

VI. GUERREROS

LA FIESTA RITUAL

La *fiesta* ritual es la ruptura de la vida cotidiana, es la transformación del tiempo y del espacio normal en un tiempo y espacio excepcional, místico. Según Bataille (1981), la fiesta ofrece al hombre una “solución limitada” al problema de su existencia al romper con la vida de la productividad, al ser una forma de resistir a lo mundano y un espacio para escapar al mundo de las “cosas”. Así mismo, la fiesta funciona de manera dual como una “aspiración a la destrucción” que la lleva a convertirse en un desenfreno y en un espectáculo, pero también como una forma de “sabiduría conservadora” que ordena y limita la vida (p. 56-57). Por su parte, Víctor Turner (1969) comenta que la religión es parte de la vida imaginativa del hombre y en sus mitos y rituales se puede observar cuán rica y compleja puede ser. De la misma manera que los sueños o el lenguaje la conformación de los mitos y rituales religiosos nos permite acceder a la psique y la cultura humana. Turner recupera los trabajos de Levi-Strauss quien en el estudio de los rituales preliterarios encontró estructuras subyacentes similares a algunos sistemas de pensamiento filosófico moderno y también recupera a Mónica Wilson⁹ cuando dice que:

⁹ De su artículo “*Naykyusa ritual and symbolism*” publicado en 1954 por *American Antropologist* Vol. 56, No 2.

Los rituales ponen de manifiesto los valores en su nivel más profundo... en el ritual los hombres expresan lo que más les conmueve, y habida cuenta de que la forma de expresión es convencional y obligatoria, son los valores del grupo los que en ellos se ponen de manifiesto. En el estudio de los rituales está la clave para comprender la constitución esencial de las sociedades humanas (WILSON, 1954, p.241, en TURNER, 1969, p.18).

Así, para Turner, las prácticas religiosas son claves para la comprensión del mundo simbólico de las sociedades, principalmente su concepción del entorno natural y social. Generalmente, los mitos y ritos en su conjunto suelen presentar una coherencia recíproca con la cultura del pueblo que los construye y generalmente están asociados a situaciones significativas de su vida o historia. Así mismo, para el mundo religioso no existen fronteras entre lo material y sensorial, con lo metafísico e invisible.

La propuesta de Turner, como parte de las teorías interpretativas, considera que para emprender el análisis de la estructura semántica de un ritual se requiere comprender la explicación local que los nativos dan a los mismos, para ello se requiere dominar los términos vernáculos y la simbología popular para de allí partir para hacer un análisis más estructural, su clasificación, su tipología en homologías, oposiciones, correlaciones y transformaciones. Esta clasificación debe ser congruente con las figuras y simbologías locales. Por ello, “cualquier análisis que no se base en una traducción de los símbolos utilizados por las gentes de la cultura examinada resulta sospechoso” (WILSON, 1957 en TURNER, 1969. p.18)

Muchos de los antropólogos parten del entendimiento de la cosmología del pueblo, para luego comprender cómo se reflejan estas creencias en los rituales concretos. Turner propone lo opuesto para desagregar los imaginarios partiendo de lo que él llama “moléculas del ritual”. Por otro lado, Turner también hace énfasis en la calidad simbólica de la mitología o de los rituales. Lo que se dice o hace en ellos, funciona como metáforas, en ocasiones muy complejas, que evocan sentidos distintos a lo que se muestra tácitamente, las cuales a veces sólo cobran sentido cuando se

entrelazan con otras “moléculas del ritual”. Cada uno de los símbolos puede significar una condensación o unificación de sentido que no necesariamente son únicos puesto que un único símbolo puede representar muchas cosas a la vez, los símbolos dentro de los rituales funcionan como metáforas complejas que evocan sentidos diversos y no necesariamente unívocos. Según Turner, autores como Lévi Strauss (1980) dedican demasiada atención a los símbolos rituales como evocadores de sentimiento y deseo pero no desarrollan lo suficiente su papel como factores de percepción, de generación de emociones fuertes, como el odio, el afecto, el dolor. En ese sentido, Turner también considera que los símbolos desplegados también están interconectados con la experiencia empírica misma.

LA FIESTA DE LOS TASTUANES

Las fiestas religiosas en San Juan de Ocotán ocupan un lugar privilegiado en la vida de los habitantes del pueblo y los mitos y las representaciones que despliegan, ponen de manifiesto elementos constitutivos de sus identidades y de sus imaginarios colectivos como elementos clave de la vida simbólica de sus habitantes. Como ellos mismos describen, mucha de su organización interna se rige por el calendario litúrgico y cada santo cuenta con una cofradía que le organiza una fiesta. A lo largo del año, estas fiestas representan momentos excepcionales de la vida del pueblo como contraparte de su cotidianidad mundana.

La fiesta que he decidido observar para esta investigación, es la llamada “Fiesta de los Tastuanes” dedicada a Santiago Apóstol, puesto que en ella se genera una condensación simbólica extraordinaria tanto de la necesidad de desenfreno que significan las fiestas rituales, como del despliegue de valores nucleares del pueblo, y porque a pesar de que el patrono “oficial” del pueblo es San Juan Bautista, los mismos habitantes la consideran la fiesta más importante del pueblo. Comentan que es como si el pueblo tuviera “dos patronos”. En esta fiesta participa prácticamente toda la

población, es la fiesta a la que suelen venir los migrantes que viven en Estados Unidos y además, su celebración se inculca a los niños desde que son muy pequeños.

La Fiesta de los Tastuanes forma parte de las llamadas celebraciones de conquista del mundo mesoamericano, y según Guillermo de la Peña (1998), su análisis se ha centrado principalmente en el análisis de los aspectos simbólicos e ideológicos a través de los que se sojuzgó a los grupos nativos para que se sometieran a la religión católica, lo cual se ha traducido en una mirada “puramente negativa” de las culturas amerindias. Nuestros objetivos van en el sentido opuesto a aquellas miradas que sólo observaban pasividad y sometimiento por parte de los “conquistados”. De la Peña propone que en la fiesta se evidencian elementos de “resistencia cultural” como parte de “la capacidad de subversión simbólica de los grupos subordinados, y especialmente en la terca búsqueda de identidad que ha marcado la trayectoria histórica de las poblaciones caracterizadas generalmente como indígenas” (p.83). Sin embargo, a diferencia de De la Peña, el énfasis de éste trabajo está en los usos y sentidos contemporáneos que se despliegan en la fiesta, por lo que no pretendemos realizar un trabajo histórico exhaustivo sobre los orígenes y la evolución de la fiesta, los elementos históricos y antropológicos nos servirán de punto de partida y de contexto para tejer los sentidos contemporáneos. El énfasis de nuestro análisis está en la semántica local emanada del discurso, la práctica y la experiencia de los nativos, puesto que son esos términos y simbologías vernáculos las que dan cuenta del despliegue táctico y estratégico de los imaginarios e identidades de los propios habitantes.



Tastuán Herodes, 2013.

La fiesta no es una tradición congelada en el tiempo ni en el pasado, es algo vivo que se recrea y se transforma de acuerdo a sus interpretaciones contemporáneas, que a su vez se traducen en una transformación de la representación. El traje se ha ido haciendo cada vez más elaborado; por ejemplo, anteriormente la máscara era más sencilla y se pintaba sólo de dos colores, uno de cada lado de la cara, la peluca era de cola de res y actualmente es de cola de caballo.

La participación en la fiesta se realiza a través de cargos que a su vez son coordinados por una cofradía constituida por tres personas, la cual se renueva cada tres años. El cargo más importante es el de Santiago Apóstol, el cual se obtiene con al menos un año de anterioridad e implica un gasto enorme para el que lo adquiere, puesto que él y su familia deben organizar una parte importante de la fiesta y deben pagar el desayuno, la comida y la cena comunitaria durante los tres días más importantes de la fiesta. Luego está el cargo de los 22 Tastuanes “elegidos”, que son los que junto con “el Santiago”, participarán en una representación pública en el que se realiza una “medición” y una “compra” ilegal de la tierra de Santiago, quien además es asesinado, por lo que luego resucita para vengarse de los Tastuanes por su traición. También están los “mayordomos”, encargados de la música, los “diputados”, encargados de la pólvora, y las Tenanches, encargadas de las flores. En total, Alfonso, el presidente de la Cofradía, calcula que son como 180 personas que participan en la organización de la Fiesta de los Tastuanes. Sin embargo, hay muchas personas más que colaboran en la fiesta, por ejemplo, las mujeres que cocinan para la comida comunitaria, las personas que donan “costales de arroz o de frijol” a la familia del Santiago Apóstol para aminorar su gasto. También están los que son contratados, por ejemplo, las bandas de música que tocan en la noche durante el baile, los que arman el castillo, etcétera. Y finalmente, los que aprovechan para vender cosas, como comida, fruta, aguas frescas, papas fritas, incluso, muchas tiendas de todo tipo, desde los días previos cuentan con letreros que anuncian que “se venden machetes”. Esos días, el pueblo entero se transforma y la mayoría está involucrada de alguna manera con la fiesta.

Salir a la guerra

Para fines contextuales daré cuenta sólo de los momentos más importantes de la fiesta, la cual comienza desde un año antes en el que se nombra al Santiago Apóstol del año siguiente. En la última jugada de cada año, el Santiago Apóstol enfrenta no sólo a los Tastuanes elegidos sino a todos los Tastuanes del pueblo, y “juega” por primera vez el que representará al Santo Santiago del año siguiente. Una semana antes de la fiesta, se realizan una serie de misas y procesiones que van de la casa de la familia del Santo Santiago a la iglesia del pueblo. En esas procesiones se toca música de banda y de chirimía, y es la oportunidad para que los niños se vistan de Santiago Apóstol o de Tastuán. La parte más importante de la fiesta dura tres días, 25, 26 y 27 de julio, y consiste en la “Medición de la plaza” y las llamadas “jugadas”.

Antes de la Medición de la Plaza, todos los Tastuanes elegidos son visitados por los demás Tastuanes en sus domicilios, y son invitados a participar en la representación, se despiden de la familia y frente a los ojos de todos se transforman en *Tastuán*. En los últimos años este ritual se ha ido complejizando y la cofradía alienta a los Tastuanes “elegidos” a que sean creativos en la decoración de sus casas. Por ejemplo, en 2012, el Tastuán Lucifer decoró toda su casa como si fuera un enorme cueva demoniaca.

En 2013 me tocó presenciar la invitación al Tastuán Herodes representado por Humberto, el cual es uno de los personajes más importantes de la fiesta. La familia, todos ataviados elegantemente, acudieron a “la misa de 7”, que se celebra todos los días de la fiesta. A la salida del templo, les esperaba un grupo norteño contratado para la ocasión. El grupo tocaba mientras ellos caminaban rumbo al comedor comunitario donde, como mencionamos, el que adquiere el cargo de Santo Santiago ofrece desayuno, comida y cena. La familia y el grupo musical desayunaron y luego hicieron el mismo recorrido hasta su domicilio, seguidos por el grupo musical que seguía tocando. Llegaron a la casa aproximadamente a las 8:30 de la mañana, y el lugar ya estaba listo para la ocasión. La sala de la casa ya estaba decorada como la casa del Tastuán Herodes, en el centro había una gran mesa con dulces tradicionales,

fruta, tequila, cerveza, billetes y monedas falsas, todo como símbolo de fortuna y abundancia. Detrás de la mesa mandaron ampliar las fotografías en blanco y negro de su abuelo paterno y su abuelo materno que flanqueaban el equipal en el que se sentaría y en el patio habían pintado un mural en náhuatl que decía “Ximopanotli timochtin” cuya traducción es “bienvenidos”. Cuando les pregunté cómo lo sabían me respondieron que lo habían buscado en internet. También había sillas para los familiares y vecinos invitados, y circulaban vasitos con tequila. Mientras se aprestaban para la llegada de los Tastuanes, el grupo norteño seguía tocando.



Conjunto norteño tocando en la casa del Tastuán Herodes, 2013

En últimos los años, el Tastuán Herodes suele vestirse de charro, pero en este caso, decidieron que se vestiría con un traje norteño, porque según la madre “se le veía mejor”. Su padre, vestido también de norteño, no se alejaba de su lado. Antes de que llegaran por él, la familia le aconsejan que bebiera tequila, para que mitigara los nervios, y poco a poco durante la espera, Humberto fue entrando “en personaje”, se movía de lado a lado y se sentaba en el equipal de su mesa con actitud de rico hacendado.



Humberto espera junto con su familia, vecinos y amigos a que los demás Tastuanes vengan por él para participar en “La medición de la plaza”. 2013.

Cuando alguien le avisó que ya venían por él, Humberto se levantó y se despidió muy seriamente de todos los miembros de su familia, como si no fuera a verlos en mucho tiempo, como si su vida corriera peligro, como si se estuviera preparando para ir una guerra. Luego, pidió al grupo norteño que le tocara “El pesado”, mientras él, gritaba y aventaba por todos lados billetes “de mentira”. La primera estrofa de “El Pesado” dice así:

Yo tengo pesos para aventar pa' abajo
yo tengo pesos para aventar pa' arriba
y aunque me vista de manta y de guarache
tú no te acabas mis pesos ni en tortillas

Cuando llegó el resto de Tastuanes, todo era alboroto. Herodes, aunque todavía no tenía máscara, ya estaba totalmente en personaje y ya no hablaba en castellano, sino mitad en náhuatl y mitad en castellano, imitando un acento y una gramática antigua. Parte de los parlamentos son preparados de acuerdo a un guión llamado “Coloquio”, pero en el diálogo también se dan la licencia de improvisar y suelen incluir frases

famosas de animaciones televisivas o películas de moda, con lo que hace reír a todo el público. Herodes habla a gritos y todos sus movimientos son brincos y aspavientos, tal y como *son* los Tastuanes. Todo el ritual es de preparación, compromiso y despedida. De hecho, uno de los pocos parlamentos que dijo en castellano, gritando y levantando los brazos decía:

Tastuán Herodes de buen linaje y de palabra, el brazo izquierdo,
el brazo armado, el brazo derecho, el brazo de los buenos tratos,
como mi abuelo Zenaido López, porque venimos desde muy
lejos, pasen todos a los aposentos de Tastuán Herodes..
(Representación de Tástuan Herodes por Humberto 2013)

Beben tequila, celebran su aceptación y piden que la chirimía, ya no la banda nortea, les toque “El son del Barzón”. Al igual que “El pseudo” es interesante la integración de estas canciones contemporáneas en el ritual. En el caso de “El pseudo” tal vez sólo se haya utilizado en esta ocasión, pero en el caso de “El barzón”, ya es una canción que sí se suele tocar durante toda la fiesta como una de las melodías de la chirimía. Las canciones de la chirimía no se acompañan con letra, sino con un tambor que algunos conocen como “de guerra”, pero de todos modos me parece significativo que su letra se refiera al conflicto agrario de las haciendas del porfiriato, en ella un campesino denuncia el maltrato y la explotación por parte del “rico” hacendado. Aquí un fragmento de la letra del barzón:

Se me reventó el barzón y sigue la yunta andando.
Cuando acabé de pisar, vino el rico y lo partió,
todo mi maíz se llevó, ni pa'comer me dejó..

Finalmente, la novia y la madre de Humberto le ayudaron a vestirse de Tastuán, abren un cofre preparado con todo el atuendo y le ayudan a colocarse la máscara. Herodes toma el machete, grita, se despide de nuevo y sale junto con el resto de Tastuanes bailando. Ellos continuaron el recorrido para ir a buscar a sus casas al resto de Tastuanes, mientras en la casa *de Herodes*, la banda nortea siguió tocando y armando la fiesta entre los familiares, vecinos y amigos hasta las 12 del día.

El juego ritual



Los Tastuanes bailan al ritmo de la chirimía durante “La medición de la plaza”. 2012

Durante la “Medición de la plaza” los 22 Tastuanes, de máscaras diabólicas, cabelleras largas y machete en la mano, realizan una representación pública en la que negocian con un personaje llamado Sirinero, para que les venda la tierra de su patrón, es decir, Santiago. Toda esta negociación se realiza de acuerdo a un “Coloquio” que dicta los parlamentos mitad en castellano y mitad en un supuesto náhuatl de lo que deben decir cada uno de los personajes. El Sirinero termina vendiendo la tierra a los Tastuanes y traiciona a su patrón. Cuando Santiago llega a reclamar sus tierras, los Tastuanes lo matan. Algunos dicen que es porque creen que les quiere robar la tierra que ya pagaron, otros que los Tastuanes sí sabían que las tierras no eran del Sirinero y lo matan para evitar que las reclame. Una vez que Santiago es asesinado, lo descuartizan y lo reparten en forma de frutas y chucherías que se regalan a los asistentes. La segunda parte de la representación inicia con la resurrección de Santiago que vuelve en forma de Santo montado sobre un caballo blanco, portando una espada, para vengar la traición de los Tastuanes. A partir de allí, la fiesta consiste en una serie de “jugadas” que se llevan a cabo en las calles del pueblo en las que el Santo lucha con los Tastuanes, los Tastuanes provocan al Santo para que responda golpeando con su espada el machete de los Tastuanes, pero también es común que Santiago les golpee en la cabeza, la cual está protegida con la máscara de vaqueta o en la espalda.

En cada pueblo la fiesta tiene diversas variaciones. Por ejemplo, en Tonalá, que también pertenece a la zona conurbada de Guadalajara, se realiza una fiesta similar, pero la representación es mucho más teatral, los machetes no son de metal sino de madera y todo sucede en un escenario mucho más controlado, lo cual modifica el grado de peligrosidad del ritual.



“Jugada” de la Fiesta de los Tastuanes en Tonalá Jalisco.
Fotografía: Jessica Gottfried

En el caso de San Juan de Ocotán el ritual despliega un grado de aspiración a la destrucción de la que habla Bataille (1981) en la que el orden de cosas queda elevado a una dimensión distinta a la de la vida cotidiana mundana. A pesar de que hay un grupo de mayordomos que cuidan las jugadas y tratan de hacer un círculo alrededor del Santiago, éstas pueden salirse de control y arremeter contra el público, el cual también vive un grado importante de adrenalina. Tan solo en mi observación, la cual fue muy cuidadosa, en una ocasión un Tastuán cayó sobre mí, mientras era golpeado por el Santiago en caballo, me tocó ver que un caballo cayera y que un diputado fuera herido en el rostro con un machete.



En San Juan de Ocotán los Tastuanes enfrentan en grupo al Santo Santiago, el cual se encuentra montado sobre un caballo. Tanto la espada como los machetes son de metal. 2012.

Durante los tres días siguientes, cada “jugada” se realiza en un barrio diferente en el que, además de los 22 Tastuanes “elegidos”, pueden participar diversos Tastuanes del barrio. Durante esos tres días también hay misas y se cumplen mandas en la que los habitantes caminan de rodillas desde la entrada hasta la iglesia del pueblo. Así mismo, por la noche se hacen castillos de fuegos artificiales en la plaza del pueblo y se ofrecen bailes con bandas en vivo. La fiesta concluye con el cambio de mayordomía del Santo Santiago, con el que lo representará el año siguiente, el cual deberá enfrentar en una jugada final a todos los Tastuanes del pueblo, que según cálculos de los habitantes, pueden llegar a ser hasta quinientos.

El enfrentamiento entre los Tastuanes y el Santo Santiago, opera como un ritual y como un *juego*, que, como De Certeau (1996) dice, son “productores de acontecimientos” en los que se despliegan “esquemas de acción” permitida, deseada y guardada en la memoria por sus participantes. En el caso de las “jugadas” de la fiesta, el escenario es el de una guerra en el que se lleva a cabo un despliegue de fuerzas masculinas, entre un santo y los monstruos. Los Tastuanes no pueden golpear al Santo, pero sí lo provocan, lo acorralan, lo circulan entre varios, hasta que

el Santo reacciona y los “cuerea” golpeando el machete. Los golpes del Santo se guardan y se presumen como cicatrices de guerra que demuestran la valentía de haber participado de la fiesta, pero también moviliza imaginarios relacionadas con las figuras del Santiago Apóstol, santo y vengador, pero también de los Tastuanes mismos. Los pobladores veneran al Santiago Apóstol, pero en el juego ritual, son Tastuanes.

El Santiago Apóstol

Tanto el Santiago Apóstol como todos los personajes que aparecen en la representación de la fiesta de los Tastuanes funcionan como un símbolo polivalente. La leyenda del Santo Santiago surge como un artífice de la conquista que a su vez tiene su origen en la leyenda sobre la invasión musulmana de España. Se cuenta que los católicos se encomendaban al Santiago Apóstol y él aparecía en su caballo y los ayudaba a combatir a los “moros”. Esta misma leyenda se traslada América con el mito de que Hernán Cortés en su combate contra los indios, recordó la fuerza del santo y también lo invocó para que le ayudara, por lo que en América el Santo “Mata moros”, se convierte en un Santo “Mata indios”. Guillermo de la Peña (2007) recupera la interpretación del historiador y cronista Alberto Santoscoy¹⁰, quien dice que la fiesta se comenzó a realizar como parte de la “conmemoración milagrosa” de las intervención del Apóstol Santiago en las batallas de la guerra del Mixtón. En ese mismo sentido la historiadora Abigail López (2008) comenta que la leyenda de Santiago como dominador de indios se repite cuando en 1541 el conquistador Nuño de Guzmán trataba de someter a los indígenas que se rebelan a su dominio, se encomienda al Santo Santiago, y el Santo aparece para ayudarlo a decapitar indios. Además, al Santo Santiago suele asociársele con una doble función mítica, al mismo tiempo asesina a los indios, pero luego también funciona como un patriarca que los

¹⁰ En “La Fiesta de los Tastoanes, Estudio etnográfico-histórico”. En *Obras completas*, Guadalajara. Unidad Editorial del Gobierno de Jalisco, vol. I pp. 407-423 publicado en 1984, cuyo texto original es de 1899 y “La Fiesta de los Tastoanes y los adversarios de ella” en *Obras competas*, Guadalajara, Unidad Editorial del Gobierno de Jalisco, vol II. Pp.1025-1048 publicado en 1986, cuyo texto original es de 1895.

acoge como sus hijos y les protege cuando se han vuelto al catolicismo. Estas leyendas popularizadas por la iglesia, enfatizan que con el pasar de los años, el Santo no pretende matar a los indios, sino convertirlos al catolicismo puesto que “Santiago es buen protector y los indios quedaban como mágicamente convertidos” (López, 2008). Por eso, la celebración de la fiesta del Santo Santiago se suele asociar a una actitud de sumisión relacionada al dominio de los españoles y la conversión de los indígenas a la religión católica.



Durante la fiesta todo el pueblo está decorado de papel picado rojo y blanco y figuras alusivas al Santiago Apóstol. 2013.

Sin embargo, a pesar de que para la iglesia la fiesta significa la conversión de los indios al catolicismo, la figura del Santiago Apóstol y la interpretación contemporánea de la Fiesta de los Tastuanes por parte de los habitantes no es tan lineal y está llena de interpretaciones polisémicas. Por ejemplo, en la leyenda oficial del Santo, Santiago “gana” la conquista y logra con ello la conversión de los indios, lo cual en la representación se traduciría en que “gana” las jugadas y se venga, pero en el discurso y en las prácticas de la gente esa versión tampoco es unívoca.

Santiago no gana. Bueno, religiosamente sí. Porque se levanta y triunfa sobre el mal. Pero... ya ahorita es un poco diferente (Entrevista a Adriana, 2012).

Así mismo y de acuerdo a las interpretaciones religiosas, el Santo Santiago es conocido como el “hijo del trueno”, puesto que de la misma manera que es poderoso para hacer milagros, también tiene un carácter explosivo. Los habitantes consideran que si se le pide algo, el Santiago Apóstol tiene el poder para cumplirlo, pero si se le promete algo y no se cumple, puede ser feroz en sus castigos. Muchos cuentan anécdotas de los milagros que les ha cumplido, por ejemplo, algunos relataron casos de enfermedades curadas por Santiago Apóstol y otros la leyenda popular de que hace algunos años en la planta de Pemex que colinda con el pueblo hubo una fuga de gasolina, y que un señor en un caballo blanco advirtió a los empleados del desperfecto en uno de sus tanques, y que cuando los empleados vieron la imagen del Santo Santiago, dijeron que era el mismo que les había ido a advertir de la posible catástrofe. Sin embargo, así como circulan relatos sobre sus milagros también sobre los castigos ejercidos hacia aquellos que no han cumplido alguna “manda” prometida o que han obrado mal durante la fiesta.

Recuerdo que un señor me decía que le prometieron algo al Santo Santiago para una fiesta, le iban a ayudar al que hace la fiesta con comida y que al fin de cuentas se arrepintió, que ese señor era un rico, y como todas las promesas se deben de cumplir y como no cumplió se desbarrancaron los caballos y todo lo que tienen sus cosechas se le echó a perder (Entrevista a Adriana, 2012).

Adriana también contó que unas chicas de las Tenanches robaron dinero del que recibían para la cofradía y luego sus hijos sufrieron accidentes. Así, desde un punto de vista mítico, el Santo Santiago es poderoso y temido, la gente busca obtener su bendición asumiendo cargos en la fiesta, pero también hace lo posible por cumplir lo que se le promete para no sufrir de sus temidos castigos. Es el padre venerado y vengador, es la norma impuesta.

En el pueblo la religión regula la conducta. A pesar de la conciencia de ser estigmatizados como delincuentes y violentos, nadie mencionó a la ley como contraparte, la figura del Estado en general está desdibujada como autoridad, y aparece más como un actor de negociación, y tanto la policía como el ejército son considerados agentes de represión, violencia y muerte. Así, la autoridad del pueblo es el Consejo Ejidal y la regulación de la conducta está sustentada en la religión. Los sujetos que habían pertenecido a grupos juveniles y habían consumido droga y se habían visto envueltos en hechos de sangre, comentaron que recurrieron a los retiros espirituales donde prometieron ser “hombres de bien”. La promesa la vigila el Santiago Apóstol.

Se cuenta que antes la fiesta era más sencilla y se hacía con cooperación de la gente, pero que cuando la gente empezó a vender sus tierras, solían hacer “mandas” y adquirir el cargo del Santo Santiago y empezaron a ofrecer para pagar la comida y la bebida durante los tres días que dura la fiesta, por lo que, además de que el festejo empezó a hacerse más grande, terminó recayendo en una sola familia. Por ello, varios entrevistados comentaron que ser Tastuán tiene un significado de “orgullo”, pero adquirir el cargo de Santiago Apóstol se requiere “algo más” que sólo de fe. Y aunque actualmente todavía se mantiene la tradición de hacer donaciones para “ayudarlo” por parte del pueblo, le regalan una res, un costal de granos, de todos modos, es poco comparado con el enorme gasto que hace el que adquiere el cargo de Santiago. La suma que gasta esta familia, evidentemente no se hace pública, pero podría llegar a millones de pesos. Hacer ese gran donativo al Santo también se podría interpretar como una forma hacer de ese dinero un dinero limpio y como una forma de expiar la culpa por esa “traición”.

Finalmente, diversos sujetos comentaron que parte del poder del Santo tiene que ver con la “vistosidad” de la fiesta. Es decir, que el Santo es importante porque tiene una buena fiesta que lo empodera. Dijeron que el Santo es fuerte porque la fiesta que se le ofrece tiene mucho color, música y se siente mucha adrenalina, lo cual otorga “confianza” al poder del Santo. La metáfora es significativa en tanto que se asume que la institucionalización imaginaria de la fuerza del Santo surge de la propia gente y del despliegue mismo de la fiesta que le organizan, como un círculo de recreación simbólica, donde el Santo es fuerte en la medida de la fuerza que le otorgan.

Los Tastuanes



Algunos Tastuanes pueden llegar a ser muy jóvenes.

De la misma forma que sucede con el Santo Santiago, la figura de los Tastuanes no tienen una interpretación lineal. Las versiones religiosas consideran que los Tastuanes son demonios que representan a los indios herejes y rebeldes. Sin embargo para los habitantes del pueblo, la idea de a quiénes representan los Tastuanes tampoco es unívoca. Lo cierto es que los papeles de los Tastuanes “elegidos” son muy codiciados por los hombres del pueblo. Para Adriana, los Tastuanes sí son “el mal” y recuerda que de niña les tenía miedo, lo cual tal vez nos

habla de un sesgo de género, puesto que no suele haber Tastuanas mujeres y la fiesta es en muchos sentidos un importante despliegue de masculinidad y fuerza.

Les gusta y les encanta que les peguen. Yo no soy “niño” y a mi no me gustaban los Tastuanes, yo les tenía un miedo impresionante. Entonces yo no entendía ni el gusto, pero yo creo que es por sentirse parte de una tradición, sentirse parte de la misma fiesta.
(Entrevista a Adriana, 2012)

El único cargo que pueden obtener las mujeres durante la fiesta es el de Tenanches, quienes se encargan de las flores durante la fiesta; sin embargo, las mujeres también fomentan la reproducción de la fiesta, participan activamente en las procesiones y en las mandas y disfrazan a sus pequeños de Tastuán, de Rey o de Santiago Apóstol y son un apoyo importante para los Tastuanes que requieren confeccionar sus trajes o

que si son “elegidos” deben decorar su casa. También pueden colaborar voluntariamente en la preparación de la comida que se ofrece durante los tres días a todo el pueblo. Sin embargo, según el antropólogo Francisco Talavera¹¹ que ha estado haciendo trabajo de campo en el lugar, en 2011 se permitió que hubiera una “jugada” en la que participaron mujeres y homosexuales, los cuales para diferenciarse de los demás, llevaban una flor en la máscara.

En el discurso de los hombres entrevistados, aparece la descripción del origen demoniaco de los Tastuanes, el cual está relacionado con su falta de sometimiento a la religión católica, pero al mismo tiempo, los Tastuanes son “ellos mismos”, es decir, los antepasados indígenas del pueblo en la que se despliega una identidad rebelde guerrera y comunitaria. Alfonso los describe:

Es gente muy rebelde, eso es lo que quiere decir Tastuán: el hombre que habla con fuerza y respeto. Y es por eso que le decía también, que Tastuán sale de lo más profundo de los corazones, y desemboca en las inconciencias de los que han olvidado sus raíces, para demostrarles que existe un mundo indígena y contagiarlos de la cultura de aquí (Entrevista a Tulio, 2012).

Ser un Tastuán elegido es un honor y una responsabilidad. El primer domingo de junio se nombran a los 22 Tastuanes “elegidos” que pueden participar en la representación de la Medición de la plaza, pero dada la demanda, en los últimos años se ha nombrado un Tastuán extra para que represente “a todo el resto del pueblo”, además, se hacen 500 boletos extras para Tastuanes que participarán sólo en las “jugadas”. Los nombres de los Tastuanes también son significativos, pues están relacionados con demonios y con personajes de la biblia como Herodes, Pilatos, Birabrás, Zanás, Lucifer, pero en el caso de San Juan de Ocotán también aparecen algunos con productos de la tierra como Elote, Ejote, Frijol, Garbanzo, Calabaza.

¹¹ Comunicación personal con Francisco Talavera, doctorante del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) quien realiza un trabajo de investigación en San Juan de Ocotán.

Me parece que López (2008) tiene mucha razón cuando plantea que la puesta en escena de la lucha entre el Santo Santiago y los Tastuanes está íntimamente relacionada con el despojo del territorio desde la época de la conquista. Pero además de eso, en nuestro trabajo fue evidente que no sólo se despliega la memoria por la tierra, la fiesta refuerza una identidad asociada con la figura de los Tastuanes, artífices de la destrucción del orden de las cosas, pero también contenedores de una identidad originaria, rica, poderosa, digna, rebelde y guerrera.

Se invoca a Santiago Apóstol, y aparece, y la gente no se deja. Porque si bien tengo entendido en donde se realizan estas festividades era gente muy rebelde, que en su momento fue desechada (...). La gente empezó a trabajar la tierra y vieron que empezó a dar frutos y llegan los otros y ya vieron que se empezó a producir aquí, y a querer ora sí como que a esclavizar.. y se mezcla todo por lo de la fe y de la religión y se rebelan. Y es gente muy rebelde (Entrevista a Alfonso 2012).

La fiesta pagana

Así mismo, a pesar de su religiosidad y su fe, los mismos habitantes aceptan que la fiesta tiene mucho de pagana, y esto no siempre ha sido aceptado por parte de la iglesia. Cuentan que el sacerdote anterior se opuso a la fiesta, decía que era una fiesta pagana y llegó a oponerse abiertamente a que se realizara el pago de “mandas”, que consiste en avanzar de rodillas desde la entrada del pueblo hasta la iglesia, para lo que familiares, amigos y el mismo pueblo, suelen apoyar colocando cartones y cobijas por su paso. La ruptura se dio cuando el sacerdote llegó al extremo de suspender la misa del 25 de julio. Esto ocasionó un gran enojo por parte de la gente, quienes posteriormente lograron su remoción.

Según los pobladores, el sacerdote actual al no poder ir contra el pueblo decidió “hacer tregua”, por lo que aceptó la celebración de la fiesta y el pago de las

“mandas”, siempre y cuando se haga con “respeto” a los rituales e instituciones religiosas. Sin embargo, a lo largo de la fiesta es evidente la constante tensión entre los rituales más tradicionales y el desenfreno que provocan los Tastuanes. En más de una ocasión, el sacerdote llamó la atención a los Tastuanes por su consumo de alcohol o drogas, porque no asistían a las misas y sólo a las jugadas o por estar haciendo ruido con los machetes en un acto litúrgico y decía que no había que olvidar que esta era una fiesta dedicada al Santiago Apóstol por lo que esas actitudes la “desvirtuaban”. Sin embargo, para los habitantes, tanto uno como lo otro, son parte intrínseca de la misma fiesta ritual. En más de una ocasión los Tastuanes, fuera de las jugadas, adoptaban una actitud de seriedad e incluso salen del papel quitándose la máscara, para presentarse ante la figura del Santo.

Es que todo esto es algo pagano y religioso. Algo mezclado. Porque en el momento que uno va a misa a las mañanitas dentro de la iglesia todos los de la danza se comportan como es, en su momento. Si va uno a misa, con respeto, con devoción y todo. Si sale uno afuera ya se mete a su papel (Entrevista a Alfonso, 2012)

Por un lado, el mestizaje con los rituales religiosos católicos hablan del despliegue *táctico* que les permite continuar realizando fiestas que podría considerarse por la iglesia más conservadora como paganas. En otros pueblos indígenas son conocidas las chapuzas para aceptar la religión católica y mantener algunos de sus mitos, rituales o dioses precolombinos. En el caso de San Juan de Ocotán esto tal vez se podría rastrear a través de tiempo sobre cómo ha ido evolucionando su universo mítico. Por otro lado, al obligar a los sacerdotes a tolerar este tipo de prácticas los habitantes de San Juan de Ocotán evidencian el poder que detentan y ejercen de manera estratégica desde el pueblo como *lugar propio*. El sacerdote, al igual que el Santo, detenta la norma en su cuerpo, es el encargado de los actos litúrgicos y tiene la autoridad moral para llamar la atención de aquellos que “no hacen bien”, sin embargo, su labor está siendo vigilada por el pueblo, quienes, si no están conformes con su papel, pueden hacerlo que se vaya.

El “Coloquio”

El “Coloquio” es el texto de 21 hojas que dicta los parlamentos entre Santo Santiago, los Tastuanes, el Sirinero y el Santo, durante la Medición de la plaza. Varios sujetos mencionaron que años atrás -tal vez por los años veinte-, una mujer estadounidense, -tal vez antropóloga-, les intercambió alcohol a cambio del “Coloquio”, el cual, dicen que estaba escrito sobre “cuero de res”. La leyenda dice que la extranjera prometió transcribirlo y devolverlo, pero sólo devolvió la transcripción. Las fotocopias de esa transcripción es lo único con lo que actualmente se cuenta para la representación de la Medición de la plaza.

Acceder a esa transcripción del “Coloquio” ha sido una lucha por parte de las cofradías más recientes compuestas por autoridades más jóvenes, dentro de las que se encuentra Alfonso, quien se quejó de que los mayores se negaban a compartirlo porque “son muy celosos de la tradición” o porque son “simplemente egoístas”.

No lo querían compartir. Les pedía uno, oye, cómo se pide un vino, o cómo se pide un cigarro, o como se pide una canción, no se lo decían a uno. O para entablar una plática con el Santiago qué se le dice, o con un Rey, para todo eso, no le decían a uno. (Entrevista con Alfonso, 2012)

A pesar de que los directivos de la Cofradía ya tienen acceso a este material, ellos mismos lo restringen bastante y cuando lo suelen compartir generalmente es incompleto. Yo misma sólo pude obtener un fragmento de esa transcripción hasta que alguien lo subió en la página de *Facebook* de San Juan de Ocotán.

En el texto está escrito en una mezcla de castellano y náhuatl, aunque aparentemente no todas las palabras en náhuatl son correctas. Lo cierto es que esto también implica un grado de dificultad para que los Tastuanes lo puedan aprender de memoria y para que pueda ser comprensible por los que observan la representación. Cofradías pasadas hicieron algunas modificaciones al coloquio para

hacerlo más comprensible y “más chusco”, lo cual generó muchos enojos por parte de los mayores del pueblo que consideran que los jóvenes han “vendido la tradición”. Así que en la cofradía actual, se han aceptado improvisaciones, que como mencionamos antes refieren a frases popularizadas por la televisión o el cine, pero se ha mantenido todo el diálogo tal y como está escrito en el coloquio.

Mantener la representación así, aunque sea en general incomprensible, puede estar relacionada con la necesidad de mantener intacta una tradición en este caso asociada a la lengua náhuatl, por lo que prefieren guardarla como un discurso oculto. Así mismo, el cuidado y la secrecía del texto puede estar asociada con la memoria de la pérdida del Coloquio “original”, lo cual detona el temor de que al divulgarlo puede caer en manos de extranjeros y se puede perder algo valioso de ellos mismos. El náhuatl evoca el imaginario de una raíz indígena, a pesar de que en los discursos no aparece memoria alguna de antepasados que hablaran náhuatl. Así, lo que se puede perder en caso de caer en manos extranjeras está relacionado con sus orígenes, con el idioma, con la tierra.

ERODES

Porque solo Tastuan Eroles ser de mucho valor. Pos llania Tastuan Pilatos, llania Tastuan Lucifer. Ya para cucatecual Tastuan Anás asquita diablo. Cuatinllole pitolquate para motimacás caminata. Ya para recibiros negual timilque sacualco y plaza. (Eroles hablando al Sargento.) Esargento, valeroso turcotias, para motimacas y mi amo icas y de la confianzas para ser lo que mandaroa Tastuan Eroles.

SARGENTO

¿Que manda mi amo, Tastuan Eroles con Tastuan Sargento?

ERODES

Nicas ni motemachias, Tastuan Sargento. Buscar por cielo y tierra Tastuan Cirinerito. Echar por brechita. Para motimacas y trato porque Tastuan Cirinerito icas y de palabra recibiros y pagaros oro nacional del cuño mexicano.

SARGENTO

Iguala pues, Tastuan Sargento. Ser mandado de buena gana.

CIRINEO

¿Que manda mi amo, Tastuan Sargento?

SARGENTO

Ser mandado de Tastuan Eroles, Tastuan Pilatos, Tastuan Lucifer, Tastuan Anás, y todo su salvaser con Tastuan Cirinerito.

CIRINEO

Echar iguala, pues. Amos a dios quien amotitanese me iguala o no me iguala. Amos aguas contentos negual, Tastuan Cirinerito. Iguala icas y buen sillón para motimacas y parlamento icas y trato. Ya para recibiros negual vienes de Tastuan Cirinerito para pampa la región de los apretados infiernos para icas y familia de Tastuan Eroles.

ERODES

Iguala pues, Tastuan Eroles. Pagaros a Tastuan Cirineo de cuenta de Tastuan Pilatos. Desde seta hasta desimocuale: seta, selli, llome, nicome, hucuase, amocuile, amollole, teginllole, taque, y mas mucho taque. Pos llania, Tastuan Cirinerito. ¿Ononoso negual?

CIRINEO

Ser mandado de buena gana Tastuan Pilatos. Pos llania, Tastuan Eroles, recibiros negual dinero de Tastuan Pilatos, pero faltaros.

Orden y subversión

Así, de acuerdo a los relatos de los habitantes sobre la Fiesta de los Tastuanes, es la fiesta “que más se espera” y “la que más gusta” por su tamaño y “vistosidad”. Alfonso, presidente de la cofradía del Santo Santiago asegura que la fiesta detona en ellos una “adrenalina” incomprensible que a su vez se asocia a la “música de la chirimía” que se suele tocar en la fiesta. La chirimía es adrenalina, la adrenalina es la fiesta. Esta fiesta tiene funcionalidades diversas en la comunidad. La fiesta significa un compromiso y un reconocimiento que renueva el lazo comunitario a través de la obtención de cargos y de la cooperación económica hacia la misma, pero también opera como un juego, en términos de De Certeau, que funciona como productor de acontecimientos en los que se despliegan reglas, valores y esquemas de acción posibles, pero también es una fiesta ritual en términos de Bataille, en la que despliega una intencionalidad de destrucción para romper con lo mundano para entrar en un momento de excepción en el que se evidencia performativamente el mundo imaginario del pueblo en el que se enfrentan la monstruosidad y la santidad como una alegoría de la destrucción del orden y un regreso al orden.

La Fiesta de los Tastuanes es para los habitantes de San Juan de Ocotán, una puesta en escena de emoción, peligro y tradición. La adrenalina evoca a las emociones fuertes, a un sentido guerrero, que se acompañan con alcohol y conducen a un momento de excepción en el que las reglas se rompen, pero también se reafirman. Los Tastuanes son la destrucción, la ruptura del orden mundano de cosas, la subversión y la venganza de las normas, pero también son ellos mismos, son los antepasados indígenas poderosos, ricos, guerreros. Santiago es el orden, la norma, el patriarca que al mismo tiempo es compasivo y severo, que contiene y obliga a sus hijos a cumplir la conducta adecuada. La fiesta es una puesta en escena de la guerra entre la norma y la destrucción en la que de acuerdo a los discursos de los habitantes, “nadie gana”.

VII. PASADO, PRESENTE, FUTURO

AUSENCIA DE FUTURO

Trabajo y escuela

Según Castoriadis (1989), cada sociedad se instituye un mundo y lo decreta *su mundo*, y esta constitución se sustenta principalmente en su concepto del tiempo, el cual, desde un punto de vista etnográfico construimos tanto por los discursos como por las prácticas de los sujetos que daban cuenta de los contextos en los que se desenvuelven, los cuales pueden o no, garantizar la reproducción de la vida basada en una historia común, y con circunstancias presentes específicas que les permitan la proyección de un futuro deseado.

La pérdida del territorio y la reciente *cercanía* con la ciudad ha planteado una reconfiguración importante de todos los aspectos de la vida del pueblo, entre ellas su condición campesina, generando tensiones e incertidumbres importantes, una de ellas es en el ámbito de lo laboral. Al no tener tierra de cultivo y dejar de ser campesinos los pobladores de San Juan Ocotán pierden autonomía sobre su propia fuente de trabajo y se ven obligados a pedir que los contraten en otros lugares. Comentan que muchos de los hombres del pueblo ahora son albañiles, obreros, jardineros. Por su parte, muchas de las mujeres que anteriormente se dedicaban al hogar, ahora también trabajan y lo hacen como sirvientas o como obreras. Sin embargo, no sólo han dejado de trabajar el campo, sino que como trabajadores se

han insertado en el mundo de la flexibilidad laboral, lo que les genera una gran inestabilidad, en la que ni sus horarios de trabajo, ni sus ingresos, ni su seguridad social está garantizada. Alfonso, que además de ser miembro de la Cofradía del Santo Santiago, también es obrero de la empresa de Coca-Cola, y cuenta que sus horarios no son nunca fijos, a veces trabaja de mañana, a veces de tarde, a veces de noche, además de que su trabajo no es seguro, y externó un desacuerdo abierto de las políticas laborales de la empresa.

Así está la empresa donde yo trabajo. Es mayor productividad a menor costo (...) El menor costo es menos personal haciendo más trabajo (Entrevista a Alfonso, 2012).

Ante la inestabilidad laboral, una de sus tácticas para sobrevivir es saber hacer un poco de todo. Además, es común que en cada casa, haya algún tipo de negocio familiar. En las fachadas de muchas casas se observan pequeños puestos de fruta, dulces, jugos, papas fritas, pero también letreros de que allí venden cosméticos, pañales, productos para la limpieza, se den clases de tejido, se hagan arreglos a la ropa, etcétera.

Por su parte la escuela es considerada algo “bueno” en sí misma puesto que sirve para “abrirse un poquito más” para que “no estén tan cerrados como uno”, para que los jóvenes aprendan a entrar a internet y “ver varias cosas”, pero tampoco es una garantía de futuro. Alfonso externó que “todas las escuelas son buenas” y que depende de los alumnos “las ganas que tenía ya de superarse”. También algunos de los entrevistados consideraron que uno de sus papeles como padres era lograr que sus hijos no abandonaran la escuela. Sin embargo, de manera opuesta, ellos mismos no consideraron que la escuela estuviera relacionada con un escenario de futuro real y posible, y cuando hablaban de su experiencia personal plantearon que la escuela es un sacrificio vano. Alfonso mencionó la contradicción de que si no estudias, no hay empleo, pero si estudias luego ya no te contratan porque ya no tienes edad.

A veces veo yo así que toda su vida se la pasan sacrificándose para un estudio ya luego terminan su carrera y no hay empleo o le dicen te hacen falta tantos años, ya tienes los años y ya no tienes la edad (Entrevista con Alfonso, 2012).

Por ello, según Alfonso, la mayoría de los jóvenes desertan o prefieren empezar a trabajar para tener acceso a un ingreso económico lo antes posible.

Se enfadan. He oído comentarios pues hasta como mi hija, ellos ya quieren traer una cantidad de dinero en la bolsa o como aquí hay mucho trabajo de albañilería, carpintería, en obra negra, se van a trabajar una semana y ya es un dinero extra y ya todos quieren andar mejor vestidos y con dinero y pos ya empiezan a tener la novia y empiezan a querer invitarla por allí a salir y pos a veces no... con lo poquito que uno les da, no (Entrevista a Alfonso, 2012).

Por su parte, Armando mencionó que el futuro de los “profesionistas” tampoco es mejor que el que ellos vislumbran para sí mismos puesto que tampoco ellos tienen un trabajo asegurado.

Sí lo ven (la relación de la escuela con un trabajo), pero muy a futuro. Y luego empiezan a comparar también, vamos a suponer, por ejemplo un compa ya se recibió de ingeniero equis y hasta la fecha no ha podido agarrar jale (Entrevista a Armando, 2012)

La falta de garantía de un futuro mejor aunado a las experiencias de discriminación que se viven en el contexto escolar, hacen de la escuela un espacio muy difícil de sortear. Así, aunque la escuela y el trabajo suelen ser las panaceas de la proyección de un futuro ideal; sin embargo, en el caso de los habitantes de San Juan de Ocotán ni la una ni lo otro les garantiza un proyecto de futuro.

Negación del futuro

En el caso de San Juan de Ocotán, aunque la mayoría de los sujetos afirmaron que el futuro se hace “como uno quiera”, al mismo tiempo asociaron el futuro a “la ciudad”, que como ya mencionamos, es un espacio que los marca como *afuera*, puesto que se encuentran “atrasados”. Sin embargo, ellos no asumieron que debían dejar de ser atrasados o ni dejar de ser pueblo para volverse “ciudad”. Alfonso comenta que “lo que no me gusta de allá (de la ciudad) es de que piensan siempre en un futuro que no sabe uno si va a llegar”, por lo que “nunca viven el presente en su momento”, es decir, que como el futuro no se puede garantizar es mejor no imaginarlo.

El futuro se convierte así en una categoría violenta, porque es algo a lo que no tienen acceso, ni a través de la escuela ni a través del trabajo y porque les marca como otredad atrasada. La no-imaginación del futuro se convierte aquí en una *táctica* de sobrevivencia, la cual no moviliza un imaginario sino lo anula.

TACTICAS PARA EL PRESENTE

Vivir el presente

Como el futuro no existe, sólo queda recordar el pasado y vivir el presente. Armando dice que se debe de vivir el presente “al cien”. Esta ausencia de futuro es muy evidente en el manejo que los habitantes de San Juan de Ocotán tienen del dinero. El dinero no es algo que se guarde o se ahorre para después, puesto que el después no existe, sino que por lo que ellos comentan, el dinero se suele gastar rápidamente.

Además, a pesar de que en San Juan Ocotán hay un grado importante de marginalidad y pobreza, de tanto en tanto, en el pueblo circulan cantidades importantes de dinero, el cual no está relacionada de ninguna manera con sus trabajos, ni con el grado escolar que puedan obtener, sino con la venta de tierras. Por

ello desde hace algunos años el pueblo ha vivido una especie de auge económico, el cual este es otro de los temas que se guarda con mayor secrecía; sin embargo, aunque no se habla directamente de ello, esto se ve reflejado en el aumento de la suntuosidad de la fiesta. Adriana comenta:

Antes que la gente hiciera tanta fiesta, era en menor cantidad. Era como por ayuda. Todo el pueblo se juntaba y le ayudaba al que iba a ser Santo Santiago. Antes todo era de regalado... (...). A partir de que empezó a haber dinero en el pueblo (...) empezó a haber mayor pomposidad a la fiesta (Entrevista a Adriana, 2012).

Sin embargo, no es algo generalizado ni homogéneo, puesto que no todos los habitantes del pueblo tienen tierras, ni son ejidatarios, y porque no todos han vivido la misma suerte al vender las tierras, lo cual genera fuertes tensiones al interior del pueblo.

Saberes colectivos

La ausencia de futuro y la certeza de que sólo se cuenta con el presente, también se traduce en una forma de vida intensa, que, de acuerdo a los relatos de los pobladores, los lleva a gastar rápidamente el dinero que obtienen por la venta de las tierras, al consumo de alcohol y de drogas, a la participación en *barrios* juveniles y llegar a cometer delitos. Por ello, también son parte de las tácticas colectivas los elementos de contención de estas conductas, los cuales se sustentan en la colectividad.

A diferencia de la escuela, algunos de los entrevistados externaron como valiosos los aprendizajes que han tenido de los mayores, de los consejos de amigos, de algunos “cursos de superación personal” y de los retiros espirituales. Todos ellos parecen estar relacionados con aprendizajes más bien valorales. Aunque los “mayores” son más bien herméticos y difíciles de abordar, y los jóvenes se quejan de

su hermetismo y sus decisiones, sus consejos se respetan. Alfonso considera como una de sus valías personales, la capacidad de hablar con los mayores.

Tengo mucha comunicación con ellos sino que me acoplo, me los empiezo a ganar y empezamos a cotorrear. Hace un tiempo cuando falleció mi abuela, yo le estaba limpiando la tumba a mi abuela y estaba un señor ya grande y era bien difícil el señor, tenía un genio bien... se alteraba de cualquier cosa, y empezamos a platicar y a platicar y nos hicimos bien amigos, él y yo. Y estábamos cotorreando y me platicaba de su vida de antes y de la de ahora y de todo eso. Cómo se debe de portar uno con sus esposas, con tus hijos..

Algunos de estos saberes transmitidos por los mayores tienen que ver con la educación a los hijos y “predicar con el ejemplo”, con “experimentar en cabeza ajena”, con el respeto a la esposa y con la memoria del pueblo.

Otro de los espacios de aprendizaje mencionados fueron los cursos de superación personal que se ofrecen por parte de las empresas donde trabajan cuando son obreros. Armando mencionó que en esos cursos ha aprendido a que las cosas materiales no son tan importantes en la educación a los hijos, en cambio la mejor enseñanza son los buenos valores que le puedas inculcar.

El tercero se refería a los espacios espirituales, charlas, talleres, retiros. Por las experiencias narradas, me parece que a los retiros espirituales se recurre cuando se ha tenido una experiencia extrema en su vida. Los retiros relatados consistían en un campamento de varios días en algún lugar del campo. Estos espacios suelen confrontarlos sobre cómo llevan su vida, especialmente respecto de los excesos de alcohol, drogas o de su participación en actos de violencia. Para dos de los entrevistados los retiros fueron espacios cruciales para cuestionarse y dar un giro a sus vidas. Armando me contó que estuvieron a punto de matarlo, me mostró varias cicatrices de navajazos y me contó que había pertenecido a una grupo juvenil y estuvo involucrado en hechos de sangre, pero que cuando estuvo en el trance de la

muerte se dio cuenta de que si moría dejaría desamparados a sus hijos, y que se dio cuenta de que su vida se estaba convirtiendo en “una puta bomba de tiempo”, por lo que para él los retiros espirituales fueron espacios que lo ayudaron a dejar la que él llamó “vida activa”.

El último de los espacios de aprendizaje mencionados provienen de los consejos y las conversaciones de los grupos sociales familiares o afectivos. Además de la familia, que está presente en los discursos de todos, los entrevistados mencionaron grupos de amigos que les han dado consejos cruciales en su vida. Alfonso mencionó el grupo de obreros con los que trabaja en la fábrica.

Los pintores son cabrones, son muy chingones para pintar y ellos me meten muchas ideas (...). Platicamos de todo esto, y pues todo esto lo tenemos que valorar (...) Esos compas me dijeron, cuando te sientas muy deprimido... bueno voy a hablar, voy a ser como soy: así cuando te sientas pa’ la madre, bien madreando, así con el autoestima y todo, ve y siéntate en un árbol, el más viejo que tú veas, y el árbol te va a absorber todo eso, y sí es cierto, ya lo calé. Yo me venía a ese árbol, al de aquel lado, estaba bien chingonote.

Armando mencionó un grupo de amigos que anteriormente pertenecieron a bandas enemigas y que actualmente se reúnen periódicamente a convivir y conversar sobre la familia y sobre su pasado, sobre cómo salir adelante, además de que se suelen dar consejos y echar la mano con los hijos.

De esa gente salen buenos pensamientos. Esos compas que yo tengo, a lo mejor, los ven y a lo mejor, cómo le digo, uno tuvo una vida difícil antes, o la vivió en su momento de.. le voy a hablar así al putazo: en su momento de loquera. A mi me dijeron un día que un pinche mariguano no valía madre. Tú eres un pinche mariguano que no vales madre, no vas a poder hacer nada en la vida. Y esas personas que me dijeron eso ahorita son unos alcohólicos que pos no... la neta no... Y con los compas que yo cotorreo así tuvieron una vida activa también, así, similar, son

compas que nos entendemos, son compas que han superado todo.

Han salido adelante (Entrevista a Armando, 2012).

Así, además de la familia, los grupos de referencia afectivos en este caso, masculinos, parecieran un espacio clave para la construcción y legitimación simbólica de los valores de los habitantes de San Juan de Ocotán, los cuales funcionan como una forma de normatización interna.

Respeto

Es relevante que frente al escenario de discriminación y violencia que describieron todos los sujetos resaltaron al “respeto” como uno de los valores más importantes de los habitantes de San Juan de Ocotán, el cual a su vez funciona como un imaginario respecto del *deber ser*, pero también como una estrategia de regulación de la conducta ante la ausencia de autoridades externas legítimas. La ausencia de autoridades hace que “muchas veces también la gente se enfada”, por lo que se genera un ambiente propicio para la percepción de que la única forma de justicia es la que se hace por mano propia, por lo que el respeto sea “la clave de todo”. Así, para los habitantes de San Juan de Ocotán, la regla del respeto se sustenta en la reciprocidad. Alfonso comenta que:

En San Juan no hay broncas con nadie, si no se mete con nadie, nadie se mete con usted (...), si me tratas bien yo te voy a tratar bien. Si me tratas mal pues no esperes nada bueno de mí. Así somos (Entrevista a Alfonso, 2012).

PASADO IDÍLICO

En más de una ocasión, cuando se les pidió a los entrevistados la descripción de un futuro ideal, me remitieron a un pasado ideal. La memoria de este pasado funciona aquí como una táctica frente a la categoría violenta de futuro al que no pueden acceder, que les recuerda que son *atrasados* y que están *afuera*.

En donde no existiera la televisión ni la luz ni nada. Que estuviéramos así en los tiempos de antes. Veo películas antiguas y me imagino que se vive una vida muy a gusto. (Entrevista a Alfonso, 2012)

Sustentado en el imaginario de su territorio perdido, los habitantes recrean relatos de un pasado en el que remiten a una ruralidad idílica puesto que, como dice Tulio, “la vida de un pueblo es más tranquila” y suelen recordar su infancia en la que asistían a las parcelas y ayudaban en el campo.

Por otro lado, como hemos mencionado antes, entre los habitantes de San Juan Ocotán hay abundantes relatos históricos y míticos sobre sucesos pasados del pueblo, sobre su territorio, sobre el sentido histórico de la fiesta, sobre la nobleza de los antepasados, pero también sobre su fuerza guerrera. Esos relatos están impregnados de una mezcla de melancolía por el territorio perdido, de rencor por el despojo y por la violencia histórica que han vivido, pero también de hazañas de rebeldía y venganza por parte sus habitantes.

Una de las tácticas que los habitantes de San Juan de Ocotán despliegan frente a la sensación constante de pérdida del territorio del que se sienten despojados es la protección de la “memoria” al recrear una y otra vez la descripción de los límites de ese territorio del que se perciben despojados, que a la vez se vuelve un refuerzo de su identidad.

Estos son los límites de San Juan de Ocotán. Lo que ponen por ejemplo una muestra, alguna piedra y dicen, de aquí para acá es de San Juan de Ocotán... y todo eso viene sobre un mapa (...) son mapas muy antiguos... (...) En unos documentos que tengo del pueblo así viene..

Esa ruralidad se contrapone a una ciudad que a pesar de que sí se reconoce como un entorno privilegiado por ofrecer abundantes fuentes de trabajo, la califican como estresante, invasora y degradadora de las costumbres y tradiciones. Alfonso comenta: “estamos muy pegados a la ciudad y la ciudad desgraciadamente siempre se va a tragar las costumbres”.

Por otro lado, la protección de la “memoria” también se recrea en las historias que se cuentan de padres a hijos sobre historias idílicas del pasado rural. Alfonso comentó con tristeza que los hijos ya no tendrán acceso a ese mundo perdido puesto que “te vas haciendo viejo y ya los recuerdos nomás tú te los vas quedando, a tus hijos les puedes platicar, pero nunca lo van a vivir igual” y que por ello, solía sacar a sus hijos para que conocieran la tierra antes de que se terminara de fraccionar.

Yo sacaba a mis hijos en bicicleta, cuando empezaron a vender, me los empecé a llevar a pasear en bicicleta para que ellos tuvieran un conocimiento... Saben qué hasta acá... mañana o pasado va a llegar un día en que ya no van a poder ver o ya no va a existir nada de esto que ustedes lo estén viviendo en su momento. Y me los llevaba a diferentes lados.

Sin embargo, a pesar de que el asunto de que el territorio es un tema muy presente, al momento de querer entrar en detalles sobre lo ejidos y los juicios que enfrentan, “nadie quiere hablar de eso” y mucho menos los ejidatarios. Al preguntarles los motivos del silencio algunos me contestaron que es un asunto que les da “tristeza” y “coraje” y que como lo dan por perdido prefieren “no darle vueltas al asunto”. Otros respondieron tajantemente que no se habla de eso porque “no nos vayan a robar lo que somos”. Sucede igual con el caso del Coloquio, el cual se guarda con recelo. En este caso no lo anulan, como el futuro, sino que lo mantienen como un discurso oculto lejos de los ojos del poder, como un discurso que sólo se recrea entre nativos, como cuando Alfonso lleva a su hijo a las mojoneras, pero que no se comparte con los extranjeros del pueblo, pues pareciera que al divulgarlo se repitiera la historia del despojo y que los oídos externos “roban” la identidad y la memoria sustentada en la tierra.

VIII. CONCLUSIONES

Hallazgos

El territorio aparece como uno de los elementos centrales sobre el que se sustentan tanto las identidades como los imaginarios de los habitantes de San Juan de Ocotán. Los imaginarios sobre el territorio se configuraron de tres maneras. El primero es el imaginario de un territorio perdido, amplio y abundante del que alguna vez fueron dueños; el segundo se refiere a las fronteras internas del pueblo; el tercero define la frontera de San Juan de Ocotán con la ciudad de Guadalajara. Estos territorios funcionan como elemento de cohesión pero también de tensión sobre el que se despliegan fronteras físicas pero también simbólicas de lo que son, de lo que no son y de lo que debieran ser.

El imaginario sobre la extensión del territorio perdido remite por un lado al documento otorgado por parte de la Corona Española en el siglo XVII en el que les reconoce como comunidad, la propiedad de un Fundo Legal, pero también remite a las dotaciones de tierra otorgadas durante los procesos de reforma agraria a principios del siglo XX, en los que la comunidad de San Juan de Ocotán se transforma en ejidos. Estos dos movimientos, aunque pueden ser leídos como sometimiento al poder conquistador al solicitarle a la Corona Española el reconocimiento de su territorio, o al poder estatal al tener que someterse a una política de homogeneización cultural y renunciar a su figura de comunidad indígena para transformarse en ejido, también fueron *usadas* como estrategias por parte de los habitantes de San Juan de Ocotán, las cuales en términos de De Certeau (1996), fueron gestadas desde el lugar propio, simbólico y real, el cual les garantizó la cohesión y la organización comunitaria para proyectar una acción conjunta que les

redituara en algún tipo de beneficio, en este caso, mantener la posesión legal de su territorio. Estas estrategias fueron gestadas desde el lugar propio, para mantener ese mismo lugar propio, y como pueblo campesino, la tenencia de la tierra les garantizó la reproducción de la vida misma. Hasta el día de hoy, el dominio de su territorio les permite a los pobladores mantener cierto grado de control y autonomía. Por ello, las estructuras de poder más importantes del pueblo, aunque cada vez más frágiles, siguen siendo los consejos ejidales, y aunque la tierra ya no es una fuente de trabajo sigue siendo la fuente de ingreso económico más importante del pueblo, a través de su venta, pero también a través de las indemnizaciones que reciben por los juicios que han ganado contra aquellos que les han invadido la tierra.

A lo largo de la historia, los pobladores de San Juan de Ocotán han tenido que defender el territorio de diferentes maneras, para lograr su reconocimiento frente a la Corona Española; para evitar la fragmentación y la venta durante el auge del liberalismo y los procesos de Reforma del siglo XIX; para evitar invasiones por parte de los hacendados; para lograr la restitución de la tierra a cambio de constituirse como ejido a principios del siglo XX; y para fortalecerse jurídicamente frente a invasiones de tierras por parte de empresas con la constitución de un segundo ejido. En años recientes, la reforma del Artículo 27 constitucional que en 1992 abrió nuevamente la puerta para la privatización de la tierra de cultivo, aunado al crecimiento de la ciudad de Guadalajara y la presión de las inmobiliarias, ha generado una enorme presión hacia los pobladores de San Juan de Ocotán y muchos de ellos están vendiendo la tierra. Sin embargo, algunos argumentan que algunas de estas compraventas han sido engañosas y fraudulentas, o que en algunos casos las tierras simplemente les han sido invadidas. Actualmente los pobladores enfrentan unos 124 juicios de todo tipo por invasión de sus tierras. Uno de los juicios más recientemente ganado es por 129 hectáreas en posesión de la familia Leaño Alvarez del Castillo, dueños de la Universidad Autónoma de Guadalajara. Así, más allá de que haya sido por invasión o por compra venta, la pérdida de este territorio remite a un *despojo* histórico del que se consideran víctimas.

Por otro lado, todos los asuntos que tienen que ver con la tierra y el territorio se resguardan celosamente. Esta secrecía funciona como un discurso oculto, en términos de Scott (2007), el cual se mantiene velado ante los ojos del poder y opera como una táctica, que a su vez resguarda la estrategia política y económica de defensa del territorio, pero también oculta la vergüenza que significa vender la tierra y traicionar la estrategia histórica desplegada para conservar el lugar propio.

Otra de las configuraciones territoriales importantes es el imaginario sobre la frontera que divide la *ciudad* de Guadalajara con el *pueblo* de San Juan de Ocotán. El imaginario sobre la ciudad es contradictorio, puesto que al mismo tiempo es oportunidad y amenaza. La ciudad es una fuente de empleo y les garantiza acceso a la escolaridad, pero por otro lado también se presenta como una exterioridad violenta, en donde se saben marcados como *afuera* y como *otros*, es decir, como “violentos”, “indios”, “cholos”, “pandilleros”, Esto hace que mucha de la vida de los pobladores se centre en el pueblo y sus alrededores. En sus relatos, las experiencias de discriminación parecen iniciarse cuando salen a estudiar o trabajar por primera vez fuera del pueblo y de acuerdo a las destrezas que se les exigen en la escuela o el trabajo, les queda claro que son *ellos* los que deberían ser como los de la ciudad y no los de la ciudad como ellos. Para poder acceder a las ventajas del *afuera*, ante los ojos de los poderosos, de los profesores, de los patrones, los habitantes de San Juan de Ocotán despliegan a su conveniencia lo que Scott (2007) llama “actos de deferencia”, que les permite sobrevivir en esos ambientes, adaptarse y evitar una confrontación. En algunos casos los miembros de los grupos juveniles que dentro de San Juan de Ocotán podrían estar enfrentados, son capaces incluso de negociar la identidad de su barrio e ignorar los supuestos odios que existen entre ellos y llegan a compartir la comida y trabajar juntos. Por otro lado, en lugar de asumir su condición de “inferioridad” y aspirar a dejar de ser ellos para convertirse en “los de la ciudad”, la mayoría movilizó un reforzamiento identitario de un *nosotros*, el cual opera como una táctica de distanciamiento de los discursos estigmatizantes y les permite pensar que tienen derecho a ser diferentes, como habitantes del *pueblo* de San Juan de Ocotán, y en algunos casos también como indígenas. También les

permite defender que “tienen cosas buenas” que los otros no son capaces de reconocer, como la solidaridad, la religiosidad, la alegría, las fiestas.

Uno de los estigmas con los que se saben marcados por parte de *la ciudad* es el de “atrasados”, el cual también está asociado al de “indios” o “indígenas”. Sin embargo, los habitantes no asumen la necesidad de construirse un futuro en el que abandonen ese “atraso”, de hecho el imaginario sobre el futuro se encuentra anulado. La escuela y el trabajo suelen considerarse garantía de un futuro mejor; sin embargo, en el caso de los habitantes de San Juan de Ocotán, los trabajos a los que tienen acceso no les garantizan ningún tipo de estabilidad, por lo que una de sus estrategias es saber hacer un poco de todo y en el caso de la escuela, aunque la consideran “buena” en sí misma y necesaria para sus hijos, cuando la traducen a su experiencia propia, la mayoría la considera un espacio de discriminación y una pérdida de tiempo que tampoco les asegura un proyecto de futuro, ya que los profesionistas del pueblo tampoco tienen trabajos estables. Por ello, los jóvenes abandonan la escuela y prefieren tener un ingreso pronto a través del trabajo. Así, ante la falta de futuro, la opción es vivir intensamente el momento presente, lo cual se observa en el manejo del dinero, que cuando se tiene en cantidades importantes, generalmente no está relacionado con el trabajo ni con el grado escolar, sino con la venta de tierras, y se gasta rápidamente. En más de una ocasión, cuando se les pidió a los entrevistados la descripción de un futuro ideal me remitieron a un pasado ideal rural, el cual también opera como una táctica frente a la categoría violenta de un futuro al que no pueden acceder, y que los marca como “atrasados”. El futuro es entonces un imaginario anulado.

En casos más extremos, la exterioridad violenta está relacionada con represión y con muerte. Todos los varones entrevistados comparten historias relacionadas con represión física por parte de la policía y en todos los casos externaron la certeza de que el trato fue injusto e injustificado. Algunos argumentaron que los policías simplemente “querían su mochada”. En más de un relato, la confrontación terminó en una golpiza y en alguna costilla o un brazo roto. Además, diversos sujetos, incluyendo mujeres, dijeron que los mismos policías han confesado que cuando hay

pleitos entre grupos juveniles la policía “tiene ordenes de no intervención” hasta que haya un muerto, lo cual habla de un desprecio por su vida.

El ejército y los militares son la figura de mayor peligrosidad para los habitantes de San Juan de Ocotán y relataron rencores históricos que se han traducido en muertos y venganzas de ambos lados, y muchos achacaron la reciente ola de violencia en el pueblo y el consumo inicial de la marihuana a la llegada de militares que vinieron a vivir al pueblo por su cercanía a la 15/a Zona Militar”. La historia que se mantiene en la memoria colectiva, con algunas variaciones en cada relato, es la de un enfrentamiento ocurrido en 1997, en el que unos jóvenes del pueblo desarmaron a un militar, lo cual detonó una venganza por parte de los militares quienes días después secuestraron a varios jóvenes del pueblo. Según las narraciones, la mayoría de los secuestrados no habían participado siquiera en la confrontación con el militar. Los jóvenes fueron torturados violentamente y uno de ellos, Salvador Jiménez López, murió. En los relatos de los hechos por los pobladores se observa un profundo enojo y llegan a contar vívidamente que le arrancaron las uñas o la piel.

Otra de las fronteras internas del mismo pueblo es la división de la población en nativos y no-nativos. Los no-nativos son migrantes, que provienen de diversos estados de la República y llegan a Guadalajara principalmente en busca de trabajo, y que pueden ser diferenciados porque no comparten el mismo origen ni la misma historia local. Sin embargo, se dice que los primeros avecindados llegaron provenientes de Guerrero y Oaxaca para trabajar como militares en la 15/a Zona Militar que se encuentra en las cercanías de San Juan de Ocotán. Las rencillas históricas entre militares y habitantes del pueblo se tradujeron también en rivalidades con estos avecindados. Después de los hechos de 1997 muchos de los avecindados que también eran militares tuvieron que mudarse de San Juan de Ocotán.

Frente al desprecio por su vida por parte de las autoridades, la mayoría de los sujetos no conciben a la policía ni a las autoridades gubernamentales como legítimas ni como protectoras, por lo que externan una necesidad de autoprotección. Así, en

ocasiones, sobre todo en el caso de los hombres utilizan el estigma de “violentos”, el cual se difunde ampliamente por parte de autoridades y medios de comunicación, y lo movilizan como una táctica identitaria de autodefensa guerrera. En este caso, renuncian a los actos de deferencia hacia el poder y prefieren la confrontación y el despliegue de fuerza. Así, una de las matrices identitarias masculinas de los pobladores de San Juan de Ocotán es la fuerza física, y una de las características que se subrayan del pueblo es que sus habitantes son “rebeldes” y “guerreros”.

Esto se observa claramente en la figura de los Tastuanes, pero también en la construcción de fronteras internas que dibujan mapas de peligrosidad por barrios y esquinas, los cuales divulgan a conveniencia, a veces como un discurso público que moviliza temor, a veces como un discurso oculto que sólo se circula entre nativos. Esta táctica les permite vengarse de aquellos que los califican de esa manera, pero también les permite mantener el control de su territorio cuasi impenetrable. Antes, el pueblo se dividía en tres barrios separados por las calles de 5 de Mayo y Ocampo, el barrio de “arriba” el barrio de “en medio” y el barrio de “abajo” y cada barrio contaba con un grupo juvenil que lo “defendía”. Actualmente la zonificación es más compleja y se da por “cuadras” o por “esquinas”, pero sigue operando de manera similar.

Ya que no son las autoridades estatales las que regulan el orden al interior del pueblo, la autoridad más importante está representada por los consejos ejidales, la autodefensa se constituye a través de la fuerza física masculina y el orden del pueblo lo regula la religiosidad, pero también el concepto del *respeto*. El respeto funciona bajo la regla de reciprocidad, “si me tratas bien yo te voy a tratar bien. Si me tratas mal pues no esperes nada bueno de mí”. Esta regla opera en casi todos los ámbitos de la vida de los pobladores, pero puede ser muy claramente observada en el caso de los grupos juveniles. Si se respeta el territorio ajeno se respeta la calma. Los despliegues de violencia entre barrios son justificados porque uno “invade” el territorio del otro o porque uno “le faltó el respeto” a otro.

Así mismo, ante la ausencia de futuro y el desbordamiento de la violencia, la fe y la religiosidad son reguladoras de la conducta. La fe, las mandas y los retiros

espirituales, son estrategias de contención que les ofrecen la posibilidad de no hacer de su vida “una puta bomba de tiempo”. La fe les rescata de la violencia y de los estigmas del *afuera* que los considera “violentos” y “cholos”. Por ello, además de los ejidatarios, los miembros de las cofradías son los líderes morales del pueblo, y por ello, durante las fiestas, los miembros de grupos juveniles barriales son capaces de hacer “tregua” para participar juntos en alguna cofradía y lograr una “buena fiesta”.

Las fiestas patronales ocupan un lugar privilegiado en la vida de los habitantes de San Juan de Ocotán y las funciones institucionales que cumplen, son diversas. Son espacios de cohesión social, de circulación de recursos, de reafirmación imaginaria e identitaria. Los dignifican y les demuestran que tienen capacidad de acción. En el caso de la Fiesta de los Tastuanes, es evidente la forma como se despliega la capacidad organizativa del pueblo, lo cual es un motivo de orgullo y dignidad con el que confrontan las versiones de los medios de comunicación que los únicos relatos que circulan sobre San Juan de Ocotán son acerca de su condición violenta. Los habitantes se lamentaron insistentemente de que los medios nunca decían cosas buenas del pueblo, por ejemplo lo bien organizada que había sido la fiesta.

En las fiestas se condensan muchos de los imaginarios nucleares del pueblo, y a lo largo del año estas fiestas representan momentos excepcionales de la vida del pueblo, como contraparte de su cotidianidad mundana. En el caso de la Fiesta de los Tastuanes es un despliegue performativo de una guerra. En ella se libra una batalla entre fuerzas universales, del orden contra el caos, de la norma contra la destrucción, de la fe contra la herejía, del sometimiento contra la subversión. En la Fiesta de los Tastuanes, estas fuerzas están representadas por el Santo Santiago y los Tastuanes.

En la figura del Santo se condensa el papel de la fe y la religiosidad del pueblo, las cuales como mencionamos operan como normatizadoras de la conducta y como reafirmación moral. Santiago Apóstol, “hijo del trueno”, actúa como un padre severo, amoroso y milagroso, pero explosivo y vengativo si se le falta al respeto. La gente le solicita milagros a cambio de la realización de “mandas”, que generalmente se

refieren a asumir conductas rectas, como “portarse bien”, “dejar de tomar”, dejar la “vida activa”. Armando, que estuvo a punto de morir por haberse visto envuelto en una pelea con un grupo juvenil enemigo, asistió a algunos retiros espirituales y se dio cuenta de que si moría dejaría a sus hijos sin padre por lo que prometió al Santiago Apóstol ser “hombres de bien”. Santiago Apóstol, que es muy poderoso, y suele cumplir los milagros solicitados, pero vigila con celo las promesas hechas por los habitantes del pueblo, las cuales si son rotas, transforman al Santo en “hijo del trueno”, y tal como sucede durante la fiesta, golpea con toda su fuerza vengadora a los traidores, quienes pueden perder todos sus bienes, sufrir un accidente o hasta perder la vida.

Por otro lado se encuentran los Tastuanes, monstruos violentos y salvajes que despliegan la destrucción y el desenfreno, la fuerza física, el alcohol, el caos. Pero al mismo tiempo los Tastuanes son ellos mismos, son los indígenas que alguna vez ellos fueron. Los Tastuanes representan a sus antepasados, ricos y poderosos, poseedores de tierras prósperas, valientes, listos para salir a la guerra, defender el territorio, subvertir el orden y vengarse. Para los habitantes de San Juan de Ocotán, los Tastuanes son “guerreros”, pero al mismo tiempo son seres que “hablan con fuerza y respeto”, por ello representar a un Tastuán “sale de lo más profundo de los corazones”.

En conclusión

Para la mayoría de los sujetos entrevistados, el progreso, el trabajo, la educación, la ciudad, *llega* a San Juan de Ocotán en forma de violencia, de despojo de su territorio, de discriminación e incluso de muerte. La violencia es un componente siempre presente en sus relatos históricos y míticos, pero también en la descripción de sus experiencias del día a día. Además, en estos relatos no está ausente la violencia ejercida por parte del Estado. Esta situación podría ser leída únicamente como una forma de exclusión social por parte de un poder que les despoja, les discrimina, les anula y en algunos casos también les arrebató la vida. Sin embargo, los habitantes de

San Juan de Ocotán no reaccionan de manera pasiva, y a través de sus imaginarios sociales y sus identidades movilizan diversas tácticas y estrategias con las cuales, en ocasiones, hacen chapuza al poder y en otras lo enfrentan hasta someterlo. Por ello, uno de los imaginarios nucleares se sustenta en una identidad de defensa, fuerte, subversiva, irreverente, guerrera.

Los habitantes de San Juan de Ocotán se saben excluidos de un *adentro* dominante del que no forman parte y que los etiqueta con una identidad estigmatizada como *otros*, como “indios” y como “violentos”, es decir, como incivilizados, bárbaros, salvajes, pero también que los despoja de su territorio y los violenta de distintas maneras, las cuales pueden terminar incluso en muerte; sin embargo, frente a este escenario los habitantes de San Juan de Ocotán no son de ninguna manera mansos, ni pasivos. Para la mayoría de los entrevistados su aspiración no parece ser ni la asimilación a la ciudad, ni ser “mejor educados”, ni “más civilizados”, por el contrario, despliegan diversas tácticas y estrategias para sobrevivir real y simbólicamente como diferentes, es decir, como habitantes de San Juan de Ocotán.

En la mayoría de los casos estas tácticas se despliegan en el escenario de lo cotidiano, el cual no se considera un espacio de disputa política y generalmente queda oculto a los ojos del poder, lo cual ofrece a los sujetos un cierto anonimato y un margen de acción suficiente para el despliegue de acciones furtivas y acomodaticias, que aunque no enfrentan directamente el poder, le hacen chapuza para conseguir ciertos beneficios. Estas tácticas y estrategias logran escamotear y engañar al poder por lo que no podemos dejar de verlas como parte de una ética sociopolítica. En algunos casos, estas estrategias sí enfrentan al poder, sobre todo cuando logran el control del lugar propio, por ejemplo cuando pueden movilizar su figura jurídica como ejidatarios para pelear la invasión de sus tierras, o cuando dan la vuelta a su estigma de “violentos” y lo utilizan a conveniencia para hacer de su territorio un espacio impenetrable.

Los elementos identitarios de los habitantes de San Juan de Ocotán podrían parecer parte de una identidad de adscripción dada e impuesta por la tradición, a la que como Dubet (1989) dice el sujeto se adapta o no se adapta. Sin embargo, como hemos visto, los habitantes de San Juan de Ocotán también movilizan las identidades como recursos para distanciarse de los discursos estigmatizantes o para utilizarlos a su conveniencia. Incluso cuando son identidades estigmatizadas, por ejemplo la identidad “indígena”, puede ser movilizada en sentido opuesto como recurso táctico para resistir la anulación. Sucede igual con los imaginarios. Por ejemplo, frente a la imposibilidad de acceder a un futuro, anulan el imaginario de futuro y viven intensamente el momento presente, y en lugar de futuro, tienen pasado. Un pasado rural e idílico. Un pasado que les recuerda cuando todavía eran dueños de su tierra, cuando de niños jugaban en el campo y cuando desde tiempos inmemoriales, siempre fueron guerreros.

Reflexiones finales

La realización de una investigación de este tipo implica enfrentarse a diversas situaciones que pueden poner en cuestionamiento el sentido mismo con el que se inicia el trabajo. Al tratar de asumir una mirada crítica, en la que la verdad no es el único objetivo buscado, sino también el dar visibilidad a aquellas voces que se encontraban silenciadas; asumiendo con responsabilidad el peso que pueden tener los relatos que se circulan desde la academia, entonces, la pregunta natural que surge es si el espacio académico es el más adecuado para esa criticidad. En el trabajo académico al investigador se le imponen ciertas reglas y ritmos de trabajo que no siempre coinciden con esta intencionalidad emancipadora, ni con las necesidades humanas, sociopolíticas, el sentido común, o las reglas que operan dentro del tiempo y el espacio donde se realiza la investigación. Por ejemplo, si lo que se busca es dar voz a los *otros*, suena incongruente asumir uno mismo la voz cantante del relato; o si asumimos críticamente que los espacios científicos han evolucionado ciegos a otro tipo de saberes no científicos pero igualmente válidos, suena ilógico hablar de ellos

desde las reglas impuestas por el campo científico. Todo esto además evidencia el peligro latente de toda investigación de instrumentalizar al “otro”, hacer de él un objeto y una fuente de información que nos garantiza reconocimiento y ganancia intelectual y económica.

Cuando pienso en estos temas no puedo evitar pensar en el cineasta Sergei Dvostsevoy quien después de años de una prolífica carrera en el mundo del documental declaró que volvía a la ficción, porque el documental, lo había dejado “moralmente exhausto”, ya que le parecía un arte vampírico en el que las personas te confían su vida y tú haces con ella una película, obtienes reconocimientos y ellos siguen igual. Así, mientras los relatos filmicos pueden ser profundamente humanos y críticos, su forma de producción puede llegar a reproducir las mismas relaciones de poder que critica. En el caso de la academia el asunto es el mismo, y no podemos dejar de asumir que existe una relación de poder desigual con los sujetos con los que trabajamos. Partir de aquí es partir de un fracaso, por lo que creo que el trabajo académico debe asumir que parte de este fracaso, o más bien, de esa enorme limitación. Sin embargo, no significa que haya que dejar de hacerlo y tal vez justamente por eso debemos hacerlo. Para ello, retomo la propuesta de Santos (2009) que sugiere que la *traducción* entre distintos saberes y culturas es un papel clave. Y me parece que tanto la academia como el cine documental son espacios estratégicos para ese trabajo de traducción. Sin embargo, soy consciente de que el presente trabajo todavía tiene muchas deudas con estas preguntas, sobre todo a nivel metodológico, en el que me parece hubiera sido necesario probar con estrategias fronterizas en las que se propiciara una construcción más horizontal y más colectiva del relato para dar voz a los otros, pero también para aprender a modificar nuestra propia voz.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARFUCH, LEONOR. (2002). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. . Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BATAILLE, GEORGE. (1981). *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus Ediciones.
- BAUMAN, ZYGMUNT. (1997). *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- BERGER, PETER, & LUCKMANN, THOMAS. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.
- BIGLIA, BARBARA, & BONET-MARTÍ, JORDI. (2009). La construcción de narrativas como método de investigación pscosocial. Prácticas de escritura compartida. . *Forum: Qualitative Social research*, 10.
- CASTORIADIS, CORNELIUS. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad 1*. Barcelona: Tusquets Editores.
- CASTORIADIS, CORNELIUS. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad Vol. 2. El imaginario social y la institución*. . Barcelona: Tusquets Editores.
- CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO. (2005). *La postcolonialidad explicada a los niños*. . Popayán: Editorial Universidad del Cauca. .
- CATALA, JOSEP-MARIA. (2005). Film-ensayo y vanguardia In C. T. J. Cerdán (Ed.), *Documental y vanguardia*. (pp. 109-158). Madrid: Signo e imagen.
- COMOLLI, JEAN-LOUIS. (2002). *Filmar para ver. Escritos de teoría crítica del cine*. . Buenos Aires: Ediciones Simurg / Cátedra La Ferla (UBA).
- DE CERTEAU, MICHEL. (1996). *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- DE LA PEÑA, GUILLERMO. (1998). Cultura de conquista y resistencia cultural: apuntes sobre el festival de los Tastoanes en Guadalajara. . *Alteridades*, 8, 83-89.
- DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR. (1992). Autonomía y cuestión territorial. *Estudios Sociológicos*, X.

- DUBET, FRANÇOIS. (1989). De la Sociología de la Identidad a la Sociología del Sujeto. *Estudios Sociológicos, VII, sept-dic.*
- DUSSEL, ENRIQUE. (1999). *Postmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo.* México: UIA Golfo-UIA Laguna-ITESO.
- FOUCAULT, MICHEL. (1983). El sujeto y el poder. [http://www.philosophia.cl/biblioteca/Foucault/El sujeto y el poder.pdf](http://www.philosophia.cl/biblioteca/Foucault/El_sujeto_y_el_poder.pdf)
- GEERTZ, CLIFFORD. (1973). *La interpretación de las culturas.* Barcelona: Gedisa.
- GIMÉNEZ, GILBERTO. (2002). Paradigmas de la identidad. In A. C. Amparán (Ed.), *Sociología de la identidad* (pp. 35-62). México: UAM Ixtapalapa.
- GIMÉNEZ, GILBERTO. (2008). Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. *Frontera norte, 21. No. 41, 7-32.*
- GIMÉNEZ, GILBERTO. (2009). *Comunicación, cultura e identidad. Reflexiones epistemológicas.* Paper presented at the IV Coloquio Internacional de Cibercultur@ y Comunidades Emergentes de Conocimiento Local: Discurso y Representaciones Sociales, San Luis Potosí.
- GUBER, ROSANA. (2001). *La etnografía, método, campo y reflexividad.* Bogotá: Norma.
- GUTIÉRREZ CONTRERAS, MARIO ALBERTO. (1992). *Grado de dependencia tecnológica de los agricultores de San Juan de Ocotán, Mpio. de Zapopan, Jalisco, en el cultivo del maíz.* . (Ingeniero agrónomo extencionista), Universidad de Guadalajara, Zapopan Jalisco. (0252/92)
- HALL, STUART. (1997). El trabajo de la representación (E. S. Casa, Trans.). In S. Publications (Ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (pp. 13-74). London. Retrieved from http://metamentaldoc.com/14_El_trabajo_de_la_representacion_Stuart_Hall.pdf.
- HALL, STUART. (2003). ¿Quién necesita identidad? In P. D.-G. Stuart Hall (Ed.), *Cuestiones de identidad cultural.* Buenos Aires: Amorroutu.
- HARAWAY, DONNA. (1997). Testigo_Modesto@ Segundo_Milenio. *Colección Nuevas Tecnologías y Sociedad, UOC.*
- LABORATORIO DE COMUNICACIÓN Y RECURSOS, CONTRAHEGEMÓNICOS. (2012). Mapeo colectivo. Profundizando la mirada sobre el territorio. 8. Retrieved from

http://www.iconoclasistas.com.ar/pdfs_para_bajar/mapeo_colectivo.pdf
website:

- LOMNITZ, CLAUDIO. (1999). *Modernidad indiana*. México D.F. : Planeta.
- LÓPEZ, ABIGAIL. (2008). *Los Tastuanes de San Juan Ocotán Jalisco: Historia, identidad y tradición en las fiestas de Santiago Apóstol*. . (Licenciatura en Historia), Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- LÓPEZ Y RIVAS, GILBERTO. (2010). Tesis en torno a las autonomías de los pueblos indios. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=106782>
- MARTIN, OLIVER. (2003). *Sociología de las ciencias*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- MEJÍA, AIRY (2009). *Pertinencia de los estudios subalternos para dialogar con las resisitencias*. (Licenciatura en Sociología), Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F. .
- MEJÍA, ERNENEK, & PETRONI, MARIANA. (2013). Miradas compartidas. La experiencia antropológica de una exposición fotográfica. *Memoria y Sociedad*, 17, 69-79.
- MIGNOLLO, WALTER. (2003). *Historias locales, diseños globales. Colonialidad conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- PRATT, MARY-LOUISE. (2003). Globalización y el retorno de los mounstros. *SIDEA*.
- QUIJANO, ANIBAL. (2007). Questioning Race. *Socialism and Democracy*, 45.53.
- QUINTERO, PABLO. (2010). Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina *Papeles de Trabajo del Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, 19.
- REGUILLO, ROSSANA. (1998). La magia de la palabra. La entrevista colectiva, un ritual de comunicación. . *Comunicación y sociedad*, 34.
- REGUILLO, ROSSANA. (2000). La clandestina centralidad de la vida cotidiana. . In A. Lindón (Ed.), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*.
- REGUILLO, ROSSANA. (2008a). Las múltiples fronteras de la violencia: jóvenes latinoamericanos entre la precarización y el desencanto. *Pensamiento Iberoamericano*, 3.
- REGUILLO, ROSSANA. (2008b). Saber y poder de representación: Las disputas sobre el espacio interpretativo. . *Comunicación y sociedad*, 9, 11-33.

- RIVERA, MARÍA. (1998). *La negra noche de Ocotán, La Jornada*.
- ROLNIK, SUELY. (2009). Cartografía sentimental. Retrieved from [http://www.lawebdelcpo.com.ar/cartografia sentimental.htm](http://www.lawebdelcpo.com.ar/cartografia%20sentimental.htm) website:
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA. (2009). *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- SCOTT, JAMES. (2007). *Los dominados y el arte de la resistencia*. . México D.F. : Era. .
- SONTAG, SUSAN. (1981). *Sobre la fotografía*. Barcelona: Edhasa.
- SPIVAK, GAYATRI. (1998). ¿Puede hablar el subalterno? *Orbis Tertius*, III, 1-44.
- TLAHUI, REVISTA ELECTRÓNICA. (1998). Política y Derechos Humanos en el Mundo. Desaparición forzada y ejecución extrajudicial de Salvador Jiménez López. Retrieved 2012
- VAN-DIJK, TEUN. (2004). *Discurso y dominación*. Colombia: Universidad Nacional de Colombis.
- WALLERSTEIN, IMMANUEL. (2004). *Las incertidumbres del saber*. Barcelon: Gedisa.