

PRÁCTICAS DE CIUDADANÍA, PRÁCTICAS DE COSTUMBRE

Jorge Uzeta

El Colegio de Michoacán

RESUMEN: *En este texto se ilustra la ambigüedad que representa el ejercicio de la ciudadanía y la democracia electoral en algunas comunidades indígenas guanajuatenses, así como las ventajas y desventajas prácticas cotidianas que estas mismas indefiniciones pueden representarles. Se propone que los actores indígenas son capaces de manipular nociones de ciudadanía y de costumbre dependiendo de sus propios intereses coyunturales.*

ABSTRACT: *This essay illustrates the ambiguity of citizenship and electoral democracy exercise in some indian communities from Guanajuato, as well as the practical advantage and disadvantage that the same indefinitions can represent. I suggest that the indigenous actors are capable to manipulate citizenship and custom ideas depending on their own interest and circumstances.*

PALABRAS CLAVE: *comunidad, usos, costumbres, democracia electoral, ciudadanía*

CIUDADANÍAS Y DEMOCRACIA

En los últimos años, la discusión sobre el carácter de la ciudadanía se ha desarrollado notablemente en torno al tipo de democracia que requieren los países integrados por diversos grupos étnicos, y por espacios regionales históricamente reconocibles y numerosos. La perspectiva que ha estado imponiéndose en México, tanto en los discursos de la élite política como a través de los medios de comunicación, tiende a fortalecer la imagen del ciudadano como elector. Lo anterior ha sucedido pese a la constatación del funcionamiento socialmente transversal de lógicas corporativas ligadas con el parentesco y de la persistencia de redes clientelares en el proceso de transición democrática (o de su actualización en términos semiclientelares, como ha observado Jonathan Fox [1994]). La premisa sobre la que se han erigido estas posiciones es, desde luego, que la democracia se fundamenta “en una concepción individualista de la sociedad” [Bobbio, 1986:10].

Siguiendo esta línea, podemos encontrar definiciones ortodoxas que ubican a la ciudadanía como “[...] una condición jurídico-política que otorga al individuo una serie de derechos y obligaciones frente a la colectividad” [Silva-Herzog, 1996:19]. Esto destaca la capacidad de decisión individual sobre el conjunto, ya que “la democracia no es tanto el poder del pueblo como el poder del ciudadano, de cada ciudadano” [*ibid.*:20]. A pesar de este énfasis individualista, prolegalista y notablemente ahistórico, en teoría el sistema democrático también se encuentra diseñado para asegurar la participación de los grupos culturalmente diferenciados, ya que pluralismo y tolerancia son sus valores consustanciales.

El contraste de la perspectiva esbozada anteriormente con quienes plantean la defensa de la multiculturalidad es total. Siguiendo a Sartori [2001], los enfoques multiculturales abogan por una agresiva reafirmación de las separaciones y, consecuentemente, por un relativismo de los derechos liberales y la normatividad estatal frente a derechos afincados culturalmente. En periódicos, libros y revistas de amplia circulación, diversos autores han destacado el “retroceso político” que significa esta última posición, argumentando ampliamente a favor del perfil humanista del derecho liberal [v. Aguilar, 2001; Vázquez, 2001]; o bien, han señalado la importancia de los reglamentos y las normas legales del ejercicio democrático —fundamentalmente el derecho a votar libremente— mientras esperan que “el cambio democrático más ampliamente concebido” arraigue en las mentalidades como parte de un proceso de larga duración [Zebadúa, 2000:43].

Sin embargo, tanto la ciudadanía liberal como el sistema democrático resultan ser categorías de la modernidad que han buscado imponerse como naturales en contextos sociales en donde el individualismo no ha terminado de arraigarse por completo ni como historia ni como valor cultural, pero tampoco en términos ideológicos.¹ Por esto mismo, se han acuñado nociones alternas que contemplan las demandas indígenas de autonomías étnicas y/o regionales; de ahí ha derivado la adjetivación de la ciudadanía en términos de “ampliada”, “sustantiva”, “temerosa”, “restringida” o “diferenciada”, entre otros. Incluso, autores como Guillermo de la Peña han analizado provocativamente la idea de “ciudadanías étnicas” a partir del supuesto de que las realidades a las que aluden los dos conceptos ya se están generando en espacios discontinuos y móviles que trascienden a la nación.

En otros términos, los efectos de la globalización en los espacios étnicos ponen en entredicho las nociones tradicionales de territorio. De ahí que las demandas ciudadanas sustentadas a partir de identidades culturales y de mecanismos específicos de organización social debieran negociarse traspasando las ideas

¹ A propósito, Louis Dumont ha señalado que la construcción del individuo, como categoría ideológica, no es un fenómeno independiente al de la división social del trabajo [1970:15].

preconcebidas de espacio y soberanía. En este sentido, el Estado nacional estaría implicado en el reconocimiento, protección y defensa jurídica de las identidades culturales, lo que supondría nuevamente el replanteamiento de sus propias bases [De la Peña, 1999].

Las perspectivas anteriores representan esfuerzos intelectuales y políticos por cuestionar los presupuestos y alcances de los derechos liberales en un país como México, y también por hacerlos convergentes o compatibles con prácticas propias de otras tradiciones culturales. En la discusión sobre el orden jurídico de las costumbres indígenas, y sobre sus relaciones con la comunidad y la región, se han decantado con claridad las bases que dan sustento a la mayoría de aquellos esfuerzos. Me interesa abordarlas de manera general antes de ocuparme de un caso y de los engorrosos detalles etnográficos que parecen ir siempre en contracorriente de lo que asumen no sólo los modelos liberales de ciudadanía y sus lógicas democráticas, sino paradójicamente de lo que también dan por hecho las posiciones en favor de la multiculturalidad.

NORMATIVIDAD INDÍGENA

Quienes valoran la eficacia social y la raíz cultural de la normatividad indígena —lo que se ha llamado usos y costumbres— suelen partir de la premisa de que existe una polarización irreductible entre la cultura de raíz occidental y las de origen prehispánico. En este sentido, se ubican en la misma lógica discursiva de los planteamientos liberales al aceptar que el problema de fondo es el contraste entre modernidad y tradición, en lo irreductible de sus respectivas características; así lo hacen al abordar el tema de la democracia y la ciudadanía. La mayoría de las veces, estas concepciones parecen discutir los derechos de los pueblos indígenas como si se tratase de tipos ideales y no de realidades históricas.

Al enfatizar la vigencia de prácticas jurídicas autóctonas, ya sean conservadas o reconstituidas, se destaca su organización conjunta en sistemas normativos y, consecuentemente, en gobierno, creencias y conjuntos de valores igualmente sistematizados. Con esto se tienen los elementos básicos para la exigencia por parte de las autonomías regionales entre grupos indígenas, que además se presentan como preexistentes a la formación de los Estados nacionales [Gómez Valencia, 1995; Gómez, 2001; López Bárcenas, 2002; Ríos, 2001].

Las posiciones precedentes, académicas pero también políticas, se dirigen a la creación o el reconocimiento de un régimen que empuje la descentralización del poder del Estado nacional y su traspaso a estructuras basadas en los sistemas normativos indígenas. Aquí la discusión se concentra en el nivel supracomunitario de estas estructuras, para lo cual se ha llegado a argumentar el deber moral que tiene el Estado de impulsar y reconocer ese alcance dados los múlti-

ples despojos sufridos por las poblaciones indias. Con esto, las instituciones contribuirían al fortalecimiento de “la autoconciencia [de los grupos indios] como pueblos mediante un proceso de reconstitución, de reidentificación” [Gómez, *op. cit.*:9]. Por consiguiente, la demanda se plantea no como si todos los pueblos indios hubieran pasado ya por fuertes procesos de etnogénesis, incluyendo la actualización y expansión territorial de sus normativas y sistemas de gobierno, sino justamente como el principio de los mismos.

La exigencia de autonomías presiona al Estado en tanto obliga a su reformulación, pero de igual manera tensiona a los pueblos señalados, ya que ellos deben reorientar, y en algunos casos —valga la contradicción— (re)inventar sus usos y costumbres en términos locales y regionales. Así, como señala María Teresa Sierra, este discurso etnicista “[...] debe verse más como la expresión de un recurso político, ideológico y simbólico para confrontar las ideologías racistas dominantes y para afirmar una identidad, como la expresión de las prácticas vigentes en las regiones y comunidades indígenas” [Sierra, 1997:132].

Por otra parte, al buscar una reorientación espacial del poder político a través de una reformulación de lo nacional y lo regional, se busca el reconocimiento o la creación de fronteras justo en un momento cuando todo tipo de límites tienden a cuestionarse por la fuerza de la globalización de la economía. Si bien se discute si las fronteras se están diluyendo o simplemente se están readecuando a las necesidades políticas y económicas de los grandes capitales (sobre todo a partir de los deplorables acontecimientos de septiembre de 2001), lo que subyace a la idea de regiones autonómicas indias es un enfoque que supone espacios geográficos de fronteras bien delimitadas y quizá invariables. Lo anterior elude el hecho de que esos espacios deben ser justificados no como elaboraciones derivadas de esencias étnicas o culturales, sino como constructos históricos marcados por un universo de intersecciones y contradicciones: prácticas económicas variables, ecologías construidas, circulación humana, estratificación social, lenguajes de interacción en proceso de cambio, arraigo o presencia de instituciones nacionales, creciente diversidad cultural y, desde luego, múltiples despojos.

ETNOGRAFÍA REGIONAL

Aunque las propuestas a favor de los derechos étnicos no carecen de bases etnográficas, en los términos señalados resulta notoria la ausencia de análisis críticos de los sistemas culturales, así como de abordajes etnohistóricos de las culturas regionales. Quienes han hecho esto último suelen examinar los procesos históricos recuperando problemáticas más amplias que inciden en la práctica cotidiana que da sustento a diferentes tipos de “ciudadanía”, a los derechos individuales y a los de grupo. Es el caso de Neil Harvey [2000], quien ha dado cuenta de la

construcción política de la ciudadanía a partir de la lucha indígena contra la opresión estatal y regional en Chiapas. En ese proceso, señala que “[...] los movimientos populares [han reivindicado y afirmado] la dignidad y la autonomía [antes que] la coherencia de la ley” [*ibid.*:50].² Por eso mismo, marca la diferencia entre “ciudadanías corporativas” y “ciudadanías democráticas”; las primeras quebrantadas y las segundas criticadas mediante la rebelión armada zapatista que —siempre en esta perspectiva— aparece como una vía para la construcción de una “ciudadanía auténtica”.

Claro, desde el extremo opuesto otros acercamientos destacan la contribución de la democracia electoral como una vía pacífica para organizar la lucha local por el poder. Desde esta perspectiva también se cuestionan las visiones ahistóricas de los usos y costumbres, aunque distanciándose de las reivindicaciones autonómicas. Precisamente en Los Altos de Chiapas se ha enfatizado el carácter reciente de la democracia, incluso como resultante de cambios introducidos por los diferentes niveles de gobierno [Herrández, 2000].

Por su parte, la crítica de sistemas culturales repara más en el sentido político de las formas de organización social y menos en el deber ser de las mismas. Por ejemplo, Fernando Salmerón [2002] subraya el desencuentro entre el ideal liberal del individuo y la tradición de autoridad política en México, sustentada en mecanismos informales de patronazgo en los que las relaciones de parentesco y las lógicas corporativas desempeñan un papel fundamental. Entonces, el problema radica en que existen “eslabonamientos” o “enlaces” en una jerarquía que contempla tanto a los grupos de la sociedad civil como al propio Estado, contraviniendo así “los propios principios liberales de participación política individual” [*ibid.*:34]. De esta forma, y de acuerdo con Salmerón, la resistencia al cambio democrático parte de las propias formas de organización social.

En el mismo espíritu de crítica cultural, varios autores hacen hincapié en que tanto el derecho occidental que reconoce la ciudadanía liberal como los usos y costumbres de las comunidades indígenas son la expresión de procesos históricos que no siempre resultan contradictorios y cuya convergencia factual genera, como sugiere Eduardo Zárate [2002], modernidades *sui generis* [v. Sierra, 1997]. En este sentido, las costumbres son constructos “maleables y sumamente flexibles”, como lo muestra John Haviland [2001:188] a propósito del “diálogo” entre la costumbre zinacanteca y el derecho positivo.

A partir de lo anterior, los diferentes discursos de multiculturalidad y democracia, desde el que se sustenta en una idea de ciudadanía liberal hasta las

² Analizando los movimientos rurales en Brasil —con la influencia, entre otros, de la Iglesia católica—, Harvey señala que la “ciudadanía es entendida como el disfrute colectivo de la justicia social antes que como la encarnación de derechos y obligaciones individuales ante un estado liberal” [2000:49].

diferenciadas, las étnicas y las restringidas, deben considerarse en sus particularidades extremas con referencia a regiones específicas, a fin de rechazar la “visión esencialista del indígena”, incluso extendiendo ese mismo rechazo a la noción de “una sola propuesta de autonomía” [Beaucage, 2000:317 y s].

EL REGRESO A LA COMUNIDAD

En vista de la inexistencia constatable de estructuras políticas indígenas de alcance regional, algunos acercamientos han insistido en retornar a la comunidad como unidad básica de los pueblos indios. Se ha destacado, por ejemplo, el papel de la comunidad como el “nivel” en el cual esos pueblos ejercen y practican la autonomía, a veces resistiendo ante las instituciones nacionales encubriendo la costumbre bajo estructuras formales de gobierno, pero frecuentemente sin contravenir la ley; al contrario, complementándola [Ávila, 1997].

Desde esta perspectiva, la comunidad estaría definida como un modelo delineado a partir de una unidad territorial compuesta por espacios jerarquizados, por la autogestión y el igualitarismo relativo entre los miembros que ocupan esos espacios, por el ejercicio del consenso entre ellos, y por sistemas de gobierno propios ajustados a la tradición con sus respectivos mecanismos coercitivos [*ibid.*; Bartolomé, 1997]. En otras palabras, por usos y costumbres: una cultura compartida y una organización social jerárquica en lo político, tendiente a mediatizar las diferencias económicas internas. En una línea semejante, otros autores han señalado la necesidad de abordar etnográficamente las redes de ayuda mutua, los mecanismos de distribución y la práctica del don y el contradon, a fin de lograr —parafraseando a Viqueira [2002]— un conocimiento profundo y sin romanticismos tanto de las bases de la cohesión social de los pueblos indios como de las “diversas formas de comunidad” que han decantado [Escalona, 2000:206].

Por otra parte, la atención pública se ha centrado particularmente en cuestiones de consenso y coerción comunitaria a partir de las recurrentes expulsiones de población evangélica en localidades indígenas de tradición católica, o bien de población con fidelidades político-partidistas diferentes a las de la mayoría de sus vecinos. Al igual que Oaxaca o Hidalgo, Chiapas ha sido nuevamente un ejemplo recurrente: para zonas indígenas no rebeldes de esa entidad e incluso para el entorno de influencia zapatista, se ha argumentado que las expulsiones de disidentes “[...] podrían ser consideradas como un rasgo intrínseco de los modelos indígenas de gobierno comunitarios basados, a fin de cuentas, en lograr el consenso” [Gledhill, 2002:238].

Empero, incluso si hacemos a un lado toda la discusión sobre la existencia de mecanismos coercitivos, así como los señalamientos que destacan la reorga-

nización de comunidades indias en términos de espacios transnacionales [v. Velasco, 2002], hay que hacer notar que la base comunitaria, como se expone en el modelo señalado por Ávila, Bartolomé y otros, ha dejado de ser —si es que de verdad alguna vez lo fue— un reducto culturalmente homogéneo y un espacio de acuerdos sociales.³

Aunque diversos autores han argumentado sobre la precariedad de los consensos comunales a partir de las tensiones internas entre diferentes proyectos potenciales de comunidad [v. Mallon, 1995; Nugent, 1993], parece ser que las comunidades reales nunca estuvieron tan alejadas de las aspiraciones del modelo como lo están actualmente. En ellas, las reyertas parecen expresarse de formas más crudas: además de las ya señaladas expulsiones de quienes intentan renovar sus identidades fuera de la costumbre están los faccionalismos, las disputas por linderos, tierras y aguas, el minifundismo que deriva en microfundismo, el creciente arraigo de nuevas instituciones (como partidos políticos, iglesias no católicas), la emergencia de grupos de interés a su interior, la venta de lotes a inmigrantes mestizos, y —por lo que toca directamente a las identidades culturales— la profunda crisis de representatividad de las autoridades tradicionales. Dos diferentes apuntes de campo de regiones permiten ejemplificar sobre esta última cuestión.

La autoridad tradicional de La Palma, Orizabita, comunidad otomí enclavada en el municipio de Ixmiquilpan, Hidalgo, se lamentaba de que ya nadie quería cumplir con la faena. Se quejaba, asimismo, de que el presidente municipal le impedía encarcelar a quienes la evitaban. Nostálgicamente recordaba los tiempos cuando la autoridad podía atar a un árbol a las personas que evadían la faena hasta que los sujetos aseguraban que cumplirían con sus responsabilidades. Ante la imposibilidad de echar mano de los viejos mecanismos, el problema del *señor autoridad* era cómo mantener la costumbre evitando el uso de prácticas coercitivas consideradas constitucionalmente ilegales. Para él, la debilidad de su cargo era consustancial al reblandecimiento de la comunidad, incapaz de ejercer presión sobre sus miembros de acuerdo con la costumbre [INI, 1993].

En Santa María Acapulco, comunidad pame de San Luis Potosí, sucedía algo parecido una década más tarde. En 2002, poco antes del 3 de mayo, fecha en que se celebra a la Santa Cruz con una procesión al anexo de San Pedro para recibir a la virgen y con la danza de la Malinche en el interior de la antigua iglesia, el *gobernador* indígena llamó a faenas para el mantenimiento del templo y la edificación del curato. Como él mismo señaló: “la gente sólo fue un par de días a

³ Sobre este punto existen planteamientos que achacan las dificultades comunitarias a las incursiones del Estado y el mercado, entendidas como fuerzas externas. Para una crítica de esta perspectiva, véase a Zárate [2005].

trabajar y ya, porque alegan que no hay ley que los obligue". Pese al centenar de gente que acompañó la procesión, el puñado de danzantes le hizo recordar cuando la autoridad tradicional era capaz de reunir hasta una veintena de hombres para recrear vistosas coreografías y sones en el interior del templo [Uzeta, 2003].

Por mero descarte, esta relajación de la costumbre, de las lógicas corporativas y de los mecanismos de coerción que acompañan a los sistemas de gobierno tradicionales podría estar reflejando localmente la emergencia del individuo como categoría ideológica. Pero quizá también la capacidad de los miembros del colectivo para saltar de la costumbre a distintos tipos de ciudadanía incluida la liberal, según las conveniencias del momento, sean particulares o de grupo.

En cierta medida se trata del caso que presentaré enseguida, con un añadido importante. Una vez que se logró mantener un nivel de autonomía microrregional durante buena parte del siglo xx, los propios grupos de interés indígenas contribuyeron decisivamente a socavar esa ventaja en beneficio de su acceso al poder político municipal argumentando precisamente en favor de "la comunidad". Es la historia reciente de las 19 comunidades que forman la Congregación otomí de San Ildefonso de Cieneguilla, en el municipio guanajuatense de Tierra Blanca, en la Sierra Gorda.

AYER⁴

Hasta hace 50 años, la costumbre señalaba la elección de un representante en la Congregación mediante una asamblea en la cual participaban los vecinos de las entonces 12 ó 13 comunidades congregadas. Ahí mismo se determinaba al suplente y a las tres personas que fungirían como auxiliares de aquella *autoridad principal*. Ésta dividía el contorno en cuatro para que el suplente y cada uno de sus ayudantes se responsabilizaran de una sección, facilitándole la relación con los representantes de las comunidades y llevando mensajes y convocatorias a faenas.

La autoridad principal —cargo sin retribución que siempre ha recaído en un hombre— era el custodio de los papeles que avalaban la calidad de propietarios de los vecinos a partir de la compra de tierras que sus abuelos hicieron de la Fracción 38 de la Hacienda del Capulín entre 1852 y 1871. Con este archivo documental como base, la autoridad daba fe de cualquier transacción de tierras entre vecinos, así como de las herencias de parcelas. Su responsabilidad trianual le obligaba a resolver cualquier tipo de pugna que no tuviera que ver con hechos de sangre; asimismo, tenía que coordinarse con las mayordomías porque el templo principal le estaba confiado. Debía tenerlo limpio, listo y adornado para las

⁴ La información de campo se deriva de una investigación reciente centrada en el sistema ritual indígena y en los sentidos locales de la historia [v. Uzeta, 2004].

celebraciones centrales de un cargado ciclo ritual cumplido por 48 mayordomos al margen de la parroquia católica de Tierra Blanca y de su sacerdote. Estos vínculos rituales, con los seis “santitos” venerados yendo y viniendo entre los asentamientos indígenas, expresaban la interdependencia simbólica, económica y de parentesco entre las comunidades.

Junto con los mayordomos, la autoridad era una figura que sintetizaba varios ámbitos de autonomía indígena frente a los vecinos del pueblo de Tierra Blanca —los “pueblerinos”—, la cabecera municipal mestiza colindante con la Congregación, así como frente al Estado y la Iglesia católica. Estos ámbitos eran producto de una intrincada dinámica de luchas, negociaciones y arreglos establecidos durante la primera mitad del siglo xx, uno de los cuales se expresaba en el acomodo que el sistema de representación indígena —de origen colonial pero asumido como otomí— logró al interior de la estructura del municipio libre, actualizando la antigua separación y subordinación étnica, pues la autoridad indígena fungía como delegada del municipio bajo la dirección formal de su presidente (siempre un pueblerino). De hecho, desde la década de 1950 este último debía convocar a las comunidades congregadas para elegir a su autoridad, aunque al menos en un par de coyunturas, procediendo con imprudencia, el mismo presidente logró designarlo para que las comunidades lo ratificaran. Esta subordinación no anulaba el protagonismo y autoridad del representante otomí cuando se trataba de enfrentar los abusos de la gente de Tierra Blanca.

Por otra parte, tanto la autoridad indígena como prácticamente todos los vecinos otomíes integraban al PRI municipal en su papel de miembros de la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP), que también conjuntaba a buena parte de la población mestiza. En tanto, la Confederación Nacional Campesina (CNC) hacía lo propio con un par de ejidos mestizos ubicados lejos de la cabecera, muy en el margen territorial del municipio. El partido era, en ese entonces, del mismo tamaño que el espacio político local.

En contraste, los vecinos de la cabecera también tenían sus costumbres, sustentadas en una ideología de superioridad cultural. Las más evidentes eran: que el municipio y el partido debían ser presididos por pueblerinos; que los proyectos y el escaso dinero otorgado por el gobierno estatal y la federación se invirtieran en infraestructura para la cabecera municipal; que su presidente podía convocar a la autoridad indígena para que ésta a su vez llamara a faena con el objeto de erigir aquella infraestructura (argumentando que el beneficio sería para todo el municipio); que con excepción de esos momentos era mal visto que los *tatashingues* (o *tashingues*, despectivo de otomíes) anduvieran circulando por las calles del pueblo. Además, también se contemplaba que los pueblerinos podían echar mano de la arena del cauce del río que serpenteaba por las comunidades congregadas y que podían acorralar al ganado caprino de los otomíes que cruza-

ba para pastar donde los propios mestizos consideraban que estaban sus prados. Si el propietario no pagaba la multa correspondiente, el municipio acostumbraba vender al animal reteniendo el producto. Finalmente, existía la costumbre de que la cárcel era un buen sitio para hospedar a indígenas escandalosos y borrachos que "masticaban" el español, no obstante que fueran discretos, sobrios y cada vez más monolingües en español.

Hoy

Muchas de las costumbres anteriormente descritas no existen actualmente; otras tantas, pese a cierta contradicción en los términos, han cambiado. Entre otras razones, esto se debe a que la relación entre los grupos de identidad ha experimentado transformaciones profundas; también porque la ubicación de las comunidades otomíes respecto al Estado y a las diferentes instituciones civiles y religiosas ahora es distinta.

Lo más notable, además de que las actividades religiosas y políticas se han separado definitivamente, ha sido que el cargo de autoridad de la Congregación ha decaído. Entre tanto, la importancia de los representantes comunitarios que le estaban subordinados se ha incrementado, a la par de las rivalidades entre las propias comunidades otomíes. Ahora los representantes comunitarios arreglan los pequeños pleitos cotidianos o lo hace el municipio a partir de lo que decidan los propios afectados, incluso en lo referente a herencias de parcelas. Actualmente, las transacciones de terrenos se efectúan de comprador a vendedor sin mediación relevante alguna; los viejos papeles de la compra a la hacienda están resguardados desde finales de los años de 1960 por un vecino que carece de autoridad política.

Entre los cambios destacables debe señalarse también la existencia de varias asociaciones civiles laborando en el lugar. También se han multiplicado los festejos que alimentan las mayordomías mediante el dinero de los migrantes. Además, es notorio que la actividad política ha desbordado definitivamente los estrechos cauces del PRI, multiplicando los partidos en cada elección y contribuyendo a que desde la década de 1990 los presidentes municipales hayan sido originarios de las comunidades otomíes, siendo antes candidatos por parte de los tres partidos políticos nacionales con mayor presencia.

A pesar de todo lo anterior, el arraigo de la democracia electoral en el municipio de Tierra Blanca, así como el presunto ejercicio ciudadano de la población otomí, sugieren más un arreglo entre las costumbres indígenas y las prácticas electorales que un desplazamiento o sustitución de unos por otros. Para sustentar esta idea, es preciso marcar algunos puntos claros acerca de los cambios políticos en los últimos 50 años.

Durante la década de 1950 en Tierra Blanca, el dominio económico y político de un grupo de familias mestizas abonó la aspiración otomí de erigir a la Congregación como un municipio separado de Tierra Blanca. Empero, gracias a la división en el PRI estatal que produjo la coyuntura por cambio de gobernador en Guanajuato a finales de los años sesenta, quien entonces fungía como autoridad de la Congregación pudo postularse como precandidato durante las elecciones internas del PRI municipal. Favorecido por una representación mayoritariamente otomí en la convención de ese partido, pudo hacerse con la candidatura y posteriormente con la presidencia de Tierra Blanca. El hecho, totalmente inesperado para los pueblerinos, sólo pudo repetirse en el periodo de 1980 a 1982, cuando un profesor indígena logró acceder a la presidencia en circunstancias parecidas.

El periodo entre ambas administraciones otomíes marcó un creciente activismo político y modificaciones de fondo en el sistema de autoridades tradicionales. En todo esto, la consolidación de una escuela primaria pública erigida en el centro de la Congregación desempeñó un papel importante, impulsada con grandes sacrificios por aquella administración indígena de finales de los sesenta. Esta escuela impulsó la formación de un grupo de maestros como dirigentes políticos informales que comenzaron a ganar terreno sobre las autoridades tradicionales, que eran voluntariosas pero con frecuencia analfabetas.

La emergencia de este grupo, integrado por algunos otomíes que habían logrado estudiar fuera de la Congregación, alimentó a su vez tendencias al faccionalismo y a la creación de nuevos grupos de interés. La dinámica se concretó en la oposición de un grupo ligado inicialmente al Instituto Nacional Indigenista y posteriormente a los Fondos Regionales de Solidaridad, mismo que defendía la preeminencia de la autoridad tradicional rechazando cualquier influencia de los maestros. La confrontación interna coincidió con los recurrentes enfrentamientos con las familias mestizas de Tierra Blanca por la definición del candidato priísta al municipio y con los conflictos entre las propias comunidades congregadas por el acceso a fuentes de agua, un recurso tradicionalmente escaso en la zona.

Hacia 1986 hubo una fuerte oposición indígena al triunfo electoral de un representante de las familias mestizas. Después de una tortuosa negociación, el gobierno del estado admitió que todo el cabildo quedara en manos otomíes mientras el puesto de presidente se mantuviera con los pueblerinos. Quien fungía entonces como autoridad tradicional indígena logró ubicarse como regidor municipal, mientras que otro vecino que había tenido una actuación destacada —y con quien el anterior había mantenido una estrecha colaboración hasta entonces— obtuvo el nombramiento de síndico. Este hombre era un mestizo de la cabecera que previamente había roto públicamente con las familias dominantes del municipio, lo que le llevó a estrechar lazos con la oposición indígena y a encabezarla coyunturalmente.

Recién establecido el ayuntamiento, se produjo una pugna entre dos hermanas otomíes por la parcela de su difunto padre. El problema, nimio en otro tiempo, da buena cuenta de cómo la costumbre puede ser mediatizada por intereses y relaciones ajenas a la propia tradición indígena. Una de las hermanas, casada y avecindada en la comunidad de su esposo (como se estilaba), reclamaba la propiedad; mientras que la otra, residente aún en su comunidad de origen (la paterna), la trabajaba.

Atendiendo a la costumbre que señalaba a la autoridad de la Congregación como la única capacitada para resolver conflictos internos de esta índole, una hermana recurrió a ésta para resolver el asunto; la otra, en cambio, asistió al síndico municipal que la asesoró legalmente, contribuyendo a que el problema se solucionara a su favor. Fuera de la autoridad tradicional que objetó este proceso, el hecho no fue cuestionado por los grupos internos, incluido el de maestros, con quienes entonces aquella misma autoridad mantenía un amargo enfrentamiento. Desde luego, las dificultades para delimitar claramente los espacios de influencia de las autoridades de acuerdo con la costumbre indígena y para mantener la vigencia de esta última a partir de la fidelidad de los propios vecinos congregados no sólo arruinó la colaboración entre regidor y síndico, sino que alentó entre los otomíes la manipulación de las normatividades dependiendo de problemáticas individuales y de redes personales.

Años después, la imposición de un candidato mestizo avalada por el Consejo Político Estatal del PRI amenazó con romper el incipiente control indígena del municipio (desde 1992 la gente de la Congregación había logrado dos presidencias municipales sucesivas por el PRI). Salvo algunos pequeños grupos de interés que trataron de mediar buscando su propio beneficio, el grueso de las comunidades otomíes decidió deslindarse del partido hacia 1997 para apoyar abiertamente a su propio candidato, bajo las siglas de un Partido de la Revolución Democrática (PRD) municipal formado con ese fin. Así, la separación étnica ("pueblerinos" mestizos contra *tashinges* otomíes) que se vivía dentro del PRI local fue traducida en un bipartidismo de facto como paso previo a lo que sería posteriormente una diversificación partidista mucho mayor.⁵ En realidad, este fue el último momento en el siglo xx en que la Congregación ejerció políticamente con cierto sentido de unidad.

El ejercicio para definir al candidato perredista a la presidencia municipal durante las elecciones de 2000 amplió el panorama partidista, lo cual ejemplificó de nuevo la ambigüedad existente entre la costumbre y el sentido de ciudadanía liberal. En la comunidad donde se habían instalado las oficinas municipales del partido (el lugar de origen y de residencia del entonces presidente del PRD

⁵ Aunque ya existía el PAN en el municipio, su presencia entonces era marginal.

municipal), se acordó designar al candidato a través de la votación de los simpatizantes. Se presentaron tres aspirantes, de diferentes comunidades otomíes, todos seguros del apoyo que recibirían de sus respectivos vecinos.

El problema se produjo al definir quiénes tendrían derecho al voto. Los habitantes del lugar coincidieron en que era permisible la votación de jóvenes menores de 18 años bajo el argumento de que algunos ya fungían como responsables de unidades domésticas; o bien que representaban al jefe de familia ausente por cuestiones laborales. En suma, fue una peculiar adaptación de la costumbre de la ciudadanía liberal a la costumbre indígena.

Como suele suceder en poblaciones pequeñas, todos los que se encontraban en aquellas posiciones tenían algún vínculo de parentesco o amistad con el presidente del partido, quien también sería uno de los tres aspirantes. Por su parte, con el sentimiento de ser víctimas de una chapuza, los simpatizantes de los otros precandidatos argumentaban que esos mismos jóvenes no podrían sufragar en las elecciones municipales por su condición de menores de edad. En efecto, los sufragios sólo inflarían un número que no podría ser refrendado posteriormente en la votación municipal. Desde luego, aquellos jóvenes electores inclinaron la candidatura en favor del dirigente perredista. El apoyo no era gratuito, ya que se inscribía dentro de una lógica tradicional de favor por favor, alimentando la esperanza de los vecinos para encontrar o asegurar acomodo laboral en instituciones locales necesitadas de secretarías, choferes, personal de limpieza, etcétera, en caso de que su candidato triunfara cuando competiera electoralmente por el municipio.

Ante lo que consideraron un fraude, los precandidatos derrotados decidieron saltar a otros partidos manteniendo sus bases de apoyo comunitarias; precisamente uno de ellos ganó el municipio bajo las siglas del PAN, otorgando a ese partido una fuerza y una representatividad de la que antes carecía.

REFLEXIONES FINALES

En síntesis, a partir de los triunfos electorales otomíes sucedieron dos cosas: primero, se multiplicaron los grupos de interés otomíes que aspiraban a la presidencia municipal al confiar en lógicas corporativas y lealtades primordiales (fundamentalmente parentesco y vecindad) que se nucleaban a partir de la comunidad, lo cual coincide con los partidos nacionales emergentes en cada elección, y acogiéndose a sus diferentes siglas. En términos ideológicos, en tanto, aquellos grupos y representantes comunitarios que discutían quién era moralmente merecedor de representar a la Congregación, dejaron en claro que el cargo de autoridad tradicional había perdido ese carácter.

En segundo término, la misma autoridad tradicional comenzó a ser vista menos como un apoyo al presidente municipal otomí y más como un posible punto de oposición. En este sentido, los sucesivos presidentes municipales —desde 1992 todos han sido originarios de comunidades de la Congregación— han obstaculizado el desempeño de la autoridad indígena socavando su importancia y fortaleciendo de manera gradual y controlada a los representantes comunitarios. Con ello, han podido negociar diferencialmente, alimentando ciertas confrontaciones intercomunitarias en beneficio de la propia consolidación política de sus administraciones. Así, buscando asentar su control sobre el municipio, los propios otomíes han manejado e incluso desarticulado la “costumbre”, misma que en otros momentos les fue crucial como mecanismo de resistencia y como espacio de autonomía intercomunitaria.

Lo anterior no quiere decir que el cargo de autoridad indígena haya desaparecido. De hecho, existe formalmente bajo el término delegado municipal; el asunto es que no ha sido renovado desde que los candidatos otomíes comenzaron a triunfar electoralmente. En paralelo, la vieja aspiración a conformarse como municipio ha sido olvidada luego de que la democracia electoral les permitió el control de los puestos públicos de Tierra Blanca, cada vez más redituables en términos salariales.

Ante la desarticulación política de la Congregación como agente cohesionado, están emergiendo sentidos de ciudadanía retorcidos. A esto se ha agregado un matiz muy interesante en la disputa electoral, pues si anteriormente la política local se encuadraba en la contraposición de otomíes contra mestizos, ahora se les han sumado confrontaciones de interés entre comunidades vecinas e incluso entre grupos otomíes, que no desdennan actuar en esos términos aprovechando sus capacidades para manipular la costumbre y ensayar sociabilidades ciudadanas.

De una conciencia supracomunal, o mejor microrregional, expresada inicialmente por un sistema religioso compartido y por una autoridad que centralizaba el mando político en coexistencia y tensión con el poder municipal mestizo, se está transitando a identidades comunitarias que cuestionan en los hechos el sentido de “comunidad de comunidades” que tenía la Congregación. En términos del control local de los recursos, de los espacios y de los puestos de poder político, la modernidad democrática que los otomíes están construyendo en Tierra Blanca está reorientando las prácticas que les generaban autonomía.

A partir de pequeñas pugnas como las ejemplificadas entre las dos hermanas, y con quienes sufragaron para designar al candidato de un partido que aspiraba aglutinar al electorado indígena, la gente de la Congregación está consciente de que entre la costumbre y la democracia electoral se abre una zona de indefiniciones en donde principios supuestamente contrastantes pueden ser utilizados de diferentes maneras para beneficio de proyectos, personas o grupos. De esta for-

ma, prácticas de ciudadanía y de costumbre son manipuladas por los actores sin que esto genere una crisis en sus expectativas políticas o en su vida cotidiana.

Desde luego, frente a las autoridades federales y estatales sigue vigente la estrategia de presentarse como un grupo indio con exigencias fundamentadas en su sistema ritual, en las prácticas religiosas compartidas y, en general, en especificidades culturales supuestamente invariables o esenciales. Así, los cambios en las costumbres indígenas relacionados con la reubicación política de las comunidades respecto de las instituciones y sus vecinos mestizos han abierto la puerta para un uso intercambiable y contextual de diferentes nociones de costumbre y ciudadanía (individual, comunal, étnica) atendiendo a los interlocutores, a los niveles en que éstos se ubican y a los objetivos delineados por los propios interesados.

De todo esto se desprende lo artificial que resulta la contraposición e incompatibilidad entre las relaciones usos-costumbres-autonomía y ciudadanía liberal-democracia electoral. Las posiciones que defienden a ultranza la democracia liberal y su cultura política parecen ignorar heterodoxias sustentadas en historias locales y regionales. Algo semejante sucede con las posiciones ancladas en la valoración de los sistemas normativos indígenas y con los argumentos de que los propios indígenas son los más interesados en conservar sus sistemas normativos como parte de derechos inalienables y de culturas intrínsecamente coherentes.

Ambos acercamientos fallan al no reparar en la historia de los entrelazamientos entre prácticas de ciudadanía y prácticas de costumbre. Los miembros de las comunidades otomíes guanajuatenses han sido capaces de manipular las dos perspectivas en función de su utilidad política, al optar por nuevas posiciones si éstas les aseguran un mayor poder local en el marco de las estructuras municipales. Esto ocurre pese a que aumenta el nivel de pugnas y competencias entre las comunidades, y del quebrantamiento de un nivel de autonomía que hasta hace cuatro o cinco décadas rebasaba los límites de lo comunal.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Rivera, José Antonio

2001 "Ley indígena ¿Por qué votar en contra?", en *Milenio Diario*, 1 de abril.

Ávila, Agustín

1997 "El camino futuro de la autonomía indígena. Regreso a la comunidad", en Sámano, Miguel A., Gerardo Gómez y Carlos Durand (coords.), *Sociología rural hoy. Cuestión indígena y coyuntura actual (estudios de caso regional)*, s/l, Universidad Autónoma de Chapingo.

Bartolomé, Miguel Alberto

1997 "El antropólogo y sus indios imaginarios", en *Hojarasca*, suplemento del periódico *La Jornada*, octubre.

Beaucage, Pierre

2000 "Más allá de lo jurídico. Reflexiones sobre procesos autonómicos indígenas en América", en Reyna, Leticia (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-Nación del siglo XXI*, México, CIESAS-INI-Porrúa.

Bobbio, Norberto

1986 *El futuro de la democracia*, México, FCE.

De la Peña, Guillermo

1999 "Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada", en *Desacatos, Revista de antropología social*, núm. 1, CIESAS, pp. 13-27.

Dumont, Louis

1970 *Homo hierarchicus*, Madrid, Aguilar.

Escalona Victoria, José Luis

2000 "Comunidad: jerarquía y competencia. Examen a través de un pueblo contemporáneo", en *Anuario de Estudios Indígenas VIII*, s/l, Instituto de Estudios Indígenas-Universidad Autónoma de Chiapas.

Fox, Jonathan

1994 "The difficult transition from clientelism to citizenship. Lessons from Mexico", en *World Politics*, vol. 46, núm. 2, pp. 151-184.

Gledhill, John

2002 "Una nueva orientación para el laberinto: La transformación del estado mexicano y el verdadero Chiapas", en *Relaciones de estudios de historia y sociedad*, vol. XXIII, núm. 90.

Gómez, Magdalena

2001 "Lo que debe usted saber de la iniciativa de la Cocopa", en *Masiosare*, suplemento de política y sociedad de *La Jornada*, 8 de abril.

Gómez Valencia, Herinaldy

1995 "El derecho étnico ante el derecho estatal", en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, año 3, núm. 8/9, septiembre, s/l, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 295-316.

Haviland, John B.

2001 "La invención de la 'costumbre': el diálogo entre el derecho zinacanteco y el ladino durante seis décadas", en León Pasquel, Lourdes (coord.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, México, CIESAS-Porrúa.

Harvey, Neil

2000 *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, s/l, Era.

Henríquez, Edmundo

2000 "Usos, costumbres y pluralismo en Los Altos de Chiapas", en Viqueira, Juan Pedro y Willibald Sonnleiter (coords.), *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, s/l, CIESAS-Colegio de México-IFE.

Instituto Nacional Indigenista (INI)

1993 *Proyecto de autoridades tradicionales. Residencia Ixmiquilpan. Valle del Mezquital*, mecanoescrito.

Lomnitz, Claudio

2000 "La construcción de la ciudadanía en México", en *Metapolítica en línea*, vol. 4, núm. 15, julio-septiembre, en <http://www.metapolitica.com.mx>.

López Bárcenas, Francisco

- 2002 *Autonomía y derechos indígenas en México*, México, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, Centro de Orientación y Asesorías a Pueblos Indígenas, CONACULTA.

Mallon, Florencia

- 1995 *Peasant and nation: The making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press.

Nugent, Daniel

- 1993 *Spent cartridges of Revolution. An anthropological history of Namiquipa, Chihuahua*, Estados Unidos, The University of Chicago Press.

Ríos Morales, Manuel

- 2001 "Usos, costumbres y participación política en Oaxaca y Chiapas", en León Pasquel, Lourdes (coord.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, México, CIESAS-Porrúa.

Salmerón Castro, Fernando I.

- 2002 "Modernidad y prácticas políticas: Democracia, eslabonamientos y mediaciones en la sociedad civil", en *Revista mexicana de sociología*, año LXIV, núm. 1, enero-marzo, pp. 31-65.

Sartori, Giovanni

- 2001 *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus.

Sierra, María Teresa

- 1997 "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas", en *Alteridades*, vol. 7, núm. 14, pp. 131-143.

Silva-Herzog Márquez, Jesús J.

- 1996 *Esfemas de la democracia. Cuadernos de divulgación de la cultura democrática*, México, IFE.

Uzeta, Jorge

- 2003 "La consulta indígena en Santa María Acapulco, San Luis Potosí. Una hipótesis sobre el territorio pame", mecanoscrito.
- 2004 *El camino de los santos. Historia y lógica cultural en la Sierra Gorda guanajuatense*, s/l, El Colegio de Michoacán-La Rana.

Vázquez, Rodolfo

- 2001 *Liberalismo, estado de derecho y minorías*, México, Paidós-UNAM.

Velasco Ortiz, Laura

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

Viqueira, Juan Pedro

- 2000 "Presentación", en Viqueira, Juan Pedro y Willibald Sonnleiter (coords.), *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, CIESAS-El Colegio de México/IFE.
- 2002 *Encrucijadas chiapanecas*, México, Tusquets.

Zarate, José Eduardo

- 2002 "Ciudadanía, comunidad y modernidades étnicas", en Calderón, Marco, Willem Assies y Ton Salman (eds.), *Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América Latina*, s/l, El Colegio de Michoacán-IFE.
- 2005 "La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo", en Lisbona Guillén, Miguel (coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el*

concepto de comunidad en el México contemporáneo, s/1, El Colegio de Michoacán-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Zebadúa, Emilio

2000 "A favor del juego limpio", en *Letras Libres*, año II, núm. 14, febrero, pp. 40-43.