

Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara (Méjico)

Migrants and Moral communities: resignification, ethnicity and networks in Guadalajara (Méjico)

Regina Martínez Casas y Guillermo de la Peña

CIESAS - Occidente
regina@ciasasoccidente.edu.mx
gdelapen@ciasasoccidente.edu.mx

Recibido 7 de julio de 2003

Aceptado 21 de noviembre de 2003

Resumen

En este trabajo se revisa el concepto clásico de comunidad, recuperando y adaptando el sentido weberiano de la comunidad moral para describir, a través de la comparación de dos casos etnográficos (migrantes alteños y otomíes del estado de Jalisco, Méjico), cómo opera la construcción social de la pertenencia y la identidad -religiosa en un caso y étnica en el otro-, entendidas como conjuntos de elementos significativos que se manifiestan como fronteras simbólicas que amplían o reducen los marcos de pertenencia territorial de ambos. La etnografía aportada sobre los dos grupos humanos pretende demostrar que ambos se reproducen como comunidades morales mediante la resignificación de los modelos culturales "de" y "en" sus comunidades de origen.

Palabras clave: Comunidad, identidad, pertenencia, redes sociales, etnografía comparada, otomíes, alteños

Abstract

This essay reviews the classical concept of community. By recovering and adapting the Weberian sense of moral community it describes the social construction of religious belonging and ethnic identity through the comparison of two ethnographic cases (Alteño and Otomies migrants of Guadalajara, Mexico). Both, belonging and identity, are considered an ensemble of significant elements which manifest themselves as symbolic boundaries which enlarges or reduces the territorial frames of belonging. The ethnography on both human groups demonstrates that they are reproduced as moral communities by means of a resignification of cultural models "of" and "in" their home communities.

Key words: Community, identity, pertence, social nets, comparative ethnography, Otomi Indians, Alteños

SUMARIO 1. Introducción. 2. Migración, resignificación y etnicidad. 3. De Santa Ana a Santa Teresita. 4. Símbolos y mecanismos de la comunidad moral: Santa Ana/Santa Teresita. 5. Los migrantes alteños y las instituciones públicas. 6. Santiago Mexquititlán: tierra de migrantes. 7. Rituales y símbolos para la comunidad moral de Santiago 8. La comunidad otomí en Guadalajara. 9. Los otomíes migrantes y las instituciones. 10. Conclusiones. 11. Referencias bibliográficas.

1. Introducción*

En la antropología y la historiografía mexicanista, el término *comunidad* ha sido utilizado abundantemente en referencia a las localidades rurales, y sobre todo a las de origen indígena. En la época colonial se utilizaban las voces jurídicas *cajas de comunidad* y *bienes de comunidad* precisamente para denominar a los recursos más importantes de las localidades donde vivían “los naturales”. En la década de 1940, Robert Redfield (1941) introdujo el concepto de *comunidad folk*; con él se refería a las poblaciones aborígenes que supuestamente se habían mantenido en aislamiento, y diez años después propuso el modelo teórico de *la pequeña comunidad*, aplicable a las poblaciones campesinas en general, cuyos componentes analíticos principales eran el tamaño reducido y la homogeneidad de su población, el aislamiento, la sacralidad y la fuerte cohesión interna (Redfield 1955; cfr. Quintal y Fernández 1993). Tal modelo ha permeado la discusión sobre la definición de *lo indígena* (o *lo amerindio*), e incluso se encuentra implícito en la legislación mexicana reciente acerca de los derechos culturales y étnicos.¹ Sin embargo, nuestro propósito en este trabajo es defender una concepción de comunidad que trascienda la dimensión territorial y los supuestos de homogeneidad y aislamiento. Haremos hincapié, más bien, en los componentes semánticos y valorales que constituyen lo que Anthony Cohen (1989: 112) llama *la comunidad moral*. Específicamente nos interesa aplicar el concepto de comunidad moral al fenómeno de la migración rural-urbana en el contexto de una sociedad mexicana en proceso de globalización.²

* El trabajo de campo en Santa Teresita (Guadalajara) y Santa Ana fue llevado a cabo por Guillermo de la Peña y Renée de la Torre entre 1986 y 1989, en el contexto de un estudio comparativo de organizaciones barriales y cultura política en la zona metropolitana de Guadalajara, apoyado por CIESAS, El Colegio de Jalisco, la Asociación Mexicana de Estudios de Población, el Programa Regional de Empleo para América Latina y el Caribe y la Fundación Konrad Adenauer. Véanse por ejemplo De la Peña y De la Torre 1990, 1992, 1994a y 1994b; De la Peña 1990, 1994 y 1996; De la Torre 1992, 1995 y 2002. El trabajo de campo entre los migrantes otomíes lo realizó Regina Martínez Casas entre 1997 y 2001; incluyó observación intensiva tanto en Santiago Mexquititlán como en los asentamientos de Guadalajara, y recibió apoyo de CONACYT, el CIESAS y la Fundación Ford. Véanse por ejemplo Martínez Casas 2000a, 2000b, 2001 y 2002. Los autores agradecen los comentarios que una primera versión de este ensayo recibió de los participantes del Seminario Permanente “Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad” (organizado por la Dirección General de Equidad y Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal, con apoyo del CIESAS y la Universidad de la Ciudad de México), en la sesión celebrada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (México, D.F.) el 14 de mayo de 2002.

1 En el nuevo texto del Artículo 2º constitucional, aprobado por el Congreso de la Unión el 18 de julio de 2001, aparece en el cuerpo principal la siguiente definición: “Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, *asentadas en un territorio*, y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres” (cursivas nuestras).

2 Reconocemos que Redfield también toma en cuenta el componente moral de las comunidades, pero lo ve sobre todo como una función de su aislamiento respecto de los núcleos urbanos. Para rescatar la complejidad del pensamiento redfieldiano, véase la antología compilada por Pérez Castro et al. (2002). Por otro lado, el concepto de comunidad moral en términos de la construcción simbólica de fronteras

El origen de este concepto puede encontrarse en los escritos de Max Weber, quien reconoce la existencia de muchos tipos de comunidad, pero encuentra en todos ellos una serie de características genéricas. La comunidad surge por la necesidad de garantizar recursos para un grupo que comparte intereses comunes, y se rige por dos principios básicos: la autoridad y la piedad (Weber [1922] 1999: 291). El primero implica la existencia de normas y de agentes que vigilan su cumplimiento; el segundo resalta los componentes afectivos que legitiman y refuerzan esas normas. Para Weber los componentes afectivos se traducen en un fuerte sentido de pertenencia, que es a su vez el resultado de un proceso de comunalización que se adapta a las modificaciones de los propios miembros de la comunidad y a las presiones provenientes del contexto ([1922] 1946: 183). Así, la comunalización admite las diferencias internas y encuentra la forma de que las diferencias sirvan para definir los límites comunitarios. En términos de Anthony Cohen (*op. cit.*: 16-19), los límites se amplían o reducen en función de las negociaciones –a veces difíciles– que se llevan a cabo tanto al interior como hacia fuera de la comunidad. Dicho de otra manera, los límites comunitarios, por ser negociables, trascienden el espacio físico ocupado por una colectividad. Lo que importa, finalmente, no es el lugar sino la pertenencia, y ésta se define por un conjunto de elementos significativos que se manifiestan como fronteras simbólicas.³

En este trabajo analizaremos dos comunidades de migrantes en la Zona Metropolitana de Guadalajara. La primera proviene del poblado de Santa Ana, en los Altos de Jalisco, una región que se piensa como *criolla*; la segunda, en cambio, tiene su origen en Santiago Mexquititlán, pueblo del municipio queretano de Amealco, y está integrada por familias hablantes de otomí.⁴ En ninguno de los casos el traslado a la ciudad representó una ruptura con la pertenencia a la colectividad de origen (familias, redes sociales, grupos rituales). Nos interesa examinar cómo en Guadalajara estas comunidades se han reproducido y resignificado a través de la interacción y los rituales, y al hacerlo han contribuido a la reproducción y resignificación comunitaria en los lugares de origen.

en el contexto de una sociedad compleja tiene un antecedente importante en la obra de Julian Pitt-Rivers ([1954] 1971).

3 Esta manifestación puede incluir un número indefinido de rasgos: desde formas lingüísticas y patrones de vestido y alimentación, hasta prácticas rituales y estrategias de organización social.

4 El término criollo, en la usanza mexicana, se refiere a los nacidos en México de ancestros definidos como "españoles puros"; los mestizos, en cambio, tienen presuntamente ascendencia mixta. No se trata de categorías "biológicas" sino socialmente construidas. La etnia otomí, una de las más antiguas de México, ocupaba históricamente espacios discontinuos en los estados de México, Hidalgo, Querétaro, Michoacán y Guanajuato.

2. Migración, resignificación y etnicidad

El tema de la migración rural-urbana propició una abundante literatura antropológica y sociológica a lo largo del pasado siglo. En un primer momento, los modelos prevalecientes examinaban las formas de adaptación y cambio cultural (o *aculturación*) de quienes llegaban a la ciudad, y planteaban –al igual que Redfield– una esencial discontinuidad entre la vida “tradicional” de las localidades de origen y la vida “moderna” del mundo urbano (véanse por ejemplo Banton 1957; Little 1965; Fallers, ed., 1966). No obstante, algunos estudios africanistas de las décadas de 1950 y 1960 cuestionaron este modelo dualista y prefirieron postular la existencia de un solo *campo de relaciones sociales* que unía la ciudad y el campo. Señalaron, por ejemplo, al investigar las ciudades mineras de Zambia, la importancia de la migración circular o de retorno; en ella, el mismo individuo demostraba, alternativamente, patrones de conducta “moderna” y “tradicional”; por ello, más que de aculturación preferían hablar de cambio situacional (Mitchell 1956 y 1964; Gluckman 1961; Epstein 1958). El hecho de migrar no llevaba a la ruptura con la comunidad de origen; por el contrario, la continuidad de ésta se hubiera visto fuertemente amenazada sin los recursos aportados por los migrantes (Van Velsen 1961). Posteriormente, varias investigaciones realizadas en México confirmaron tendencias similares (Nutini 1968; Butterworth 1970; de la Peña 1980). Al respecto, Lourdes Arizpe (1980) acuñó la expresión “migración por relevos” para referirse a la estrategia de los hogares rurales de enviar sucesivamente a sus miembros a la ciudad (o a los Estados Unidos), para mantener una fuente de ingreso continuo más allá de los límites de la localidad. De la misma manera, las pesquisas realizadas en el Valle de Mantaro, Perú, en la década de 1970, confirmaron la existencia de vastas redes sociales que canalizaban flujos de recursos entre el campo y la ciudad (Roberts 1974; Smith 1989). Y últimamente los estudios de las llamadas “comunidades transnacionales” de familias mexicanas cuyos miembros viven a la vez en México y los Estados Unidos llegan a idéntica conclusión: la naturaleza de los recursos comunitarios sólo se entiende en el contexto de circuitos que vinculan grupos e individuos en *diáspora* (Rouse 1996; Goldring 1996 y 2002; Besserer 2000).⁵

En nuestra opinión, tales recursos no deben definirse simplemente en términos económicos o monetarios sino sobre todo en términos de significación (Martínez Casas 2001). En un mundo globalizado y cambiante, la propia delimitación simbólica del ámbito comunitario se redefine exitosamente gracias a la capacidad de innovación sin ruptura que muchas veces manifiestan los que, viviendo fuera del espacio local, se niegan a renunciar a la pertenencia afectiva. No se trata de un pro-

⁵ El libro compilado por Gail Mummert, *Fronteras fragmentadas* (2000), recoge un buen número de estudios de “comunidades transnacionales”.

ceso espontáneo: requiere del establecimiento, a veces explícito, de mecanismos de interacción y de instancias de comunicación ritual que representen la unidad del grupo y confirmen la adhesión a los valores compartidos (Anthony Cohen 1989: 51-60). Pero también requiere de la elaboración de discursos que exalten la ideología comunitaria y enuncien formas viables de relación tanto entre los miembros que se encuentran en diferentes lugares físicos como también entre la comunidad moral y otros actores y grupos que no pertenecen a ella. Por tal razón es importante estudiar a los intelectuales comunitarios y a los intermediarios culturales (cf. Gramsci [1930] 1975; Wolf 1956; de la Peña 1986; C. Lomnitz 2001). Con todo, los mecanismos y los discursos no se forjan arbitraria o aleatoriamente: están condicionados por las características y dinámicas de cada tipo de comunidad moral.⁶ En este trabajo, compararemos una comunidad centrada predominantemente en valores y símbolos religiosos con otra donde sobresalen los símbolos y valores étnicos. La comparación nos permitirá comprender el peso específico que en la reproducción de las comunidades morales tiene la etnicidad, como una identidad colectiva que (a) se reproduce en el seno de un Estado nacional, (b) se autojustifica en el reclamo de una historia particular, una cultura específica y una organización propia que se transmiten de generación a generación, (c) es reconocida como diferente por los miembros de la sociedad mayor circundante.⁷ En el caso de los otomíes, sostendremos además que se ven frecuentemente sujetos a procesos de discriminación racista y exclusión por parte de sus vecinos no-indígenas (criollos y mestizos), y que ello fortalece el carácter holístico o corporativo de su cultura, es decir, la preeminencia de los intereses grupales, especialmente los de la familia extensa, sobre los individuales (cfr. Dumont 1966). En cambio, la otra comunidad que nos ocupa –la de Santa Ana–, a pesar de su regionalismo, no se proclama diferente de la sociedad nacional; por el contrario, defiende representar la verdadera nacionalidad, católica e hispanista (en oposición al jacobinismo oficial); por ello, sus límites son más permeables que los del mundo otomí. También presenta rasgos corporativos, pero éstos se articulan en una vasta organización jerárquica: la Acción Católica mexicana.

6 Si bien los principios que rigen a cualquier comunidad son, en la concepción weberiana, la autoridad y la piedad (es decir, la actitud benevolente y la adhesión emocional), la forma en que tales principios se justifican y ejercen varía; en este sentido se puede hablar de varios tipos de comunidad moral, a los que corresponden discursos y jerarquías diferentes.

7 Para Weber, las etnias o grupos étnicos son un tipo de comunidad, fuertemente autoidentificada por un sentido de "honor étnico", es decir, por la valoración positiva de sus diferencias históricas, culturales y organizativas (Weber [1922] 1999: 319). En la literatura antropológica reciente, el tema de la etnicidad fue recuperado por Barth (1969), quien hace hincapié en la organización social de la diferencia cultural, y no tanto en la diferencia per se. Desde tal perspectiva, los contenidos culturales de la identidad étnica pueden variar sin que ésta cambie; lo que importa es la capacidad del grupo para construir límites simbólicos frente a otras colectividades. Aceptamos el enfoque de Barth, pero hacemos hincapié en que la construcción de límites no excluye la negociación sobre los contenidos y sus significados, y por tanto una identidad étnica no niega otras posibles adscripciones.

En suma: en nuestro análisis de la integración a la vida urbana de dos colectividades de migrantes,⁸ postularemos que ambas se reproducen como comunidades morales –en vez de disolverse y asimilarse– gracias a la resignificación de los modelos culturales vigentes en sus localidades de origen. Es decir: los migrantes vuelven inteligible el mundo urbano al interpretarlo desde las categorías significativas con las cuales fueron socializados; pero estas categorías a su vez son negociadas y actualizadas al aplicarse a nuevas experiencias. Ahora bien: la migración –en estos casos, como en otros muchos en México (véanse por ejemplo Mora 1994 y Besserer 2000)– sucede en el contexto de redes sociales que sirven como auspicios, guías y controles; por ello, el procesamiento de experiencias nuevas no ocurre de manera individual, sino en interacción con otros miembros de la misma comunidad moral, que entonces es capaz de representarse como tal ante la ciudad. Con el término heurístico de redes sociales queremos acercarnos sobre todo a la trama de relaciones protectoras –lo que algunos autores llaman hoy “capital social”–, más que a la manipulación de vínculos sociales con fines de utilidad individualista.⁹ Este planteamiento nos obliga, por un lado, a una revisión históricamente fundada de los procesos migratorios y del crecimiento urbano, y por otro a llevar a cabo análisis de situaciones específicas de interacción, tanto internas como con otros miembros de la sociedad urbana. De esta manera buscaremos mostrar las negociaciones –a veces tensas y conflictivas– acerca de los límites en cada una de las dos comunidades.

3. De Santa Ana a Santa Teresita

Enclavado en el municipio de Jalostotitlán, en la región conocida como los Altos de Jalisco, el pequeño villorrio de Santa Ana (donde nunca han residido más de 500 o 600 personas) se parece mucho al estereotipo que se tiene de la región alteña, cuyo poblamiento se originó, durante los siglos XVI y XVII, en las pequeñas mercedes virreinales de tierra (*peonías*) otorgadas a labradores peninsulares para que colonizaran la *frontera de indios bravos* (Fábregas 1986). De estas mercedes surgieron los ranchos alteños, manejados por familias extensas y patriarcales, y a su vez las familias se fueron reuniendo en *rancherías* y pueblos de tamaño reducido, donde a principios del siglo XX todavía vivía la gran mayoría de la población (Demyck 1978; Espín y de Leonardo 1980). Las actividades económicas tradicionales han

8 Debemos advertir que los tiempos en que las comunidades se formaron no coinciden: una de ellas se desarrolló entre la década de 1930 y la de 1970, y la otra lo hizo a partir de 1970 hasta el presente. El contexto urbano cambió notablemente entre ambos periodos, lo cual hace que nuestra información sea, estrictamente hablando, de difícil comparación. Volveremos sobre este punto en las últimas secciones de este trabajo.

9 El enfoque que destaca la manipulación construye redes egocéntricas (véase el estudio clásico de Kapferer 1972; también Boissevain 1974); el que destaca la protección, en cambio, hace hincapié en las redes multicéntricas (véase L. Lomnitz 2001). Sobre "capital social", véanse Portes 1998 y Durston 2000.

sido desde el siglo XVI la ganadería vacuna y caballar, el curtido y labrado de pieles, la producción de lácteos y la agricultura de temporal, en tierra poco generosa. Simplificando, es posible hablar de una mentalidad alteña, que combina el mito de la defensa de la frontera colonial (y por tanto la oposición al mundo indígena), la solidaridad de la familia extensa, la ética de trabajo, y el catolicismo como justificación última de un estilo de vida sobrio y sacrificado, al servicio de Dios y de la patria. En ningún poblado podía faltar una capilla, símbolo de permanencia y unidad, construida por trabajo voluntario. Pero otra parte importante de la cultura expresiva era y es la *charreada*, donde se exhibe la destreza masculina y la valentía del oficio ranchero (Palomar 2002).¹⁰

Aunque la gente de Santa Ana, como en general en Los Altos, había mantenido contactos desde el siglo XVII con las ciudades de Guadalajara, León y Aguascalientes –para vender sus productos, o para llevar a sus hijos a seminarios y a sus hijas a conventos– y algunas familias emigraban a ellas, el éxodo masivo no sobrevino sino hasta el comienzo del siglo XX. Entre 1900 y 1910, un número significativo de alteños acudió al Oeste de los Estados Unidos a trabajar en la construcción del ferrocarril, y luego a ciudades como Los Angeles y Chicago, en busca de empleos mejor remunerados (Craig 1980; González Chávez 1985). Un poco más tarde, hacia el final de la década de 1920, cuando la región se convirtió en un escenario principal de la guerra cristera (1926-1929 y 1932-1933), las familias rancheras, además de seguir viajando a los Estados Unidos, se dirigieron a las ciudades circundantes.¹¹ Huyendo de la violencia, muchos santanenses acudieron a Guadalajara, donde nacía una urbanización popular diseñada precisamente para acoger a las olas de refugiados campiranos que habían principiado en los años revolucionarios (1910-1920) (de la Peña y de la Torre 1990). Esta urbanización la llevaban a cabo, sin que mediaran reglamentos municipales o urbanísticos dignos de tal nombre, los propietarios de las haciendas situadas en la periferia de la ciudad; ellos delimitaban el terreno, trazaban calles y manzanas, y vendían pequeños lotes, a bajos precios, pues carecían de servicios, a los recién llegados. Así nació el barrio de Santa Teresita, en terrenos de la hacienda conocida como El Algodonal. El nombre lo recibió de una pequeña ermita donde se veneraba a Santa Teresita del Niño Jesús (Thérèse de Lissieux), fundada con donativos de una devota y acomodada

10 La charreada (del término charro: el jinete mexicano que viste chaquetilla andaluza, pantalón ajustado y sombrero de alas anchas y copa cónica) es un espectáculo popular -antecesor del rodeo estadounidense-- donde se montan vaquillas y caballos bravos y se practican maniobras difíciles ("suertes") con el lazo. La cultura alteña podría equipararse a la cultura de frontera que Turner (1962) atribuye al Oeste de los Estados Unidos de América. Véase Fábregas 1986.

11 La guerra cristera se desató en protesta por la legislación antirreligiosa promovida por el gobierno revolucionario. Se extendió por todo el país -fue quizá el levantamiento campesino armado más importante de la historia mexicana- pero tuvo particular fuerza en regiones de catolicismo acendrado como Los Altos de Jalisco. Véanse Meyer 1973-1974; Díaz y Rodríguez 1978.

familia francesa. En 1933 fue nombrado capellán de la ermita y del barrio un joven sacerdote originario de Santa Ana, llamado Román Romo, quien atrajo a una docena de familias, entre las que se contaban varios parientes suyos, provenientes de su localidad de nacimiento. Estas familias constituirían el núcleo de una organización eclesial para laicos, la Acción Católica, que a su vez se convertiría en una especie de gobierno barrial, puesto que la municipalidad brillaba por su ausencia.

El Padre Romo, o *Tata Romo*, como lo llamaban sus feligreses, dispuso desde un comienzo la organización de brigadas de trabajo que empedraron las rudimentarias calles, cavaron pozos para obtener agua limpia, y construyeron letrinas en las casas y vecindades.¹² Hacia 1940, el barrio de Santa Teresita ya se extendía en 30 manzanas, donde moraban más de 500 familias, tanto en vecindades (100, aproximadamente) construidas por el propietario original y por algunos migrantes que en ellas invirtieron sus ahorros, como en pequeñas casas edificadas precariamente por sus propios dueños. La ermita de Santa Teresita se había convertido en una iglesia de regular tamaño, que continuaba creciendo gracias al trabajo voluntario de los vecinos, y el capellán había ascendido a párroco. En la casa del curato, sus dos hermanas solteras dedicaban la vida a atenderlo, pero también a las obras asistenciales por él fundadas: un orfanato y un dispensario. En torno a Román Romo se tejía una red de parientes consanguíneos y políticos que asumían funciones de servicio eclesial y liderazgo barrial: un sobrino del cura fungía de sacristán y tesorero, su cuñada era la directora de las escuelas parroquiales, un primo se encargaba de la construcción y ampliación de las obras de la parroquia —que eran muchas: además de la iglesia, que llegó a ser enorme, se erigieron el curato, un club social, un hospital, la casa del orfanato, y dos locales para las escuelas—, y otro cuñado, con dueño de una empresa vidriera, proporcionaba trabajo y recomendaciones de empleo a quienes lo necesitaban. La expresión formal de esta red eran las secciones de la Acción Católica, divididas por sexo y edad: la Unión de Católicos Mexicanos (UCM) para hombres adultos, la Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM) para señoras y señoritas, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) para varones jóvenes, y la Cruzada Eucarística para los niños.¹³ Había además múltiples asociaciones secundarias que tenían fines específicos: desde la Adoración Nocturna y la Vela Perpetua hasta las cofradías de imágenes particulares y los grupos de catequistas, así como los círculos pro-misiones, pro-construcción, pro-seminario... etc. Ahora bien: cada una de estas secciones y asociaciones elegía un representante ante la Junta Parroquial, presidida por el párroco y por un coordinador laico, también

12 En México se le llama vecindad a una casa compartida por varias familias de escasos recursos. Cada familia ocupa un cuarto o un pequeño apartamento —que a menudo se sitúan alrededor de un patio central— y todas ellas suelen tener en común los servicios. Corresponde a lo que en otros países de habla hispana se denomina conventillo.

13 La Acción Católica es un nombre genérico que se refiere a organizaciones de laicos católicos militantes. Surgieron a finales del siglo XIX, a instancias de la Santa Sede. Su propósito global era com-

elegido; esta Junta se reunía semanalmente y definía lineamientos generales y tareas específicas, que se transmitían a todos los miembros. Asimismo, existía una Junta Subparroquial, compuesta por comités barriales; éstos designaban jefes de manzana que se encargaban de organizar faenas de trabajo comunitario, recolectar donativos, promover festividades, y mantener un sistema de enlace e información constante entre el Padre Romo y literalmente cada familia residente. Este sistema, que hacía girar la vida social y recreativa alrededor de la iglesia, continuaba funcionando todavía en la década de 1960.

4. Símbolos y mecanismos de la comunidad moral: Santa Ana/Santa Teresita

Inevitablemente, desde la misma década de 1940, los santanenses habían dejado de constituir la población mayoritaria de Santa Teresita: al barrio fueron llegando familias de otras poblaciones de Los Altos de Jalisco, y también de otras partes de la región centro-occidente del país.¹⁴ En 1960 el barrio había crecido a su extensión actual –unas 100 manzanas– y albergaba a unas 30,000 almas, que conformaban una población heterogénea. Con todo, la comunidad moral de Santa Ana no se había desmantelado; más bien, había ampliado sus fronteras para incluir a muchas otras familias que acataban el liderazgo parroquial y se identificaban afectivamente con los símbolos y valores de un catolicismo integrista. Habría que señalar que las familias venidas de otras partes no pocas veces se convertían, mediante alianzas matrimoniales, en parientes de las de Santa Ana, puesto que la intensa convivencia implicada en la densidad de las asociaciones parroquiales propiciaba un alto grado de endogamia barrial; sin embargo, lo fundamental era aceptar el sentido afectivo de pertenencia definido simbólicamente. En este proceso de inclusión, los símbolos claves eran, por un lado, la figura del hermano del Padre Romo, Toribio, elevado discursivamente a la categoría de mártir de la fe en la guerra cristera, y el santuario erigido en su memoria en Santa Ana, y por otro lado, las imágenes de Santa Teresita y la Virgen de Guadalupe, y el propio templo parroquial del barrio. Toribio Romo, cuatro años mayor que su hermano Román, había sido ordenado sacerdote un poco antes del estallido de la rebelión de los cristeros, y durante ésta se vio forzado a ejercer su ministerio clandestinamente. Nunca participó en el movimiento armado, pero visitaba los campamentos rebeldes para administrar los sacramentos. En una visita al poblado de Tequila, en 1928, fue apresado por el ejército federal, juzgado sumariamente, y fusilado. Román recibió la ordenación sacerdotal ese mismo año, en la clandestinidad, y quedó profundamente marcado por la muerte de su hermano

batir el ateísmo y la indiferencia religiosa, así como promover una presencia católica -no clerical- en el mundo. En cada país adoptó características propias. En México, la ACJM, inspirada en el modelo francés, jugó un papel importante en la resistencia contra el anticatolicismo gubernamental. A partir de la década de 1930, en las parroquias del país se organizaron secciones de AC, que tuvieron su máximo apogeo a finales de la década de 1950. Véase Barranco 1996.

¹⁴ Venían sobre todo de Aguascalientes y Zacatecas, dos estados colindantes con los Altos de Jalisco.

y la experiencia de persecución religiosa. En la década de 1940, siendo párroco de Santa Teresita, gracias al trabajo voluntario y conjunto de sus feligreses y de los residentes de Santa Ana, promovió la construcción de una capilla en la cima del cerro que domina el villorrio alteño, dedicada a la Virgen de Guadalupe, símbolo del catolicismo mexicano y de la nación misma, y a la memoria de Toribio, que ahí se encuentra enterrado. En la propia capilla hay un espacio dedicado al mártir, donde se exhiben, manchadas de sangre, en una vitrina, las ropas que vestía en el momento del fusilamiento. Cada año, el doce de octubre, Román Romo encabezaba una peregrinación a Santa Ana de la feligresía de Santa Teresita, organizada por todas las secciones de Acción Católica y los comités barriales. La peregrinación celebraba la lealtad de los alteños a la Virgen de Guadalupe y al mismo tiempo la fidelidad del pueblo mexicano a su religión, a pesar de la violencia persecutoria.¹⁵ En ese día se conmemoraba la historia de Toribio, pero ésta era también narrada en otras festividades barriales y en la revista parroquial de Santa Teresita, llamada *Lluvia de Rosas*, donde el párroco escribía numerosos artículos.¹⁶ Si la imagen de Guadalupe vinculaba el poblado alteño con el barrio tapatío y, más ampliamente, con la catolicidad mexicana, la imagen de Santa Teresita evocaba una identidad barrial, a la que Romo además añadía la identidad de *pueblo migrante*: así como la santa (fallecida en su primera juventud) había insistido, durante su vida, en la plena confianza en Dios, los migrantes, que carecían de todo, saldrían adelante gracias al socorro de la divinidad.

El éxito del liderazgo del párroco sobre la comunidad moral se relacionaba principalmente con su capacidad de organizar servicios públicos en un barrio que carecía de ellos y con su control informativo sobre la conducta de los residentes; pero también con la intensidad comunicativa de los rituales y discursos parroquiales, y con la eficacia de la mediación de las organizaciones católicas respecto de las autoridades y la sociedad urbana en general. El ritual estaba presente a lo largo del día, en los repiques de campanas que llamaban a las misas, al rezo del ángelus, y al rosario; por añadidura, no había mes en que no se celebrara a algún santo o advocación mariana con procesiones, misas cantadas al aire libre, kermesses, fuegos de artificio y teatro piadoso (de la Peña y de la Torre 1992). Además de los escritos de *Lluvia de Rosas*, los fieles recibían las palabras del cura en sermones y volantes impresos, en las reuniones de los grupos de Acción Católica, en las clases de religión que impartía en las escuelas, en sesiones con los padres de familia, y en visitas personales que procuraba hacer a los hogares. Los contenidos discursivos eran consistentes y convergentes: el punto central era la supremacía de la Iglesia Católica sobre cualquier

15 En el calendario católico la Virgen de Guadalupe tiene su principal festividad el 12 de diciembre, pero en la devoción mexicana todos los días doce son "guadalupanos". Román Romo promovió que su lugar natal cambiara su nombre a Santa Ana de Guadalupe. Sobre Toribio, véanse De la Torre 1992; Guzmán 2002.

16 Una lluvia de rosas cubrió la tierra cuando murió la santa, según las versiones piadosas.

otro poder y la obligación de los gobiernos de honrarla; la importancia en la historia de México de la evangelización traída por los españoles –y por tanto la gran deuda de México con España– y de la aparición de la Virgen de Guadalupe; la gran traición de los gobiernos liberales y masones en los siglos XIX y XX al decretar y sostener la separación entre la Iglesia y el Estado, y al perseguir a la Iglesia; y la obligación de los católicos de rechazar el ateísmo y el comunismo, y de velar por la integridad de la familia y la pureza de las costumbres. Por otra parte, las organizaciones parroquiales no sólo ordenaban y facilitaban la vida barrial, sino que además la conectaban exitosamente con la ciudad de Guadalajara. A través de ellas se crearon comités que gestionaron, poco a poco, la introducción de los servicios públicos por parte del ayuntamiento y de los gobiernos estatal y federal: así se fueron consiguiendo el agua potable, el drenaje, la luz eléctrica, el pavimento de las calles y la vigilancia, y además escuelas del Departamento Estatal de Educación y clínicas de la Secretaría de Salubridad. Pero la gestión fue tan exitosa que las autoridades aceptaron la petición de la parroquia de excluir cantinas y cabarets del área de Santa Teresita, y de emplear como policías a jóvenes “de buena conducta” residentes en el barrio.¹⁷ Además, la Acción Católica vinculaba la parroquia de Santa Teresita con todas las parroquias de la ciudad y le daba acceso a grupos de profesionales y empresarios católicos capaces de ayudar con donativos económicos, con contactos políticos, y con ofertas de empleo. El Padre Romo se apoyaba en toda esta fuerza asociativa para incrementar su influencia en su natal Santa Ana, donde era considerado un benefactor; su ascendencia era tal que incluso convenció a los lugareños –hasta 1970– que no aceptaran la introducción de la electricidad, pues con ésta vendría la nociva televisión.

Con todo, no todas las familias e individuos se plegaban a la autoridad clerical ni compartían los valores del catolicismo integrista. De 1940 a 1960 muchos se vieron obligados a salir del barrio por no tener la capacidad de pagar renta ni siquiera en un cuarto de vecindad; y ellos, los más pobres, se iban convencidos de que no tenían nada que agradecer al párroco ni a sus lugartenientes. Otros abominaban de la severidad y ubicuidad del cura, o lo juzgaban loco por su rigidez doctrinal y exagerado puritanismo. Las generaciones de jóvenes católicos, después del Concilio Vaticano II, preferían una religiosidad más abierta y tolerante; de mayores preocupaciones sociales, de más compromiso personal y menos corporativismo parroquial. Pero lo que más pudo afectar la comunidad moral de Santa Ana/Santa Teresita fue la integración total del barrio a la vida urbana de Guadalajara. Al consolidarse la dotación de servicios, las organizaciones religiosas perdieron su pertinencia como gestores. Poco a poco, el barrio se convirtió en una ruidosa zona comercial, frecuentada por las clases medias.

¹⁷ Tampoco se permitía la apertura de templos evangélicos

Al final de la década de 1980, la población residente en Santa Teresita apenas llegaba a los 6,000 habitantes.

Romo falleció en 1981; pese a todo, seguía siendo una figura prestigiosa y respetada. Su tumba, en una capilla lateral de la gran iglesia que él edificó, es visitada por muchos fieles. No alcanzó a ver la culminación de uno de sus sueños: el 21 de mayo de 2000, su hermano Toribio sería beatificado y luego canonizado por el Papa Juan Pablo II. Y la figura de Santo Toribio Romo, hoy, con su santuario en Santa Ana y su imagen aureoleada en la parroquia de Santa Teresita, es celebrada y venerada por los hijos y nietos de los migrantes de hace sesenta años. Más todavía: el culto a Toribio se ha difundido a la frontera norte. Como lo reportó hace poco el *New York Times*, se afirma que el santo ha prestado ayudas milagrosas a muchos mexicanos que —con documentos y sobre todo sin ellos— buscan trabajo en Estados Unidos (Thompson 2002). Por ello, en los últimos tres años la vieja ranchería alteña ha acogido a decenas de miles de peregrinos procedentes de todo el país. El santuario del mártir se ha remozado y ampliado, y en las inmediaciones se ha construido un gran estacionamiento; además, el turismo religioso ha propiciado la apertura de restaurantes y hoteles (Guzmán 2002). Quizás la revitalización de este símbolo redunde en un resurgimiento de la comunidad moral.

5. Los migrantes alteños y las instituciones públicas

¿En qué consistió el proceso de resignificación cultural para los migrantes de Santa Ana y para quienes, en la ciudad, se unieron a ellos? Pensamos que las relaciones con las instituciones públicas —con las que inevitable y novedosamente se encontraron en el mundo urbano— proporcionan un ejemplo interesante. Durante los años de violencia, desde la Revolución a la Cristiada y sus secuelas de los años treinta, el mundo institucional de los Altos de Jalisco sufrió un colapso. Los gobiernos municipales contaban con poquísimos recursos y eran rechazados por sus relaciones con las fuerzas de la federación, es decir, los agraristas (los que promovían o apoyaban el reparto de tierras) y los representantes del partido revolucionario. Las escasas escuelas oficiales eran acusadas de pervertir a los niños. En Santa Ana, al igual que en otras muchas rancherías, las primeras letras, junto con el catecismo, eran enseñadas por señoritas piadosas. Quienes estudiaban más allá de los rudimentos, lo hacían a través del seminario menor de Lagos de Moreno y del seminario mayor de Guadalajara (que se mantenían semiclandestinos hasta 1940), a los que se accedía gracias a becas y esfuerzos de las familias. En realidad, la Iglesia Católica era la única institución supracomunitaria importante con la que realmente trataba la gente alteña.

De manera similar, al llegar a Santa Teresita los alteños tuvieron un trato privilegiado con la Iglesia a través de las organizaciones de la parroquia y de la figura del párroco, en un contexto en el que las autoridades civiles no se hacían presentes. Ya está dicho que los propios vecinos organizados generaron las primeras obras públi-

cas del barrio. Pero más tarde, cuando el Ayuntamiento de Guadalajara comenzó a intervenir, los comités barriales mediaron la actuación municipal en forma determinante. En Guadalajara, a partir de la década de 1940, las obras públicas se ejecutaban a través de un organismo llamado Consejo de Colaboración Municipal, donde estaban representadas tanto las autoridades como los sindicatos y las cámaras empresariales y de propietarios urbanos (Vázquez 1970). Merced a un mecanismo reglamentario denominado “de plusvalía”, las obras se financiaban con aportaciones de los gobiernos municipal y estatal, y también de los propietarios de la zona beneficiada; en compensación, el valor catastral de los terrenos automáticamente se incrementaba. Ahora bien: los vecinos de Santa Teresita consiguieron que, en las obras de alumbrado, drenaje y pavimentación, se tomara en cuenta el valor del trabajo que ellos previamente habían realizado, y se les permitiera seguir poniendo su parte mediante faenas colectivas. Se negoció igualmente que las brigadas de salud del gobierno actuaran en apoyo del dispensario parroquial. Ya hemos mencionado que, cuando se crearon cuerpos de vigilancia policial para el barrio, la parroquia logró que se reclutaran jóvenes recomendados de ahí mismo. Es decir: mediante la negociación, los vecinos pudieron moldear la acción de las instituciones en términos de sus propias vigencias. Pero fue tal vez en la institución escolar donde el proceso de resignificación era más notable. El párroco y los líderes de la Acción Católica eran conscientes de que en la ciudad la escolarización se volvía indispensable, y que era importante que todos los niños cursaran al menos la primaria completa, y que si eran talentosos avanzaran hasta la universidad. Al mismo tiempo, pensaban que la escuela oficial era abominable, pues bajo el disfraz del laicismo inyectaba una visión atea, antirreligiosa e incluso inmoral. Por ello, *Tata Romo* fundó sus propias escuelas primarias en Santa Teresita, una para niños, que recibió el nombre de Agustín de Iturbide,¹⁸ y otra para niñas, llamada como la santa epónima del barrio. Ninguna de ellas fue incorporada a la Secretaría de Educación Pública (federal) ni al Departamento de Educación (estatal); así se evitaban las visitas de los inspectores oficiales y el párroco quedaba en libertad de diseñar contenidos educativos propios e imponer un severo sistema disciplinario. En los currícula, las clases de religión y de historia de la Iglesia figuraban preeminentemente; también se enseñaba una versión de la historia de México donde los héroes eran los católicos y los villanos los masones. Sin embargo, las escuelas presumían de preparar a los niños y niñas mejor que nadie. A quienes terminaban la primaria, se les enviaba a presentar exámenes comprensivos al Departamento de Educación de Jalisco, donde invariablemente obtenían buenas calificaciones. A los mejores se les inducía a cursar la secundaria y luego la preparatoria, de preferencia en colegios privados y católicos; para ello, la parroquia obtenía cada año un número de becas en establecimientos dirigidos por

18 Iturbide, primer emperador de México (1821-1824), fue defensor acérrimo de la Iglesia Católica

religiosos y religiosas. Si algunos iban finalmente a establecimientos oficiales —en el nivel universitario, casi siempre—, pedían personalmente permiso al arzobispo, quien los exhortaba a no apartarse de la fe.

En el poblado de Santa Ana, Romo influyó para que en la propia primaria oficial, entre 1946 y 1970, se enseñara abiertamente el catecismo. Cuando aparecieron las escuelas oficiales en Santa Teresita, trató igualmente de controlarlas, pero eso le resultó mucho más difícil, pues los maestros eran nombrados a través del poderoso Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación. Por otro lado, al aumentar en forma notable la población barrial después de 1950, las escuelas de gobierno inevitablemente atraían a la mayor parte de la población en edad escolar, pues los establecimientos parroquiales carecían de la capacidad de atenderla. Igualmente, ya en la década de 1960, ni el ayuntamiento ni las instituciones públicas de salud actuaban en consonancia con la parroquia (aunque tampoco la hostilizaban). Curiosamente, el propio arzobispado y los dirigentes diocesanos de Acción Católica presionaron para que la parroquia de Santa Teresita asumiera una actitud más abierta frente a los representantes del Estado. Nunca habían simpatizado mucho con los discursos cristeros de Romo y sus adláteres, ni veían con buenos ojos su propensión a celebrar actos de culto fuera del templo, pues unos y otros hubieran podido dañar la política de conciliación con el gobierno impulsada por la arquidiócesis de Guadalajara. Así, a regañadientes, el párroco fue moderando su actitud beligerante. Sus escuelas continuaron; solicitaron y obtuvieron reconocimiento oficial, pero no prescindieron de la enseñanza de la religión. Tras la muerte del párroco, podrían ser —con el culto a Santo Toribio, ya mencionado— el último reducto de resignificación de la ya dispersa y mermada comunidad alteña y tapatía.

6. Santiago Mexquititlán: tierra de migrantes

Santiago Mexquititlán es una comunidad otomí que se ubica en un amplio valle del municipio de Amealco, al sur del Estado de Querétaro y cerca de los límites de esta entidad con Guanajuato, Michoacán y el Estado de México. Según sus propios habitantes y los datos censales, la comunidad cuenta con aproximadamente 12,000 pobladores, distribuidos en seis barrios (cfr. Van de Fliert 1988). La mayor parte de la población es hablante de otomí (96% según el censo de 1990) y ésta es la única lengua que se escucha en el pueblo, tanto dentro de las casas como en las calles y pequeños comercios (Hekking 1995). Santiago es un caso típico de los *pueblos de indios* que concentran la población indígena de una región y la segregan del sector mestizo; en este caso, de los habitantes de Amealco — que es la cabecera municipal— y de otras comunidades mestizas del municipio, probablemente como resabio de lo que Galinier (1990) llama “las políticas de estancias” de la colonia.¹⁹

19 En documentos de los siglos XVI y XVIII, cuyas copias pueden consultarse en el Registro Agrario

Cada familia en Santiago cuenta con una vivienda construida al interior de su predio agrícola, por lo que las casas se encuentran desperdigadas por todo el valle. Aunque el valle se beneficia de las aguas del río Lerma mediante bordos y canales de riego, el acceso al agua está cada vez más restringido. Las tierras más húmedas se limitan a una pequeña sección, correspondiente a uno de los barrios y constituida como ejido en los años 40 sobre las tierras de la antigua hacienda de La Torre. El resto de los terrenos son de propiedad privada; se escrituraron antes de la desamortización de las tierras comunales (en 1857), cuando los pobladores de Santiago se organizaron para fragmentar su territorio y así evitar perderlo. La parcelación se confirmó a raíz de un primer reparto agrario después de la Revolución, en el año de 1926 (Serna 1996; véase también Registro Agrario Nacional, Querétaro, Caja 841: Santiago Mexquititlán). En estas tierras se produce principalmente maíz, frijol, haba y cebada. El rendimiento por hectárea varía, dependiendo del acceso al agua y de las condiciones climatológicas. La temperatura tiende a ser fría y no son extrañas las heladas durante los meses de octubre a marzo. La densidad poblacional ha sido relativamente baja, 38 habitantes por kilómetro cuadrado (Arizpe 1976), desde hace más de treinta años, lo que muestra la extensión del valle y lo disperso de las viviendas, pero también una fuerte tendencia migratoria. Los lugareños reportan que no hay familia en Santiago que no tenga miembros migrantes.

La migración se relaciona con dos factores: el patrón de herencia de la tierra y, en las últimas décadas, la crisis agrícola. Al ser propiedad privada, la tierra, en principio, podría ser heredada por todos los hijos; sin embargo, la tradición indica que el hijo varón más joven debe ser el único beneficiado (cfr. Galinier 1990: 384).²⁰ Esto ha obligado a los hijos mayores a migrar para garantizar su sustento y el de sus familias. Casi todos lo hacían de manera temporal, hasta que lograban reunir el suficiente dinero para comprar un pedazo de terreno cultivable.²¹ Empero, debido a las reiteradas crisis, la migración ha adquirido un carácter más permanente. Según la tradición oral, los problemas de Santiago habían comenzado en 1944, cuando sus tierras perdieron parte de su dotación de agua al canalizarse el río Lerma hacia las presas de la región, especialmente hacia la presa Solís en el estado de Guanajuato.

Nacional del Estado de Querétaro, se hace constar la existencia del pueblo de Santiago (entonces Ixtapa o Mestitlán), constituido como una "república de indios" creada a partir de la expulsión de indígenas otomíes de Michoacán y el Estado de México hacia tierras altas de la región de Jilotepec, en los límites de los actuales estados de Hidalgo y Querétaro.

²⁰ Leach (1954: 167) propone una explicación lógica a esta norma, que él encontró entre los Kachin de la Alta Birmania. Si el heredero es el hijo menor, el padre tiene el control de la tierra durante más tiempo; y, cuando finalmente el hijo hereda, el padre, o ya falleció, o se encuentra mermado en su capacidad laboral. De esta forma, el hijo menor y su familia -entre los otomíes de Santiago rige la virilocalidad- se hacen cargo de los padres ancianos hasta su muerte..

²¹ Por haber un vínculo simbólico entre el linaje y la tierra, los migrantes retornados trataban de negociar con el hermano más joven para comprar parte de sus derechos. Rara vez tenían éxito; así, debían obtener un predio de otro vecino que tuviera urgencia de dinero

La crisis se agravó notablemente cuando en 1947 se declaró una epidemia de fiebre aftosa, lo que provocó el sacrificio de todas las cabezas de ganado. Con todo, hasta 1960 la migración fue fundamentalmente estacional.²² Desde entonces, lo que para los padres había sido una estrategia complementaria del ingreso, para los hijos que no podían heredar todavía la tierra (o jamás la heredarían) se convirtió en un medio obligado de supervivencia. Los santiagueños se fueron avecindando en México, Monterrey y Guadalajara; trabajaban en la construcción, vendían baratijas en la calle o desempeñaban un oficio tradicional: tejedores de sillas de bejuco (Arizpe, *op. cit.*: 84). Asimismo comenzó un importante flujo migratorio de muchachas jóvenes que viajaban a la capital del país para convertirse en empleadas domésticas. Otras muchas mujeres lo hacían con toda la familia para colaborar en la venta ambulante.²³

Si en la década de 1970 los nietos de los propietarios que habían sido ratificados como tales por la Reforma Agraria ya salían regularmente a trabajar, el vínculo que mantenían con su comunidad permanecía estrecho. Desde entonces abundan los padres relativamente viejos o enfermos que envían a todos sus hijos a las grandes ciudades con el compromiso de regresar a ayudar en el tiempo de siembra y cosecha y de contribuir al sostenimiento de la familia en Santiago (Serna 1996). Por otro lado, los jóvenes encontraron en la ciudad la oportunidad de mejorar su conocimiento del español o de capacitarse en quehaceres diferentes al trabajo del campo, lo que originó que algunos de ellos decidieran no regresar. Sin embargo, es notorio que tanto los santiagueños que viven en Guadalajara como los que radican en la Ciudad de México, Monterrey y otras ciudades viajan frecuentemente al terruño, especialmente para la fiesta patronal en el mes de julio y para los ritos de pasaje.

La fiesta del Apóstol Santiago, que se celebra el 25 de julio e implica una semana entera de festejos, congrega a una buena cantidad de migrantes de todos los rincones del país y del sur de Estados Unidos. Se organizan viajes especiales. Para la fiesta del 2001, sólo de Guadalajara se contrataron seis autobuses de turismo que permanecieron en Santiago mientras duró la celebración. De Monterrey llegaron dos, otro de Tijuana y uno más de Reynosa. En estos dos últimos viajaban otomíes que han emigrado a Santa Rosa, California, y a San Antonio, Texas. La organización de estos viajes se sostiene en complejas y eficaces redes de comunicación, que a su vez implican la existencia de un vigoroso sistema de cargos tanto dentro como fuera de la localidad.

22 Arizpe (*op. cit.*) encuentra que una buena parte de la migración de Santiago al Distrito Federal es estacional; sin embargo advierte que "la emigración temporal y permanente de esta comunidad ha seguido un patrón definido. Sus causas inmediatas han sido ciertas condiciones internas de la comunidad, pero ha variado con el destino y el tipo de actividades en que se involucran los emigrantes, según las condiciones que les han sido ofrecidas por el exterior, específicamente en la Ciudad de México y otras ciudades de la república" (*Ibid*: 80).

23 En esta época se generaliza el término "Marías" para denominar a las mujeres otomíes y mazahuas que se veían con frecuencia en las calles de la Ciudad de México.

7. Rituales y símbolos para la comunidad moral de Santiago

El sistema de cargos de Santiago Mexquititlán no está supeditado a la organización parroquial (incluso la parroquia no se encuentra en Santiago sino en La Torre, un pequeño pueblo mestizo): consiste en una estricta jerarquía donde las autoridades comunitarias tradicionales se articulan para la organización de los rituales y fiestas (Abramo-Lauff 1998). Existen cuatro o cinco mayordomos (dependiendo del año). Los dos principales son para el Santo Patrono Santiago; uno o dos más para San Isidro Labrador, y otro para la Virgen de Guadalupe. Cada mayordomo cuenta además con el apoyo de dos cargueros que trasladan las imágenes en procesión alrededor y dentro del templo. Estos cargueros son también rezadores-cantadores y durante los días de fiesta se ubican dentro del templo y recitan oraciones cerca de la imagen que les corresponde custodiar. Son intercesores privilegiados —mientras permanecen en el cargo— en la obtención de curaciones y otros favores de los santos, y por ello la gente les da ofrendas de alimentos, dinero y velas de sebo para el culto de las imágenes.

Los cargos mencionados, que son los más importantes y se otorgan mediante la inscripción en una lista que puede implicar una anticipación de hasta 20 años, se organizan en una especie de asamblea que elige a quienes administran los recursos del templo y de los santos. El cargo de administrador se llama *fiscal*, y existen para cada imagen fiscales primeros y segundos. Además de la administración, los fiscales son los responsables del orden durante la celebración de los rituales y son personajes temidos por los santiagueños²⁴. En los *tianguis* (mercados al aire libre) domingueros y durante las fiestas patronales los fiscales cobran una cuota a los vendedores que se instalan alrededor del templo. La mitad de este dinero se utiliza para el propio templo y la otra mitad para pagar la música y los juegos pirotécnicos durante las festividades. En las fiestas patronales entre 1998 y 2001 alrededor del 25% de los gastos rituales se sufragaron por este medio; el resto lo fue con dinero proveniente de los migrantes. Durante la fiesta de Santiago y la de San Isidro (15 de mayo), se reciben visitantes de dos localidades otomíes adyacentes —San Ildefonso Tulpetic y San Miguel Temascaltepec—: llegan con grupos de danza y música y son recibidos y atendidos por los fiscales, quienes para agasajarlos utilizan los recursos reunidos gracias a las cuotas de los *tiangueros* y a los donativos de los migrantes. Tanto la visita de los vecinos como la de los santiagueños que viven fuera de la localidad implica una suerte de reciprocidad: en las respectivas fiestas patronales, las otras comunidades y redes de paisanos se obligan a participar con bailes rituales y música. Se establecen incluso competencias entre los grupos de danzantes, y algunos

24 Durante la celebración de los rituales impiden que se tomen películas o fotografías, que las personas ajenas a la comunidad perturben el orden de la celebración, y que se le falte al respeto a cualquiera de los cargueros o a las imágenes religiosas.

migrantes participan con los grupos, bailando y cooperando para la compra de trajes e instrumentos musicales.

El sistema de cargos se completa con los celadores. Estos forman una suerte de elite: pertenecen a familias reconocidas por su piedad; no pocas veces el cargo se transmite de padres a hijos y es vitalicio.²⁵ Tienen una mayor relación con el párroco y la Iglesia Católica, lo que los lleva a ser mal vistos por los primeros cargueros, que asumen que su propia posición se debe exclusivamente a su prestigio. Sin embargo, una buena parte de la comunidad mantiene estrechos vínculos con los celadores, que supervisan la vida y decisiones de los otomíes de Santiago, tanto en la comunidad como fuera de ella –muchos celadores radican en ciudades del interior de la república o en el Distrito Federal–, y funcionan como intermediarios culturales entre las instituciones (religiosas y civiles) y sus paisanos. Los celadores, además de supervisar (*celar*) la vida cotidiana, organizan las peregrinaciones de hombres y mujeres al santuario de Atotonilco, en Guanajuato, donde se reúnen otomíes de diferentes puntos del país, no solo de Querétaro.²⁶ La peregrinación femenina se realiza la primera semana de octubre de cada año y la masculina se lleva a cabo a principios de diciembre. Para la fiesta de Santiago, las funciones de los celadores son coordinar el viaje en autobuses alquilados, convocar a alguna procesión,²⁷ y ordenar las ofrendas de los migrantes en el templo. También se ocupan de colectar las aportaciones de los santiagueños que radican fuera. Una vez en Santiago, se subordinan a la autoridad de los fiscales, cargueros y mayordomos.

Los cargos no son sólo responsabilidad del titular, sino de toda su familia. Solamente los mayordomos y sus asistentes –los rezadores-cantadores– y sus familiares pueden tocar las imágenes; así, entre todos ellos cargan las figuras de los santos en procesión, les confeccionan la vestimenta y adornan los altares en los que se acomodan. Para los otomíes, los rituales son asunto de familia. Los migrantes se reúnen con su familia extensa para llegar juntos al Barrio Centro. La fiesta se aprovecha para llevar ofrendas a las tumbas de los antepasados difuntos, quienes de este modo también se involucran en la celebración.

25 Los hijos migrantes de un celador residente en Santiago tienen mayores probabilidades de convertirse en celadores en su nueva residencia. Sin embargo, los propios celadores pueden reclutar nuevos congéneres, aunque no tengan familiares que hayan servido en el cargo, siempre y cuando la comunidad los considere moralmente intachables.

26 Desde la época colonial, el santuario de Atotonilco, donde se rinde culto a una estatua de Cristo conocida como el Señor de la Columna, es un centro importante de peregrinación y retiros espirituales. Como distintivo, los celadores algunas veces visten una camiseta estampada con la imagen del Cristo coronado de espinas y flagelado.

27 Durante las festividades de 2001 se organizó una procesión desde la entrada al pueblo de Santiago hasta el centro (barrio I), en desagravio por un accidente automovilístico que había costado la vida a una niña en la fiesta del año anterior.

8. La comunidad otomí en Guadalajara

En la zona metropolitana de Guadalajara los otomíes migrantes se distribuyen en cuatro grupos de concentración –asociados a la antigüedad de la migración– situados en los municipios de Guadalajara y Tlaquepaque: El Retiro, Las Juntas (en dos secciones, la Colonia Indígena y la Colonia del Campesino), Brisas de Chapala y El Cerro del Cuatro. Todos los paisanos de Santiago mantienen una estrecha red de relaciones sociales que les permite continuar, en la ciudad, entre otras cosas, con el sistema de cargos de su comunidad. Eso propicia la reproducción de una eficiente organización para la fiesta patronal y para las peregrinaciones anuales. Tal organización garantiza la asistencia de todos los santiagueños, independientemente de su lugar de residencia, y asegura los flujos no sólo de dinero en efectivo y de bienes de consumo, como ropa y electrodomésticos, sino sobre todo de información acerca de las familias. Se propicia igualmente la reproducción del idioma más allá de los límites del hogar, pues entre los adultos y los jóvenes (especialmente las mujeres), el otomí se mantiene como lengua básica de interacción social entre paisanos. La mayor parte de las familias en la ciudad tienen algún grado de parentesco real o simbólico (por compadrazgo), lo que permea a la propia identidad comunitaria.

Los otomíes de Santiago se consideran a sí mismos honrados, solidarios, religiosos y leales a la familia y a la comunidad. Cuando suceden desgracias, tanto en Santiago como en las ciudades, se responsabiliza a los mestizos o al contacto de los otomíes con ellos y su mala influencia. Los celadores urbanos vigilan el cumplimiento de todo el cuerpo de obligaciones de la comunidad moral y sancionan relaciones sociales como el matrimonio y el compadrazgo. Tienen reuniones periódicas entre ellos en cada ciudad –en Guadalajara, una vez al mes– y además se reúnen en los sitios de peregrinación, como Atotonilco, y en el propio Santiago. Una de las finalidades de estas reuniones es intercambiar información, de tal suerte que a su regreso a la ciudad se comunican con las familias supervisadas y les transmiten las nuevas de otras ciudades y del pueblo. De esa manera se garantiza la circulación informativa, indispensable para el sostenimiento de las identidades étnicas (ver Epstein 1973; Abner Cohen 1969).

No existen organizaciones formales de tipo político que identifiquen a los otomíes en Guadalajara, a diferencia de lo que sucede en el Distrito Federal, donde están censadas cuatro organizaciones de artesanos otomíes, constituidas formalmente como Asociaciones Civiles o Productivas (Gobierno del Distrito Federal, 2000). En cambio, la relación que sostienen las 53 familias de Las Juntas (15 en la Colonia Indígena y 38 en la Colonia del Campesino) y las más de 80 del Cerro del Cuatro se garantiza por la comunicación entre los celadores, y por las propias redes de parentesco que existen entre ellos.

Los otomíes en Guadalajara suelen casarse con paisanos. Los que les resultan más accesibles para tal fin viven en la ciudad, por lo que muchas familias se encuentran emparentadas por alianza más que por filiación. La costumbre otomí de que la

mujer viva en el domicilio de la familia de su esposo (virilocalidad) favorece la red de intercambio informativo pues las hijas, al visitar a sus familias, traen chismes de la zona en la que viven. Como propone Abner Cohen (1969: 225) el chisme es uno de los mecanismos más efectivos para el control social en las comunidades de migrantes campesinos en zonas urbanas.

La comunidad otomí en Guadalajara se sustenta así en una densa red en la que el paisanazgo y el parentesco consanguíneo y afín se entremezclan hasta confundirse. Los celadores y el parentesco garantizan una circulación eficiente de la información que permite mantener a la comunidad moral fuera de Santiago, incluso con relaciones más estrechas que las que se tendrían en el propio lugar de origen. Los otomíes tienden a vivir agrupados en enclaves que Abner Cohen (*op. cit.*) llamaría *encapsulados*. (Algunas familias se han asentado fuera de los cuatro barrios de inmigrantes indígenas de la ciudad, pero mantienen una estrecha comunicación con las otras concentraciones.) Se ocupan en el mismo tipo de actividades artesanales y comerciales, como son el tejido del tule para asientos de sillas, la elaboración de muñecas de tela, collares y pulseras, y la venta ambulante de frituras y semillas. Ocasionalmente incursionan en la industria de la construcción o en algún otro empleo no calificado, pero siempre dentro de las redes que ellos mismos han tejido con antiguos empleadores. En la venta ambulante, se reparten de manera coordinada secciones de la ciudad, y fijan entre todos los precios. Además de estas redes laborales, los rituales religiosos y clubes deportivos les permiten reunirse con frecuencia fuera del ámbito del parentesco; refuerzan así la identidad comunitaria –pero también una importante conciencia étnica y una actitud corporativa– a partir de la diferenciación que establecen con la sociedad urbana no indígena.

9. Los otomíes migrantes y las instituciones

Ya está dicho que los otomíes de Guadalajara no están organizados en agrupaciones políticas formales y rara vez presentan un frente común ante instancias gubernamentales, tanto locales como federales.²⁸ Incluso frente a algunas instituciones como la escuela, niegan ser indígenas y se presentan únicamente como “fuereños”. La Iglesia Católica los identifica como “los de Querétaro” o “los pobrecitos inditos” y se duda de sus capacidades de comprensión conceptual e integración social, lo que les produce una especial forma de reacción y distancia, tanto en la ciudad como en su propia comunidad de origen. La interacción con instituciones representa un gran reto: los otomíes no perciben que tratan con individuos específicos sino con autoridades de difícil alcance. Ante esto, algunos se muestran competentes para obtener beneficios personales; en cambio otros prefieren prescindir de toda ventaja antes

²⁸ Existen dos agrupaciones de artesanos en Guadalajara, pero no se encuentran constituidas como asociaciones civiles; en ellas participan otomíes junto con mestizos y personas de otros grupos étnicos. Una descripción detallada se encuentra en Martínez Casas (2000b).

que acercarse a cualquier institución. La renuencia de muchos otomíes —que se da igualmente en Santiago, pero se agudiza en la ciudad— refiere a la experiencia de relaciones interétnicas particularmente tensas y asimétricas: saben que si son etiquetados como miembros de un grupo indígena, el estilo de interacción quedará irremediablemente marcado por tal etiqueta, para bien o para mal.²⁹ Frente a las autoridades urbanas —tanto federales como municipales— se han definido más bien por su condición de pobres que por su origen étnico. Desde los primeros asentamientos de los años setenta invadieron terrenos federales al margen de las vías del ferrocarril, en los límites entre Guadalajara y Tlaquepaque. En 1984 la Comisión para la Regularización de la Tenencia de la Tierra (CORETT, una oficina federal) asignó a 40 familias un predio sobre un relleno sanitario de uno de los basureros metropolitanos que, en esa época, todavía se encontraba activo. Cada familia debía pagar su lote en diez años. Se trataba de dos manzanas hundidas en una depresión conocida como *La Joya*, producida por la explotación de una mina de grava en la parte alta de Las Juntas. El DIF de Tlaquepaque les donó materiales de construcción (block, cemento y láminas de asbesto). No contaban con ningún servicio. Un año después el ayuntamiento introdujo la electricidad y en 1990 el agua. En 1999 se empedró el acceso a la zona. Los otomíes no participaron en ninguna de estas obras, ni el municipio les pidió cooperación. Todavía no cuentan con drenaje. En los archivos municipales se conoce el asentamiento como Colonia Indígena y no existe ninguna observación acerca del origen geográfico o étnico de los beneficiarios del programa de asignación de lotes. En cambio, el asentamiento del Cerro del Cuatro tiene otro origen: es una invasión que se ha facilitado por lo escarpado del terreno y lo inaccesible de la zona. Los primeros otomíes que llegaron (hacia 1990) se instalaron en las faldas del cerro y posteriormente fueron ayudando a sus paisanos a acomodarse en las zonas más altas. Actualmente los municipales desean iniciar un programa de regularización territorial, pero se quejan de la nula cooperación de los invasores. Los otomíes, por su lado, se quejan del maltrato de que son objeto por parte de los funcionarios municipales y de su insistencia en tratar cada caso de manera individual. En el pasado, podían acudir ante las administraciones priístas como un colectivo, representado por quien mejor dominio tuviera del español y de las reglas urbanas de interacción.³⁰

²⁹ A pesar de que en el estado de Jalisco más de la mitad de la población hablante de alguna lengua indígena radica en alguno de los municipios conurbados de Guadalajara, existen sólo dos programas —de reciente creación— que los atienden. El primero, surgido en 1998, es un programa de los Hospitales Civiles de la Universidad de Guadalajara que presta servicios médicos gratuitos a quienes se identifican como indígenas de la entidad; el segundo es un Fondo Regional del Instituto Nacional Indigenista que empezó a operar en el año de 2001 para otorgar microcréditos a talleres artesanales de migrantes indígenas en la ciudad (Martínez Casas 2001). Pero estos programas representan situaciones excepcionales; en general, la condición de invisibilidad de los indígenas en Guadalajara alcanza a todos los estratos de la sociedad urbana, incluyendo a los agentes institucionales.

³⁰ Priístas: miembros del PRI (Partido Revolucionario Institucional), el partido político de corte popu

En el caso de la venta ambulante en el centro de la ciudad sucede algo parecido. Las administraciones posteriores a 1995 (panistas) impusieron las negociaciones individuales de licencias. Anteriormente, ciertos líderes indígenas (sobre todo huicholes y otomíes) obtenían los permisos de manera colectiva, lo que favorecía la generación de grupos de artesanos en la zona.³¹ Actualmente sobreviven dos asociaciones que no están legalmente registradas y que agrupan tanto mestizos como indígenas otomíes, huicholes, nahuas y tseltales. Entre ambas agrupaciones tienen dividida la venta de artesanías en el centro, aunque para efectos municipales las licencias han sido otorgadas individualmente (ver Martínez Casas 2000b). La venta de frituras y semillas comestibles no está regulada por el ayuntamiento y los inspectores de la vía pública frecuentemente decomisan la mercancía. Esta actividad no se limita al centro, sino se lleva a cabo también en todos los parques y campos deportivos de la ciudad, así como en algunas zonas escolares, y es exclusiva de redes familiares de otomíes, que han encontrado en esta actividad un nicho laboral exitoso a pesar de los riesgos generados por la policía y los inspectores. Con la policía, las tensiones interétnicas se vuelven especialmente agudas. La percepción de los otomíes es que no se les persigue por infracciones cometidas, sino “por ser indios”, por su apariencia física y forma de hablar. Al sentirse discriminados, se niegan también a denunciar los abusos de que son víctimas. Por otra parte, desconocen la existencia de instancias de defensa como la Comisión Estatal de los Derechos Humanos.

Así, la resignificación de la vida urbana en lo que se refiere al trato con instituciones municipales se realiza mediante la reticencia ante ellas: lo mejor que les puede pasar es ser ignorados. Con la escuela, sin embargo, la relación es más ambigua y contradictoria: saben que puede permitirles mejorar en su relación con la ciudad, pero al mismo tiempo sienten que cuestiona muchos de sus valores y creencias (nosotros diríamos: pone en peligro la integridad de la comunidad moral). Por la importancia que tiene y las contradicciones que crea, nos detendremos en el proceso de resignificación que ocurre en el ámbito de la educación formal, contrastando el fenómeno en la localidad de origen y en Guadalajara.

Existen en Santiago Mexquititlán seis escuelas primarias bilingües (una en cada barrio), una escuela-albergue del Instituto Nacional Indigenista, cuatro preescolares y una telesecundaria. Casi todos los niños de la comunidad asisten a clases, especialmente desde que las becas PROGRESA se condicionaron a la presentación de

lista que mantuvo la hegemonía en México hasta la década de 1990, cuando los partidos de oposición, y sobre todo el PAN (Partido Acción Nacional), de corte democristiano, lograron triunfos en las elecciones en varios estados (gubernaturas y mayorías en los congresos locales) y numerosos municipios. En 2000, el candidato del PAN ganó la Presidencia de la República

³¹ El grupo más importante de artesanos ha sido asesorado por una organización de otomíes santiagueños residentes en el Distrito Federal.

boletas de calificaciones y certificados de asistencia escolar.³² Uno de los principales objetivos de las familias al enviar a sus hijos a esos establecimientos es que aprendan correctamente el español y se alfabeticen en esta lengua, pues así mejorarán sus competencias para interactuar con la sociedad mestiza. Esto genera fricciones con los profesores que tratan de seguir los programas bilingües de la Dirección General de Educación Indígena. Además muchos de los maestros no hablan la lengua otomí. En el mejor de los casos, los docentes bilingües son originarios del estado de Hidalgo, donde utilizan otra variante dialectal, lo que es motivo de queja por parte de los padres de familia del estado de Querétaro. El libro de texto fue también elaborado por profesionales hidalguenses, por lo cual la ortografía resulta extraña a los santiagueños. Por otro lado, las autoridades escolares en Santiago han tenido que negociar con las familias algunas de las condiciones de la asistencia de sus hijos. Como resultado de la negociación, no marcan las ausencias en las épocas críticas para la agricultura: la siembra en marzo, el deshierbe hacia el final del ciclo escolar y la cosecha entre septiembre y noviembre. Tampoco registran retardos en los niños que avisan que ayudan en las labores domésticas y/o de pastoreo; y son bastante flexibles para exigir el cumplimiento de tareas en casa, pues saben que la mayor parte de los padres de sus alumnos son analfabetos y no pueden ayudar a sus hijos. Algunos profesores han intentado alfabetizar a los adultos a través de los niños, pero el éxito ha sido escaso. Además de la infraestructura escolar, existe en Santiago una biblioteca que cuenta con un par de computadoras. La mayor parte de los libros en esa biblioteca son textos de primaria y secundaria; resulta llamativo que no cuente con bibliografía sobre el grupo étnico ni sobre la región.

Existe poca continuidad entre la escuela en Santiago y la situación escolar de quienes migran a Guadalajara. Incluso tienen problemas con las boletas y certificados de calificaciones. Las exigencias de rendimiento en el aula no son las mismas; a su ingreso en la escuela urbana, los niños resienten el cambio. Los maestros en Querétaro se quejan también de esta falta de continuidad en los alumnos que trabajan intensivamente en el campo o que migran con sus familias a las ciudades de manera intermitente. Por su parte, los padres consideran que sus hijos no aprenden suficiente español en su comunidad y que tampoco aprenden a leer en otomí. En 1999 surgió una iniciativa de varios padres de familia locales de examinar en otomí a los niños candidatos a becarios de PROGRESA. Eso molestó a los migrantes de retorno cuyos hijos, al regresar a Santiago, hablaban mal la lengua indígena. Uno de los principales conflictos para los migrantes —el lingüístico— se ve agudizado por las relaciones contradictorias que establecen con la institución escolar.

32 El Programa Federal de Educación y Salud (PROGRESA, incorporado después de 2001 al Programa Oportunidades), concede a las familias de bajos ingresos un pequeño subsidio por cada niño que asiste regularmente a la escuela.

Como en la mayor parte de los grupos sociales en las sociedades modernas, también para los otomíes en Guadalajara la escuela constituye un elemento fundamental de socialización, aunque de manera distinta a la de otros sectores de la sociedad urbana (cfr. Dubet y Martuccelli 1997). La relación de los otomíes migrantes con la escuela es quizá una de las más frustrantes en el contexto urbano. La escolaridad promedio de los habitantes otomíes de Las Juntas es de tres meses y para los del Cerro del Cuatro es de nueve meses.³³ El analfabetismo caracteriza a todas las mujeres mayores de 15 años y a una buena parte de los hombres jóvenes y adultos. Los niños ingresan a la escuela normalmente después de los 10 años (en muchos casos presionados por las catequistas que en la preparación para la primera comunión les condicionan su posibilidad de comulgar a que puedan leer el catecismo). En los miembros más jóvenes de la comunidad –en muchos casos nietos de los primeros migrantes originales– la tendencia es a iniciar la escolaridad en etapas más tempranas (alrededor de los siete u ocho años), aunque siempre está presente la necesidad de cumplir primero con las obligaciones domésticas y comerciales antes de ir a la escuela, como harían con las labores domésticas y agrícolas en Santiago.

En la ciudad, los maestros y las autoridades educativas frecuentemente ignoran que la lengua materna de estos niños no es el español. Una buena parte de los niños indígenas son aceptados en el turno vespertino y, sobre todo, en el nocturno, porque no se inscriben a la edad adecuada y su rendimiento escolar se encuentra por debajo del de sus vecinos mestizos. Al entrevistar a la directora de una escuela a la que asisten algunos niños otomíes (en Miravalle, una colonia de clase trabajadora), ésta expresó su desprecio y la desconfianza que les tenía. Manifestó no conocer a los padres de los niños ni su origen étnico. Al preguntársele sobre la integración de los niños con otros compañeros, respondió que eran “igual que los demás”; sin embargo, al observarlos en el salón de clase y en el patio, fue evidente que únicamente jugaban con otros niños de su etnia. Los que asisten al turno nocturno tienen un horario de clase de sólo dos horas. En el ciclo escolar 1999-2000, 18 de los 23 niños que asistían al turno nocturno en Miravalle (provenientes de Las Juntas) desertaron. Señalaban que ya habían aprendido a leer y que no les hacía más falta la escuela. Para ellos, el capital cultural propio de la escuela es únicamente la lengua escrita. El resto del conocimiento que tienen del mundo prefieren basarlo en el sistema de representaciones propio de su grupo cultural.

Actualmente nos encontramos iniciando el seguimiento de otros niños indígenas en Guadalajara que asisten al turno vespertino en escuelas del centro de la ciudad, cerca de las zonas de venta en las que trabajan ellos y sus padres. Las primeras revisiones de archivos escolares y boletas de calificaciones muestran un desempeño irregular y, sobre todo, una importante deserción. En una de las escuela urbanas estu-

33 Según información de una encuesta realizada por Martínez Casas en 1998.

diadas, casi el 50% de la población de primero y segundo grados puede ser considerada indígena (se trata de hablantes de huichol, nahua y otomí); pero en sexto año sólo el 17% de los alumnos habla alguna lengua indígena, lo que parece indicar que una buena parte de estos niños abandona la escuela entre tercero y quinto de primaria. En entrevistas iniciales, los alumnos indígenas reportan una fuerte presión de la familia para ayudar en la venta en la vía pública y, en el caso de las niñas, para colaborar en las labores domésticas y de cuidado de sus hermanos más pequeños.

La escuela influye en la forma en que los niños se adaptan a la ciudad. Quienes asisten a ella adquieren un mayor número de competencias urbanas, pero también se involucran en conflictos serios al enfrentar su modelo cultural con el que les impone la escuela. Como estrategia para evitar la discriminación, los niños empiezan a vestirse y hablar como sus compañeros. Las niñas se maquillan y usan ropa sancionada negativamente por sus madres y abuelas (faldas cortas y blusas sin mangas o pegadas al cuerpo). Los niños cambian de corte de pelo y se vuelven aficionados a los juegos electrónicos (las llamadas "maquinitas").³⁴ Normas como las que se refieren a la prioridad del trabajo sobre el estudio o el juego, y a la edad para formar una pareja, son cuestionadas a partir de la convivencia con compañeros urbanos y por los comentarios y consejos de sus maestros. Por su parte, los padres de familia reconocen la necesidad de dar a sus hijos mejores herramientas para su inserción en la ciudad, pero desconfían de las relaciones que puedan establecer en el ámbito escolar. Existe un creciente número de casos de drogadicción entre niños y jóvenes otomíes y la comunidad considera que se deben a la mala influencia de los compañeros de escuela, las violentas "maquinitas" y las bandas de adolescentes que proliferan por todo Guadalajara. Una buena parte de los padres de familia prefieren prohibir a sus hijos continuar en la escuela antes que arriesgar su integridad física o moral.

10. Conclusiones

Hemos presentado en este trabajo a dos grupos de migrantes que en la ciudad de Guadalajara conservaron –o más bien: refuncionalizaron y reinventaron– su calidad de comunidades morales. En ambos casos, se trataba de colectividades que en sus lugares de origen, Santa Ana y Santiago Mexquititlán, poseían un fuerte sentido de identidad, vinculado a redes familiares y celebraciones rituales. Al llegar a la ciudad, no lo hicieron como individuos aislados, ni siquiera como familias discretas; por el contrario, la inserción urbana tanto de los alteños como de los otomíes estu-

34 Se llama "maquinitas" a los juegos electrónicos que se instalan en locales cerca de las escuelas. Casi todos estos juegos representan gráficamente situaciones violentas. El costo de cada juego varía de dos a diez pesos y se puede continuar jugando por el mismo costo mientras no se pierda. Eso lleva a los niños a tratar de practicar para volverse cada día más expertos y poder pasar el mayor tiempo posible gastando la menor cantidad de dinero.

vo mediada por sus propias y amplias relaciones de parentesco y paisanazgo: así como la gente de Santa Ana acudió en conjunto a Santa Teresita al llamado del Padre Romo, la de Santiago ocupó los predios de la Colonia Indígena y el Cerro del Cuatro bajo los auspicios de sus familias extensas. Una vez en la ciudad, pudieron roturar espacios de intensa interacción social, lo cual a su vez implicó la continuidad de los vínculos con sus localidades. Se recrearon así fronteras simbólicas que trascendían los territorios específicos. Los símbolos pertinentes eran antiguos y nuevos: para los santanenses, la figura del mártir defensor de la religión (Santo Toribio), la construcción del templo como fruto del trabajo solidario, las imágenes de Guadalupe y Santa Teresita, las procesiones barriales y la peregrinación anual al pequeño poblado; para los santiagueños, las mayordomías de los santos, los ritos de pasaje, las ofrendas y los altares de culto a los muertos, pero también las peregrinaciones y las visitas rituales. Para los unos y los otros se desarrollaron formas eficaces de reproducción ideológica y control social, que en Santa Ana-Santa Teresita se materializaban en los discursos del padre Romo y en la ubicua organización parroquial, y entre la gente de Santiago en la cohesión y jerarquía familiar, en las redes laborales y en la presencia vigilante de los celadores. Como expresión y consecuencia de tales controles, en ambas comunidades surgieron y se consolidaron mecanismos de defensa y exclusión de los extraños. Por su parte, en las localidades de origen el proceso de resignificación se manifestó específicamente en las nuevas definiciones del prestigio y del liderazgo —los santiagueños deben reconocer el papel de los migrantes en la celebración de los rituales, y los santanenses la influencia ideológica de Romo y sus grupos parroquiales—, en la introducción de formas de consumo urbano y nuevos símbolos de identidad —como el santuario del mártir en Santa Ana—, y en la conciencia de que la pertenencia comunitaria ha trascendido la territorialidad previa: los migrantes conquistaron nuevos espacios donde los suyos, pese a los innegables obstáculos, encuentran cabida. Algunas versiones de la teoría de la modernización (la de Redfield, por caso) auguraban la desaparición de las comunidades con la ampliación de la vida urbana; pero los casos presentados indican, por el contrario, su persistencia e incluso vigorización³⁵. Con todo, existen fuertes diferencias entre ambas comunidades, que tienen que ver con los distintos periodos en que migraron a la ciudad, pero especialmente con el hecho de que una de ellas se identifica y es identificada como indígena. Respecto a los distintos tiempos de la migración, debemos notar que los de Santa Ana llegaron a la ciudad en una época en que, por un lado, la organización municipal y estatal era débil y desarticulada y, por el otro, comenzaba una expansión económica basada en actividades industriales y comerciales de pequeña y mediana escala, donde la gente recién llegada tenía fácil cabida

35 Reiteramos la necesidad de una nueva reflexión sobre el concepto de comunidad en un mundo "postmoderno" donde "la construcción de lo local" implica la participación de actores heterogéneos y multisituados. Cfr. Appadurai 1996.

(cfr. de la Peña y Escobar, comps., 1986). La debilidad municipal dio pie a que las organizaciones barriales asumieran un papel activo en el proceso de urbanización, lo cual las colocó en una situación ventajosa de cara al ayuntamiento y a las autoridades en general. Y su entrada al mercado de trabajo urbano no fue difícil e incluso permitió procesos exitosos de movilidad social ascendente. Por el contrario, los de Santiago arribaron cuando la organización municipal no permitía muchas iniciativas a la gente de los barrios más pobres, y en las décadas en que la economía había sufrido crisis y contracciones; de hecho, no encontraron el mercado de trabajo flexible de mediados del siglo XX sino un mercado de trabajo segmentado y rígido, con escasas oportunidades para quienes provenían de los estratos más pobres del país. Como hemos visto, los nichos precarios de empleo de los otomíes han sido creados trabajosamente por ellos mismos.

Pero la pobreza y la falta de oportunidades tiene que entenderse asimismo en el contexto de las diferencias étnicas. Los migrantes alteños no eran vistos por los residentes de Guadalajara como ajenos o extraños; no llamaba la atención ni el color de su piel, ni su lengua, ni sus costumbres. Si bien los santanenses se sentían hostilizados por el gobierno antirreligioso, muchos tapatíos, tal vez la mayoría, habían sentido igualmente antipatía por el jacobinismo estatal. Al barrio de Santa Teresita llegaron gentes de otras partes del occidente de México que, al compartir una religión católica de corte integrista, se volvieron parte de la comunidad encabezada por *Tata Romo*, y esta comunidad era aceptada e incluso ayudada y protegida por otros sectores urbanos, sobre todo por los que también participaban en la Acción Católica, presente en todas las parroquias. En contraste, los otomíes son vistos como obvios extraños, como *los otros*, por su apariencia física –en una ciudad con frecuentes expresiones de racismo– y sus costumbres. Si bien el sentimiento de rechazo produce, como mecanismo de defensa, una mayor cerrazón del grupo, también pone de manifiesto las diferencias étnicas como resultado de procesos de socialización no sólo divergentes sino también asimétricos (Royce 1982). Para los santiagueños, entonces, hacer hincapié en la superioridad de los propios valores y representaciones frente a los de los criollos y mestizos es, claramente, una cuestión de sobrevivencia cultural; pero también una estrategia pragmática ante la exclusión a la que los somete el mundo urbano. El corporativismo (u holismo) excesivo que notamos en el ámbito familiar y comunitario se fortalece ante la imposibilidad de encontrar otros ámbitos habitables y acogedores.

Las diferencias étnicas son también determinantes en las relaciones de los migrantes con las instituciones gubernamentales. La gente de Santa Teresita pudo organizarse por encima de ellas, y supieron negociar para su beneficio cuando el municipio y otros niveles de gobierno se presentaron en su barrio. En cambio los otomíes han desarrollado estrategias de organización al margen de autoridades que los ignoran o desprecian. Lo que en los alteños fue una autosuficiencia beligerante, en los santiagueños es una mezcla de hostilidad y total desconfianza. Llama la aten-

ción que en el grupo indígena (y esto no es exclusivo de los otomíes en Guadalajara) no haya surgido un liderazgo visible y centralizado, que pudiera ser cooptado por las autoridades. En Santa Teresita, el Padre Romo, aunque no era cooptable, representaba él mismo una institución (la Iglesia) y funcionaba como un intermediario eficiente ante otras instancias —las educativas, por ejemplo.

Para ambas comunidades la escuela planteaba dilemas excepcionalmente inquietantes: era vista como un riesgo para la integridad moral pero se reconocía como necesaria para adquirir conocimientos y destrezas indispensables en la vida ciudadana. En Santa Teresita, el dilema se resolvió mediante la creación de espacios escolares propios y estrictamente supervisados, que sin embargo sí capacitaban a los jóvenes para el éxito en la sociedad circundante. Entre los otomíes la contradicción nunca desaparece. Carecen de la posibilidad de controlar (o siquiera influir en) el espacio escolar urbano, donde además sus hijos conviven con niños y adultos mestizos. Esto último lleva a los más jóvenes a cuestionar los valores con los que fueron socializados, para disgusto de los adultos, quienes, al mismo tiempo, son conscientes de que la escuela les facilitará la vida en la ciudad. Por otro lado, hay aspectos escolares que a los otomíes resultan incomprensibles, como la competencia individualista y el propio sistema de calificaciones, por no hablar de los contenidos escolares ajenos a su lengua y su cultura. Por todo ello, la deserción temprana es común e incluso pareciera una estrategia para evitar la influencia excesiva de la escuela en las redes sociales de los niños y jóvenes otomíes.

¿Pueden los migrantes *indígenas* tener una inserción urbana que los conduzca a la movilidad social ascendente? Algunos estudios permiten dar una respuesta afirmativa (ver por ejemplo Mora 1994). La clave se encuentra en la presencia o ausencia de mecanismos efectivos de exclusión, y en la capacidad de los migrantes de resistirlos o evadirlos. Como lo ha planteado Barth (1969: 46-50), la etnicidad se constituye tanto mediante procesos de autoidentificación como de heteroidentificación. Cuando, desde el poder social, económico o político, se define a un grupo étnico como extraño, inferior o indeseable, la adscripción se convierte en estigma, difícil de superar. En la imaginación nacional, los indígenas no viven (o no tendrían que vivir) en las ciudades; si se hacen presentes en la vida urbana, deben buscar formas de inserción que disimulen o nieguen su condición étnica; de lo contrario, se arriesgan a sufrir constantes manifestaciones de rechazo.

Quisiéramos terminar planteando la paradoja en la que viven las comunidades indígenas que crecientemente son parte del mundo ciudadano —sin dejar de ser comunidades— pero se ven sujetas a desventajas mucho mayores que las de otros migrantes pobres, como quisimos mostrar al contrastar los dos estudios de caso. En los recientes cambios constitucionales sobre derechos y cultura indígenas se ignora casi por completo —y ello es lamentable— que las comunidades étnicas trascienden las definiciones territoriales y que la misma reproducción de estas comunidades requiere de los flujos de recursos económicos y simbólicos provenientes de las ciu-

dades e incluso de enclaves situados en Estados Unidos. Nuestra intención al presentar algunos datos etnográficos sobre Guadalajara es provocar un debate donde se redefine la noción de comunidad indígena y se reconozca que el ejercicio de los derechos no puede limitarse a un solo ámbito territorial, especialmente cuando las condiciones en las que actualmente viven los migrantes indígenas en las grandes ciudades son particularmente precarias y marginales.

11. Referencias bibliográficas

ABRAMO-LAUFF, M.

1998 “Pefi götö pa ya tsita. El sistema de cargos y la función simbólica del gobernador entre los ñöñhu de Santiago Mexquititlán, Amealco, Querétaro”, en S. Karol y Y. González Torres (coords.) *Historia comparativa de las religiones*, México: INAH-CONACULTA.

APPADURAI, A.

1996 *Modernity at Large*, Minneapolis: The University of Minnesota Press.

ARIZPE, L.

1976 *Indígenas en la Ciudad de México: el caso de las Marias*, México: Secretaría de Educación Pública, Colección Septesentas.

1980 “La migración por relevos y la reproducción social del campesinado”, *Cuadernos del CES*, El Colegio de México,

BANTON, M.

1957 *West African City: A Study of Tribal Life in Freetown*, Oxford: Oxford University Press for the International African Institute.

BARRANCO, B.

1996 “Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica Mexicana”, en Roberto J. Blancarte (comp.) *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México: Fondo de Cultura Económica.

BARTH, F.

1969 *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Oslo: Scandinavian University Press.

BESSERER, F.

2000 “Política cuántica: el uso de la radio por comunidades transnacionales”, *Nueva Antropología*, Núm. 57: 11-22.

BLOCH, M.

1985 *Ritual, History and Power*, Londres: The Athlone Press, Monographs on Social Anthropology, 58.

BOISSEVAIN, J.

1974 *Friends of Friends. Networks, Manipulators, and Coalitions*, Oxford: Blackwell.

BUTTERWORTH, D.

1970 "A Study of the Urbanization Process among Mixtec Migrants from Tilantongo in Mexico City", en William Mangin (ed.) *Peasants in Cities. Readings in the Anthropology of Urbanization*, Boston: Houghton Mifflin Company.

COHEN, A.

1969 *Custom and Politics in Urban Africa. A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*, Berkeley: University of California Press.

COHEN, A.

1985 *The Symbolic Construction of Community*. Tavistock Publications, London and New York.

CRAIG, A.

1980 *The First Agraristas*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

DE LA PEÑA, G.

1980 *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, México: Ediciones de la Casa Chata.

1986 "Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas", en Jorge Padua y Alain Vanneph, *Poder local, poder regional*, México: El Colegio de México/CEMCA.

1990 "La cultura política entre los sectores populares de Guadalajara", *Nueva Antropología*, Núm. 38, pp. 83-107.

1994 "Estructura e historia: la viabilidad de los nuevos sujetos", en María Luisa Tarrés et al., *Transformaciones sociales y acciones colectivas. América Latina en el contexto internacional de los noventa*, México: El Colegio de México.

1996 "Testimonios biográficos, cultura popular y cultura política: reflexiones metodológicas", en Esteban Krotz (comp.), *El estudio de la cultura política en México. Perspectivas disciplinarias y actores políticos*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / CIESAS.

DE LA PEÑA, G. y A. ESCOBAR (comps.)

1986 *Cambio regional, mercado de trabajo y vida obrera en Jalisco*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco.

DE LA PEÑA, G. y R. DE LA TORRE

- 1990 “Religión y política en los barrios populares de Guadalajara”, *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, 24, pp. 571-602.
- 1992 “Microhistoria de un barrio tapatío: Santa Teresita, 1930-1980”, en Carmen Castañeda (comp.), *Vivir en Guadalajara. La ciudad y sus funciones*, Guadalajara: Ediciones del Ayuntamiento.
- 1994a “Identidades urbanas al final del milenio”, *Ciudades*, 22, pp. 24-31.
- 1994b “Pastoral social y organización popular en Jalisco. Dos estudios de caso”, en Jorge Alonso (coord.), *Cultura política y educación cívica*, México: Miguel Ángel Porrúa/UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades.

DE LA TORRE, R.

- 1992 “Toribio a los altares”, Periódico *Siglo 21*, Guadalajara, 6 de marzo.
- 1995 *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, Guadalajara: ITESO/CIESAS.
- 2001 “La antropología en los estudios sobre el fenómeno religioso en Jalisco”, en Rodolfo Fernández, Ricardo Ávila y Guillermo de la Peña (coords.), *Jalisco al cierre del siglo XX. Lecturas antropológicas*, número monográfico de la revista *Estudios del Hombre*, Universidad de Guadalajara, 13-14, pp. 165-188.

DEMYCK, N.

- 1978 “La organización del espacio en los Altos de Jalisco”, *Controversia*, II, 5, pp. 5-48.

DUBET, F. y D. MARTUCELLI

- 1997 *En la escuela. Sociología de la experiencia escolar*, México: Losada.

DUMONT, L.

- 1966 *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, París: Gallimard.

DURSTON, J.

- 2000 “¿Qué es el capital social comunitario?”, *Documento CEPAL*, Santiago de Chile. (Serie Políticas Sociales, 38).

EPSTEIN, A.

- 1958 *Politics in an Urban African Community*, Manchester: Manchester University Press.
- 1970 “Gossip, Norms and Social Network”. En Mitchell, J. Clyde (ed.) *Social Networks in Urban Situations. Analyses of personal relationships in Central African towns*. Manchester: Manchester University Press.

ESPIN, J. y P. DE LEONARDO

- 1980 *Economía y sociedad en los Altos de Jalisco*, México: Nueva Imagen/CIS-INAH.

FÁBREGAS, A.

1986 *La formación histórica de una región. Los Altos de Jalisco*, México: CIESAS.

FALLERS, L. (ed.)

1967 *Immigrants and Associations*, The Hague: Mouton.

GALINIER, J.

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM.

GLUCKMAN, M.

1958 *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Manchester: Manchester University Press.

1961 “Anthropological Problems Arising from the African Industrial Revolution”, en A. Southall (ed.) *Social Change in Modern Africa*, Londres: Oxford University Press for the International African Institute.

GOBIERNO DEL DISTRITO FEDERAL (ed.)

2000 *Memorias de los encuentros sobre presencia indígena en la Ciudad de México*, México: Instituto de Cultura / Dirección General de Equidad y Desarrollo del D.F..

GOLDRING, L.

1996 “Blurring Borders: Constructing Transnational Community in the Process of Mexico-U.S. Migration”, *Research in Community Sociology*, N° 6, pp. 69-104.

2002 “The Mexican State and Transmigrant Organizations: Negotiating the Boundaries of Membership and Participation”, *Latin American Research Review*, Vol. 37, N° 3, pp. 55-99.

GONZALEZ CHÁVEZ, H.

1985 “Las migraciones a los Estados Unidos en el Occidente de México”, en Sergio Alcántara y Enrique Sánchez Ruiz (comps.), *Desarrollo rural en Jalisco: contradicciones y perspectivas*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco.

GRAMSCI, A.

1975 [1930] *Los intelectuales y la organización de la cultura*, México: Juan Pablos.

GUZMAN, F.

2002 “Santo Toribio Romo: un símbolo nacional polisémico”, tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS – Occidente, Guadalajara.

HEKKING, E.

1995 *El otomí de Santiago Mexquititlán: desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios gramaticales*, Amsterdam: IFOTT.

KAPFERER, B.

1972 *Strategy and transaction in an African factory*, Manchester: Manchester University Press.

LEACH, E.

1978 [1976] *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

LITTLE, K.

1965 *West African Urbanization: A Study of Voluntary Associations in Social Change*, Cambridge: Cambridge University Press.

LOMNITZ, C.

2001 *Deep Mexico, Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

LOMNITZ, L.

2001 “Redes sociales y estructura urbana en América Latina”, en Miguel León-Portilla et al. (coords.) *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, México: Fondo de Cultura Económica.

MARTINEZ CASAS, R.

2000a “Nuevos espacios para las lenguas y culturas indígenas”, *Nueva Antropología*, Núm. 57, pp. 43-56.

2000b “La presencia indígena en Guadalajara: los vendedores de la Plaza Tapatía”, en Rosa Rojas y Agustín Hernández (coords.) *Rostros y palabras. El indigenismo en Jalisco, México*: Instituto Nacional Indigenista.

2001 *Una cara indígena de Guadalajara: la resignificación de la cultura otomí en la ciudad*, tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

2002 “La invención de la adolescencia: las jóvenes otomíes urbanas en Guadalajara”, en *Diario de Campo*, suplemento No. 23, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 23-36.

MITCHELL, J.

1956 *The Kalela Dance. Aspects of Social Relations among Urban Africans in Northern Rhodesia*, Manchester: Manchester University Press (*The Rhodes-Livingstone Papers*, 27).

1966 “Theoretical Orientations in African Urban Studies”, en Michael Banton (ed.), *The Social Anthropology of Complex Societies*, Londres: Tavistock (ASA Monographs, 4).

MORA, T.

1994 *Nduandiki y la sociedad de Allende en México*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- MUMMERT, G. (ed.)
2000 *Fronteras fragmentadas*, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- NUTINI, H.
1968 *San Bernardino Contla. The Social Structure of a Village in Tlaxcala*, Pittsburg: Pittsburg University Press.
- PALOMAR, C.
2002 “El orden discursivo de género en los Altos de Jalisco”, tesis de doctorado en Antropología Social, CIESAS-Occidente, Guadalajara.
- PEREZ CASTRO, A. et al. (comps.)
2002 *Antropología sin fronteras. Robert Redfield*, México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- PITT-RIVERS, J.
1971 [1954] *The People of the Sierra*, Chicago: The University of Chicago Press.
- PORTES, A.
1998 “Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology”, *Annual Review of Sociology*, 24, 1, pp. 1-24.
- QUINTAL, E. y F. FERNANDEZ
1993 “De la pequeña comunidad a la ciudad pequeña”, en Margarita Estrada et al., *Antropología y ciudad*, México: CIESAS/UAM-I.
- REDFIELD, R.
1941 *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago: University of Chicago Press.
1955 *The Little Community*, Chicago: University of Chicago Press.
- ROBERTS, B.
1974 “The Interrelationships of City and Provinces in Peru and Guatemala”, en W.A. Cornelius y F. Trueblood (eds.), *Latin American Urban Research*, Vol. 4, pp. 207-236, Beverly Hills: Sage Publications.
- ROUSE, R.
1996 “Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism”, en David G. Gutiérrez (ed.) *Between Two Worlds. Mexican Immigrants in the United States*, Wilmington, Del.: S.R. Books.
- ROYCE, A.
1982 *Ethnic Identity. Strategies of Diversity*, Bloomington: Indiana University Press.

SERNA, A.

1996 *La migración en la estrategia de la vida rural*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.

SMITH, G.

1989 *Livelihood and Resistance. Peasants and Politics of Land in Peru*, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.

THOMPSON, G.

2002 “Santa Ana de Guadalupe Journal. A saint who guides migrants to a promised land”, Periódico *The New York Times*, Nueva York, 14 de agosto, p. A4.

TURNER, F.

1962 *The Frontier in American History*, Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

VAN DE FLIERT, L.

1988 *Otomí en busca de la vida*, Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.

VAN VELSEN, J.

1961 “Labour Migration as a Positive Factor in the Continuity of Tonga Tribal Society”, en A. Southall (ed.), *Social Change in Modern Africa*, Londres: Oxford University Press for the International African Institute.

VÁZQUEZ, D.

1970 *El Consejo de Colaboración Municipal de Guadalajara*, Guadalajara: Ediciones del Ayuntamiento.

WEBER, M.

1999 [1922] *Economía y Sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica.

1946 “Class, Status, Party”, en Hans Gerth y C. Wright Mills (eds.) *From Max Weber: Essays in Sociology*, Nueva York: Oxford University Press.

WOLF, E.

1956 “Aspects of group relations in a complex society: Mexico”, *American Anthropologist*, LVIII, pp. 1065-1078