

## EL AGUA COMO CULTURA

### Disputas en torno a un recurso escaso en el noreste de Guanajuato

Jorge Uzeta\*

---

#### INTRODUCCIÓN

Buena parte de la Sierra Gorda guanajuatense<sup>1</sup> ofrece un paisaje semidesértico a tono con la tradición de escasez de recursos hídricos para el consumo humano y para la producción agropecuaria. Los antiguos manantiales comunitarios arrojan un producto pobre e insuficiente, no ajeno a disputas, y la reciente y azarosa perforación de algunos pozos en la zona

— vedada por el Estado para el alumbramiento de aguas subterráneas — sólo ha logrado paliar la demanda del recurso. A esto se suma la insuficiencia de las precipitaciones pluviales, desde que, en la década de 1960, se hizo notorio el cambio en su abundancia y regularidad, que ahora sólo abastecen precariamente el cauce de los ríos. Uno de ellos es el Tierra Blanca, que atraviesa algunas de las diecinueve comunidades otomíes agrupadas en la Congregación de San Ildefonso de Cieneguilla<sup>2</sup> antes de cruzar la cabecera municipal mestiza que le da nombre.

---

\* Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales, Universidad de Guanajuato.

<sup>1</sup> Los municipios que la componen son Victoria, Santa Catarina, Atarjea, Tierra Blanca, Xichú y, parcialmente, San Luis de la Paz y San José Iturbide.

<sup>2</sup> Las 19 comunidades congregadas son: La Barbosa, Cerro Colorado, Cuesta de Peñones, Fracción del Cano, Rincón del Cano, Cano de

Además de compartir lo agreste de las tierras y la escasez de agua, otomíes y mestizos comparten una historia marcada por una ideología de supremacía racial que contribuyó a dejar fuera de los puestos municipales y a marginar de obras de desarrollo a la población indígena. Durante buena parte del siglo XX las familias mestizas mantuvieron el control político del lugar, en una continua tensión con las comunidades indígenas, empeñadas en gestionar agua, servicios, apoyos estatales y en defender sus derechos sobre espacios que consideran propios, incluido uno de sus manantiales.

La escasez del líquido, el control del Estado en torno a la explotación del acuífero y las tensiones entre otomíes y mestizos —derivadas de la apropiación de territorio, recursos y puestos públicos— serían elementos suficientes para sugerir que la competencia por el manejo y acceso al agua se defina en términos de una lucha por el poder. Al respecto, propuestas enfocadas a dilucidar procesos de hegemonía enfatizan la capacidad de resistencia de las comunidades frente a la lógica de organización y referentes de propiedad impuestos por el Estado. En esta relación, en la que los agentes se construyen mutuamente dentro de arenas de conflicto, las comunidades ponen en juego sus capacidades de organización a la manera de

respuestas contrahegemónicas, echando mano de ideologías populares para realizar sus propios proyectos, resignificando y resistiendo procesos e iniciativas estatales.

En esa línea, David Nugent abordó la hegemonía a partir de la cultura popular musical de la gente de Namiquipa, en Chihuahua, comprendiéndola como parte de una relación histórica, a la vez que cotidiana, de influencia y/o antagonismo con la “cultura dominante”, enmarcada en “campos de disputa” por el poder (Nugent, 1992: 33; 1993). Con mayores matices, Florencia Mallon ha observado que el proceso de contestación, legitimación y redefinición del poder mantiene un carácter permanente que trasciende la lógica de dominio del nivel nacional. Es decir, se asienta en estratos múltiples y complejos que incluyen los comunitarios y los regionales en la interacción históricamente generada entre los tres niveles. En esta perspectiva, se llega a un “punto final” de la dinámica hegemónica cuando las fuerzas contendientes logran negociar un balance. Esto, sostiene, permite comprender la hegemonía en términos elásticos y “multiestratificados” (Mallon, 1994: 70; Mallon, 1994a: 1512-1513).

Si bien en esta lucha el dominio político ejerce fuerte influencia sobre la constitución ideológica de la “definición histórica” (Alonso, 1988: 51; Van Young, 1994), es en este punto donde los símbolos y mitos locales cobran importancia como mediaciones entre la memoria indígena y el poder. La idea es que tanto las tradiciones que vienen de antiguo como las inventadas y seleccionadas, no sólo se producen ante los compromisos

---

San Isidro, Torrecitas, El Picacho, Las Adjuntas, El Progreso, Peña Blanca, Arroyo Seco, Juanica, Las Moras, Villa Unión, El Salto, El Sauz, El Guadalupe y Cieneguilla. La población de cada una está entre los 1,178 habitantes de Rincón del Cano y los 85 de La Barbosa (FAI, 1993).

frente al Estado, como sugieren entre otros Nugent y Alonso (1994), sino también como parte de una dinámica cultural interna que permite a los agentes dotar de un sentido reconociblemente propio a las disposiciones tomadas y las acciones desarrolladas frente a actores “externos”, así como al interior mismo de la Congregación.

De ahí que la toma de posición comunitaria en la negociación y contestación del poder puede comprenderse menos como efecto de la imposición vertical de iniciativas y discursos nacionales, y más como parte del proceso en el que las diferentes comunidades revisan su bagaje mitohistórico y la utilidad política que la polivalencia de sus símbolos les permite en el marco de relaciones regionales y locales históricamente determinadas. Se incluyen aquí, desde luego, aquellas iniciativas y discursos generados en el plano nacional, pues también pueden ser naturalizados como ideologías dominantes dependiendo de la utilidad que encuentren en ellos los distintos grupos locales.

Con esta perspectiva, el acceso al agua en las comunidades otomíes de la Congregación de San Ildefonso de Cieneguilla puede abordarse como una cuestión inherente a tres ámbitos interrelacionados de competencia y negociación. Uno de ellos es el de las relaciones políticas internas entre las 19 comunidades, construidas a partir de nociones culturales e ideológicas compartidas y expresadas en diversas prácticas —como las faenas y las fiestas—, pero afectadas crecientemente por la repercusión de la centralidad administrativa de Cieneguilla en la introducción de

servicios. Sumado a ello, el crecimiento demográfico y la ya referida escasez de agua han enrarecido las relaciones entre las comunidades, generando intereses traslapados, escisiones y formación de nuevos núcleos comunitarios.

El segundo ámbito refiere al tipo de relaciones que la Congregación ha establecido en diferentes épocas con agentes “externos”, como haciendas, municipio, instituciones de gobierno, etc. Estas relaciones implican formas de producción y de organización del poder ligadas al manejo de recursos naturales, a procesos de diferenciación social y al arraigo local del Estado mexicano. En este sentido, las faenas y las relaciones rituales en las que la identidad indígena es construida y renovada podrían ser vistas, también, como elementos elaborados en amplios campos de poder: elementos seleccionados de entre el bagaje histórico comunitario con fines de confrontación (Joseph y Nugent, 1994).

Aunque la tensión, conflicto y lucha entre los diferentes agentes es esencial para comprender tanto la relación entre la población y el recurso acuícola como la construcción misma de los actores en el proceso, la manera en que los otomíes viven la interacción social en torno al agua está fincada en una lógica cultural propia. En las comunidades indígenas, el agua y su acceso guardan una dimensión simbólica que está presente en las pautas de organización y que han llevado a la toma de posición en momentos de conflicto. Como elementos intrínsecos a las tensiones producidas en la dinámica social los símbolos, sentimientos y formas de percepción inciden y se recrean en los

procesos de enfrentamiento-negociación con los grupos mestizos, el Estado y entre las propias comunidades. De hecho, permiten a la población generar sus propias explicaciones de los fenómenos que enfrentan.

Producto de las capacidades indígenas para adaptar y resignificar localmente procesos externos, el bagaje cultural es también, esencialmente, un conjunto de elementos que vinculan a las comunidades con un pasado compartido y con un orden inscrito de manera sobrenatural en el propio territorio. Son, pues, matrices culturales que incorporan los cambios materiales y políticos a las perspectivas indígenas, manteniendo un "orden social ideal" fincado en la "ritualización y la mitificación de las relaciones sociales" (Zárate en torno a Royce, 1998: 146).

Así, al hablar de la dimensión cultural del agua me refiero a concepciones míticas y nociones históricas que tienen impacto en la manera en que se organizan las relaciones y en cómo las comunidades otomíes comprenden su propia posición y su continuidad dentro de redes y procesos cuya complejidad tiende a diversificarlas. En este sentido, el eje de las disputas por el agua no es únicamente el recurso ni el acceso a un bien limitado, está relacionado con la manera en que los protagonistas entienden y reproducen su historia y su carácter de agentes para, a través de ello, fincar sus derechos a la propiedad del entorno, a la organización sobre los recursos y a su acción consecuente.

De esta forma, un tercer ámbito de disputa y negociación se asienta en el origen mitohistórico que la Congrega-

ción tiene para sus propios habitantes: una percepción que se renueva a través de una serie de prácticas rituales de carácter cíclico y de una memoria compartida. A través de esas acciones, la población indígena imagina su propia Congregación como una "comunidad de comunidades" enlazada a lo sagrado, renovando ahí su primacía sobre el entorno, tanto para la confrontación como para la colaboración.<sup>3</sup> Carmagnani (1993) ha llamado la atención sobre la manera en que las comunidades indígenas oaxaqueñas lograron una reconstitución étnica durante el periodo colonial a partir de la memoria y la voluntad para mantener vigentes sus estilos de vida. El mecanismo que permitió ese proceso de reconstitución fue la identificación entre puntos geográficos y divinidades en un territorio a la vez material y sacro, situación que guarda cierto paralelo con lo que sucede actualmente en la comunidades otomíes de Tierra Blanca.

En la Congregación, el sistema ritual que enlaza a las comunidades expresa la identificación entre lo sagrado y el territorio a través de la asociación entre el agua, la virgen de Guadalupe y la santa Cruz. Estos símbolos, claves en el

<sup>3</sup> Sigo aquí la idea de B. Anderson (1993: 24) en torno a las comunidades imaginadas y a la identificación entre sus miembros: "[...] todas las comunidades mayores que las aldeas primordiales de contacto directo (y quizá incluso éstas) son imaginadas. Las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad sino por el estilo con que son imaginadas". El estilo es, en este caso, fruto de la construcción colonial de la Congregación y de la forma en que en su interior fueron reconstruidos y recreados rasgos autorreferenciales de origen prehispánico mitificados y convertidos en esencias.

sistema cultural otomí (Ortner, 1973), son vehículos de valores y orientaciones cognitivas que permite a las comunidades ordenar su experiencia social actual, marcada por cambios y continuidades, dentro de sus relaciones con lo sobrenatural. En esta idea, el sistema ritual contribuye a adecuar los procesos de cambio a las percepciones indígenas, en un intento de moldear las relaciones de poder desde perspectivas culturales locales.

De manera que, para comprender las pugnas y negociaciones en torno al agua, es necesario partir de la mitohistoria porque en ella se contienen los elementos que las comunidades han utilizado para enfrentar y autoorganizarse frente a contingencias sociales, económicas y políticas. Posteriormente, me referiré a tres momentos de disputa por el agua, formalmente desvinculados, pero cuyos desenlaces refieren a una misma lógica cultural; en ellos, el manantial que las 19 comunidades comparten ha jugado un papel central. Los momentos que referiré serán las tres primeras décadas del siglo XX, caracterizadas por una disputa interna por ese ojo de agua, que señala también un proceso de diferenciación social relacionado con la formación de un grupo de riego y con la compra-venta de parcelas agrícolas; los años sesenta, cuando se desarrolló una disputa por el producto del mismo ojo de agua entre las comunidades y los grupos mestizos de la cabecera municipal y, finalmente, las décadas de 1980-1990, cuando una propuesta estatal en torno a esas aguas precipitó las diferencias entre las comunidades y perfiló acomodos internos relacionados con la política municipal.

## LA MITOHISTORIA INDÍGENA

Las comunidades de la Congregación son asentamientos dispersos, con tierras erosionadas pobres y de temporal y, por lo común, con pequeños manantiales para consumo humano y para la pequeña ganadería caprina. Todas se encuentran organizadas en torno al templo de Cieneguilla, comunidad que funge como centro político y religioso de las 19 comunidades, asiento de la delegación municipal dependiente de Tierra Blanca y sede de sus imágenes religiosas.

En su templo, levantado sobre el cerano alumbramiento del ojo de agua, se veneran los seis santos sobre los que se estructura un sistema ritual muy complejo, de corte agrícola, que enlaza a todas las comunidades entre sí y con el espacio físico.<sup>4</sup> Al respecto, uno de los mitos locales más relevantes da cuenta de la aparición de la virgen de Guadalupe en la Congregación, bajo la forma de una paloma que “descansó” en cuatro ocasiones sobre puntos específicos de la geografía india antes de tomar rumbo hacia el Tepeyac del siglo XVI. Los puntos señalados en la narración son caídas de agua y manantiales donde la virgen “dejó” de alguna manera su imagen: en el punto conocido como La Villita aparece su estampa sobre una

<sup>4</sup> Los santos son santa Cecilia, virgen de Guadalupe (12 de diciembre), san Ildefonso y virgen de Guadalupe (23-24 de enero), santa Cruz y Sagrado Corazón de Jesús. Además, cada comunidad suele venerar su propio santo, con sus mayordomías o con sus “cascros”, que tienen responsabilidades parecidas a los primeros.

de las rocas; descansó luego sobre el cerro de La Paloma (2100 metros sobre el nivel del mar [msnm]) en la comunidad del Picacho, donde la creencia local ubica el nacimiento del venero de agua que emerge en Cieneguilla; en las cercanías de la cima del Pinal del Zamorano (3200 msnm) aparece su imagen sobre otra piedra, a un costado de la caída de agua conocida como el “Agua de la aparecida”; finalmente, en Los Roque (barrio de la comunidad de Arroyo Seco) la virgen de Guadalupe quedó asociada a un viejo árbol —que en alguna variante narrativa se sugiere parlante— a un costado de la charca conocida como el “Pozo de la virgen”.

El vínculo mítico entre los cuatro sitios se cumple ritualmente mediante una peregrinación cada 12 de diciembre, fiesta en la que las seis mayordomías, cada una con sus cuatro parejas de mayordomos y los seis santos correspondientes, tocan los puntos en los que se posó la virgen. En cada uno realizan sendas comidas comunitarias antes de concluir en la comunidad otomí del Guadalupe, donde la virgen —en plan fundacional— también dejó plasmada su imagen sobre una pequeña lámina antes de urgir a la construcción de la capilla del lugar, muy cerca de un brazo del río Tierra Blanca.

Paralelo a estas narraciones, otras tantas señalan que el Pinal del Zamorano se hunde lentamente en medio de la supuesta laguna de agua fría sobre la que se levanta. En la cima de este cerro descansa la santa Cruz del Pinal, que es recogida y festejada desde mediados de abril hasta mediados de mayo, previo al periodo de lluvias, en un extenso

recorrido que incluye velaciones en muchas de las comunidades congregadas. A su vez, la cruz del Pinal cuenta con una imagen “camínera”, una cruz más pequeña llamada la Cruz del Carmelo, que la representa en todas las acciones religiosas y festivas durante el ciclo ritual. En cada uno de sus brazos, ocultos por el gran número de flores, mazorcas y tortillas con que permanentemente la adornan, porta un par de pequeños cántaros de donde, idealmente, se nutre su floración. En el recorrido de abril-mayo, las comunidades incorporan también a la santa Cruz de la Paloma, símbolo ubicado en la cima del cerro del mismo nombre, dentro de la comunidad del Picacho.

Esta mitología y las prácticas rituales agrícolas que anima conviven sin contradicción con una memoria histórica en la que la propiedad del espacio congregacional es fruto de un proceso de compra-venta. Fundada en el siglo XVI, como parte de la avanzada española sobre la Gran Chichimeca y con el nombre inicial de Ojo Caliente, la Congregación de San Ildefonso de Cieneguilla fue organizada a partir de pequeñas rancherías sujetas a un centro administrativo civil y religioso: el pueblo de Santo Tomás de Tierra Blanca. Ubicado al norte de las comunidades congregadas, la cabecera administrativa colonial se beneficiaba de algunas tierras menos agrestes y del agua que, desde el Zamorano, al sur, bajaba por el cauce del río cruzando las rancherías indias, para unir su corriente con la del ojo de agua de Cieneguilla.

Como parte de las mercedes coloniales, estas tierras y sus pueblos quedaron adscritos al mayorazgo de Guerrero-

Villa Seca para, posteriormente, formar parte del latifundio de la hacienda del Capulín, organizado por un arrendatario principal que, a su vez, subarrendaba. Hacia mediados del siglo XIX entre los subarrendadores de la hacienda se encontraban las comunidades indígenas, enclavadas en pequeños espacios intermontanos distanciados de los centros administrativos y comerciales, pero sujetas al casco no obstante la limitada productividad agrícola de sus terrenos. Esta organización plantea ya peculiaridades locales en una región en la que se vivieron frecuentes sublevaciones indígenas tanto por las concesiones de tierras (como en Xichú de Indios, hoy municipio de Victoria) como por la imposición de alcabalas (Romero, 1862: 238; Reina, 1988).

Como una manera de evitar los cambios que traía consigo la llegada de un nuevo arrendatario principal, según dejó reseñado un protagonista del suceso, los subarrendadores se organizaron para comprar la hacienda y repartirla. En esta asociación fueron aceptados los ranchos indígenas de la Congregación que obtuvieron sus terrenos en propiedad luego de un frustrado intento de compra, al no reunir el monto del pago y por el clima de inseguridad producido por la rebelión de la Sierra Gorda a mediados del siglo XIX. Una vez realizada la compra, la tarea del trazo de propiedades en Tierra Blanca generó fuertes tensiones entre los otomíes y los mestizos de la cabecera municipal, evitados mediante un cuidadoso deslinde que logró sortear “la permanente discordia sobre los linderos entre Tierra Blanca y

Cieneguilla que producía riñas tumultuosas” (Morelos y Romero, 1997: 51).

Con la compra, la Congregación reforzó un sentido de territorialidad posiblemente previo: los grupos de parentesco se encontraban ligados a la tierra a partir de la asociación entre los antepasados y el solar familiar. La muerte de miembros de la familia se encontraba conmemorada con un pequeño nicho o calvario en el terreno familiar, que resguardaba las cruces de los antepasados, veneradas en noviembre, pero también atendidas durante los festejos de la santa Cruz en mayo.<sup>5</sup> Aunque esta identificación menguó posteriormente por las escaramuzas de la cristiada, por la compra-venta de terrenos y la migración internacional,<sup>6</sup> actualmente los grupos de parentesco y las comunidades se mantienen simbólicamente “centrados” a través de las acciones rituales y del sistema de cargos, renovado cada dos años.

Alrededor del santo y de la pareja que enfrentará el compromiso se articulan y cohesionan redes familiares, de amigos y de vecinos que durante un gran número de rituales (procesiones,

---

<sup>5</sup> Para el municipio vecino de San Pedro Tolimán, Querétaro, Chemín (1993: 75) señala la vinculación de los calvarios y las capillas oratorio, lugar “erigido en honor a un primer antepasado común bautizado”. El patrón parece semejante en la Congregación de Cieneguilla.

<sup>6</sup> Se recuerda que partidas federales derribaron un gran número de calvarios. No obstante, las cruces de los antepasados, resguardadas en las capillas de las comunidades, siguen siendo honradas en Todos los Santos y durante mayo.

peregrinaciones, comidas, etc.) se relacionan con las redes y los mayordomos encargados de los santos restantes, a partir de un orden jerárquico puntual. De esta forma, la Congregación se representa a sí misma como unidad en los momentos en que las redes sociales internas son ajustadas y redefinidas en torno a los santos, con referencia a los puntos geográficos señalados por la virgen y sobre los terrenos adquiridos por las comunidades.

Los sentidos comunitarios generados en torno al ritual se encuentran intercalados en las disputas internas, en los procesos de diferenciación y en las relaciones de lucha y negociación comunitarias con los agentes externos. Esto se refleja en los tres casos siguientes, en los cuales rasgos de la mitohistoria otomí, manejada de manera distinta, han servido para encauzar, reencauzar y explicar los conflictos, recreando con ello acciones y organizaciones autónomas.

#### EL OJO DE AGUA ENTRE 1900 Y 1930

Hacia 1900, la jefatura política del distrito con cabeza en San José Iturbide intentaba fijar los límites entre las propiedades rurales de Tierra Blanca, extendidas por los propietarios rurales sobre espacios que no les correspondían, evadiendo además el pago de impuestos a la tesorería. La "mala fe" de los rancheros podía demostrarse contrastando la extensión de las propiedades con los "documentos auténticos como son los títulos principales del pueblo". A las dificultades para deslindar efectivamente las propiedades y para cobrar el impues-

to respectivo se sumaron peticiones de todos los productores a propósito de la exención de impuestos por uso de agua.

En las gestiones, los productores argumentaban su incapacidad de pago por la pobreza de sus cosechas y lo extremo del clima, que conjugaba periodos de sequía con la ausencia de obras para contener las fuertes avenidas que se producían en épocas de lluvias "con tanta bravura que destruyen nuestras sementeras".<sup>7</sup> Aunque afectados por estas condiciones y por los requerimientos impositivos estatales, entre las comunidades indígenas existía la pequeña excepción del manantial de Cieneguilla.

El ojo de agua caliente de Cieneguilla, en el centro de la Congregación, hace brotar el líquido por un declive del terreno que le conduce entre parcelas hasta llegar, muy disminuido, al cauce del río. Por su calidez, al agua puede dársele un doble uso: para el aseo personal y para regar los terrenos colindantes mediante una modesta red de canales. Al sitio donde sale el agua se le conoce en la Congregación como "El baño" o "El agua del baño". A diferencia de los manantiales de otras comunidades congregadas, este ojo de agua es patrimonio compartido, tanto por su

<sup>7</sup> Esta información proviene de documentos del Archivo General del Gobierno del Estado de Guanajuato, fondo Gobierno, sección Secretaría de gobierno, serie Municipios, lugar Tierra Blanca. En lo sucesivo, las frases entrecomilladas provienen de documentos del archivo personal de don Tomás Rodríguez, vecino de Cieneguilla y actual "socio de agua del baño caliente". Los documentos que posee se remontan a principios del siglo xx, pero en algunos de ellos se mencionan los antecedentes de la construcción y uso del baño.

relación con la iglesia y los santos del centro de la Congregación como por la construcción de una pileta que hace las veces de represa, donde se retiene momentáneamente el flujo en una poza de agua circulante.

La construcción del canal que conduce el agua hacia la pileta y de ésta misma fueron realizados por los propios otomíes con posterioridad a la compra de los terrenos al Capulín, probablemente hacia 1873. Es parte de la memoria histórica indígena que todas sus comunidades cooperaron en la construcción del sitio y que, por tanto, todos sus miembros ganaron para sí y para sus descendientes el derecho de utilizar gratuitamente el agua para su aseo personal, sin menoscabo del uso para riego que los dueños de las parcelas cercanas dan al manantial. Ya que esos terrenos no están adscritos a las comunidades, al estar sujetos a relaciones mercantiles, el recurso no podía ser acaparado por los vecinos de la comunidad de Cieneguilla.

El aprovechamiento del líquido por los propietarios de los terrenos llevó a la formación de una “sociedad de usuarios del agua del baño”, reglamentada formalmente a partir del código civil de la época, tomado como modelo para la organización. Hacia 1912, los socios miembros del agua del baño estaban comprometidos a atender “el brocal y el canal” y a no transferir el recurso a terceros ni a cortar el depósito de agua o el correr del líquido. Su compromiso con la Congregación, en tanto, se basaba en las obligaciones rituales con respecto a la fiesta de enero de la virgen de Guadalupe, que se conjunta con la

patronal de san Ildefonso. Cada socio estaba obligado a cooperar en la celebración dando una porción de su producto o reservando un espacio de su propiedad para el cultivo en beneficio de la festividad “de nuestra madre Santísima de Guadalupe y [...] cualquiera que faltara al cumplimiento no tendrá beneficio del agua y de la construcción [...]”, condición que, con variaciones, continúa vigente.

Además, la obligación estaba sostenida en percepciones subjetivas fundamentadas en la idea de que los mayordomos, los integrantes de la asociación y, en general, cada miembro de las comunidades (y sus redes familiares y amistosas) daban por hecho la existencia de una relación personal con los santos dentro de la lógica del don: a mayores ofrecimientos de bienes de consumo en la festividad, mayor compromiso del santo —la virgen en este caso— para aumentar la bienaventuranza del productor.

En contraste con el resto de propietarios de terrenos de temporal, los de la asociación tenían posibilidad de dos cosechas por ciclo y de generar con ello un modesto intercambio comercial. Esto permitió a algunos de ellos, años después, instalar pequeñas tiendas de abarrotes y/o ofrecer una educación escolar avanzada a sus hijos, cosas poco comunes hasta la década de 1960. Aun antes, la circulación mercantil de parcelas permitió la tendencia de su concentración bajo pocas manos. Hacia 1919 Eutimio Ramos, uno de los vecinos de Cieneguilla, comerciante y agricultor en pequeño, logró comprar un buen número de terrenos y obtener otros tantos

mediante un matrimonio ventajoso con una vecina, viuda, que había heredado de su difunto esposo parcelas irrigadas. En el curso de varios meses esta posición permitió a la pareja apropiarse del agua del baño, acaparando su uso como productores, impidiendo además el libre acceso a todo vecino que quisiera utilizar el agua para sus aseo. Pronto Eutimio decidió cobrar la entrada, erigirse en patrón de los productores restantes y maximizar sus cultivos perforando varios pozos dentro de sus propiedades. Para ello construyó una barda de adobe que le ganaba espacio restándoselo a la plaza de Cieneguilla.

Este tipo de concentración de recursos para la producción expresaba rasgos de diferenciación social que lesionaban los derechos de las comunidades en torno al recurso, no únicamente por monetarizar el acceso a un bien compartido —público en términos de membresía— sino porque amenazaba la relación entre el grupo de productores, las formas de producción y su asociación con el ciclo ritual, santos y redes sociales. El problema no era la tendencia a la formación de un estrato de productores orientados hacia el mercado, sino la manera en que la lógica mercantil en la que entraban los terrenos podía afectar perspectivas y prácticas compartidas; el sistema ritual no era entonces —ni lo es ahora— un mecanismo de igualación económica, sino un dispositivo de organización comunitaria y étnica basado en las relaciones entre la Congregación, los santos y perspectivas históricas particulares.

A través de sus delegados, las comunidades y los productores de la asociación, acudieron a la presidencia municipal

a levantar una querrela en la que enfatizaron sus derechos sobre el agua a partir de documentos de 1877, 1887 y 1912, en los que se hacía constar la “concesión del agua por sus antepasados”, y que el presidente municipal aceptó como válida. Recurrir a autoridades civiles mestizas, con las que frecuentemente mantenían pugnas, es una muestra de cómo la agencia indígena ha incidido en la creación de arenas de conflicto, convirtiendo los espacios de “política local” en espacios de “política a nivel local” según la magnitud de los problemas (Dietz, 1999: 82). La comprensión indígena de la utilidad que los mecanismos legales podían reportar en pugnas internas iba acompañada, a su vez, de estrategias para limitar la jurisdicción del Estado sobre el territorio, refrendando con ellas la autonomía sobre el espacio congregado: las parcelas nunca fueron legalizadas, con lo que se ha limitado la competencia estatal, incluso en lo que respecta a los apoyos que actualmente se otorgan para la producción, que no se aplican en la Congregación al requerirse los papeles de propiedad del titular. Las transacciones de compra-venta de parcelas no tienen más legalidad que la que le confieren los mismos vecinos, amparados en los viejos títulos de compra de terrenos a la hacienda.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Varios casos de compra-venta dejan ver que las parcelas no están sujetas a una circulación restringida a los miembros de la comunidad en la que se ubica el terreno. Uno de los líderes locales de la comunidad de El Guadalupe mantuvo durante varios años un terreno beneficiado por el agua del baño, situado en Cieneguilla, siendo él mismo miembro

Luego de visitar el lugar con las autoridades indígenas, el presidente municipal resolvió que Eutimio Ramos, el querrellado, debía dar inmediata libertad al uso del agua del baño tanto a productores como a los vecinos que quisieran utilizarla para su aseo, dando además las facilidades para clausurar los pozos construidos y renunciando “a todo el derecho que pudiera tener de sus herederos para hacer reclamación”. En gratitud a la resolución municipal, la Congregación obsequió a la gente de Tierra Blanca el derecho de bañarse cuando ellos quisieran en el ojo de agua, cobrándoles tan sólo un centavo, gesto que agradeció el presidente municipal.

Posterior al arreglo, a mediados de la década de 1920, la sociedad de agua del baño reorganizó rígidamente su estructura y las obligaciones de los miembros. Bajo amenaza de “perder la concesión” si abusaban del agua, en la pileta y en las acequias se estableció un horario de trabajo para los beneficiarios, de 6:00 a.m. a 6:00 p.m., además de exigir una aportación económica para mejorar la infraestructura, manteniendo los compromisos con la festividad de la virgen. Más tarde, el crecimiento demográfico

---

del grupo de riego. Gracias a su producción y al comercio de sus excedentes pudo ampliar su vivienda. Después, lo vendió para aventurarse como migrante en los Estados Unidos. No sólo los terrenos irrigados tienen carácter mercantil: un vecino de la comunidad de Torrecitas compró desde hace años una parcela en la comunidad del Picacho. La misma se encontraba vinculada a la celebración de la santa Cruz que corona el cerro de esta última, en consecuencia debe proveer de alimento a quienes anualmente realizan una procesión a la cima; cuando venda la parcela, la obligación pasará a su nuevo dueño.

y la costumbre local de heredar parcelas entre todos los hijos del matrimonio dificultaron la posibilidad de una nueva concentración de terrenos sin impedir la diferenciación económica entre un pequeño grupo de productores prósperos y los ligados al autoconsumo.<sup>9</sup>

El destino de Eutimio Ramos, en tanto, fue la contraparte de la perspectiva indígena que asocia un buen producto agrícola con los suntuosos ofrecimientos en bienes de consumo a los santos en sus fiestas; impedido de tener herederos y limitado legalmente para acceder al agua que requería, comenzó a vender sus propiedades sin lograr después un desempeño productivo o comercial relevante.

---

<sup>9</sup> Actualmente, en el mejor de los casos, los propietarios cuentan con dos hectáreas de riego, y con hasta  $\frac{1}{4}$  los menos afortunados. Se obtiene de 1 $\frac{1}{2}$  a 2 ton., de maíz por ha. La sociedad de usuarios de agua del baño está formada por 37 miembros de diferentes comunidades: Picacho, Juanica, Arroyo Seco, Torrecitas, Peña Blanca y por un miembro originario de Tierra Blanca. La perforación de pozos para agua potable, iniciada a finales de los años de 1980, redujo el volumen del líquido, lo que los ha llevado a constreñir la superficie irrigada y la frecuencia del riego. De todo el municipio, sólo el 4.39% de su superficie está destinado a la agricultura, el 14.92% a pastizales (Cuaderno, 1997). En cuanto al crecimiento poblacional, a inicios del siglo xx las comunidades otomíes fluctuaban entre los 136 habitantes de Peña Colorada y los 409 de El Cano. Las dos comunidades con menos habitantes eran Cieneguilla y Peña Blanca: hacia 1900 la primera contaba con 128 habitantes y la segunda con 23. Para la década de 1990 tenían 936 y 230 habitantes respectivamente (González, 1906: 359-360; Desarrollo Rural, s/f). En cuanto al municipio, Tierra Blanca pasó de 3079 habitantes en 1900 a 5843 en 1950, y a 14549 en el año 2000 (Secretaría de Fomento, 1903; Conapo, 1994; INEGI, 2000).

LA VIRGEN Y LA CONFEDERACIÓN  
NACIONAL CAMPESINA (CNC)  
EN LOS SESENTA

Durante buena parte del siglo XX la zona serrana a la que pertenece Tierra Blanca ha estado vedada para el alumbramiento de aguas subterráneas destinadas a la agricultura por el bajo nivel de los mantos acuíferos.<sup>10</sup> La ausencia de pozos y la escasez reflejada en el precario producto de los manantiales se compensaba con la regularidad de las lluvias, que permitían la producción para el autoconsumo, el cultivo de frutales para el comercio arriero y la pequeña ganadería, prácticas complementadas con la migración indígena eventual hacia la Huasteca potosina y a Querétaro.

Sin embargo, los periodos de estiaje empezaron a alargarse luego de la sequía de finales de la década de 1950, y el entorno comenzó a presentar síntomas evidentes de deforestación. La explotación de los bosques serranos había estado relacionada con el auge minero decimonónico en la Sierra Gorda de Guanajuato, en especial en el municipio de San Luis de la Paz, pero también en los municipios del interior serrano, como Xichú y, en menor medida, en los de Atarjea y Santa Catarina, cercanos a Tierra Blanca. Asimismo, durante la primera mitad del siglo XX las comuni-

dades de la Congregación habían explotado sus zonas boscosas produciendo carbón para su propio consumo y para venta en los municipios vecinos.

El deterioro de los bosques y la subutilización del agua de lluvias permitió que, durante años, las avenidas pluviales arrastraran consigo la superficie agrícola, erosionando el medio. Para la década de los sesenta, los espacios de cultivo en las comunidades otomíes y en la cabecera de Tierra Blanca, que todavía vivían principalmente de la producción agropecuaria, disminuyó al tiempo que crecieron la migración y los remesas. Pocos años después, según recuerdan los productores indígenas y mestizos, la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos (SARH) desvió cauces pluviales del Cerro del Zamorano rumbo a espacios agrícolas de Querétaro.

Hacia 1964, la gente de Tierra Blanca, bajo la presidencia de José Vázquez, buscó entubar el agua del manantial de Cieneguilla para dirigirlo hacia los terrenos de cultivo de la cabecera en vista de la insuficiencia de su propio manantial y de la precariedad del cauce ribereño. Las autoridades municipales acudieron en dos ocasiones a hacer mediciones en el ojo de agua sin consultar a la población otomí, recrudeciendo las tensiones entre ambas localidades. Éstas se habían mantenido en torno a los límites compartidos, a las presiones municipales para legalizar las propiedades indígenas y al uso de los pastos serranos para la pequeña ganadería pero, sobre todo, a la ideología de dominio racial con la que el poder era ejercido cotidianamente contra los otomíes. Ir a

<sup>10</sup> La zona norte de Guanajuato fue declarada en veda en 1958. Para 1964 se decretó la prohibición en los municipios del entorno de Tierra Blanca. Desde 1983 todo el estado se encuentra en veda indefinida para la perforación de pozos no destinados a consumo humano (Vázquez, 1999).

la cabecera siempre representaba cierto peligro para los indígenas; las humillaciones aún están frescas en la memoria y han encontrado uso político posterior en los enfrentamientos por los puestos de poder municipal: “por cualquier cosa nos metían a la cárcel, nos quitaban los animales hasta pagar por ellos. Al día siguiente nos ponían a barrer las calles y no nos pagaban”.<sup>11</sup>

La tentativa mestiza llevó a que el delegado de la Congregación y los delegados de las comunidades ampliaran nuevamente el espacio de conflicto al presentarse ante la Confederación Nacional Campesina (CNC) en Guanajuato para manifestar “su temor” de que la población de Tierra Blanca les dejara sin agua. La relación de la Congregación con las centrales campesinas oficiales ha sido ambigua, en la medida en que no son ejidatarios ni una población agraria numéricamente significativa, pero son campesinos indígenas pobres, de manera que la CNC les ha abierto ocasionalmente algunos espacios.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Testimonio C.G. Mayo (1998). A principios de la década de 1990 una de las medidas adoptadas por el entonces presidente municipal, nativo de la Congregación, fue precisamente clausurar la cárcel.

<sup>12</sup> Llegó a existir una asociación de pequeños propietarios indígenas afiliada a esa central, que también ha dado apoyos recurrentes para actividades culturales. La Congregación ha tenido mayores beneficios a través de la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP). Esta central les apoyó en la construcción de su primera escuela, a pesar de la oposición de los grupos mestizos de Tierra Blanca. Asimismo, les dio representatividad con un número variable de delegados en las convenciones municipales del PRI, donde otomíes y mestizos elegían candidato a la presidencia municipal.

Ahí encontraron el apoyo de políticos que surgieron durante la reforma agraria cardenista de los años treinta como parte de grupos de poder emergentes en los municipios guanajuatenses de la Sierra Gorda. En particular, recibieron apoyo de Alfredo Guerrero Tarquín, un caso excepcional por su dilatada carrera política, que le llevó de revolucionario obregonista a líder agrarista para luego obtener cargos de elección popular y burocráticos en el sector campesino. Gracias a este tipo de personajes, esta demanda, y otras más, llegaron a la CNC y al gobernador Torres Landa, que en esos mismos años impulsaba la carretera que comunicaría a los municipios serranos con el resto del estado. En un intercambio epistolar, el gobernador garantizó que en manera alguna se verían afectados o que, dado el caso, intercedería a su favor.

Ante la movilización indígena y frente a los apoyos que recibieron, los grupos mestizos desistieron de sus esfuerzos y el agua no fue desviada. Sin embargo, la explicación indígena del porqué no fue desviada trasciende la gestión de sus autoridades a nivel estatal y partidista, ya que la memoria de estas redes políticas se ha subordinado a la asociación del manantial con la imagen de la virgen. Un joven mayordomo, menor de edad en la época del conflicto, explica de esta manera su resolución:

La gente se enojó. Allá en Tierra Blanca siempre no han tenido agua, hasta hace unos años [1992] con el pozo que les hicieron. La querían llevar entubada por la calle porque no podían pasar sobre las propiedades. El agua que no [era] para

tomar pero para riego, pero [dicen] que una mujer se les aparecía al medir y no los dejaba: era la virgen de Guadalupe. Después ya no insistieron.

Esta explicación y otras semejantes, compartidas por quienes participaron y recuerdan la indignación y las gestiones para obtener apoyo, dan cuenta de un proceso de resignificación por el cual el hecho histórico se reconstruye para integrarlo a la cosmovisión local, renovándola simultáneamente. Las formas de percepción indígena permiten ubicar los procesos y luchas comunitarias como parte del mito que organiza el territorio y en el que la virgen se relaciona con la Congregación a través de la geografía y sus recursos.

La exitosa defensa del agua del manantial, como punto destacable de las relaciones de poder local, es un antecedente directo de la organización indígena que logró, en una afortunada coyuntura, al final del gobierno de Torres Landa, la primera presidencia municipal obtenida por los otomíes: ante los abusos sistemáticos de las autoridades mestizas, los delegados de las comunidades decidieron apoyar como precandidato al delegado de la Congregación, que ganó cerradamente la convención priísta y, posteriormente, la presidencia de Tierra Blanca inmediatamente después de la administración del mestizo José Vázquez. Con una oposición constante de las familias de la cabecera, el presidente indígena logró, como su obra más destacada, la construcción del edificio de la escuela primaria "Miguel Hidalgo" en Cieneguilla. Este primer triunfo inició la lucha permanente

por los puestos de poder público entre otomíes y mestizos, que se agudizaría en los años ochenta y que, una década más tarde, se extendería al interior de las propias comunidades, diversificadas por la emergencia de grupos internos políticamente más preparados.

#### EL BALNEARIO Y LA CONCENTRACIÓN DE SERVICIOS

El tercer momento de tensión se generó hacia mediados de los años ochenta, luego de que la presidencia municipal fue nuevamente disputada a los grupos mestizos de la cabecera por la Congregación, ahora más claramente dirigida por grupos de maestros, de jóvenes con nivel profesional, de autoridades comunitarias con experiencia migratoria y de pequeños grupos de productores organizados. En la Convención Municipal del PRI en 1986 —entonces todavía el único partido— y en las posteriores elecciones, los grupos de Tierra Blanca lograron hacer triunfar a su candidato pero no consiguieron evitar la toma de la presidencia municipal por parte de las comunidades indígenas. Éstas sólo aceptaron desalojar el edificio cuando el presidente entrante acordó cederles todos los puestos públicos del municipio, excepto el propio.

Como parte de los acuerdos entre los regidores y el presidente, comenzaron a ser gestionados apoyos directos para la Congregación ante la SARH, el Instituto Nacional Indigenista (INI) y el gobierno estatal. Fruto de ello fue la construcción de bordos y presas filtrantes para la retención del agua de lluvia y la in-

troducción de bombas para hacer llegar el agua a pequeñas parcelas comprometidas en proyectos productivos experimentales, esfuerzos que, en la década de 1990, serían multiplicados mediante el quehacer de varias asociaciones civiles que hicieron su aparición en esos años.

Uno de los apoyos obtenidos por el municipio a favor de la Congregación fue a través de la Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología (Sedue), que ofreció un atractivo proyecto turístico para el aprovechamiento del ojo de agua de Cieneguilla. El entonces presidente lo recuerda de esta manera:

Logramos muy importantes recursos para la Congregación, pero por sus problemas internos [con] Sedue íbamos a manejar lo de su balneario: dos albercas, lavaderos, una tratadora de agua y otras cosas. Era un recurso muy importante. Pero son muy unidos y son muy dispersos. Cuando convoqué al delegado general de la Congregación, toda la gente de la cabecera de ahí, Cieneguilla, estaba de acuerdo porque les iba a generar empleo y derrama, pero las comunidades bloquearon ese proyecto, y ese recurso se tuvo que retirar: se lo llevaron a Obrajuelos. Las comunidades de los Canos [Rincón del Cano, Fracción del Cano, Cano de San Isidro y otras como El Picacho] decían que a ellos les correspondía la catorceava parte del balneario, y no quisieron.<sup>13</sup>

Al momento, el tema del agua se encontraba muy presente en la Congre-

gación, pues poco tiempo antes la comunidad de Fracción del Cano se había dividido precisamente por una disputa interna en torno al acceso al manantial comunitario, en el que también estaba en juego el manejo de tubería aportado por el municipio. De haber sido realizada la propuesta de balneario de la SEDUE, efectivamente se habría beneficiado directamente a la comunidad de Cieneguilla, cuyos habitantes —sobre todo varios comerciantes en pequeño— estaban conscientes de que ésa era “una oportunidad comercial, pero la mayoría no quiso. La gente aquí es envidiosa, no quiere sobresalir”.<sup>14</sup> El problema es que en esta comunidad se han concentrado tradicionalmente los recursos dirigidos a todas las comunidades otomíes: escuela, luz, pavimentación, clínica de salud, etc., precisamente por ser el centro de la Congregación.

Uno de los elementos que ha contribuido a concentrar servicios en Cieneguilla ha sido la escuela primaria “Miguel Hidalgo”, fuente de disputas entre la cabecera municipal mestiza y la Congregación desde que se planteó su fundación a mediados de los años cincuenta y aun después de la construcción del edificio. Una vez con las instalaciones, la escuela requería agua, luz, maestros, desayunos y toda una serie de recursos que contribuyeron a la modesta urbanización de Cieneguilla.

Poco después del proyecto de Sedue, hacia 1988, la disputa entre otomíes y mestizos recobró su auge, una vez más, a partir de las pugnas por la presidencia

<sup>13</sup> Testimonio de A.G.I., 1o. de noviembre de 1999. En ese periodo la Congregación aún contaba con 14 o 15 comunidades.

<sup>14</sup> Testimonio de L.P., enero de 1999.

municipal. Los grupos mestizos lograron mostrar ante el PRI estatal que el precandidato de la Congregación no cumplía con los requisitos establecidos para representar al partido. Sus autoridades decidieron, entonces, postular a la representante de Tierra Blanca, una maestra que se desempeñaba en la escuela de la cabecera y que había quedado en segundo lugar en la convención municipal priísta.

Ganada la elección municipal luego de una serie de enfrentamientos con los grupos de la Congregación, la maestra trazó una política de reconciliación que incorporaba a las comunidades otomíes que habían luchado contra su candidatura, impulsó la creación de nuevas escuelas rurales en la Congregación y trabajó constantemente en la gestión para la perforación de pozos de agua destinados a consumo humano.<sup>15</sup> Estas acciones, en las que fueron beneficiadas varias de las comunidades que habían rechazado el proyectos del balneario, agudizaron las contradicciones internas.

Una de las que aprovechó la apertura de la presidencia municipal fue El Picacho. Gracias a las gestiones señaladas en esta comunidad, se perforó el primer pozo en la Congregación a finales de los años ochenta, con tan buena fortuna que el agua salía por su propia fuerza. Ante la abundancia, varias comunidades negociaron el acceso a esas aguas,

entre ellas Cieneguilla, que buscaba abastecer a la escuela “Miguel Hidalgo”, impedida de beneficiarse del ojo de agua local, entre otras razones por la ubicación del edificio sobre un relieve del terreno. No obstante, las autoridades del Picacho prefirieron negociar su recurso con otras comunidades, negándolo en específico a Cieneguilla.

Simultáneamente, el Picacho gestionó la construcción de una escuela primaria, no obstante su cercanía física con la escuela “Miguel Hidalgo”. Luego de varios trámites con la Secretaría de Educación de Guanajuato, y apoyados por el municipio, obtuvieron el registro para la primaria y algunos beneficios de programas federales al bautizarla, con todo sentido de oportunidad, como escuela primaria “Solidaridad”. A pesar de todo, un centenar de vecinos siguieron enviando a sus hijos a la primaria “Hidalgo” por la calidad de la educación que ahí se impartía y por respeto a su director.

Esta posición suponía un conflicto de intereses entre la adscripción a una comunidad que echaba a andar un proyecto educativo propio y las redes de solidaridad y amistad entre el grupo de familias y los profesores de la “Miguel Hidalgo”, muchos de estos últimos vecinos de otras comunidades congregadas y con destacada presencia en las actividades rituales y en las luchas previas de la Congregación contra la cabecera municipal. Las autoridades del Picacho decidieron presionar para que todos los niños fueran inscritos en la nueva primaria. A través del control que tenían del pozo, obstaculizaron el surtido de agua a las familias involucradas con la primaria de Cieneguilla. Ante esto,

---

<sup>15</sup> Desde finales de los años ochenta el gobierno del estado tuvo como responsabilidad la gestión del agua potable (Comunicación personal con el maestro Boris Maraño, febrero de 2000). Con ello, las autoridades municipales tuvieron mayores posibilidades de lograr la perforación de varios pozos.

el centenar de padres de familia decidió separarse y formar un nuevo núcleo — El Progreso —, abastecido por el manantial de otra comunidad y reunido en torno a un nuevo santo y un nuevo templo.

Poco después, de manera inesperada, el flujo de agua en el pozo del Picacho decreció drásticamente. La explicación local del hecho no pasa por el bajo nivel del agua subterránea, sino por las relaciones entre las comunidades y con respecto a las divinidades: la envidia por el agua provocó una intervención sobrenatural que redujo el cauce. Algo semejante había ocurrido previamente con el “pozo de la virgen”, a un lado del barrio de Los Roque, en donde anualmente se detiene la peregrinación con la que se recrea el mito de la paloma/virgen de Guadalupe en su camino hacia el Tepeyac. Esta charca se encuentra en terrenos privados; su flujo beneficiaba a varios vecinos hasta que los dueños —también miembros de la comunidad de Arroyo Seco— lo impidieron argumentando su propiedad. El volumen de agua se redujo con la perforación del pozo del Picacho, pero el hecho se interpretó igualmente como un “castigo de Dios. Daba por sí mismo, ahora por las envidias se tiene que sacar en cubeta”.

Un par de años después de estas disputas, la comunidad del Picacho decidió empalmar su cambio de mayordomía local con una de las celebraciones principales de toda la Congregación. Los relevos para el cuidado de la imagen local (san Nicolás) se trasladaron al barrio de Los Roque el 12 de diciembre, justo durante la peregrinación de los santos a los cuatro puntos donde descansó la virgen. Desde entonces, la

peregrinación decembrina no sube al Picacho como lo planteaba el mito de la virgen/paloma, sino que es convidada con los alimentos que la mayordomía de esa comunidad ofrece a un costado del pozo y que se agrega a lo dispuesto por los mayordomos de la virgen en el lugar, generando con ello un gasto mayor que el que se destinaba anteriormente y una convivencia mucho más numerosa.

Con lo anterior no quiero decir que el manejo del ritual, con su consumo de bienes y actualización de redes familiares-comunitarias haya servido de válvula para diluir las tensiones internas (El Picacho mantiene fama de comunidad envidiosa), sino que ha contribuido a ajustar los cambios sociales y políticos dentro de perspectivas culturales compartidas “abiertas a los significados del mundo en que son practicadas” (Kapferer, 1999: 494; traducción del autor).

#### EL AGUA EN CONTEXTOS DIVERSIFICADOS

Tanto mestizos como otomíes han presionado constantemente al gobierno del estado —panista desde 1991— para la perforación de pozos para agua potable y para uso agrícola, aun a sabiendas de la pobreza de los mantos acuíferos y de la veda o, en su caso, para la construcción de una presa de mayor capacidad que las existentes en municipios de la Sierra Gorda, que asegure el abasto anual para la producción y el consumo (aunque resulte improbable en la lógica estatal de costos y beneficios). Como alternativas se han sumado

la introducción de programas y obras impulsadas por varias organizaciones no gubernamentales, instituciones federales y estatales. El terraceo de los montes, la construcción de bordos, ollas de agua y galerías filtrantes, etc., son parte de perspectivas ecologistas que plantean un mayor aprovechamiento del recurso. Estas iniciativas han renovado mecanismos de control social y comunitario del agua que ya existían: faenas para la construcción de infraestructura, consensos internos para una distribución equitativa del líquido, reglamentación para el uso de los bordos y gestiones comunitarias, entre otras.

Sumando a esas actividades un entorno marcado por la diversidad social, los intereses contrapuestos y la mayor presión sobre el agua, las comunidades han ampliado las celebraciones del sistema ritual. Nuevas fiestas, procesiones, peregrinaciones y comidas comunitarias han ido arraigándose bajo las mayordomías y ante la reiterada presencia de los santos y las imágenes de la virgen de Guadalupe. Aunque dista de ser una cuestión mecánica, esto forma parte de la lógica indígena de interpretar y controlar la dinámica de desarrollo y cambio desde entramados simbólicos propios. A partir de que son elementos susceptibles de ser utilizados frente a las contingencias materiales e históricas que enfrentan, los entramados culturales, sus prácticas y significados, iluminan la relación de las comunidades con el entorno geográfico y social, con lo supraterráneo y entre sí mismas. Esta maleabilidad es lo que ha permitido a la Congregación mantenerse como una comunidad de comunidades

simbólicamente unificada, con un estilo propio y, frecuentemente, como un actor político perfilado a la confrontación.

En cada uno de los casos descritos, la Congregación ha modificado su relación y su lugar dentro de arenas de conflicto a partir de acciones que terminan por recrear la utilidad política de su bagaje mitohistórico y por renovar su relación con los santos. Los rituales en los cuales los símbolos y los mitos son representados generan espacios en donde la Congregación redefine constantemente sus relaciones internas, sus relaciones con agentes externos y su propia capacidad para la confrontación y los acuerdos. En ellos, las comunidades congregadas se asumen como protagonistas de la manera en que la virgen marcó el entorno y como los agentes políticos que reproducen ese orden a través de su acción. Así, las luchas locales han revelado y renovado la interconexión entre significado y poder dentro de la mitohistoria indígena (Mallon, 1995).

Si bien el sentido de propiedad del entorno y el carácter sagrado que le confieren al agua los ha llevado a reinterpretar momentos de su historia, a modificar las arenas de conflicto y, con ello, las dinámicas de las relaciones de poder, el uso político de estos recursos en comunidades cada vez más heterogéneas puede esgrimirse también como un obstáculo a proyectos y expectativas de desarrollo. A partir de la década de 1990 hicieron su aparición en el lugar nuevos partidos políticos (PRD, PT, PAN, etc.) luego de varias escisiones en el PRI municipal; con ello, se hizo más notable aun la presión política sobre los puestos de poder municipal entre grupos de pro-

fesionistas, de jóvenes con experiencias organizativas previas, de migrantes, de productores, de profesores y de las familias mestizas de la cabecera. La propia diversidad interna de la Congregación, las opciones políticas con las que cuentan y el deterioro del medio han agudizado la competencia interna por los recursos, pero también han permitido a esos grupos de interés un uso político mucho más consciente de las particularidades culturales para apuntalarse como opciones indígenas.

En este sentido, cabe esperar mayores elaboraciones étnicas (multiplicación de festividades, invención de rituales, explicaciones de los procesos de cambio ajustadas a "la voluntad" de los santos venerados) en el marco de confrontaciones internas agudizadas por la democracia electoral y la toma de conciencia de jóvenes generaciones que ya reclaman su lugar en la vida política y ritual de la Congregación. Las tensiones internas, así como la posición con respecto a los mestizos y a las instituciones estatales, pasan por la efectividad del mito y el ritual como espacios de mediación. Particularmente respecto del agua, la actualización del sentido político de la Congregación es inherente a la perspectiva que señala la disponibilidad del líquido como un don divino dependiente de las relaciones internas. La mitohistoria local, los rituales e, incluso, las misas que anualmente se realizan en varias de las comunidades, a un lado de los precarios manantiales que las proveen, para que la virgen y la santa Cruz mantengan vivo el flujo del líquido, han sido los ámbitos para recrear una misma lógica cultural entre

comunidades que tienden a insertarse diferencialmente en espacios sociales con mayor carga de conflictividad.

## ARCHIVO Y BIBLIOGRAFÍA

- ARCHIVO GENERAL DEL GOBIERNO DEL ESTADO DE GUANAJUATO, Fondo Gobierno, Sección Secretaría, Serie Municipios, Carpetas 248/251.
- ABOITES AGUILAR, Luis (1998), *El agua de la nación. Una historia política de México 1888-1946*, México, CIESAS.
- ALONSO, Ana María (1988), "The Effects of Truth: Representation of the Past and the Imagining of Community", *Journal of Historical Sociology*, vol. I, núm. 1, marzo, USA, pp. 33-57.
- ANDERSON, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.
- ÁVILA, Patricia (1996), *Escasez de agua en una región indígena*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- BASTOS, Santiago (1998), "Etnicidad, historia y espacio: 'la comunidad' en el contexto de la globalización", México, CIESAS-Universidad de Guadalajara, mecanoscrito.
- CARMAGNANI, Marcello (1993), *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, FCE.
- CHEMIN BÄSSLER, Heidi (1993), *Las capillas oratorio otomíes de San Miguel Tolimán*, México, Fondo Editorial de Querétaro, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Dirección General de Culturas Populares.
- COMAROFF, John y Jane COMAROFF (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press.

- CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN (CONAPO) (1994), *La población de los municipios en México*, México, Conapo.
- CUADERNO DE ESTADÍSTICAS MUNICIPALES DE TIERRA BLANCA (1997), Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, INEGI, H. Ayuntamiento Constitucional de Tierra Blanca.
- DESARROLLO RURAL DE LA SIERRA GORDA, A.C. (s/f), *Diagnóstico participativo de los pueblos indígenas de la región nor-este del estado de Guanajuato*, México, Documentos I y II.
- DIETZ, Gunther (1999), "Etnicidad y cultura en movimiento. Desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos", *Nueva Antropología*, vol. XVII, núm. 36, noviembre, México, pp. 81-107.
- FISCHER, Edward F. (1999), "Cultural Logic and Maya Identity. Rethinking Constructivism and Essentialism", *Current Anthropology*, vol. 40, núm. 4, agosto-octubre, USA, pp. 473-488.
- FUNDACIÓN DE APOYO A LA INFANCIA (FAI) (1993), *Autodiagnósticos comunitarios*, México, mecanoscritos.
- GONZÁLEZ, Pedro (1906), *Geografía local del estado de Guanajuato*, Guanajuato, Imprenta de la Escuela Correccional.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI) (2000), *XII Censo general de población y vivienda, resultados preliminares*, México, INEGI.
- JOSEPH, M. Gilbert y Daniel NUGENT (1994), "Popular Culture and State Formation in Revolutionary Mexico", en Joseph M. Gilbert y Daniel Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation*, Durham, Duke University Press, pp. 3-23.
- KAPFERER, Bruce (1999), "Comments", *Current Anthropology*, vol. 40, núm. 4, agosto-octubre, USA, pp. 493-494.
- MALLON, Florence (1995), *Peasants and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press.
- MALLON, Florence (1994), "Reflections on the Ruins: Everyday State Formation in Nineteenth-Century Mexico", en Joseph, M. Gilbert y Daniel Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation*, Durham, Duke University Press, pp. 69-106.
- (1994a), "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History", *American Historical Review*, vol. V, núm. 32, diciembre, USA, pp. 1491-1515.
- MORELOS, José Luis y Rómulo ROMERO (1997), *Apuntes históricos de la villa de San José Iturbide escritos en el siglo XIX por José Luis Morelos y Rómulo Romero*, México, editado por Miguel Ferro Herrera.
- NUGENT, Daniel (1992), "Popular Musical Culture in Rural Chihuahua: Accommodation or Resistance?", en Calagione John, Doris Francis y Daniel Nugent (eds.), *Worker's Expressions. Beyond Accommodation and Resistance*, Nueva York, University of New York Press, pp. 32-47.
- NUGENT, Daniel (1993), *Spent Cartridges of Revolution. An Anthropological History of Namiquipa, Chihuahua*, Chicago, The University of Chicago Press.
- NUGENT, Daniel y Ana María ALONSO (1994), "Multiple Selective Traditions in Agrarian Reform and Agrarian Struggle: Popular Culture and State Formation in the Ejido of Namiquipa, Chihuahua", en Joseph M. Gilbert y Daniel Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation*, Durham, Duke University Press, pp. 209-246.
- ORTNER, Sherry B. (1973), "On Key Symbols", *American Anthropologist*, vol. 32, núm. 75, USA, pp. 1338-1346.
- REINA, Leticia (1988), *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, México, Siglo XXI.
- ROMERO, José Guadalupe (1862), *Noticias para formar la estadística del Obispado*

- de Michoacán*, Guanajuato, Imprenta de Vicente García Torres.
- SECRETARÍA DE FOMENTO, COLONIZACIÓN E INDUSTRIA (1903), *Censo y división territorial del estado de Guanajuato verificados en 1900*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
- VAN YOUNG, Eric (1994), "Conclusión: The State as Vampire — Hegemonic Projects, Public Ritual, and Popular Culture in México, 1600-1990", en William H. Beezley, Charyl English Martin y William E. French (eds.), *Ritual of Rule, Ritual of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Wilmington, A Scholarly Resources Inc., pp. 356-367.
- VÁZQUEZ RODRÍGUEZ, Ma. Luz (1999), "Decretos de veda en el estado de Guanajuato", en *Aqua Forum*, año 4, núm. 5, Comisión Estatal de Agua y Saneamiento de Guanajuato, pp. 25-28.
- ZÁRATE HERNÁNDEZ, Eduardo J. (1998), "Lógicas culturales y proyectos de desarrollo entre los purhépechas de Pátzcuaro", en *Regiones, Revista Interdisciplinaria en Estudios Regionales*, núm. 9, enero-junio, Universidad de Guanajuato, pp. 143-158.