

Segmentaciones territoriales de una comunidad otomí

Proyecto Regional Estado de México

Alessandro Questa Rebolledo

EQUIPO ESTADO DE MÉXICO

La vida rural indígena se encuentra generalmente proyectada dentro de redes de localidades con diversas densidades demográficas y geográficas; desde los sistemas de rancherías en la Sierra Tarahumara hasta las mallas asfaltadas que intercomunican a las poblaciones del Estado de México. En cualquier caso, encontramos una unidad de habitación reconocida tanto jurídica como simbólicamente: la comunidad.

Sin embargo, la comunidad no puede pensarse como el recurso explicativo para sí misma, ya que cuando se pretende estudiar las relaciones sociales y espaciales que la forman, la búsqueda debe partir precisamente de sus fragmentaciones territoriales, así como de las relaciones rituales y conflictos sociales que se dan en su interior. ¿Cómo se aglutina y se divide una comunidad? ¿Qué parámetros son reconocidos para ser marcadores de un territorio comunal? Estas son las preguntas que intentan guiar este breve texto hacia una presentación dilatada de las divisiones al interior de una comunidad indígena.

El interés por la disección del concepto de comunidad es relativamente reciente, varios investigadores, principalmente norteamericanos, se han ocupado en el problema de la territorialidad indígena, cuestionando la pertinencia y eficacia de los estudios de comunidad (Giménez: 1994; Sandstrom: 1996; Dow: 1996; Monaghan: 1996.); proponiendo en suma que, en pos de un mejor acercamiento al problema de las concepciones culturales sobre el territorio, no puede existir una comunidad indígena como tal, ya que resulta más bien estorbosa para efectos de un análisis simbólico de las relaciones territoriales humanas.

Por otra parte, el concepto de comunidad no tiene un origen científico, sino que ha sido el resultado de una estrategia de concentración favorecida históricamente desde el poder del Estado, para un mejor control y dominio del territorio y sus habitantes, negando a un mundo subyacente de relaciones internas y externas a nivel comunitario.

A pesar de esto, a lo largo del siglo xx, sobre todo a partir de los trabajos de Redfield y después, con el surgimiento de la comunidad corporada cerrada, acuñada por Erick Wolf (1963), los estudios de comunidad han sido gustosamente acogidos y reproducidos por el medio antropológico mexicano con muy pocas reservas y cavilaciones sobre sus propiedades y alcances teóricos. Lejos quedaron desde entonces los estudios regionales e integrales como los iniciados por Gamio y su equipo a inicios del siglo xx.

Es innegable la importancia de las investigaciones y avances hechos dentro del laboratorio explicativo que la comunidad indígena ha significado; se han generado durante cincuenta años y desde casi todas las escuelas

teóricas, una miríada de estudios sobre sistemas de parentesco y residencia, religiosidad popular, ritualidad, sistema de cargos, marginalidad, género, identidad étnica, historia oral, etc. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, las aceleradas transformaciones ideológicas, culturales, económicas y políticas han impactado irreversiblemente en nuestra disciplina, evidenciando viejos problemas, generalmente minimizados y difuminados dentro de los intereses políticos del pasado siglo xx.

Estudiar los segmentos parentales o las asociaciones comunales de la sociedad indígena por separado no ha logrado explicar la dinámica de las relaciones en la misma. (Sandstrom: 1996) Las unidades sociales y territoriales intermedias son contempladas sólo en cuanto a su relación con la estructura comunal, definidas en el mejor de los casos como subdivisiones tradicionales (customary subdivisions), entendidas como alianzas entre grupos domésticos, jerárquicamente ordenadas en el esquema comunal¹

Este tipo de definiciones deja de lado importantes espacios como el ejido, el municipio o la nación misma, los cuales son propiamente unidades sociales intermedias dentro del espectro indígena, si bien no son "tradicionales", ni mucho menos tienen que ver con alianzas parentales.

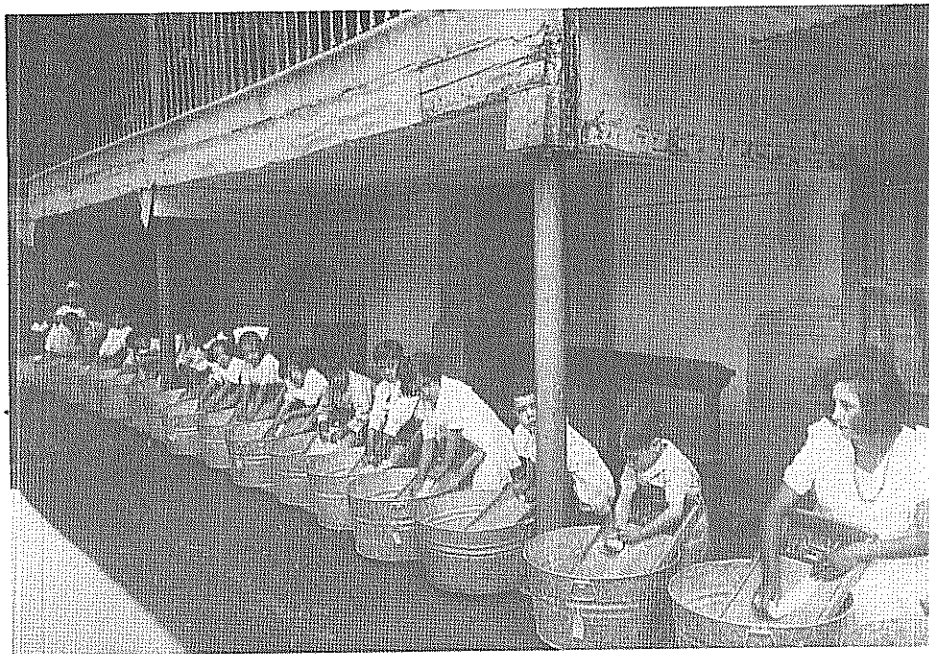
El problema finalmente, no es el de cuestionar la existencia de comunidades agrarias indígenas, sino responder cuál es la dinámica cultural que las forma, las une y las desintegra.

Las manzanas de Dongú

En el Estado de México habitan más de ciento veinte mil otomies (INEGI: 2000) formando núcleos de poblaciones en torno a la ciudad de Toluca y a lo largo de la Sierra de Las Cruces. Uno de estos núcleos se extiende por los municipios septentrionales de Acambay, Morelos, Timilpan, Jilotepec y Chapa de Mota. En este último, se asienta la comunidad de Dongú.²

Dicha comunidad, ha sido históricamente una comunidad rural, en donde la población continúa dedicándose de modo regular a la siembra del maíz y al pastoreo de ovejas. Estas actividades productivas tradicionales no impiden el hecho de que la mayoría de la población masculina entre los 18 y 50 años trabajen como albañiles en los centros urbanos cercanos, predominantemente en el D.F. Mientras que gran parte de las mujeres trabajan también por temporadas -sobre todo las jóvenes solteras- como sirvientas en las ciudades cercanas y como obreras en las zonas industriales de la región.

Dongú se encuentra dividido a primera vista en cuatro barrios. Sin embargo, esta división es inoperante en la vida cotidiana y ritual, pues ha sido el resultado de una arbitrariedad por parte de las autoridades municipales que no fue resuelto sino hasta hace apenas un año (2001) cuando se eliminaron los delegados barriales y se nombró a un único delegado de la comunidad. Las subdivisiones activas, como veremos más adelante, se desprenden del sistema de residencia y parentesco.



Fotógrafo no identificado. Ciudad de México, ca. 1925.



Al interior de la comunidad, el grupo doméstico residencial es el centro de la vida social, donde el grupo doméstico se refiere a individuos que componen una unidad de consumo y de gente que vive bajo un mismo presupuesto (Sandstrom: 1996). De manera que las unidades domésticas otomíes en Chapa de Mota, al igual que las comunidades nahuas estudiadas por Sandstrom en Veracruz y las otomíes del municipio de Temoaya estudiadas por Sandoval Forero, también son unidades sociales y unidades económicas agrarias emparentadas (Sandoval: 1994).

Los grupos domésticos, están compuestos por parientes consanguíneos, que viven en una o más construcciones dentro de un terreno propio, cuyos miembros siembran cosechan y almacenan la comida, compartiendo también los recursos obtenidos por empleos asalariados.

La importancia estructuradora de la territorialidad en este nivel radica, además del factor económico, en que las relaciones del grupo doméstico son supuestas como permanentes entre sus miembros, caracterizándose por una fuerte solidaridad, lealtad y compromiso emocional.

En Dongú, el patrón de residencia descansa, en un sistema de parentesco donde si bien la descendencia es bilateral, la herencia de la tierra es preponderantemente patrilineal: los hijos heredan del padre, y las hijas a través de sus esposos. Así, cada casa en Dongú se ubica dentro de un terreno familiar llamado solar, y estos solares son generalmente heredados por los padres a los hijos varones, y en algunos casos al varón de menor edad llamado xocoyote. Cada grupo doméstico residencial se compone generalmente por una familia nuclear. Los solares incluyen huertas, corrales y pequeñas porciones de terrenos destinados a milpas, que se ven reducidas con el paso del tiempo al ser divididas por los herederos.

El ciclo de vida del grupo doméstico (Ibid) es típicamente otomiano; una vez casada, la joven pareja vivirá según la manera tradicional, en la casa de los padres del varón, hasta que comiencen a procrear y construyan su casa en alguna parte del solar -terreno previamente utilizado para el cultivo- heredado por los mismos padres. Sin embargo, el objetivo de cada joven jefe de familia consiste en formar un grupo doméstico inde-

pendiente. Así que poco a poco van separando sus actividades económicas de la de los padres.

La familia extensa no residencial³ es el resultante de este proceso de segmentación núcleo residencial; se compone por un núcleo de casas emparentadas patrilinealmente en un sentido de familia más amplio que el del grupo doméstico residencial. Así, el grupo patrilocal extenso, aunque más débil como unidad económica, se identifica también con lazos permanentes.

El proceso surge cuando los hijos al heredar tierras y procrear a su propia familia van separándose productivamente del núcleo paterno, aunque compartiendo trabajos agrarios, como la cosecha. Esta unión se manifiesta en Dongú de manera evidente en la presencia de un cincolote, el cual es un granero elevado que existe dentro del solar patrilocal, almacenando el maíz de padre y hermanos conjuntamente. Así, se sabe cuántas casas comparten un solar formando grupos patrilocales extensos.

La importancia de este segundo nivel como estructurador del territorio puede verse en un nivel ritual a través de una "cruz de los muertitos" la cual representa a los ancestros del linaje. Cada cruz convoca un culto familiar a la casa de los padres, por parte de las casas de los hijos varones y de las hijas y yernos aunque vivan en otra comunidad.

Con el tiempo, las casas de hermanos y tios van quedando unidas, formando unidades territoriales más extensas, que Sandstrom cataloga como grupos toponímicos (Ibid.) y que en el caso de Dongú son llamadas manzanas.

Cada grupo toponímico o manzana se distingue por ocupar un área geográfica específica, habitada por varias familias extensas que se identifican por su localización, creando una subdivisión en la comunidad, ya no regulada enteramente por la consanguinidad y el parentesco sino por una identificación "vecinal" territorial que llega a servir como segundo nombre de las personas que la habitan. Dongú está fragmentado en 14 manzanas. Las manzanas periféricas poseen un locativo topográfico como El Cerrito, El Llanito, La Laguna, mientras que las manzanas centrales, más antiguas, tienen nombres diferenciados siendo San Antonio, La Cruz y Centro. Actualmente, cada manzana, dependiendo de la densidad

poblacional de cada una, está compuesta por un promedio de cuarenta viviendas con dos o más familias extensas.

Cada una de las manzanas cuenta con la imagen de una virgen, que predominantemente es la Virgen de Guadalupe -aunque algunas son las de Los Remedios, La Paz y la Asunción-, las cuales son conservadas en la iglesia de la comunidad, saliendo los últimos tres meses al año a visitar las casas de su manzana. Los rituales alrededor de estas visitas son conducidos por una coordinadora y sus asociadas, mujeres generalmente emparentadas entre sí, que se encargan de rotar la imagen, la cual permanece en cada casa durante cuatro días y tres noches. La virgen de manzana es recibida y despedida con rezos, y escoltada por la coordinadora y las demás mujeres que cantarán durante cada cambio de casa, que se lleva a cabo al atardecer, cuando las actividades del día han terminado. Cada nueva anfitriona de la imagen, espera en los linderos de la casa previa, para saludar a la pequeña procesión y unirseles, cargando a partir de ahí a la imagen que hasta ese punto era llevada por la anfitriona anterior. Al llegar a su propia casa, la nueva anfitriona ofrecerá comida o café, y en ocasiones pagará cuetes que acompañen a la procesión.

Con todo, hay que decir que vivir en la manzana no es un factor determinante para participar en el culto a la virgen de manzana, ya que frecuentemente existen conflictos y rencillas entre familias, además de que una minoría de la población no es católica y por lo tanto no participa en las procesiones.

La virgen de manzana delimita entonces, a través de las procesiones de cada manzana, una subterritorialidad tanto geográfica como parental del grupo toponímico, y mantiene además una alianza entre las mujeres asociadas que se refleja en actividades productivas y políticas, sin que medie entre ellas un parentesco consanguíneo.

Más allá de los grupos toponímicos, Dongú delimita sus linderos, a través de varias marcas territoriales. Por un lado se encuentran los mitos y los relatos acerca de seres que habitan los cerros pozos y ríos de la comarca, cada uno acotando normatividades y potestades para mantener el espacio poseído.

Pero hay otra forma de demarcación que aún persiste antes de las manifestaciones territoriales comunales. Esta forma la componen dos capillas oratorio del siglo XVIII que aún se conservan en Dongú: la primera dedicada a la imagen de la Virgen de los Ángeles hacia el norte, ubicada casi en la cima de la loma que la separa de San Felipe Coamango; la otra capilla, que alberga la imagen de la Virgen de los Remedios, se ubica en la falda occidental del boscoso cerro llamado La Campana, en la sierra de Monte Alto, y delimita el borde entre "abajo", las casas y "arriba" el deshabitado monte comunal.

Aún cuando existe una familia dueña de cada una de las imágenes, y que probablemente en la antigüedad fueron objeto de culto cerrado, ambas reciben un culto abierto por parte de la comunidad (Galinier: 1993). Estas imágenes funcionan hoy porque representan también los dos extremos geográficos de la comunidad.

Encadenando todos estos niveles de adscripción territorial intracomunales a través del ritual está la presencia iconográfica constante de las imágenes de vírgenes. Existe en la vida ritual de Dongú, un carácter predominantemente

femenino, no sólo expresado en las procesiones de las vírgenes de manzana -y en la imagen misma-, sino al ser llevados a cabo por las mujeres casadas, que aunque son acompañadas por algunos hijos y rara vez un esposo, mantienen el completo control de este ciclo. Este carácter femenino en el ritual se expresa piramidalmente en una jerarquía tanto de culto como territorial, reflejado en el espacio comunal a través de las procesiones que recorren a la comunidad durante la fiesta patronal a la Virgen de Guadalupe, así como también en el territorio intercomunal, a través del préstamo de imágenes entre comunidades; e incluso en un nivel supraregional, donde encontramos que el principal destino de las peregrinaciones es el santuario a la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac.

Dongú, si seguimos a Galinier, tendría entonces una advocación femenina relacionada en principio con la casa en la partícula ngu, relacionada también con la noción de envoltura y cavidad uterina (Galinier 1990: 705); identificándose con la maternidad y la fertilidad, en contraposición a las comunidades vecinas que cuentan con los epónimos masculinos de San Juan y San Felipe, y ambas con topónimos: Coamango y Tuxtepec respectivamente.

Al no tener un santo epónimo y de acuerdo con Galinier, Dongú lleva en su nombre la noción misma del lugar por excelencia, es decir, donde confluyen los demás lugares y por lo tanto, se asume como "el centro", un lugar femenino. Esto explicaría en parte, desde una perspectiva semiótica, la devoción mariana y la jerarquización de culto feminizada, manifestada en las unidades territoriales intermedias.

En síntesis, se observa cómo el entramado territorial de los grupos toponímicos es clave para entender la formación de Dongú,

ya que hasta antes del reparto agrario, existían pequeñas rancherías independientes entre sí, que fueron concentradas por el ejido y que tuvieron que idear un método propio de unión y segmentación simultáneas, encontrándolo en la ritualización de sus territorialidades.

Cada división, cada fragmento parental y territorial presente en las comunidades indígenas no es inocuo, pues implica obligaciones y conflictos al interior, constituyendo grupos diferenciados y al mismo tiempo solidarios. La comunidad indígena se muestra entonces como un lugar mucho más rico y complejo que no puede concebirse como una entidad automática que se forma a partir de una masa indefinida de caseríos. Divididos tan sólo por razones administrativas, o bien, ritualizados a través de fiestas barriales que muestran meramente un "fervor religioso" sin mayor consecuencia ni entendimiento.

Finalmente, para poder comprender mejor la composición cultural de cada grupo étnico, es necesario contemplar su división territorial -tanto al interior de la comunidad como hacia una región-, la cual está integrada a una interpretación cosmogónica del mundo, donde las prácticas sociales producen y son producidas invariablemente dentro de un territorio legitimado y único.

NOTAS

¹ "...an institutionalized alliance of households (or domestic groups) and a formal community subdivision in a hierarchically ordered, vertically integrated, customary system of social organization." (Mulhare en Sandstrom, 1996: 162).

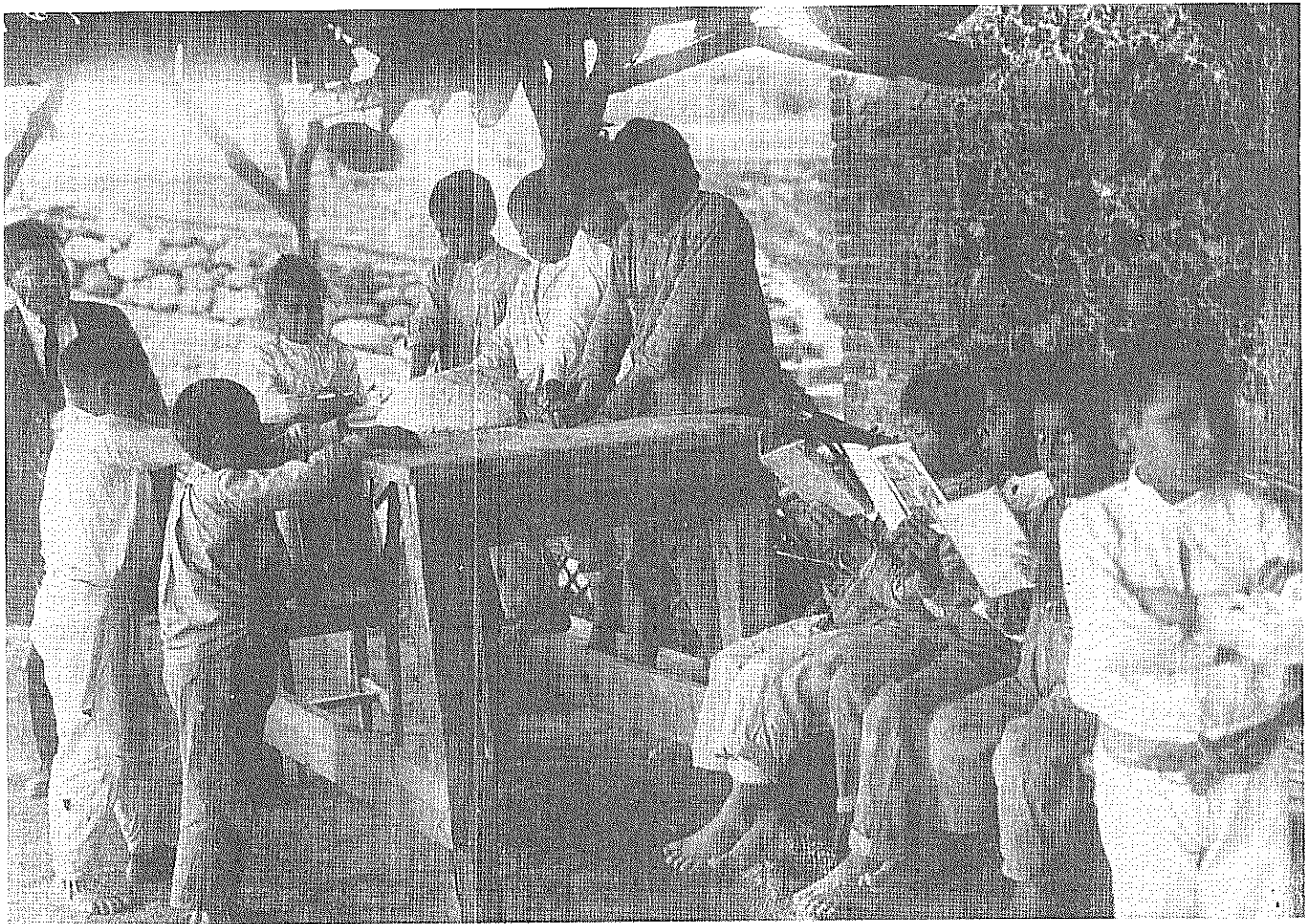
² La información que a continuación se presenta ha sido recabada desde 1999, dentro de las actividades de investigación del Equipo Regional del Estado de México, inserto a su vez al Pro-

yecto Nacional "Etnografía de los Regiones Indígenas en el nuevo milenio".

³ Para las definiciones acerca de las subdivisiones territoriales de Dongú, me he apoyado en el trabajo de Alan Sandstrom, cuya referencia bibliográfica se encontrará al final del texto.

BIBLIOGRAFÍA

- DOW, James. "Ritual prestation, intermediate-level social organization, and sierra otomi oratory groups." En *Ethnology*, vol. xxxv, No. 3, 1996, pp.195-202.
- ESPINOZA Pineda Gabriel. "El medio natural como estructurador de la cosmovisión: el caso mexicana." *Geografías Simbólicas*, Cuicuilco, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Nueva Época, vol. 2, no. 6, Enero/Abril México, 1996.
- GALINIER, Jaques *La mitad del mundo* Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Nacional Indigenista, México 1990.
- GIMÉNEZ Gilberto *Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural* Texto mecanoscrito. Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México 1994.
- KNIGHT B. David *Identity and territory: geographical perspectives on nationalism and regionalism.* *Annals of the Association of American Geographers.* 72(4) 1982 pp. 514-531
- MONAGHAN, John, "The mesoamerican community as a "Great House". *En Ethnology*, vol. xxxv, No.3, 1996, pp.181-194.
- SANDOVAL, Forero Eduardo A. *Familia Indígena y unidad doméstica. Los otomies del Estado de México.* Universidad Autónoma del Estado de México, México 1994.
- SANDSTROM, Alan R., "Center and periphery in the social organization of contemporary nahuas of Mexico." *En Ethnology*, vol., xxxv, No. 3, 1996, pp.161-180.



Fotógrafo no identificado. Escuela Regional del Valle de Teotihuacán, Edo. de Méx., ca. 1920.