera de la región y de los oratorios. Presento una construcción con base en datos sujetos a una relectura y por lo tanto a una reconstrucción. Si bien es provisional, como todo esquema interpretativo en ciencias sociales, la importancia del material presentado radica no sólo en aportar a la demostración del carácter polisémico de las fiestas y, por lo tanto, que cada una puede expresar situaciones diversas, sino a llamar la atención sobre la necesidad de abarcar el sistema ritual como una totalidad en la que cada fiesta constituye un eslabón significativo.

SANTA FE DE LA LAGUNA: TERRITORIO PURÉPECHA

Señalar que los purépechas son un pueblo indígena particular puede parecer una verdad de perogrullo, puesto que la antropología define la particularidad de los pueblos como su razón de existencia. Sin embargo, la afirmación connota otros matices al referirse a este grupo, al que su historia prehispánica singulariza con respecto a los demás grupos mesoamericanos. Si bien comparte con ellos elementos sustanciales, al menos los distingue su lengua y el grado de independencia que lograron mantener. Para la época colonial, el modelo de evangelización "utópico" adoptado por Vasco de Quiroga, como cabeza visible de la empresa, vuelve a discrepar del modelo general. Ambas condiciones son asumidas como constituyentes en el presente y vigentes en la identidad purépecha. Su independencia y particularidad, la presencia fundacional de *Tata Vasco*, y el consecuente papel protector de la iglesia católica, aparecen en su discurso, en su práctica y aun en su expresión artística. Para la época presente, habría que agregar la figura de *Tata Lázaro*, donde queda asumida la presencia del antiguo protector. Los purépechas han transitado, como afirma De

la Peña, "...de los hospitales al proyecto tarasco, de la sombra de *Tata Vasco* a la sombra de *Tata Lázaro*, de las ordenanzas utópicas a los textos del Instituto Lingüístico de Verano".⁴⁹

La vida social y cultural de los purépechas se manifiesta en el lenguaje religioso, cuyas instituciones han sido a su vez el medio de expresión de sus necesidades, aspiraciones y conflictos. Es posible que esta relación, aparentemente simbiótica, se encuentre poblada de aristas y conflictos cuando se analizan sus particularidades históricas. Sin duda, la evangelización habrá encontrado resistencia y la práctica de los cargos religiosos habrá sido evadida, como efectivamente constatan algunos textos. En este trabajo, tomaremos los elementos de la historia que perviven en la memoria colectiva y, por tanto, actúan como razones de actos presentes. Con base en la historia reciente del grupo, tal como la relatan sus actores, pero también según su interpretación, se analizará el sistema de fiestas religiosas como un lenguaje que expresa las necesidades del grupo o de los grupos comunitarios que resultan de la organización vigente. Su historia prehispánica se singulariza por su carácter indómito y por no haber sido sometidos por los mexicas; a partir de la Conquista, su característica es la presencia de protectores que respetan su identidad. Los dos *tatas*, Vasco de Quiroga y Lázaro Cárdenas, se presentan como indigenistas que valoran, al menos en apariencia, la cultura tradicional, e introducen cambios sin generar resistencias notorias.

La elección de Santa Fe de la Laguna como centro de atención obedece a diversos motivos. Por un lado, presenta un carácter arquetípico al fundarse en ella el primer hospital de la región;⁵⁰ por

⁴⁹ De la Peña, Guillermo (Comp.), *Antropología social de la región purépecha*, El Colegio de Michoacán, Zamora. 1987, p.15

⁵⁰ Sepúlveda señala: "La obra hospitalaria en la Edad Media fue preocupación tanto de órdenes monásticas como de reyes, nobles, gobernantes y asociaciones particulares. En esta época la Iglesia se abroga la obligación de atender a los pobres y para ello dispone que se dediquen parte de los diezmos. En España, los hospitales hacen su aparición desde los tiempos visigóticos y llegan a su máximo

otro, su ubicación territorial hace del lugar una puerta hacia las cuatro regiones purépechas y por lo tanto es una frontera de los territorios indígenas. Esta última situación sin duda ha influido en la larga lucha por la recuperación de sus tierras comunales, sostenida aparentemente contra los mestizos de Quiroga.

Entre los tres motivos mencionados, éste último proporciona un escenario propicio para mostrar que el ritual religioso y la práctica política son "lenguajes" alternativos que permiten expresar las tensiones del grupo. De todos los niveles significativos de los rituales religiosos festivos, priorizo su capacidad expresiva y de contención de los conflictos sociales cuyo lenguaje "natural" sería el político. De allí que al estudiar las fiestas religiosas en pueblos indígenas, me atraigan los fenómenos que así lo expresan. En contrapartida, cabe mencionar que la vinculación fiesta religiosa-conflicto político fue planteada espontáneamente por diversos informantes, como explicación, por ejemplo, del interés decreciente que se observa para ocupar el cargo de mayordomo y de la mayor incidencia festiva en localidades donde el trato con mestizos es más próximo, en comparación con aquellas de la Meseta y la Ciénega, donde el aislamiento es mayor. Si bien las explicaciones de los actores dan la impresión de relacionar espontánea y

esplendor hacia los siglos XV y XVI. La ruta de peregrinación hacia la tumba del apóstol Santiago quedó sembrada de hospitales". Los primeros hospitales en México los fundó Hernán Cortés; Hospital de Nuestra Señora de la Concepción, después de Jesús y más tarde de San Lázaro. Le seguiría Don Sebastián Ramírez de Fuentes, Presidente de la Segunda Audiencia, quien hacia 1531 fundara el Hospital Real de San José de los Naturales. Según Fray Pablo Beaumont: "Imitó por su parte el Señor Vasco de Quiroga, siendo oidor de esta gran audiencia, este proyecto de su presidente, buscando sitio proporcionado donde se pudiesen congregar los indios". Sepúlveda agrega que "sin esperar respuesta a sus peticiones, hechas al Consejo de Indias y al Rey, fundó el Hospital Pueblo, la República del Hospital de Santa Fe, en las cercanías de la ciudad. Inspirado en la utopía de Tomás Moro, realizó sus hospitales pueblo, pero al dictar las ordenanzas las modificó un tanto por tratarse de pueblos pequeños" (Sepúlveda, María Teresa, *Los cargos políticos y religiosos en la región de Pátzcuaro*, Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1970, p.16).

directamente ambos fenómenos, tampoco se puede descartar la selección inconsciente ni la tendencia a encontrar lo que el investigador busca. Sin embargo, no creo que esta posible situación "transferencial" invalide los resultados de la investigación, la cual intenta iluminar tan sólo una de las múltiples significaciones de la fiesta religiosa, dejando para ulteriores investigaciones y otras perspectivas los aspectos estructurales e históricos.

La salvedad es importante, pues implica una doble reducción del objeto de estudio: una reducción territorial, al seleccionar a Santa Fe de la Laguna entre otras comunidades purépechas, y una reducción de perspectiva, al centrarnos fundamentalmente en la capacidad del ritual para expresar conflictos políticos. Esta última reducción conlleva, sin embargo, una extensión, ya que para comprender la relación entre ambos fenómenos es necesario acudir a la historia, esto es, a las dinámicas y las transformaciones de ambos.

TIERRA DE LEYENDAS

La región del lago de Pátzcuaro, con su paisaje brumoso, parece emergida de un relato donde la magia y la fantasía están presentes. En consonancia con el ambiente, sus habitantes se refieren constantemente a la leyenda al atribuir las características y atributos de la región y sus pobladores a sucesos del pasado.

El antiguo esplendor de la sociedad indígena permanece vivo en las artesanías y el tono melancólico de su música. Es motivo de orgullo para todos los michoacanos, situación diametralmente opuesta a la que impera en el Estado de México, donde parecerían querer silenciar todo componente indio.

La aparente falta de conflicto entre indios y mestizos se adjudica a la presencia legendaria de *Tata Vasco*, protector de los nativos y artífice de un modelo utópico de sociedad sobre los restos

del señorío indígena. En la memoria colectiva se conserva el recuerdo de la magnitud de su proyecto, sus intentos por adornar con el esplendor de una corte episcopal el territorio indígena, el tamaño y magnificencia del diseño para la catedral, aún inconclusa, y su defensa de la titularidad de la capital abortados con su muerte, pues a su sucesor don Antonio de Morales: "...parecía muy poca cosa el lugar que se había escogido para fundar la iglesia de Michoacán y le molestaba sobremanera tratar con la población indígena que era el mayor núcleo".

Aún después del traslado de la corte episcopal a Valladolid, en 1580, los conflictos por la titularidad continuaron aliando a los naturales con los pocos que componían las escasas familias españolas de "agricultores y comerciantes honrados" residentes en Pátzcuaro.

De allí la espectacular aparición del Caltzonzin en las fiestas en honor de la coronación de Felipe v, celebradas en Pátzcuaro gracias a una argucia del ayuntamiento y del gobernador indígena. Si bien Valladolid podía jactarse de tener a las más altas autoridades eclesiásticas de su diócesis, Pátzcuaro permanecía como la cabecera política al tener su propio cabildo, corte de justicia, regimiento y al alcalde mayor. Esto permitió a Pátzcuaro apelar a la real audiencia el derecho de aclamar al nuevo monarca y organizar unas fastuosas fiestas dignas de una ciudad principal en las que, todavía a fines del Siglo XVIII la presencia indígena fue sustancial. La descripción del evento es elocuente:

Ver venir el gran concurso de indios naturales por la calle de San Agustín que entra en esta Real Plaza, venían delante infinitud de ellos con diversas invenciones y danzas a su usanza de ellos que entretenían. Seguíanse después algunas cuadrillas con arcos y flechas, trayendo memoria de este traje su antigüedad. Después de todo seguía con regio y ostentoso aparato, Don Miguel de Urbina, cacique, representando la persona

del Gran Canzonzi, señor natural, que fue de esta provincia, venía en una ricas andas, en ellas un solio portátil, traía en su cabeza una rica corona de perlas, cetro en las manos —guarnecida de los mismos— cuatro tilmas de brocado de distintos colores, calzoncillos bordados de perlas y con la misma guarnición, un escudo de oro en los pechos, brazaletes y cacles de piedras ricas. Traía su carcay de flechas y cargábanlo cuatro principales caciques con título de reyes, con sus coronas de laurel en las cabezas, sin dispensar costumbre de la antigua representación de la majestad de sus Reyes. Iban acompañándole a pie otros muchos principales, vestidos a su usanza y al lado del Gran Canzonzi, muchos ternos de trompetas y chirimías y otros instrumentos que en su antigüedad practicaban en vivencia de sus príncipes, como todo este aplauso, llegó a la plaza real el Gran Canzonzi, y puesto delante del tablado en donde estaba el retrato del Rey nuestro Señor, se hizo bajar de su trono y subió al teatro y puesto de rodillas rindió su corona y cetro a los pies de su Majestad y con ella le dio la obediencia.⁵¹

Esta detallada narración lleva inevitablemente a interrogarse sobre los motivos que orillaban a ese magnífico señor, ataviado con ricas vestimentas, a participar en una fiesta dedicada a la coronación de Felipe V. Es que años antes, la provincia de Michoacán, enemiga de la de México, había aceptado al soberano de Hernán Cortés como el suyo. Según relata el conquistador:

[...] parece que vino a noticia de un señor de una muy gran provincia que está a setenta leguas de Temixtlán, que se dice Michoacán, como la habíamos destruido y desolado, y considerando la grandeza y fortaleza de la dicha ciudad, el señor de aquella provincia le pareció que, pues que aquella se nos había

⁵¹ Sección Audiencias de México. *Apud* Soto Gonzalez, 1991: 17.

defendido, que no había otra cosa que se nos amparase; y por temor y porque a él le pudo, envíame ciertos mensajeros, y de su parte me dijeron por los interpretes de su lengua que su señor había sabido que nosotros éramos vasallos de un gran señor y que, si yo tuviese por bien, él y los suyos querían también ser, y tener mucha amistad con nosotros.⁵²

Cortés envía en plan de paz y de conquista a Cristóbal de Olid. Según Fray Jerónimo de Mendieta, al llegar a Tzintzuntzan, gobernado entonces por Tzintzincha Tangaxoan, éste: "... sin aparato de guerra se ofreció a la obediencia del emperador y rey de Castilla, y cuando supo que había llegado con doce predicadores del Santo Evangelio, vino en persona a verlos, entrando el año veinte y cinco".

La libre adhesión a quienes derrotaron a los mexicas y la posterior participación al lado de los vencedores en la conquista de los territorios chichimecas, en constante rebeldía, les valdría la permanencia de su señor, el Caltzonzin y de la nobleza indígena.⁵³ En la guerra chichimeca, los purépechas, junto con los otomíes, constituyeron la parte mayoritaria de los contingentes utilizados contra los indios insumisos a "cambio de la autorización de utilizar armas españolas y caballos, más otros privilegios".⁵⁴ Asimismo, sirvieron para fundar pueblos y villas en la frontera.

Es a partir del desaguisado de Nuño de Guzmán, posteriormente juzgado por demencia, que se envía al oidor don Vasco de

⁵² Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, Ed. Porrúa, México, 1981, p.163

⁵³ Según Sepúlveda: "... hacia 1538 se prohibió el uso del término 'rey' y 'señor' para designar a los gobernantes indígenas, y se tomó el término antillano de cacique para nombrarlos. Durante la primera época, los cacicazgos se sucedían por designación, herencia o elección dentro de los miembros de la familia. Más tarde se adoptó el sistema español" (Sepúlveda, M.T., *op. cit.*, 1970, p. 8). En la región purépecha se siguió usando el término Caltzonzin.

⁵⁴ Powel, Phillip, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, p.166

Quiroga a pacificar la zona, quien es ordenado más tarde como clérigo seglar y designado obispo de Michoacán. Don Vasco, hombre ilustrado, trae consigo una utopía.

Las leyendas regionales adjudican a *Tata Vasco* la diversidad de productos artesanales y la especialización comunitaria de su producción. Se señala que como parte de su "utopía" enseñó los conocimientos que se practican actualmente, y adjudicó a cada pueblo una función. Así lo entiende Foster cuando anota que:

Don Vasco se ha convertido en un héroe cultural, casi mitológico en el área tarasca, y popularmente recibe el crédito de haber introducido prácticamente todos los elementos coloniales españoles. Se dice que asignó a cada pueblo la artesanía que practica hasta hoy: la cerámica de Tzintzuntzan y Santa Fe, el tallado de madera en Tácuaro, la manufactura de sombreros en la isla de Jarácuaro, el cobre martillado en Santa Clara y así por el estilo. Ciertamente, hay algo de exageración en estas afirmaciones, pues como me lo ha hecho notar más de un tzintzuntzeño, hay tantos tientos del tipo de las que hicieron los antiguos que la cerámica debe haberse practicado aquí desde antes de que viniera don Vasco.⁵⁵

A despecho de esta creencia, la especialización productiva parece tener orígenes anteriores y ser la base del poderío de la administración prehispánica. Basándose en la relación de Michoacán, Sepúlveda sostiene que:

La especialización del trabajo entre los tarascos tenía una base parental del linaje, y es probable que para la época de la Conquista esta especialización haya tenido más importancia

⁵⁵ Foster, George M. *Cultura y conquista. La herencia española en América*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1985.

que entre los aztecas, pues determinados grupos de artesanos estaban controlados directamente por los funcionarios del Canzonzi; existía la especialización artesanal por pueblos antes de la llegada de los españoles [...] Aprovechando esta estructura económica y algunos de sus procesos, franciscanos y agustinos introdujeron nuevas formas a las que se pudieron adaptar fácilmente los tarascos prehispánicos.⁵⁶

Una visión más radical, en vez de concebir a la labor misionera como un proceso de organización o reorganización, ubica al orden colonial como desarticulador de una organización más amplia. Durston relaciona la expansión tarasca de la época precolombina con una necesidad de capturar productos.⁵⁷ Según Stanislawski, existía un sistema regional de intercambio, nacido con el imperio tarasco, y definido por flujos de concentración y redistribución de tributos que respondía a una especialización territorial acorde con la diferenciación ecológica.⁵⁸ Sería después de la Conquista cuando las nuevas leyes y la política de Vasco de Quiroga convirtieron las secciones territoriales en comunidades nucleares, dotadas de tierra patrimonial. Prevalecía entonces el grupo doméstico como unidad básica, compuesto por la familia nuclear.

En la actualidad, la región purépecha o tarasca⁵⁹ comprende cuatro subregiones naturales conocidas como Región Lacustre, la Meseta Tarasca, la Ciénega y la Cañada, sobre un área relativamente pequeña (3,500 Km² en el noroeste de Michoacán). La Meseta se extiende al oeste del Lago de Pátzcuaro, hasta la tierra caliente. Allí, el grueso de la población está integrada en ejidos y

⁵⁶ Sepúlveda, M.T., *op. cit.*, 1970, p.128

⁵⁷ Durston, John, *Organización social de los mercados campesinos en el centro de Michoacán*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1976, p. 22

⁵⁸ *Apud.* De la Peña, G. *op. cit.*, 1987.

⁵⁹ Me adhiero a De la Peña en cuanto a la inutilidad de la polémica acerca de su denominación (*Cfr.* De la Peña, G. *op. cit.*, 1987).

comunidades, y la explotación forestal representa la principal causa de conflictos. El área del Lago de Pátzcuaro, que comprende a los pueblos ribereños y las islas, muestra una clara orientación hacia el turismo y la especialización artesanal. La Cañada, que desde la Colonia conserva el nombre de los Once Pueblos, es un valle pequeño y estrecho en el extremo norte de la sierra, famoso en la literatura antropológica por ser el sujeto del segundo proyecto interdisciplinario puesto en marcha por Moisés Sáenz: la estación experimental de incorporación al indígena, más conocido por el nombre de su pueblo sede: Charápan. La Ciénega comprende siete pueblos al norte y noroeste del Lago de Pátzcuaro, y a un 10% de los hablantes de la lengua purépecha.

Para definir a la región tarasca, como su nombre lo indica, los criterios parten de un parámetro étnico. Sin embargo, Kemper se ha pronunciado en contra de esta limitación analítica, al apuntar que "la región tarasca se ha definido por la concentración de hablantes de tarasco, más que en términos políticos, sociales o culturales".⁶⁰ De ahí su reducción de 18 a 16 municipios, a causa de la pérdida de la lengua en Parangaricutiro y Puruándiro. Propone una conceptualización globalizadora que abarque aquellos lugares con los que los tarascos mantienen contactos.⁶¹ En su crítica olvida que en la regionalización intervienen también factores históricos que definen su carácter político y económico.

En la época prehispánica, según Aguirre Beltrán, la región estuvo integrada:

[...] por el control de cuatro niveles ecológicos y su complementariedad fue el resultado de una integración política, es decir, el

⁶⁰ Kemper, Robert, "Urbanización y desarrollo en la región tarasca a partir de 1940", en *Antropología social de la región purépecha*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1987, p. 70

⁶¹ La región tarasca existe dentro de un sistema complejo y jerárquico que incluye no sólo el área inmediata sino también el resto de Michoacán, México, los Estados Unidos y otros países (Kemper, R., *op. cit.*, 1987, p. 69).

control diferencial de cada núcleo por parte de un poder rector regional. El poder rector de la región se había asentado en la zona lacustre; desde entonces controlaba a los pueblos-cabeza de la meseta, especializados en el arte de gobernar, y a los pueblos sujetos. El poder tarasco se extendía hacia el sur, en busca de minas de plata, oro y cobre, y hacia el occidente, por tierra caliente, para capturar entre otras cosas cacao, algodón y plumas.⁶²

La quiebra de esta integridad política y económica es la que hace aparecer a su definición como limitada a criterios lingüísticos.

Por mi parte, me adhiero a De la Peña cuando sostiene que "crear un territorio es tarea colectiva: consciente o inconscientemente, quienes la realizan sientan las bases de una identidad regional". Como parte de la leyenda, casi todos reconocen a las cuatro áreas como el territorio tarasco, aunque en la práctica actúan muchas veces por separado y no mantienen mayores vínculos de intercambio económico y ritual. Espín, de hecho, se pronuncia abiertamente por esta diversidad: "No es posible tratar como una unidad homogénea a la cultura tarasca".⁶³ Los residentes del lago se sienten como el centro étnico y los baluartes de la conservación de las tradiciones, en contraposición, por ejemplo, con los de la meseta, donde a pesar de su mayor aislamiento pierden rasgos de identidad. Atribuyen dicha situación a su confrontación con los mestizos, que les obligaría a acentuar sus rasgos diacríticos para mantener la distancia y la diferencia. Dan así la razón a Gotaire, cuando propone que la unidad del pueblo se fortalece por la oposición al mestizo y al fuereño, aunque agrega que ésta brota esencialmente de la coordinación –ritualmente

⁶² Apud Espín, Jaime, "Poder y ecología: el área de la influencia de Uruapan", en *Antropología social de la región Purépecha*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1987, p. 88

⁶³ *Idem*, p. 107

sancionada— que el hospital realiza respecto de las actividades de los grupos domésticos.⁶⁴

Habría que considerar como factores adicionales la especialización y orientación hacia el turismo y la artesanía en Pátzcuaro y los pueblos circunvecinos, para los que la permanencia de lo étnico constituye uno de los principales atractivos.

Si “la delimitación de una región sería no tanto función del medio, sino de la intensidad, de la extensión y de la especificidad de las prácticas sociales de los agentes de la producción en un territorio dado”, como propone Tapia,⁶⁵ no cabe duda que la subregión del Lago de Pátzcuaro constituye una región. También es posible hablar de dos tipos de regionalizaciones: una que refiera al sustrato que determina la presencia de elementos comunes, y otra, de tipo relacional, limitada al espacio de las interacciones sociales.

Las comunidades, como afirma Sepúlveda, “aparecen ligadas a diversos complejos de cargos tanto civiles como religiosos, a algunas danzas, a algunos grupos artesanales y a un sistema dual de barrios”.⁶⁶ Los rituales religiosos establecidos a partir de dichos cargos suponen una serie de intercambios entre comunidades, definidos y frecuentes, como se ve más adelante en el caso de Santa Fe de la Laguna.

La artesanía como principal actividad productiva para la región lacustre, asociada con la actividad turística, provocan un doble efecto sobre las comunidades: por una parte, justifican y dan sentido a la permanencia de la cultura tradicional como principal atractivo, lo que hace sostenible su fuente de ingresos. En la permanencia de lo étnico están interesados no sólo los propios

⁶⁴ Se refiere a Santa Fe de la Laguna. *Apud* De la Peña, G., *op. cit.*, 1987.

⁶⁵ Tapia, Jesús, “El impacto de la iglesia en la región de Zamora”, en *Antropología social de la región purépecha*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1986, p.154

⁶⁶ Sepúlveda, M.T., *op. cit.*, 1970, p. 2

purépechas, sino también los mestizos de Quiroga y Pátzcuaro que lucran con el atractivo turístico de la zona y sus habitantes. Por la otra, se constituye como factor de competencia y estratificación entre los diferentes talleres artesanales, al interior de las comunidades. Es muy factible que esta segunda característica no pasara desapercibida a los evangelizadores, y de allí que organizaran, a partir del ritual y alrededor del hospital, una serie de actividades cohesivas para neutralizar los efectos disgregativos de una práctica social que tiende a la individualización y la competencia.

LAS FIESTAS DE SANTA FE DE LA LAGUNA

En Santa Fe persiste una complicada organización ceremonial, mediante la cual las actividades en el hospital y la iglesia son casi permanentes y se asocian con un sistema de cargos. Aparentemente, los cargos políticos y religiosos estarían separados y actuarían sobre ámbitos diferentes; aunque en la práctica sus funciones se entremezclan en aparente desorden, y en realidad disimulando la persistencia de una organización arcaica.

La gestión laica, como condición para la conceptualización de las prácticas rituales y festivas como propias de la religiosidad popular, parece estar ausente en Santa Fe, a diferencia de otras partes en México. Aquí, la autoridad religiosa no parece funcionar como prestador de servicios al que se le paga, sino como pieza clave en todo el engranaje. Vale la pena mencionar que el párroco no sólo es purépecha, sino también nativo de Santa Fe de la Laguna. La diferencia, cuyos orígenes remiten a los estilos de evangelización, provocan una simbiosis entre el clero local y la religión popular. El paternalismo clerical, herencia indiscutida de *Tata Vasco*, aparece como el factor de unión en estas comunidades donde la práctica social como artesanos tiende a la fragmentación

social, en tanto cada grupo doméstico, como unidad productiva, se constituye en un competidor potencial de sus vecinos.

En la escena visible, como acto público y con presencia regional, la fiesta aparentemente más importante es la del Señor de la Exaltación, celebrada el 14 de septiembre, pero que en realidad comprende dos semanas de festividades. Se trata de una fiesta que, al decir de los actores y sus estampas alusivas, se inició con la aparición en el cerro del Tzirate de una imagen de una sola pieza, de cantera, trasladada a la iglesia del pueblo y con señaladas propiedades milagrosas. Sin embargo, la literatura antropológica de la zona deja entrever la posible existencia de una cofradía en su pasado, como las que caracterizan a las fiestas de origen colonial. Este hecho parece factible, sobre todo en Santa Fe de la Laguna, donde la organización hospitalaria urdió estrechamente los aspectos rituales, económicos y sociales de la vida.

La fiesta del Señor de la Exaltación tiene una doble manera de mostrar que se trata de la fiesta que integra a la comunidad, la que sirve para delimitar el nosotros. Por un lado su carácter público, en tanto es la fiesta a la que se invita a los vecinos de la región, y a fuereños con quienes los artesanos-comerciantes mantienen relaciones. Es también la fiesta a partir de la cual se establecen intercambios con comunidades vecinas, ya sea por la fabricación de fuegos artificiales, la elaboración de velas, los puestos de venta en la feria, o la participación de grupos de danzantes. Por otro lado, su propia estructura ceremonial, que integra a los diferentes barrios en que se divide internamente la localidad.

De diciembre a febrero se realizan una serie de celebraciones aparentemente autónomas, cuya integridad se descubre al visualizar en ellas al carguero de San Antonio, omnipresente en los actos, asumiendo los gastos en forma casi individual. Se trata de una gran fiesta comunitaria, donde todo aquél que lo desee puede participar, independientemente del barrio o de la "mitad" en la que reside. A pesar de ser una celebración mucho más onerosa, no

tiene una expresión externa, es decir, no asisten invitados. Su cometido se centra en la vinculación de los grupos domésticos entre sí, como acto simbólico de superación de la tendencia aislacionista de la actividad artesanal-comercial, que permanentemente coloca a los grupos familiares en situación de competencia.

Tejiendo la trama cotidiana, una serie de cargos menores dan vida y movimiento a la iglesia y al hospital. Las cabezas de día, los semaneros y los jueces cumplen rituales del culto donde los involucrados son pocos, cuando mucho quienes tienen el cargo y algunos familiares. Además de simbolizar la unidad comunitaria como misión expresa de la organización hospitalaria, en la práctica refuerzan la solidaridad de los grupos domésticos y de las familias extensas, tan necesaria para la persistencia de los talleres artesanales.

Sería necesario agregar, sin duda, la celebración en honor a San Nicolás de Bari, el verdadero patrono del pueblo desde su fundación, y en consecuencia quien más aparece en crónicas y en la literatura antropológica. No lo incluyo en mi análisis porque, a menos que haya pasado a la clandestinidad, su festividad carece, desde hace 16 años, de un cargo ceremonial responsable. Sepúlveda anota que "la mayordomía del Santo Patrón (San Nicolás Obispo) es la que abre las puertas para los cargos civiles y religiosos que reportan mayor prestigio. Esta mayordomía se vinculaba con la danza, jerarquizada como Moro Capitán, Alférez, Maese de Campo y Ayudantía. Antiguamente, todos los cargueros de esta mayordomía procedían de un mismo barrio ceremonial y anualmente se turnaban los barrios".⁶⁷

En los *pindécuaros*⁶⁸ de 1759 y 1821 figura la fiesta de San Nicolás Obispo y las obligaciones que ésta implicaba. A pesar de la

⁶⁷ Sepúlveda, M.T., *op. cit.*, 1970, p.148

⁶⁸ Se llama *pindécuario* a la tasación de las comunidades para los pagos de las fiestas religiosas.

abolición en 1856 de los bienes de comunidad y las cofradías, todavía en 1905 se contaba para su celebración con los terrenos de La Palma, Atzintzindaro, Los Pastores y Uarapú. En el año de su estudio, Sepúlveda menciona que estos terrenos aún se utilizaban para los gastos de la fiesta. Siendo un cargo a partir del cual se articulaban los demás, su desaparición tendría que haber incidido sobre toda la estructura. Desde una perspectiva dinamista, éstas aparecen con mayor elasticidad y una tendencia a la recomposición, como se intenta demostrar.

Los terrenos de la cofradía fueron la manzana de la discordia en Santa Fe de la Laguna. El pleito intestino, traducido posteriormente en una lucha contra los mestizos, y actualmente disfrazado como división partidista, tuvo siempre a los terrenos como sujetos protagónicos. En ocasiones los terrenos se rentaban a vecinos purépechas para pagar los gastos de la fiesta, pero más frecuentemente a ganaderos mestizos. Al pasar al sistema agrario, que prohíbe expresamente su transferencia, se siguieron arrendando, aparentemente para el mismo fin. Ante la denuncia explícita de su uso para fines del clero, dejaron de utilizar sus rentas para financiar la fiesta, y ésta dejó de celebrarse, pero los terrenos se siguieron rentando para enriquecer a las autoridades ejidales. Aún hoy se rentan, a pesar de la lucha y los muertos que su supuesta recuperación de manos de los mestizos costó a la comunidad de Santa Fe de la Laguna.

El sistema de cargos se articulaba a partir de esta fiesta principal, hoy desaparecida. De allí la apariencia desarticulada que presenta en la actualidad. Resulta evidente la conversión de los problemas de un ámbito al otro: un conflicto por la administración de los recursos asignados a una celebración se transforma en problema político y agrario. Una vez que pasa a este ámbito, vuelve a incidir sobre la gestión festiva, afectando la estructura de cargos y la desaparición de la fiesta principal. De este diálogo constante entre ritual y conflicto se ocupa este estudio sobre el sistema de fiestas en Santa Fe de la Laguna.

EL SEÑOR DE LA EXALTACIÓN

Esta celebración es la fiesta pública que la comunidad de Santa Fe brinda al resto de las comunidades purépechas de las cuatro regiones, y al público que desee asistir, por lo cual adquiere un carácter masivo y ampuloso. Requiere de misas concelebradas y de la presencia del obispo, pero sobre todo de la participación de todo Santa Fe. De allí que la organización en la que se sustenta sea lo suficientemente amplia como para incorporar a un buen número de responsables.

Santa Fe se encuentra dividido, territorial y socialmente, en ocho barrios, y éstos están agrupados, a su vez, en dos mitades que compiten entre sí, conocidas como El Rincón y La Salida. Cada mitad agrupa a cuatro barrios que, atendiendo a sus nombres, podrían ser dos barrios divididos en mitades, siguiendo la tradición de división dual de barrios. En El Rincón se encuentran los barrios de San Juan Urepati, San Juan Tatzipari, San Pedro Urepati y San Pedro Tatzipari, mientras que en La Salida se agrupan San Sebastián Urepati (el mayor), San Sebastián Tatzipari (el menor), Santo Tomás Urepati y Santo Tomás Tatzipari. Gortaire observa que los ocho barrios de Santa Fe tienen funciones rituales, económicas y sociales. Cada uno tiene su capilla epónima y se vinculan con la distribución de la tierra comunal; asimismo, son escenario importante de interacción social y cooperación,⁶⁹ aunque también para la disgregación y el conflicto.

Para la organización de la fiesta del Señor de la Exaltación se requiere la participación de los principales y de ayudantes. Tres cargueros representan a cada mitad. Estos “encabezados” buscan a 47 ayudantes, de manera que al sumarse serán 50 miembros por cada mitad, que colaboran en la organización y el gasto que

⁶⁹ Gortaire, Alfonso, *Santa Fe. Presencia etnológica de un pueblo indígena*. Tesis. Universidad Iberoamericana, México, 1971, p. 37

implica la fiesta. Los gastos implican desde el adorno de la iglesia hasta la comida que se realiza el 14 de septiembre para el párroco, el obispo y sus invitados. Asisten, desde luego, los seis principales y algunos ayudantes. Cada mitad lleva su propia comida, caldo de res, corundas y refresco.

Diez días después, en el cerro del Tzirate, donde apareció la imagen del Señor de la Exaltación, se realiza la transmisión de cargos. Todo el pueblo asiste a la misa que oficia el párroco en la capilla construida en el sitio de la aparición milagrosa. Allí, los cargueros harán el gasto mayor, pues ofrecerán a los asistentes comida en la medida de sus posibilidades. En esta ocasión no contarán con el auxilio de los ayudantes. Cada carguero hace su gasto, que incluye también bebidas alcohólicas. Si bien "el trago no es compromiso, se acostumbra" convidar por lo menos a los allegados.

Hace más de diez años, hacia 1979, se suspendió esta parte del ritual. Durante ese tiempo, los cargos fueron asignados dentro de la iglesia. En 1990, se volvió a celebrar la misa en el cerro, pero los nombramientos se dieron en la iglesia. En 1991, se retomó el ritual completo en el cerro.

La explicación de la suspensión del ritual aduce motivos económicos y se justifica en una de sus tantas leyendas; en este caso de las más recientes: la de *Tata Lázaro*. Apparently, el párroco seguía preguntando si alguien deseaba ocupar el cargo, pero no encontraba voluntarios, debido a las "carencias económicas" que sufrían. Los habitantes de Santa Fe consideran que sus problemas económicos comenzaron durante la década de los setenta, cuando murió Lázaro Cárdenas. Mientras éste vivió, los protegió y no permitió que los presidentes les afectaran. A su muerte, comenzaron a subir los precios, la situación se extendió a los siguientes sexenios, y supuestamente justifica el que nadie quisiese ser carguero.⁷⁰

⁷⁰ Más adelante se analizarán los motivos ocultos de la suspensión del ritual que esta versión "economicista" no refleja.

La fiesta popular es organizada por el Jefe de Tenencia. Este es elegido en una asamblea de comuneros, donde participan todos los hombres y mujeres mayores de 18 años. Al igual que los cargueros, su responsabilidad dura un año, de febrero a enero. El Jefe de Tenencia debe preguntar a los comuneros si desean o no realizar la fiesta. La respuesta siempre resulta afirmativa. La consulta se efectúa entre quienes se reúnen por barrio, mismos que proponen a sus representantes. En esa reunión se procede a nombrar a seis personas por barrio para responsabilizarlos de la recaudación de la cooperación de sus vecinos. Asimismo se calcula el costo de los gastos para el pago de la música y los castillos, y se estipula una cuota por familia. Cada mitad debe aportar una banda de música y un castillo.

Esta estructura cooperativa para el financiamiento y organización de la fiesta, permite integrar a toda la comunidad a la gestión festiva, a diferencia de aquellas en las que la presencia de un mayordomo concentra el gasto, aunque también el crédito y el prestigio, sobre un solo individuo. La oposición entre barrios se diluye, con su participación simultánea en la organización de la fiesta.

La celebración comienza el día 10 con las procesiones de los barrios y de las corporaciones religiosas. En 1991, el primer día llegaron a la iglesia las procesiones de los barrios de San Pedro y San Juan, el 11 de San Sebastián y Santo Tomás, el 12 las de "las cabezas de día", grupos de biblia, adoración nocturna, catequistas y el coro Tata Vasco. El día 13 se recibieron las "coronitas", es decir, los niños que son coronados por la Virgen.

Se trata de una fiesta dentro de la fiesta. La Virgen del Rosario tiene su recinto habitual en el hospital de Santa Fe, pero en esta ocasión se traslada con su camilla a la iglesia para participar en la celebración del Señor de la Exaltación. La acompañan los *uretis* (semaneros). Durante tres o más días "hacen fiesta", pues el día de regreso debe ser en lunes. La costumbre dicta que sea un día domingo cuando se avise de su retorno a casa al día siguiente,

con el fin de que lleven a los niños a coronar; el padrino regala al niño su ropa, y se invita a otro padrino de coronación. La Virgen permanece en el centro del hospital para que los niños pasen bajo su manto. La ceremonia se prolonga por tres o cuatro horas, y en ella participa también un rezandero. Una vez concluida la ceremonia, la virgen es colocada nuevamente en su camerino. La coronación puede coincidir con bautizos y confirmaciones oficiadas por el obispo. Como la fiesta del Señor de la Exaltación tiene como recinto oficial su propia iglesia, el traslado de la virgen al hospital incorpora a este espacio a los cargos asociados con la celebración comunitaria. De esta manera, la virgen se suma al carácter integrativo de la fiesta, donde cada espacio territorial tiene su representación, los barrios con sus representantes, y el hospital con los *uretis* de la virgen. La presencia del obispo, único autorizado para celebrar confirmaciones, atrae también la presencia de niños de otras localidades.

El día 13 de septiembre se recibe en la iglesia a las bandas de música, los grupos de danzantes y la ofrenda de la comunidad. Los músicos, sin embargo, llegan a Santa Fe un día antes. Se trata de dos bandas de música, contratadas por cada mitad. El Rincón recurre a la de San Pedro Ocumicho, y La Salida a la banda de músicos Continental de Cherán. Éstas hacen "la entrada", es decir, se reúnen en la casa del principal y de allí se dirigen a la iglesia tocando por las calles. Resulta fácil reconocerlas, pues cada una parte de la mitad en la que fue contratada.

Los integrantes de ambas bandas se encuentran uniformados, pero en vez de vestimenta tradicional, portan camisas floreadas de colores llamativos, propias de un conjunto tropical. Los tonos del estampado diferencian a cada banda. Cada día cambian tonos y dibujos, aunque manteniendo la misma línea y la armonía entre ambos conjuntos.

De casa del carguero marchan en procesión musical a la iglesia, antecedidas por el propio carguero y su esposa, quienes

portan imágenes y una corona de flores. Al llegar a la iglesia suspenden la música unos minutos, y luego la reinician hasta que sale el párroco a recibirlos y bendecirlos. En castellano pronuncia como fórmula introductoria: "Esta es la peregrinación que viene a visitar al Señor de la Exaltación, representantes de todo el pueblo, para que el Señor nos bendiga", luego prosigue con las palabras de bienvenida en purépecha. Cada banda permanece dos o tres horas dentro de la iglesia, para luego ubicarse cada una en un extremo del portal de la jefatura de Tenencia, para animar desde allí a los presentes en la plaza. Las presentaciones en público se alternarán con las que se realizan en las casas de los cargueros. Allí, los integrantes de la banda son homenajeados con comida, pero a su vez deben amenizar con música la reunión de los cargueros y sus ayudantes. La bebida corre en abundancia entre los invitados. A las 6 de la mañana llevan las mañanitas al Señor de la Exaltación.

La feria en la plaza se instala el día 13, pero el siguiente día es el de mayor concurrencia. Llega gente de toda la región, para permanecer durante el día y retorna a su casa después de la quema del castillo. En San Jerónimo Purenchécuaro, se hacen los castillos motivo por el cual sus vecinos son invitados de honor en la celebración.

Días antes de la fiesta, hasta vísperas, es frecuente ver cómo reparan las fachadas de las casas, las encalan y pintan el guarda polvo. Si uno atisba por las puertas entreabiertas, en más de una encontrará apiladas cajas y más cajas de cerveza en espera de los invitados. Tres factores se combinan para que en casi todas las familias se celebre una fiesta paralela con la pública. No en todos los hogares, pero sí en casi todas las familias. De allí que todos los residentes tengan fiesta, sea como invitados o como anfitriones. El primer factor es que en Santa Fe se dedican mayoritariamente a la alfarería, y sus artesanos salen a vender sus productos fuera de la región, donde establecen "compromisos". La

fiesta resulta una buena ocasión para “pagarlos”, invitando a sus “relaciones” de fuera. El segundo factor remite a los ritos de pasaje: el día 14, durante la primera misa, se celebran las primeras comuniones. Después de oficiar la misa grande en Morelia, el obispo se dirige a Santa Fe y celebra las confirmaciones. Ambos ritos implican la presencia de padrinos y obligan a ofrecer una comida. Finalmente, el alto número de participantes por mitad (50 para cada una) involucra a igual número de familias en algún tipo de celebración. Esta combinación de la fiesta pública con las privadas, genera un intercambio generalizado en dos sentidos, uno centrípeto, en tanto, todos los hogares participan con su aportación económica en la celebración colectiva, y el otro centrífugo y personalizado, a partir de los hogares que hacen fiestas para sus invitados y vecinos.

Al finalizar las comidas, anfitriones e invitados se vuelcan a la plaza, donde en turnos de media hora se alternan las bandas, al tiempo que la feria, con sus juegos mecánicos y de azar, ofrece alternativas para los distintos tipos de gustos, hasta el momento culminante de los fuegos artificiales que unifica en una actitud extática a todos los espectadores.

Los flujos y reflujos van perfilando diferentes espacios preferenciales. De las seis de la mañana a las tres de la tarde las actividades del día 14 se concentran en la iglesia, donde se imparten diferentes sacramentos. A partir de las dos de la tarde, y hasta las siete, el movimiento se recluye al interior de los hogares, se vuelve privado, e implica relaciones personalizadas. A partir de esa hora, hasta las 10 de la noche, cuando aparentemente concluye la celebración, el espacio vuelve a ser público, pero en esta ocasión no en territorio sagrado sino en la plaza, donde están las bandas, la feria y posteriormente los fuegos artificiales. Como organizaciones paralelas, aunque confluyentes, la música y la danza otorgan lucimiento y variedad a la fiesta.

El día de vísperas, en el hospital de Santa Fe, tiene lugar el concurso de piraguas, en el que los artesanos participan, organizan y

premian. Para lanzar la convocatoria, organizar el acto y la premiación, se constituye un patronato. Como expresión laica del patrimonio cultural, recibe apoyo de la Casa de Artesanías de Morelia, y de la Unión Estatal de Artesanos de Michoacán en lo organizativo.

Tradicionalmente, para la fiesta del Señor de la Exaltación se presentaban dos cuadrillas de danzantes, una por cada mitad. En la danza Azteca participan hombres y mujeres como integrantes permanentes de una estructura ceremonial, o bien que fungen por un periodo determinado, con el fin de cubrir una promesa o una manda.⁷¹ Estas danzas se presentaban para las fiesta de Santa Fe, pero también concurrían a las de otros pueblos y comunidades. Su constitución se derivaba de la cofradía de San Nicolás obispo, cuyas rentas financiaban los gastos de la danza y parte de la organización de los danzantes.

Con el pleito por los terrenos, cuyas rentas se dedicaban a financiar estas actividades, desapareció la mayordomía y también las organizaciones de danzantes. Internamente, y silenciando el conflicto agrario, su desaparición se adjudica a que la casa de la cultura contratara al más famoso maestro de danza para impartir clases en Morelia, en detrimento de la organización local. Aun a pesar de la desaparición de la organización que la sustentaba, la fiesta del Señor de la Exaltación cuenta con la presencia de danzantes: dos de ellos provenientes de Guanajuato, ambos herederos de una antigua tradición de danzantes; y uno local, el grupo Unión Conformidad y Conquista, de reciente constitución, coincidente con la reinstauración del ritual de la transmisión de cargos,

⁷¹ Sepúlveda anota que: "... de una representación masiva que fue en los primeros siglos, en la que participaban tanto indios como españoles de todas las condiciones sociales, la danza de moros se transformó en una representación religiosa, a pesar de no tener un carácter religioso; hacia el siglo XVIII vino a ser una representación financiada por capitanes dirigentes de la danza y responsables de la celebración de la fiesta titular" (Sepúlveda, M.T., *op. cit.*, 1970, p. 137).

una vez acallado el conflicto por las tierras de la mayordomía. La presencia de danzantes de Salvatierra y Celaya recuerda significativamente los pueblos de frontera a donde se desplazaron contingentes purépechas, para contener a los chichimecas.

Los danzantes, al igual que otros grupos ceremoniales, organizan su procesión portando un estandarte identificatorio, para saludar al Señor de la Exaltación. Solicitan la entrada y, cuando el sacerdote sale a recibirlos, entran danzando para luego hacerlo en el atrio de la iglesia. Al salir, colocan una cruz de flores sobre una piedra del atrio.

Recientemente se incorporó a la festividad la realización de un baile popular. Mediante el cobro de la asistencia, constituye a la vez un negocio para jóvenes emprendedores que se encargan de la renta del terreno, el pago de los músicos, la venta del licor y el cobro de las entradas y una alternativa para un sector en transición de aquellos para los que los fuegos artificiales y la feria comercial no representan una motivación suficiente.

El público, casi asegurado, de este negocio, se diferencia desde lejos por sus actitudes y atuendo. Hacen evidente su experiencia como migrantes, en sus ropas y peinados, al estilo *punk* y en su tendencia a agruparse en las esquinas.

En la gestión festiva participan, pues, todos los actores sociales de Santa Fe de la Laguna de acuerdo con alguna de sus adscripciones: los barrios como organización territorial; los artesanos, en tanto grupo gremial; el hospital, como expresión de la articulación de la organización social; los cargos ceremoniales y los políticos, el clero y las organizaciones de danzantes.

Pero también lo hacen representantes de otras comunidades, con las cuales mantienen una vinculación estrecha, aportando los fuegos pirotécnicos, sus artesanías o grupos de danzantes. Si la producción artesanal tiende a generar divisiones al interior de las comunidades especializadas en un tipo de producto, y por ende las hace competitivas a nivel regional, la especialización vuelve a

algunas comunidades complementarias entre sí. De allí que también estén representadas en la fiesta.

LA PESADA CARGA DEL PRIOSTE DE SAN ANTONIO

Para la fiesta de Santos Reyes, señalada como importante en las reseñas festivas de Michoacán, las cuadrillas de danzantes asisten a la casa del "prioste" de San Antonio. Al mencionarlo emerge a escena este personaje que patrocina una fiesta que teóricamente se prolonga del 25 de diciembre al 9 de enero y en la práctica aún más. Su existencia contradice la racionalización, pues aunque se aducen motivos económicos adjudicados para la desaparición de los cargos ceremoniales durante diez años, este cargo, sin duda más oneroso, persiste. El cargo de prioste nunca desapareció; por el contrario, existe una lista de espera para ocuparlo. El actual prioste tuvo que vender un terreno de su propiedad para sufragar los gastos ceremoniales.

Mientras que para la organización y financiamiento de la fiesta del Señor de la Exaltación participan 100 personas con cargo religioso y unos 15 civiles, el conjunto de actos vinculados con el cargo de San Antonio recaen sobre una sola persona. Es totalmente voluntario y las dos mitades de Santa Fe se alternan cada año para detentarlo. El conjunto de actos rituales, ceremoniales y festivos que abarca, se vinculan con la imagen del Niño Dios, de la que el prioste se hace responsable.

Con el novenario del 16 de diciembre comienzan oficialmente sus funciones, pues es obligación del carguero organizar las posadas en su casa. Antes del 20 de diciembre, debe ir a cortar el heno y, posteriormente, preparar el Nacimiento. Entre los días 22 y 23 la imagen del Niño Dios sale de la iglesia y se traslada a la

casa del prioste. Como anfitrión, le corresponde ofrecer la comida a todos los que acompañan al niño. Para la Noche Buena, se conduce al Niño en procesión hacia la iglesia, con el fin de asistir a misa de gallo. Al día siguiente el menú varía, pues se preparan nacatamales y atole, esta vez con licor. Cinco o diez padrinos del prioste aportan garrafones de aguardiente o mezcal, con el que convidarán a cada "carguito chiquito" nombrado en su casa. Se trata de cuatro cargos, dos por cada mitad, elegidos por los jueces, que se comprometen a organizar cada mes la procesión de la Divina Providencia.

El Año Nuevo se celebra con una fiesta en casa del prioste, en la que se ofrece pozole a las pastorcitas quienes, acompañadas por sus madres, visitan al Niño Dios. Las pastorcitas bailan el último y el primer día del año, acompañando las visitas que el niño hace casa por casa. Los que esperan en su casa al Niño le ofrecen su "limosnita" o bien preparan un aguinaldo o fruta para las pastorcitas. Al "despedir" al Niño, el casero le da la salida, entregando al prioste el mejor maíz que tenga. Este maíz le sirve para recuperarse del año nuevo hasta el 5 de enero.

Para Santos Reyes se realiza la procesión de despedida, pues en principio ese día concluye la festividad. Todo el pueblo asiste a la iglesia. Sin embargo, la ceremonia generalmente sirve para solicitar al párroco su autorización para conservar la imagen unos días más. Los días 6 y 7 de enero llegan cuadrillas de 50 o 60 danzantes a visitar al Niño, a los que se les ofrecen tamales de trigo o maíz. Tradicionalmente, era el día en que bailaban las *yenyquis* (viejitas) y los *tarembaketis*. Todavía se constituyen grupos de danza, pero son distintos. Persiste la costumbre galante: los danzantes, en su mayoría jóvenes, se dirigen a las casas de las muchachas, donde los esperan con comida.

La imagen del Niño Dios debe regresar al templo al término de ocho días. A sus acompañantes se les ofrecerán "antojitos". Las dos semanas reconocidas oficialmente se elevan al doble, si considera

que sus funciones públicas se inician el 16 de diciembre y pueden concluir hasta el 13 de enero. El nuevo prioste será nombrado el primero de enero. El párroco y el carguero saliente le conceden cargar al Niño como signo de su nueva responsabilidad. Cuando se pregunta por qué este cargo tan oneroso tiene tanta aceptación, la respuesta, invariablemente, es que "el Niño es milagroso y lo ayuda a uno".⁷²

Si la fiesta del Señor de la Exaltación genera la reciprocidad generalizada, al involucrar a todos los sectores de la población, esta fiesta lo logra en forma personalizada. El Carguero de San Antonio corre con todos los gastos pero también concentra todo el prestigio, y los favores del niño. El espacio sagrado colectivo es, en este caso, sustituido por el espacio privado del carguero, que para la ocasión se torna público, y se sacraliza por la presencia del "niño". En esta fiesta se desdibujan las demarcaciones territoriales que dividen a Santa Fe de la Laguna en barrios y mitades. El centro del poblado se reorienta hacia la casa del carguero, donde se realiza la mayoría de las fiestas y comidas. Quienes asisten a su casa, quedan sin duda comprometidos y vinculados en forma personalizada con quien detenta el cargo. Éste, a su vez, al acompañar al niño en sus visitas, penetra en la intimidad de otros hogares, donde además recibe, en reciprocidad por sus gastos, el mejor maíz de la familia. El acto de dar y recibir entre el carguero y las familias de la comunidad, afianza los lazos de amistad y la relación personal.

De esta manera a través del don, se refuerza el nosotros, las solidaridades intracomunitarias. Se define también un tiempo extraordinario, donde la separación territorial se desdibuja para dar paso a un hogar colectivo, tutelado por el prioste de San Antonio. Santa Fe, en estas dos semanas, se convierte en una gran familia, hermanada por el Niño y el encargado de su tutela.

⁷² Una organización similar, acompañada del mismo tipo de explicaciones, se puede observar en Xochimilco en torno al "Niñoapa".

EL ENLACE DE LOS DÍAS

Una serie de cargos, de menor vistosidad, reparten sus funciones a lo largo del año, responsabilizándose de la continuidad del ritual. Si bien sus actividades podrían catalogarse como de "servicio", no excluyen "la fiesta", aunque ésta se reduzca a un número limitado de participantes.

El cargo de semanero o *ureti*, instituido desde la fundación del hospital, es ocupado actualmente por los recién casados para cuidar el mantenimiento del hospital. Al ser ocho los barrios, a cada semanero le toca un turno de una semana cada dos meses. Sepúlveda advierte que los semaneros "tienen la obligación de asistir a la iglesia por turnos semanales, indicados por el sacerdote, para cuidar el aseo y acarrear agua; además, deben sufragar los gastos de las celebraciones religiosas menores que caen en la semana de su turno; juntar a la gente y vigilar el trabajo que se hace por medio de faenas dentro de su barrio o para la iglesia".⁷³ Cada uno debe además hacer las palmas para las imágenes. El viernes, al concluir su encargo, el semanero debe ofrecer tamales, corundas y caldo de pescado a sus familiares.

Las *cabezas de día* son una organización de mujeres encargadas de ayudar en la iglesia y en el hospital, aunque también colaboran con los jueces. Cuentan con una presidenta, una secretaria y una tesorera. Su función explícita es la de vigilar al Santo o Sacramento, desde que sale el sol hasta que se oculta. Los cuatro cargos chiquitos, mencionados al describir el cargo de San Antonio, nombrados por el juez en su casa el primero de enero, son los encargados de realizar cada mes la procesión de la Divina Providencia al interior del templo. El día primero, durante la misa, el párroco da la bendición a los asistentes con la custodia. A los cargos chiquitos les compete el pago de la misa, la preparación y

⁷³ Sepúlveda, M.T., *op.cit.*, 1970, p. 86

adorno de las velas y el adorno de la iglesia con flores. Los tres cargueros del Señor de la Exaltación deben celebrar una misa el día 14 de cada mes, además de la organización de la fiesta, el 14 de septiembre.

Aunque el cargo de *guanacha* ha desaparecido nominalmente, sus funciones persisten. Hoy en día, las asume un cargo civil. Al asumir las funciones de los *guanachas*, los jueces entran en el círculo de las responsabilidades ceremoniales que suponen la realización de procesiones, el adorno de las palmas y los convivios de reciprocidad que el cargo implica. Los jueces, quienes nombran a los cargos chiquitos, son actualmente los responsables de ofrecer las palmas durante tres ocasiones en el año: el 2 de febrero (Día de la Candelaria), el 15 de agosto (Asunción de la Virgen) y el 7 de octubre (Virgen del Rosario). El acto de ofrecer las palmas incluye también el pago de la misa respectiva y la realización de la procesión por el atrio, en la que participan los propios jueces, el Jefe de Tenencia y el Comisario de Bienes Comunes. En tanto no todos conocen la técnica del trenzado de las palmas, por ser un trabajo especializado que se realiza voluntariamente, los jueces ofrecen a cambio una comida en la casa donde se preparan las palmas.

Otros cargos ya no se cumplen. El de San Nicolás Bari, Santo Patrón de Santa Fe, no ha encontrado voluntario desde hace más de 16 años. El prioste de la Virgen del Rosario, responsable de adornarla con palmas y sacarla en procesión por el atrio los días 15 de agosto, 8 de septiembre, 7 de octubre y 12 de diciembre, es un cargo prácticamente desaparecido. Sólo se conserva la visita a la iglesia el 8 de septiembre, a cargo de los semaneros.

La imbricación de cargos civiles y religiosos no es privativa de los jueces. Dado que ambos tipos de cargos están vinculados, vale la pena hacer referencia a las funciones de los cargos civiles y su interacción en el ámbito festivo. El Jefe de Tenencia es el encargado de mantener el orden y cuenta para ello con el auxilio

de sus secretarios y del comandante. Durante las festividades, no sólo organizan y recolectan los fondos, sino también se encargan de cobrar el uso del suelo a los comerciantes y propietarios de juegos que se instalan en la feria. Ese día se resarcen sus múltiples gastos anuales. Se encargan además de organizar las faenas que cada día presta un barrio para las labores de mejoramiento comunitario. Los tres jueces, uno mayor y uno por cada mitad, son los encargados de la conciliación de problemas familiares o aquellos relativos a solares urbanos, herencias o venta de terrenos. También ayudan al párroco en el arreglo de la fachada y el mantenimiento general de la iglesia. Se coordinan para ello con las cabezas de día o, cuando el asunto lo amerita, nombran comisiones.

A esta estructura de cargos, de evidente origen colonial, habría que agregar la superposición reciente de la estructura formal, hija de la Revolución Mexicana y heredera de las europeas, que se concentra en el Comisariado de Bienes Comunales, con su presidente, secretario y tesorero, a la que se suma el Consejo de Vigilancia, que incluye los mismos cargos. En la visión externa de la comunidad, estos últimos tienen la palabra. Son los que realizan las gestiones ante autoridades, los que aparecen en los juicios, o firmando las reclamaciones y demandas. Vista desde dentro, aunque sea en forma superficial, son las autoridades tradicionales quienes dominan la escena. Sobre la plaza del pueblo, entrando por la única calle empedrada, al frente se ubica la iglesia y atrás de ésta, el hospital. A la izquierda se yergue un edificio importante, con portales al frente, que sirven de escenario para las bandas de música durante la celebración del Señor de la Exaltación. Dos rótulos señalan su doble función: "Jefatura de Tenencia" reza el de la izquierda, el otro "Juez". La estructura del espacio fue diseñada para evidenciar la estructura de poder y control: la iglesia, el hospital y las autoridades laicas.

Los cargos civiles y religiosos relacionados con el enlace de los días, es decir, con las actividades cotidianas con las cuales se

enfrentan los pobladores y que posibilitan la convivencia organizada, constituyen una estructura administrativa, sancionada con la fuerza de la fe. Se trata de un cabildo no laico. A partir de la organización y del mantenimiento del hospital se estructuran los servicios públicos; las faenas cubren las tareas de conservación de edificios y viales; el comandante, las labores policiacas y de orden; y los administrativos, en la figura de los jueces y el jefe de tenencia, se encargan de mediar en los conflictos entre los pobladores y en las cuestiones relativas a sus posesiones materiales. El vínculo entre los cargos con funciones policiacas y de buen gobierno con las funciones ceremoniales asociadas con la iglesia y el hospital, legitima a la autoridad civil y le otorga prestigio ante la comunidad. Participan de la inmanencia del poder paternal de la iglesia heredado de *Tata Vasco*.

Sepúlveda conceptualizó la imbricación entre ambas esferas como una "jerarquía alternante de cargos", en tanto los políticos y los religiosos constituían un sistema único. Tanto por la superposición de un nuevo tipo de representación vinculada con el sistema federal, como por la desaparición de algunos cargos vigentes hasta 1970, este sistema aparece trastocado por los siguientes cambios:

OBSERVACIONES	1970	1990
I	a) Uretis b) Guanachas	Persisten con ese nombre. Sus funciones las asumen los jueces.
II Cargos chiquitos nombrados por el juez	a) N.S. María Magdalena (un carguero por cada mitad territorial) b) San Antonio (un carguero por cada mitad territorial)	Persisten Persisten
Fiesta más importante. Socialmente pasaría al nivel IV, ya que los principales son denominados Mayordomos y Fiscal	c) Señor de la Exaltación 30 o 40 comisionados	Persisten

OBSERVACIONES	1970	1990
III Sin mayordomo desde 16 años	Cargueros de San Nicolás Obispo a) Moro capitán b) Soldado capitán c) Sargento d) Sargento e) Alférez f) Alférez g) Mesa de campo i) Ayudantía j) Ayudantía	Inexistente
IV Cargos que se emplean para la fiesta del Señor de la Exaltación y para el sacerdote de San Antonio	a) Mayordomo b) Prioste c) Fiscal	
V Jefatura de Tenencia	a) Jueces o Alcaldes uno por cada barrio b) Ayudantes de los cargueros de barrios c) Consejo de principales	Persisten Persisten Sin mención actual

Frecuentemente, la persistencia o desaparición de elementos funcionales del sistema festivo se relaciona con motivos externos. La persistencia se vincula con la obligatoriedad de la aportación, y es paralela a la existencia de tierras o bienes destinados al culto, tales como las cofradías y las cajas de comunidad. La desaparición de partes o de la totalidad de la fiesta se explica de manera similar por la supresión de los bienes que sustentan el ejercicio de los cargos, así como por presiones modernizantes, que en ocasiones asumieron mecanismos de persecución.

De las obligaciones tratan los *pindécuaros*, que son una minuciosa relación de las aportaciones obligatorias para quien asumía un cargo. Sepúlveda consigna que su obligatoriedad resultaba lesiva, pues las autoridades locales fueron incrementando las tasas hasta convertirlas en cargos onerosos para los indígenas, obligándolos a cubrirlas por diversos medios de coacción. Supuestamente

BIBLIOTECA "JUAN RU..."

este carácter lesivo y obligatorio justificaría las persecuciones de que fueron objeto:

A principios de este siglo, la revolución de 1910 trató de acabar con la institución y de hecho lo logró de inmediato. Pasado el movimiento armado resurgió en muchos lugares, para sufrir otro ataque del movimiento agrarista hacia 1940 (cardenistas que llevan a cabo la expropiación y repartición de las tierras de la cofradías en la época de Don Manuel Ávila Camacho); este movimiento puso fin a la Guatapera en varios lugares de la región del lago y de la sierra.⁷⁴

También atentaron en su contra las leyes de desamortización en el siglo pasado y otros cambios en la legislación a lo largo de 400 años. Bajo esta óptica, los cargos y su financiamiento resultaron de una imposición externa y su desaparición se debió a los mismos motivos, una visión externa que los define como perniciosos, opuestos al desarrollo y lesivos de la economía indígena. A esta conceptualización habría que oponer dos consideraciones: la persistencia del sistema de cargos a pesar de la liberación de la obligatoriedad como elemento disonante ante la adjudicación de motivos puramente exógenos, por una parte, y por la otra, el reconocimiento de la existencia de movimientos endógenos, producto de la dinámica interna de las comunidades.

La primera refiere a la capacidad de los grupos sociales para asumir e integrar a su tradición cultural, elementos que en algún momento le fueron impuestos, pero que luego enraizaron en su

⁷⁴ El término *guatapera* remite a varias instituciones: en la época prehispánica, designaba una institución femenina, integrada por hijas de los caciques, en la casa de Cazonzi. En el siglo XVI se integró como una de las instituciones vinculadas al hospital. Ya en el siglo XVIII aparece como sede de los cargueros del hospital y de las cofradías de la Virgen de la Concepción. Actualmente, con ese nombre o el de *guengería*, es el sitio de reunión de los cargueros.

idiosincrasia y se tornaron sustanciales. La segunda, sin pretender negar el impacto de los movimientos externos, refiere a las condiciones internas que posibilitan o impiden que los cambios externos fructifiquen. Supone comprender los motivos que son de peso para los actores, restituyéndoles un papel protagónico, y no como simples objetos de manipulaciones externas. La segunda consideración atañe también a la profunda vinculación existente entre política y ritual, pues a nadie escapa que acontecimientos históricos como la Revolución o el movimiento agrarista son fenómenos de orden político.

Para comprender aquello que, a mi juicio, representa un reacomodo, es decir, la desaparición, reaparición e invención⁷⁵ de rituales, es necesario incursionar en ese lenguaje alternativo que conforma la política. Como propuse remitirme a la historia presente en la memoria colectiva, me circunscribiré tan sólo a las luchas agrarias de este siglo. Las luchas agrarias son una plataforma que permite comprender la desaparición de la fiesta patronal, la identificación de jueces con *guanachas* o la importancia que adquiere el carguero de San Antonio.

En Santa Fe de la Laguna, los conflictos agrarios y la estructura de las fiestas son fenómenos que se implican, de tal manera que resulta difícil establecer relaciones de causalidad o definir si el conflicto agrario es el que genera su réplica en el espacio festivo, o si los conflictos en relación con la gestión festiva son la causa de los conflictos agrarios. Dos grupos se opusieron a lo largo de por lo menos 40 años, y el discurso que utilizaron oscila entre los argumentos religiosos y los políticos. A ambos les subyace un referente de identidad, que sin embargo tampoco logra cuajar, pues la identidad en tanto que relativa y situacional, sirve para trazar fronteras,

⁷⁵ Empleo el término de "invención" en el sentido que Levi-Strauss otorga a este término, es decir, como un juego donde los elementos persistentes se acomodan de una manera nueva.

de manera que el elemento de identidad es asumido de acuerdo con la conveniencia de los actores. Así, en un momento aparecen como agraristas, en el otro como laicistas o cardenistas. Las identidades parecen acomodarse a las alianzas circunstanciales, el *alter* incide en la identidad asumida. Los bandos son intercambiables, pero los que persisten son los actores incluidos en cada bando. Si bien se incorporan nuevos personajes, que alteran los escenarios, en uno u otro episodio recurrentemente reaparecen los mismos nombres, las mismas historias.

LA LUCHA POR LA TIERRA

El 26 de abril de 1945, los representantes comunales de Santa Fe de la Laguna solicitaron la confirmación y titulación de sus bienes comunales, presentando para ello dos cuadernos que turnaron a la sección de paleografía para su estudio y dictamen. El primero, incompleto, no tenía la autorización correspondiente, por lo que no fue posible dictaminar su autenticidad; del segundo se solicitaron los originales. Aun así, y considerando que “desde hace mucho tiempo se encuentran en posesión de ellos, sin tener dificultades por límites con los núcleos circunvecinos y propietarios colindantes”,⁷⁶ el Cuerpo Consultivo Agrario dictaminó a favor de la titulación de 5,168 hectáreas al poblado de Santa Fe de la Laguna, municipio de Quiroga, con fecha 16 de junio de 1953. La resolución fue publicada 43 días después. Cabe señalar que los terrenos comunales, si bien se matricularon y por lo tanto pueden ser considerados como propiedad al ser parte del sector social, al menos hasta 1991 caen dentro de las limitaciones del Artículo 27 Constitucional

⁷⁶ *Diario Oficial de la Federación*. Sábado 27 de marzo de 1954. Resolución sobre confirmación y titulación de terrenos comunales del poblado de Santa Fe de la Laguna, en Quiroga, Michoacán.

y la Ley Federal Agraria para los bienes ejidales y comunales, en tanto eran inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransmisibles.

Las tierras comunales que permanecieron en posesión pacífica de Santa Fe de la Laguna fueron la herencia del hospital fundado por don Vasco de Quiroga, con un modelo utópico de organización productiva. La propiedad comunal no existía durante la época prehispánica, en la que se privilegiaba como factor de cohesión comunitaria al grupo ocupacional, que era al mismo tiempo un grupo territorial y de parentesco.⁷⁷ Fue Vasco de Quiroga quien implantó la tierra comunal y la disolución de los linajes. El esquema comunal se combina con el sistema de grupos ocupacionales, dando como resultado la organización dual de barrios, las familias extensas patrilocales (base de los talleres artesanales) y probablemente la endogamia de comunidades, como señala Gotaire.⁷⁸

Santa Fe fue fundada *ex profeso* para atender a las necesidades y obligaciones del hospital. El trabajo agrícola y ganadero servía como sostén de los fines hospitalarios y de los estudios del Colegio de San Nicolás, en Morelia. Con tal objeto, se dotó a Santa Fe de suficientes extensiones de terreno como para cubrir holgadamente las necesidades educativas, médicas y rituales vinculadas con el hospital.

Don Vasco —anota Sepúlveda—, de sus propias rentas y solares dotó al hospital de Santa Fe de la Laguna, en las estancias que poseía don Vasco en Valladolid, Pátzcuaro y Guanique (...) En 1535 consiguió por Real Cédula que sus hospitales-pueblo fueran dotados de tierras realengas (...), pero antes el impaciente

⁷⁷ Van Zantwijk, R., *Los servicios de los santos. La identidad cultural de una comunidad tarasca en México*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1974.

⁷⁸ Gotaire, A., *op. cit.*, 1971.

obispo había echado mano a tierras realengas, baldíos y montes para darles a labrar a los indios. Desde la Palma que está cerca de La Laguna, en el llano que se dice Chupicuaro, una comarca rica que va a Moncayo y a Colima, hasta el llano de la otra parte de Santa Fe que se llama Capacuaro. Las tierras comprenden una extensión de más o menos 3 Km. a la redonda. El gobernador de Tzintzuntzan, dos Pedro Guange y su esposa, hicieron donación al hospital de otros terrenos que poseían cerca de los antes mencionados. Obtuvo las tierras de la estancia de Xaripitío, por medio de Real Cédula (...) Se prohibió a los encomenderos que iban a los reales de minas que molestasen a los indios del hospital (...) Consiguió que los indígenas de hospital quedaran exentos del pago de tributos.⁷⁹

Actualmente sólo se cultivan unas 300 ó 400 hectáreas y sus terrenos de agostadero son aprovechados por ganaderos de municipios vecinos, a quienes se los prestan o arriendan. Durante la década de los ochenta, los comuneros de Santa Fe sostuvieron una azarosa lucha por la recuperación de sus terrenos comunales, supuestamente invadidos por los ganaderos. En la lucha asumió una dimensión de innegable importancia la imagen de Elpidio Domínguez, líder que conduce el enfrentamiento y logra la adhesión del movimiento y simpatía de la opinión pública nacional. Uno de los líderes sobrevivientes al movimiento señala que Elpidio, purépecha originario de Santa Fe de la Laguna, estudió para maestro en la Escuela Normal de Tirepetío, donde conoció las ideas de Marx, Engels y Lenin. Empapado en ideas revolucionarias, quiso reivindicar para sus compañeros las tierras que por tradición e historia les fueron adjudicadas. Efectivamente, esas tierras pertenecieron al hospital del que los comuneros de Santa Fe son herederos.

⁷⁹ Sepúlveda, M.T., *op. cit.*, 1970, p. 85

En Santa Fe, la división del trabajo instituida por don Vasco de Quiroga persiste fundamentalmente en torno a la actividad alfarera. Así aparece mencionada en diversos textos que minimizan o no dan ninguna importancia a la producción agropecuaria. De allí que las tierras que legítimamente les pertenecían permanecieran en su mayoría incultas, desaprovechadas, o parcialmente aprovechadas, debido a la rotación de cultivos. La realidad es otra.

En efecto, la versión anterior podría ser considerada la historia oficial de Santa Fe. Sin embargo, tras bambalinas, se mueven grupos e intereses de distinto signo que permiten vislumbrar conflictos entre esta comunidad y sus vecinos de Quiroga y Cuneo y que en lo interno se encuentra profundamente dividida. De los cerca de 20 conflictos que pueden identificarse entre 1938 y 1988, registrados en el expediente agrario, sólo cinco fueron con sus vecinos mestizos. Los restantes pertenecen al orden interno de Santa Fe de la Laguna, y están vinculados con el acceso a los recursos comunales. Diez conflictos tuvieron lugar entre las autoridades comunales y los restantes entre distintos grupos de la comunidad. Algunos de los conflictos registrados se prolongaron más de 40 años en escaramuzas periódicas, en tanto que otros se resolvieron de inmediato. Aquí sólo abordaré los que guardan una relación con la organización religiosa.

El análisis de los expedientes remite muchas veces al pasado y por lo tanto a la preexistencia de los conflictos y a su arrastre a través de los años, quizás los siglos. Los documentos y declaraciones no se pueden aceptar a pie juntillas, ya que están llenos de mentiras, simulaciones y corrupciones. Hay juicios donde se cita a declarar a personas muertas años atrás y al no comparecer se declara a favor del demandante; se dan autorizaciones para cosechar en tierra ajena; hay comuneros que protestan haber sembrado la tierra cuando en realidad la tienen arrendada de hace tiempo; se hacen declaraciones igualitarias, cuando en realidad existe al interior de la comunidad una profunda división en el acceso a los recursos.

LAS TIERRAS DE LA COFRADÍA DE SAN NICOLÁS OBISPO

A pesar de la abolición de las cofradías en 1856, a principios de este siglo el libro de ingresos del hospital de Santa Fe aún registra el monto recibido por el arrendamiento de los potreros de La Palma, Aztintzindaro, Los Pastores y Uharapu. Sepúlveda relata cómo a pesar de un amparo contra el Gobierno del estado, por el que "fueron puestos en posesión de los ejidatarios de la comunidad indígena de Santa Fe de la Laguna. Hoy día parte de estos terrenos se dedica a la celebración de San Nicolás Obispo".⁸⁰ El conflicto por estos terrenos, considerados del clero y dedicados a sufragar los gastos de la fiesta patronal, no se inicia ni termina ahí. Hasta donde fue posible ubicarlo, el conflicto se inicia antes del reconocimiento y titulación de los bienes comunales a Santa Fe de la Laguna, y si bien aún en 1987 existe una denuncia que implicaba a uno de sus predios, aparentemente perdió beligerancia desde 1976, fecha que coincide con la desaparición de la fiesta de San Nicolás Obispo y con la ausencia de voluntarios para ocupar su mayordomía.

Este conflicto supuso la división de la comunidad en dos bandos, definidos como "comuneros" contra "sector ejidal". Con la incorporación de estos últimos como comuneros, los términos pasaron a ser los de un conflicto interno. Los comuneros de Santa Fe de la Laguna iniciaron sus gestiones para la restitución de Bienes Comunales, basándose en su pertenencia al hospital de Santa Fe, mientras que el sector ejidal solicitó la adjudicación de dichos predios como bienes ejidales, alegando que eran bienes del clero.

La diferencia en cuanto a la vía de tramitación elegida para el acceso a la tierra es significativa de la ideología de cada grupo: unos

⁸⁰ Sepúlveda, M.T., *op.cit.*, 1970, p.156

solicitan que se les reconozcan los terrenos del hospital y piden por tanto el reconocimiento de una posesión que ya ejercen, se reconocen como poseedores y pretenden seguir utilizándolos. Por ello eligen la vía contemplada por la ley agraria para los indígenas, es decir: la titulación de bienes comunales. El otro grupo busca la ruptura del orden tradicional, no se siente heredero del hospital-pueblo sino afectado y despojado por el clero. De allí que opte por la dotación ejidal. Los unos se reconocen como indios, los otros como agraristas. Unos toman las banderas de la tradición, los otros de la innovación.

Según el "sector ejidal", Lázaro Cárdenas les concedió en 1949 su ocupación provisional, al año siguiente iniciaron juicio de reconocimiento y titulación, justo un año antes de que el Departamento Autónomo de Asuntos Agrarios y Colonización declarara la restitución negativa, así como la dotación subsidiaria al otro grupo por no presentar documentación probatoria ni acreditar el despojo.

Cuando finalmente, en 1953, se conceden los bienes comunales por supuesta posesión pacífica y sin que existan conflictos de linderos,⁸¹ los predios reclamados por el sector ejidal quedan incluidos dentro del plano definitivo, por medio del cual se concedió a los comuneros la posesión y titulación. Diversos juicios y amparos se suceden en los próximos años. A pesar de los traspies jurídicos, el sector ejidal siguió reclamando por distintos medios su derecho de posesión de los predios y su existencia como sector ejidal hasta 1963, cuando las autoridades agrarias, a instancias de la Liga de Comunidades Agrarias (CNC), recomendaron concederles dotaciones iguales a los otros comuneros y por tanto considerarlos como tales. Es entonces cuando, ya como

⁸¹ Como puede observarse en este caso, y en muchos otros, los conflictos fueron casi siempre preexistentes al acto político de restitución de bienes comunales, en el que con la firma del Presidente se sostiene su inexistencia.

comuneros, prosiguen su lucha desde dentro, siempre con el motivo subyacente de la oposición al "clero" o al uso de los predios para funciones del clero. Autonombándose verdaderos agraristas, denunciaron la persistencia del "fanatismo" y la intención, por parte de los comuneros, de ceder al curato los terrenos de la comunidad.⁸²

Ya como comuneros con voz y voto, los miembros del sector ejidal conforman una comisión para solicitar corte de caja a las autoridades comunales y, en una carta dirigida al Presidente de la República, ofrecen su colaboración y se pronuncian en contra de los comuneros que invaden a los pequeños propietarios. En ese momento comienza el gran conflicto agrario de Santa Fe, que habría de conducirles a la primera plana de los periódicos y que, en apariencia, unificó a la comunidad.

Uno de los problemas más álgidos residía en que los terrenos de la extinta cofradía, como lo registra el libro de ingresos del curato en 1905, habían estado siempre sujetos al alquiler. El ingresar a la legislación agraria, que expresamente prohíbe esta figura, no impidió que así se siguiera haciendo. Con el reconocimiento y la titulación de los bienes comunales de Santa Fe de la Laguna, una parte se parceló, concediendo su usufructo a titulares, la mayoría de los cuales se proclamaban dueños con pleno dominio de su parcela, ya sea para venderla, arrendarla o transmitirla. De ahí que, como reconoce un informe agrario, existan comuneros con extensiones considerables de tierra y otros sin ella. En páginas anteriores mencionamos la venta de un terreno por parte del sacerdote de San Antonio.

A decir de los comuneros, la otra parte la trabajan los distintos barrios en forma colectiva. Esta declaración es en realidad un

⁸² Sintetizo aquí algunos de los conceptos vertidos por el sector ejidal en cartas dirigidas al gobernador y al presidente de la nación, pues son ilustrativas del tono anticlerical y agrarista.



eufemismo para ocultar que la autoridad comunal se reserva un determinado número de parcelas para arrendarlas. Las parcelas se pueden arrendar a miembros de la comunidad de Santa Fe que no figuran en el censo como comuneros, o bien a vecinos, generalmente de Quiroga, la cabecera municipal.

El origen del conflicto parte de estos terrenos en tanto el sector que se autodenomina ejidal, constituido por purépechas de la comunidad de Santa Fe de la Laguna, eran precisamente quienes alquilaban las parcelas del curato antes de que se reconocieran los bienes comunales. Al no existir autoridades comunales en esas fechas, su alquiler se pagaría al Jefe de Tenencia o directamente al curato. El juicio de prescripción adquisitiva de 1944 así lo indica, ya que en 1958 declaran que se niegan a seguir pagando el alquiler por tener su posesión pacífica desde 1944 y por tratarse de terrenos del clero. Es entonces comprensible que elijan la vía ejidal, que supone un despojo previo. Como arrendatarios, se sentían lesionados por la existencia de bienes del clero, y por tener que pagar una renta por su uso. En contraposición, quienes por ser autoridades se beneficiaban de sus rentas, optaron por la vía del reconocimiento de la situación existente.

La preexistencia del conflicto es evidente. Dos grupos inician gestiones agrarias casi simultáneamente. Uno se dice agrarista y revolucionario, y elige la vía ejidal; el otro opta por el procedimiento restitutivo de Bienes Comunales: los bienes que Santa Fe había recibido de la Iglesia y que la Iglesia les había ayudado a conservar. Bienes comunales que se restituyen a comunidades indígenas. Se asumen como indios y tradicionalistas, como reaccionarios y panistas los acusan sus detractores. Asumir el papel de agraristas no implica que nieguen su identidad como indios, simplemente se trata de un lenguaje para justificar un interés, el de unos para conservar las cosas como estaban, el de los otros para tomar posesión de los terrenos que hasta el momento arrendaban.

Si en un primer momento ganan la avanzada los agraristas, pues se les concede la ocupación provisional, en 1953 los papeles se invierten. Una vez obtenida la resolución presidencial, los comuneros harán valer sus derechos garantizados por la Ley Federal de Reforma Agraria. Aun en inferioridad de condiciones, los agraristas no abandonaron la lucha hasta lograr que los predios dejaran de dedicarse al culto y, por consiguiente, desapareciera la mayordomía de San Nicolás Obispo y, junto con ellos, los cargos asociados con las danzas, es decir, moro, capitán, sargento, alférez, etcétera.

La suspensión del nombramiento de cargueros en el cerro de Tzirate encierra connotaciones simbólicas que permiten entrever las relaciones entre la iglesia y la comunidad. Las imágenes que aparecen en los cerros tienen la ubicuidad de hacerlo en sitios donde preexistía algún culto. Si los templos son el lugar del clero, el cerro es el lugar de los fieles, y cuando el clero asiste a él la unidad y la independencia quedan afirmadas. Así se cree en Santa Fe, donde el clero siempre se ha visto como un protector benéfico, alguien que es parte de la comunidad pero a la vez distinto. De ahí su papel en la transmisión de los cargos tradicionales.

En 1980, la ceremonia se suspende repentinamente y, si bien las festividades persisten sin alteraciones, la unión iglesia-pueblo no vuelve a simbolizarse hasta diez años más tarde. Para esa fecha los actores principales de este drama ya no estaban: Elpidio Domínguez, murió asesinado, Mateo Martínez, párroco de Santa Fe se había retirado por su avanzada edad, sustituido por otro purépecha.

Elpidio encabezó el movimiento agrario más importante en Santa Fe de la Laguna. Este movimiento fue importante no tanto por sus efímeros logros, sino por la notoriedad que alcanzara por los reiterados hechos de sangre y el auge de los planteamientos etnicistas en esos momentos.

Diversos conflictos se suceden durante esa década. Todo comenzó como una disputa interna entre los comuneros de Santa Fe de la Laguna y así se mantiene en los setenta, con acusaciones por despojo, renta y acaparamiento de parcelas, donde la violencia intestina no estuvo exenta. En 1980, el presidente del Comisariado de Bienes Comunales abanderó un movimiento por la reivindicación de los terrenos comunales en manos de los ganaderos de Quiroga, trasladando el conflicto al exterior. Desde el púlpito, el párroco lanzó severas críticas y, en una actitud jacobina, los seguidores del movimiento penetraron en la iglesia y se apoderaron de sus ingresos, pues "ese dinero pertenece al pueblo". En adelante, proclaman, será el pueblo quien se encargue de su administración.

La ruptura entre la Iglesia y el movimiento fue inevitable. Por una parte quedaron los partidarios del párroco, por la otra los "defensores de la tierra comunal". Desde ese año el cambio de autoridades ya no se realizó en el cerro. La unidad entre el clero y la comunidad estaba rota en la práctica y se expresaba simbólicamente. Durante los siguientes seis años, bajo la presidencia de Elpidio, la violencia siguió en aumento. Su objetivo manifiesto era la recuperación de las tierras vendidas o rentadas, e inclusive las que en la propia resolución presidencial quedaban excluidas y que ellos consideraban como parte de su patrimonio. Logran recuperar 1,500 hectáreas, pierden sin embargo a sus principales dirigentes, quienes sucesivamente fueron asesinados, a manos de comuneros o con su complicidad. Con su muerte el conflicto pierde beligerancia.

La reconciliación entre la Iglesia y la comunidad, simbolizada en la reinstalación de la ceremonia diez años más tarde, supone la reinstauración del papel del clero en la defensa de los intereses de la comunidad y como factor de unión. El párroco asume en este caso el liderazgo social y también político. La división dual en barrios y mitades, con alternancias en los cargos únicos, o su

competencia musical, constituyen sin duda un vehículo más efectivo y menos peligroso para la expresión de las tensiones intracomunitarias que su derivación en partidos y facciones rivales, que desencadenan la violencia y terminan en hechos de sangre.

Sin embargo, las divisiones no han concluido: persisten y persistirán quizás mucho tiempo. Entre los artesanos existen dos grupos claramente diferenciados, que la constitución formal de una Sociedad de Solidaridad Social no logró integrar. El motivo expreso de este conflicto deriva del éxito económico de unos y la envidia de otros. El acaparamiento de parcelas y la disposición de éstas como si fueran propiedad privada continúa a pesar de la depuración censal en 1980, en la que se logró la exclusión como comuneros de 40 personas consideradas no gratas por acaparar terrenos. En esta última lucha intestina, dirimida por la vía de la conciliación agraria y con la mediación de las autoridades federales, se volvieron a ventilar los viejos rencores, pues los excluidos pertenecían al viejo bando "agrarista".

Justificando la existencia de conflictos entre indios, Efrén Capiz, líder moral del conflicto y asesor permanente de los movimientos étnicos, reconoce con pesar que "en las comunidades indígenas, también hay clases sociales y caciques". La definición de buenos y malos, o explotadores y explotados, no resulta tan clara. El reclamo por la posesión de los terrenos, por parte de quienes en algún momento los arrendaron, es una reivindicación justa, aunque su resultado afectó la conservación de las tradiciones y la cultura, como lo son los sistemas de cargos y las fiestas. En el otro extremo, los deseos de disfrazar su uso para fines religiosos y así salvar la tradición también resulta entendible.

A nivel electoral, la pugna entre los partidarios del PRI y el PRD sigue desatando pasiones y rencores. Sin embargo, ninguno llega a arrastrar a las mayorías a la confrontación antagónica. Mientras tanto, la comunidad retoma proyectos colectivos bajo la tutela del párroco, quien recuperó el tradicional rol paternalista que la iglesia

se adjudicara a partir de la entronización de la leyenda de Tata Vasco. Las celebraciones festivas recuperan su forma anterior, porque el párroco así lo decide y restituye la ceremonia en el cerro. Por otra parte, el mejoramiento social se delegó en sus manos al nombrarlo presidente del comité de Solidaridad, en asamblea se le considera el único que garantiza que los fondos proporcionados por el programa gubernamental no sean desviados hacia otros fines.

Ante una comunidad dividida por rencores añejos, la iglesia asume el papel mediador, pero se trata de una iglesia muy particular. Por un lado es parte de la Iglesia como institución supraordinante ajena a las comunidades, y es católica, o sea, apostólica y romana. Por la otra, es una iglesia de la tradición local, pues se enraiza en la leyenda y sus agentes, los párrocos son nativos de Santa Fe de la Laguna. Son, al mismo tiempo, partícipes y ajenos, de dentro y de afuera.

En los conflictos de Santa Fe de la Laguna se evidenciaron al menos tres sistemas de identidad, todos con el mismo sustento de ser purépechas. En la confrontación cada uno necesitó pensarse a sí mismo como opuesto a los demás, conceptualizarse, asumir una identidad. Con un común sustrato, necesitaron seleccionar de los datos comunes compartidos aquéllos que les permitieran diferenciarse y jerarquizarse, sentirse superiores y estigmatizar a los contrarios. Como señala Barth, la identidad en tanto "principio organizacional" se identifica: "...en la medida en que los actores utilizan las identidades para categorizarse a sí mismos y a los otros con fines de interacción". Así, cada grupo se consideró como los auténticos indios, con derechos sobre la tierra o sobre las fiestas. Excluyendo a sus contrincantes, cada uno quiso representar a la totalidad, negando al adversario. Pero al no poder utilizar los mismos argumentos, se apropiaron de banderas externas de moda en cada momento. Por eso fueron agraristas, etnicistas, o perredistas. En cada caso, cada posición tuvo su *alter*, su propio

sistema de oposiciones: sector ejidal contra comuneros; agraristas y etnicistas; clericales y modernos; PRI y PRD.

La única vía para superar la división interna fue el traslado del conflicto hacia un enemigo externo, en este caso los mestizos de Quiroga. Sin embargo, al hacerlo y restituir la unidad del pueblo en sus bases étnicas, el tercer sistema de identidad, que siempre había fungido con un papel mediador, la Iglesia, quedó excluida. El asalto a la iglesia no fue más que una excusa del párroco. El motivo real para su retiro temporal de la escena, fue la pérdida de su identidad como mediador y conciliador de las diferencias intestinas. Al restituirse los conflictos al terreno interno, su función vuelve a ser necesaria, y reaparecen en escena el párroco y parte de las celebraciones temporalmente desaparecidas.

LAS FIESTAS Y EL CAMBIO SOCIAL

El análisis de las fiestas, inscrito en las dinámicas sociales, abre nuevas perspectivas a la investigación de su función y sentido. Permite verlas como sistemas en movimiento, susceptibles por tanto de transformación y ajenas a las imágenes rígidas que las reproducen como estructurales cerradas e inmutables. Es una visión que da cuenta de sus cambios y transformaciones. Coincido con Geertz en su crítica al funcionalismo, por su ineficacia en el terreno del cambio social.⁸³ Preocupados por la consistencia de los sistemas, cuando se topan con la modificación o la desaparición de algún elemento estructural, los funcionalistas suelen vaticinar la extinción del complejo y la consiguiente pérdida cultural.

En las descripciones precedentes puede observarse que un ritual importante, como la transmisión de cargos, desaparece por diez años para reaparecer una vez modificado el contexto que incidiera en su eclipse; las mayordomías pierden sus recursos

⁸³ Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1987.

para organizarse bajo nuevos sistemas de cooperación que, además de distribuir los gastos ceremoniales, incorporan mayor número de participantes y miembros de la comunidad involucrados en la celebración.

Más adecuados para dar cuenta de estas transformaciones resultan, por lo tanto, los esquemas dinamistas o, como gusta llamarlos Balandier, "la caología", para incorporar el desorden como elemento constituyente de la realidad y como elogio de la fecundidad del movimiento, pues en la medida en que "ninguna sociedad puede ser liberada de todo desorden, es necesario obrar con astucia frente a él... Se trata principalmente de la tarea del mito y del rito: éstos lo abordan para darle una figura dominable, para convertirlo en un factor de orden o desviarlo hacia los espacios de lo imaginario".⁸⁴ La caología estudia por igual al orden y al desorden, los procesos integrativos y sistémicos, los que afectan dicha integración y, finalmente, los procesos de recomposición, para presentar a la sociedad como un sistema en movimiento, en constante transformación.

De esta oscilación, de "este juego jamás acabado del orden y el desorden", hablan los casos analizados, donde la desaparición o pérdida de eficacia de una expresión festiva se vincula con un conflicto político que introduce el desorden. El conflicto trabaja oculto hasta el momento en que la muerte aparece como su victoria. De ahí que se recurra a la cura, al restablecimiento de un esquema ritual que sea capaz de restaurar el orden. La reaparición del ritual o el resurgimiento de una nueva fiesta se inscriben en la dinámica del orden y del desorden, en tanto "sólo el trabajo simbólico y ritual puede convertir lo negativo (potencial) en positivo actual".⁸⁵ En este sentido, las prácticas cuya extinción se vaticina,

⁸⁴ Balandier, G., *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1989, p.17.

⁸⁵ *Idem*, 33.

o aquellas enterradas en el pasado, reaparecen acaso con nuevas formas, perdiendo algunos de sus rasgos originales pero conservando sus atributos principales.

El rito —observa Balandier— trabaja para el orden, (...) tiene su lógica propia, determinada por su finalidad y la exigencia de ser eficaz (...) Se inscribe en el interior de un sistema que contribuye a la integración individual en una sociedad y en una cultura (iniciación), a la gestión correspondiente de lo sagrado (culto), a la manifestación del poder (ceremonial político) o a todo otro fin social. El rito penetra en el árbol de los símbolos.⁸⁶

Los supuestos espectáculos para turistas, que en opinión de García Canclini anuncian la muerte de las fiestas en su carácter tradicional, son en realidad espectáculos montados para el público, sean éstos turistas o miembros locales. Cumplen un papel en la diferenciación y consiguiente singularización de sus actores. Tal vez sea necesario despojarlos del aditamento “tradicional”, ya que toda fiesta es tradicional y actual, en tanto recreación y actualización del ritual por parte de sus partícipes. Propongo, para liberarlas de la tendencia de los antropólogos a enclaustrarlas en el inmovilismo, denominarlas “rituales festivos de gestión popular”. Vistas en el seno de un sistema de fiestas, unas transmiten un mensaje público, otras un mensaje intercomunitario, en tanto “las formas simbólicas,” —como advierte Geertz— “pueden servir para múltiples fines”.⁸⁷ Si se pretende descifrar un mensaje único, ya sea como elemento integrador o como dispositivo para distribuir la riqueza, como común a todas, efectivamente la presencia de extraños o la sustitución de mayordomías por sistemas de cooperación destruyen el modelo.

⁸⁶ *Idem*, 28.

⁸⁷ Balandier, G., *op. cit.*, 1989, p.92

Si se asume el carácter polisémico y sistémico de la fiesta, será necesario analizar en cada caso la articulación de su discurso. En este punto me sumo al planteamiento de Geertz, en cuanto al carácter interpretativo de la descripción etnográfica: "Lo que se interpreta es el flujo del discurso social y la interpretación consiste en tratar de rescatar lo dicho". Se trata sin duda de algo hecho, "compuesto", más próximo a la creación literaria que a la científica. Sin embargo, esta construcción, a diferencia de la literaria, está más relacionada con la imaginación, se basa en fenómenos que constituyen datos. Estos datos son las claves que deben descifrarse para encontrar "relaciones sistemáticas entre diferentes fenómenos que constituyen mecanismos de control o programación culturales para ordenar su conducta".⁸⁸

Tanto en Santa Fe como en Temoaya existe una fiesta para el público, donde la teatralización es el medio para comunicar un mensaje a los espectadores. Una teatralización es una representación, pues las significaciones sólo pueden almacenarse en símbolos que son dramatizados en ritos, si quieren cumplir con su función de brindar seguridad psicológica. Si la realidad "no estuviese dirigida por estructuras culturales (por sistemas de símbolos significativos) sería un puro caos de actos sin finalidad y de estallidos de emociones". El mensaje que transmiten las fiestas para el público es un mensaje étnico, pues reivindica su adscripción como indios frente a los mestizos. Se inscribe, por lo tanto, en el juego de las relaciones interétnicas.

En ambos casos, la imagen se asocia con un milagro inicial y conserva propiedades milagrosas, de manera tal que atraigan a los visitantes fuereños, tal vez no tanto para erigir un sitio de peregrinación, sino para obtener el público necesario para constituirse en espectáculo y permitir a su mensaje contar con auditorio.

⁸⁸ Geertz, C., *op. cit.*, 1987, p. 51

En el caso de Temoaya, se trata del Santo Patrón de la cabecera municipal mestiza, considerado sin embargo como indígena por su origen en el sitio del señorío prehispánico. En Santa Fe, la existencia del hospital y de la tradición protectora del clero permitieron que la aparición permaneciera en la iglesia de la comunidad indígena, a pesar de la existencia de una cabecera municipal más próspera y mestiza. En Temoaya, la fiesta persiste a pesar de la desaparición de la mayordomía y a los afanes modernizantes del párroco, aunados a sus intentos de incautar la celebración popular para dejarla en manos de la estructura clerical oficial.

No creo factible que para la celebración del Señor de la Exaltación haya existido una mayordomía o cofradía, en tanto no aparece en crónicas anteriores. Si bien se menciona el Siglo XVI como la época de su aparición, es probable que su importancia sea reciente y esté asociada con la necesidad de diferenciación, concomitante con la pérdida de importancia del ayuntamiento indígena. En este sentido, puede tratarse de un fenómeno de este siglo.

En ambos casos, la fiesta se solventa por cooperación, y es escenario de la competencia entre barrios a través del gasto ceremonial, en eventos masivamente visibles como la música y los juegos pirotécnicos. Sirve de ocasión para exhibir los logros personales, por ser fecha de estreno de ropa, por las fiestas familiares y los regalos al santo, incluyendo los conjuntos musicales llevados para cantarle y después amenizar sus fiestas.

En ambas fiestas es común su incidencia en la canalización de la violencia, así como la preexistencia de conflictos políticos relacionados con los mestizos, en los que una vez desatada la violencia arrastra a hechos de sangre. Con lo anterior se confirma lo señalado por Girard, quien propone que "cuando se descompone lo religioso, no es únicamente o inmediatamente la seguridad física la que se ve amenazada, es el propio orden cultural". Esta identidad

dialéctica entre política y religión lo lleva a proponer su convertibilidad, pues se refiere lo mismo a la violencia que a lo sagrado en tanto "el juego de lo sagrado y el de la violencia coinciden". Cuando la traducción de los conflictos al lenguaje ritual se desplaza por el lenguaje político, la violencia se desencadena en tanto olvida que "lo religioso dice realmente a los hombres lo que hay que hacer para evitar el retorno a la violencia destructora".⁸⁹

En ambos casos existe también una expresión festiva que se relaciona con la identidad intracomunitaria y los vínculos sociales que establecen los grupos familiares entre sí. Entre los purépechas y los otomíes los grupos de parentesco patrilineales tuvieron una gran importancia, al menos desde la Colonia. Para Santa Fe fueron la base de la organización del hospital; en Temoaya, al igual que en los restantes agrupamientos otomíes, tienen un sustrato arcaico.

Actualmente, los grupos domésticos, como unidad productiva, son la base de las prácticas económicas de ambos grupos. En Santa Fe, la alfarería agrupa productivamente a los miembros de una familia, mientras que en la comunidad otomí de San Pedro Arriba, la división del trabajo al interior de cada familia es la base de acumulación que sustenta la estrategia migratoria, incide en la conformación de familias extensas como respuesta a la ausencia temporal de algunos de los miembros de las familias nucleares. En este caso, el parentesco ritual establecido en relación con los oratorios refuerza la solidaridad entre parientes reales y ficticios, su integración como elementos estructurantes de la estrategia migratoria. Ciertamente es que los oratorios son anteriores a la masificación de la migración, y por lo tanto, es factible que su función anterior fuese otra, asociada acaso con otro tipo de necesidades. Su persistencia a la fecha queda justificada por la necesidad de solidaridad en situaciones de desintegración de las familias nucleares.

⁸⁹ Girard, R., *op. cit.*, 1983.

Cohesión y disgregación son conceptos que se implican. En el nivel intracomunitario el ritual cohesiona, evitando la disgregación que se impone cuando las normas se desdibujan. En ambos casos la amenaza interna es conceptualizada como "envidia". La envidia divide, y es por tanto generadora de violencia. El ritual entre familias, vía la convivencia o el compadrazgo, pone un marco que la neutraliza.

Si, como cualquier otro concepto, la identidad se conforma seleccionando del conjunto de los atributos aquéllos que servirán para reconocerse como miembros de un grupo, para diferenciarse y para jerarquizarse, y si estos elementos emanan de las prácticas colectivas, no hay duda que las prácticas rituales aportan "datos" a dicha conceptualización. Las prácticas rituales, por su propia naturaleza, adquieren un nivel de estandarización tal que unifican a conjuntos relativamente amplios que comparten un tipo de ocupación. De hecho, el ideal católico, es decir universal, es la homogenización, constituyendo una identidad mundial llamada Iglesia. En tanto el ideal universalista y homogeneizante diluye las identidades de grupos menores, pero paralelamente éstos requieren de su diferenciación, de acuerdo con el modelo general las comunidades y los grupos reconstruyen rituales y expresiones festivas diferenciales.

Si la primera distinción de la identidad es nominativa, a nivel de la fiesta el nombre se identifica con el titular de ella. Así, un santo con nombre y apellido identificará a un grupo de parentesco, como lo hacen los santos de los oratorios entre los otomíes. De la misma forma, identifican a un barrio, una localidad, un municipio o una región, sin que corresponda necesariamente su extensión con las delimitaciones políticas impuestas. Los santos sirven como base para la identificación de grupos más o menos extensos y, al mismo tiempo, de sistemas relacionales y, ¿por qué no?, de regiones culturales.

En tanto la identidad es siempre relativa y situacional, a un mismo grupo le sirve para simbolizar sus niveles de adscripción a

grupos definidos por su participación festiva y ceremonial. Se es miembro de un grupo de oratorio, al mismo tiempo que del barrio de San Pablo, y así sucesivamente. Cada uno de estos grupos corresponde a un sistema de relaciones, y es simbolizado a partir de una organización festiva. En este trabajo se presentan algunos de los elementos que operan en la conformación de grupos hasta el nivel municipal, en un caso, y de comunidad, en el otro. Se menciona la importancia de *Tata Vasco* en la conformación de la identidad regional.

Pero la identidad también comprende la diferenciación, los elementos para identificar a los otros por exclusión o por tener otros atributos. Quien pertenece a un grupo festivo, no pertenece a otros del mismo nivel bajo el mismo papel, pues en uno es titular y en el otro invitado, aunque puede participar en diferentes niveles simultáneamente. Así, los de San Pedro Arriba se diferencian de los de Jiquipilco o los de Pathe a partir de su santo y su día festivo, aunque ambos participen de la fiesta de Santiago, al igual que las mitades de El Rincón y La Salida confluyen al mismo tiempo y se diferencian al organizar procesiones y al contratar conjuntos musicales por separado.

En cada caso el ritual festivo identifica y distingue, sirve de expresión a las tensiones intra-comunitarias e inter-comunitarias, apoya la recomposición de lealtades, de alianzas entre grupos, pero también expresa el conflicto. "Habla al mismo tiempo de cuestiones sagradas y profanas", diría Geertz, pues "el mito y el ritual son un lenguaje de signos en términos de los cuales se manifiestan los alegatos a los derechos y el estatus; pero es un lenguaje de discusión, no un coro de armonía. Si a veces el ritual es un mecanismo de integración, también puede defenderse que muchas veces es un mecanismo de desintegración", agregaría Leach.⁹⁰ De ahí

⁹⁰ Leach, Edmund, *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1976, p. 300

que la lucha entre el “sector ejidal” y los “comuneros” pueda traducirse como la confrontación entre “clericales” y “agraristas”, “fanáticos” y “modernos”. En una primera lectura un conflicto cuyo objeto es el uso de la tierra para fines ceremoniales o profanos, acepta seguramente otras si se reconoce la preexistencia de los grupos rivales, cuya confrontación e identificación asume el lenguaje de lo religioso.

El ritual, como expresión simbólica, es un lenguaje, y como tal, una estructura modelante que permite volver inteligible la realidad. Permite ordenar conceptos, brindar un marco para el entendimiento de los individuos que traducen a conceptos sus expresiones, y al mismo tiempo proporciona un orden reglamentado a sus prácticas. Geertz adjudica características similares a las estructuras culturales, las cuales “tienen un intrínseco aspecto doble: dan sentido, es decir, forma conceptual objetiva a la realidad social y psicológica al ajustarse a ella y al modelarla según esas mismas estructuras culturales”.⁹¹ El ritual trabaja para el orden, vuelve repetitivas las normas de conducta, las encierra en un patrón inamovible. Es el reino de lo previsible, de lo estático. Pero, como diría Goodenough, las normas sólo “imponen el límite de la frustración”, pues el hombre tiende a la libertad, al cambio, a lo desconocido. Le gusta la aventura, el conflicto, la política... tiende a la disipación y desata la violencia.

En este sentido, ritual y conflicto constituyen una unidad dialéctica, se oponen e identifican con el orden y con el desorden, lo sagrado y la violencia. Sin orden, sin ritual, la sociedad no podría subsistir y reproducirse; sería invivable, sin violencia, no podría avanzar, se tornaría estática, y quizás insufrible.

⁹¹ Geertz, C., *op. cit.*, 1987, p.92

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1987 *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropología Social, No. 17, México.

Balandier, Georges

1989 *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*, Gedisa Editorial, Barcelona.

Caballero, María del Socorro

1967 "Monografía de Temoaya", en *Cuadernos del Estado de México*, No. 17, Ed. José Yurrita, Toluca.

Cabral, Amílcar

1981 *Cultura y liberación nacional*, Ed. Cuicuilco, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Carrasco, Pedro

1978 *Los otomíes: cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Ed. Jus, México.

Cervantes, María Teresa

1978 *Estructura ocupacional y organización social de una comunidad otomí del Estado de México: San Pedro Arriba, Temoaya*, Tesis de Maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Clavijero, Francisco Javier

1982 *Historia antigua de México*, Ed. Porrúa, México.

Collín, Laura

- 1979 "La migración estacional en apoyo a la producción agrícola: los otomíes del Estado de México", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de Yucatán*, Mérida.
- 1983 *Respuestas alternativas frente a la relación interétnica: las fiestas religiosas*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- 1984 "Identidad e ideología", en *Altiplano* No. 5, Toluca.
- 1988 "Tiempo de revancha: los otomíes en Temoaya", en *México Indígena* No. 22, Año IV, 2a. época, Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1991 "Señoríos Otomíes: leyendas o realidad", en *Memorias de las Primeras Jornadas de Etnohistoria*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Collín, Laura y Luis Reyes

- 1985 "La fiesta religiosa en México", en *Administración y Política* No. 11, cuarta época, Toluca.

Cortés, Hernán

- 1981 *Cartas de relación*, Ed. Porrúa, México.

Cortés, Efraín

- 1972 *San Simón de la Laguna*, Instituto Nacional Indigenista, México.

De la Fuente, Julio

- 1965 *Relaciones interétnicas*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1952 "Ethnic and comunal relations", en *Sol Tax, et al.: Heritage of Conquest The ethnology of Midle America*, Free Press, Grenoble.

De la Peña, Guillermo (Comp.)

- 1987 *Antropología social de la región purépecha*, El Colegio de Michoacán, Zamora.

Diario Oficial de la Federación. Resolución sobre confirmación y titulación de terrenos comunales del poblado de Santa Fe de la Laguna, Quiroga, Michoacán. 27-3-5

Días de Salas, Marcelo y Luis Reyes

- 1962 "El hijo del trueno en Veracruz", en *La Palabra y el Hombre*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

Dow, James

- 1975 *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Durston, John

- 1976 *Organización social de los mercados campesinos en el centro de Michoacán*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Espín, Jaime

1987 "Poder y ecología: el área de la influencia de Uruapan", en *Antropología social de la región Purépecha*, El Colegio de Michoacán, Zamora.

Foster, Georges

1985 *Cultura y conquista. La herencia española en América*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

1976 *Tzintzuntzan*, Fondo de Cultura Económica, México.

Galinier, Jacques

1987 *Los pueblos de la Sierra Madre Oriental. Etnografía de la comunidad otomí*, Instituto Nacional Indigenista-Centro de Estudios de México y Centro América, México.

Geertz, Clifford

1987 *La interpretación de las culturas*, Gedisa Editorial, Barcelona.

Giménez, Gilberto

1978 *Cultura popular y religión en el Anahuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

Girard, René

1986 *La violencia y lo sagrado*, Ed. Anagrama, Barcelona.

1983 *El chivo expiatorio*, Ed. Anagrama, Barcelona.

Goodenough, Ward

1975 "Cultura, lenguaje y sociedad", en Kahn (Comp.), *El concepto de cultura. Textos fundamentales*, Ed. Anagrama, Barcelona.

Gortaire, Alfonso

1971 *Santa Fe. Presencia etnológica de un pueblo indígena*. Tesis. Universidad Iberoamericana, México, 1971.

Kemper, Robert

1987 "Urbanización y desarrollo en la región tarasca a partir de 1940", en *Antropología social de la región purépecha*, El Colegio de Michoacán, Zamora.

Lameiras, José

"La antropología en Michoacán hace treinta años: notas bibliográficas", en *Antropología social de la región purépecha*, El Colegio de Michoacán, Zamora.

Lanternari, Vittorio

1975 *Occidente y tercer mundo*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

Leach, Edmund

1976 *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Ed. Anagrama, Barcelona.

Lise, Anne y René Pietri

1976 *Empleo y migración de la región de Pátzcuaro*, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional Indigenista, México.

Loera Chávez, Margarita

1981 *Economía campesina indígena en la Colonia, Un caso en el Valle de Toluca*, Instituto Nacional Indigenista, México.

López Monjardín, Adriana

1986 *La lucha por los ayuntamientos: una utopía visible*, Siglo XXI Editores, México.

Othón de Mendizábal, Miguel

1946 "Problemas indígenas y su más urgente tratamiento", en *Obras completas*, Tomo V, Talleres Gráficos de la Nación, México.

Powel, Phillip

1977 *La guerra chichimeca (1550-1600)*, Fondo de Cultura Económica, México.

Pozas, Ricardo e Isabel Pozas

1971 *El indio en las clases sociales de México*, Siglo XXI Editores, México.

Reyes García, Luis

1960 *Pasión y muerte del Cristo Sol*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, Xalapa.

Sepúlveda, María Teresa

1970 *Los cargos políticos y religiosos en la región de Pátzcuaro*, Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Soto González, Enrique

1991 *Fiestas reales y pontificias en Pátzcuaro*, CREFAL, Pátzcuaro.

Soustelle, Jacques

1936 "Le culte des oratoires les Otomies et Mazahuas de la region dô Ixtlahuaca", en el *México Antiguo*, Tomo II, Sociedad Alemana Mexicanista, México.

1971 *México, Tierra India*, Colección SEP-SETENTAS, Secretaría de Educación Pública, México.

Tapia, Jesús

1986 "El impacto de la Iglesia en la región de Zamora", en *Antropología social de la región purépecha*, El Colegio de Michoacán, Zamora.

Torquemada, Fray de

1969 *Monarquía indígena*, Editorial Porrúa, México.

Stavenhagen, Rodolfo

1969 *Las ciencias sociales en las sociedades agrícolas*, Siglo XXI, México.

Van Zantwijk, R.

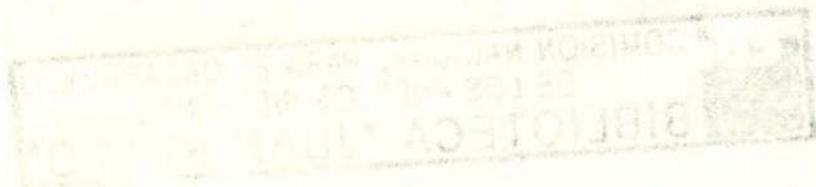
1974 *Los servicios de los santos. La identidad cultural de una comunidad tarasca en México*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Wolf, Erik

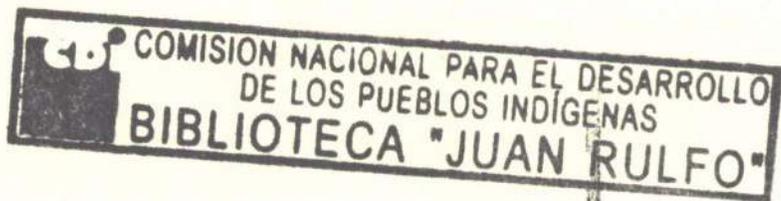
1967 "The closed corporated community in Mesoamerica and Central Java", en Jack M. Potter, *et al.: Peasant Society*, Little, Brown and Company, Boston.

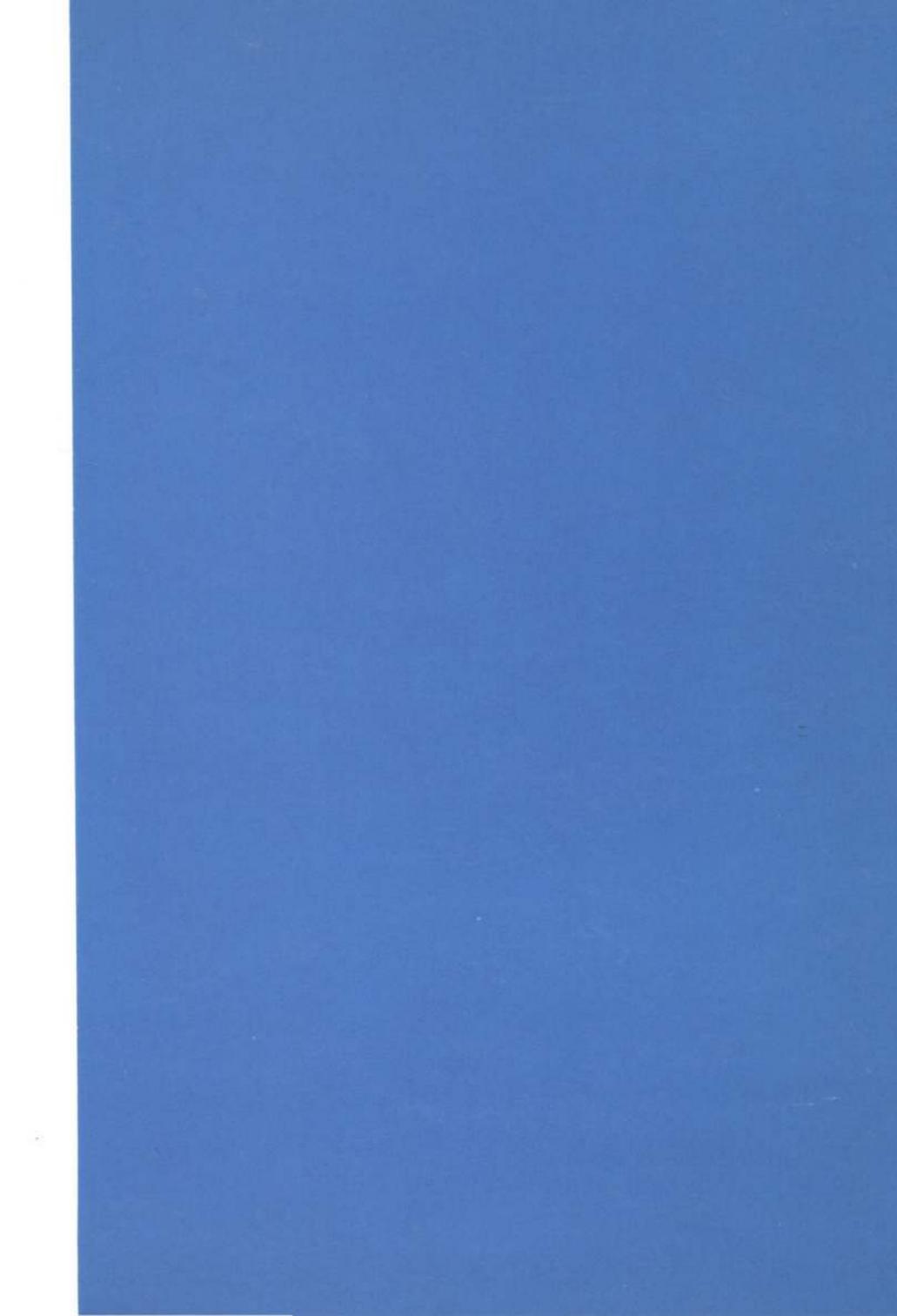
Wright, David

1988 *Conquistadores otomíes, Documentos de Querétaro*, Gobierno del Estado de Querétaro, Querétaro.



Ritual y conflicto. Dos estudios de caso en el centro de México
se terminó de imprimir en octubre de 1994 en los talleres
de Litorate, SA de CV. San Andrés Atoto 21 A, Colonia Industrial
Atoto, Naucalpan, Estado de México. La composición tipográfica
se hizo en Scripta. Distribución y Servicios Editoriales, SA de CV.
Se utilizaron tipos Palatino y Helvética condensados.
El tiraje consta de 2 mil ejemplares.





ARTÍCULO 4 CONSTITUCIONAL

La Nación Mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado.

En los juicios y procedimientos agrarios en que aquéllos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la Ley.

ARTÍCULO 27 CONSTITUCIONAL FRACCIÓN VII, PÁRRAFO II

La Ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos indígenas.



I 394.972 C65r

Adq: 021616 Ej.1

Collin, Laura

Ritual y conflicto

Adq: 0216
Ej.1