
INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

Reconocimiento de Validez Oficial de Estudios de Nivel Superior según Acuerdo
Secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación el 29 de
Noviembre de 1976

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS SOCIOCULTURALES
MAESTRÍA EN COMUNICACIÓN DE LA CIENCIA Y LA CULTURA



ITESO
Universidad Jesuita
de Guadalajara

SIEMPRE FUIMOS GUERREROS

**TÁCTICAS Y ESTRATEGIAS SIMBÓLICAS
DE LOS HABITANTES DE SAN JUAN DE OCOTÁN**

Tesis para obtener el grado de
Maestra en Comunicación de la Ciencia y la Cultura
presenta:

AFRA CITLALLI MEJÍA LARA

Directora de Tesis: Dra. Rossana Reguilo Cruz

Resumen:

Las teorías sociales que dan cuenta de la condición de marginalidad o exclusión de ciertos sectores sociales han sido útiles en tanto que evidencian las brutales desigualdades sociales, sin embargo, al subrayar únicamente su condición de vulnerabilidad exacerbaban la idea de una aparente incapacidad de los sujetos para generar acción social o incluso procesos de transformación, lo que los hace ver como sujetos sumamente sujetos y fatalmente condenados a la reproducción social. Sin embargo, en comunidades como San Juan de Ocotán, los sujetos despliegan diversas tácticas y estrategias simbólicas, en este caso, visibilizadas en la movilización de identidades y la creación de imaginarios colectivos, a través de los cuales logran escamotear o enfrentar los regímenes disciplinares del poder que los niega y los etiqueta como “bárbaros” e “incivilizados”, es decir, como *otros*, que deben ser educados, civilizados, o modernizados para poder aspirar a *ser*. El presente trabajo da cuenta de cómo en los intersticios del poder existe la posibilidad de acción y creación por parte de los sujetos, y por tanto también de transformación social.

Palabras clave: Tácticas y estrategias / Imaginarios colectivos / Identidad / Modernidad / Colonialidad / San Juan de Ocotán / Fiesta de los Tastuanes / Santiago Apóstol.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
¿ZONA DE EXCLUSIÓN?	9
SAN JUAN DE OCOTÁN.....	9
AFUERA O ADENTRO.....	15
EL SUJETO CREADOR.....	17
PREGUNTA, OBJETIVOS, HIPÓTESIS DE TRABAJO	19
II. LA ANULACIÓN DEL SUJETO.....	20
MODERNIDAD Y COLONIALIDAD	20
LA LÓGICA-ONTOLOGÍA HEREDADA	23
EL PODER CLASIFICATORIO	26
III. EL SUJETO CREADOR	27
LAS ARTES DE HACER.....	27
<i>Lo cotidiano</i>	27
<i>Tácticas y estrategias</i>	30
<i>Lenguaje y enunciación</i>	33
<i>El silencio</i>	36
LOS IMAGINARIOS COLECITIVOS	39
<i>Lo simbólico</i>	39
<i>Lo imaginario</i>	42
<i>Del imaginario radical al imaginario colectivo</i>	44
IDENTIDADES.....	48
<i>Identidad como integración social</i>	48
<i>Identidad cultural</i>	50
<i>Identidad estratégica</i>	51
<i>La identidad como recurso</i>	53
<i>La identidad como compromiso</i>	55
<i>Identidades en plural</i>	56
SUJETO CREADOR.....	57
IV. PARA MIRAR	59
LA OPCIÓN CUALITATIVA	59
<i>Para dar cuenta de la forma</i>	59
<i>El investigador neutral</i>	60
<i>Fracturas de la ciencia positiva</i>	64
<i>Metodologías interpretativas</i>	67
<i>El método etnográfico y la descripción densa</i>	69
<i>La palabra como dimensión estratégica</i>	71
<i>El video como herramienta etnográfica</i>	72
<i>Cartografías sociales</i>	74
<i>Vigilancia y reflexividad</i>	75
EL CAMPO.....	78
<i>Conceptos, categorías y técnicas</i>	78

V. FRONTERAS	82
TIERRA Y TERRITORIO.....	82
<i>Los territorios</i>	82
<i>El territorio perdido</i>	84
FRONTERAS INTERNAS	95
<i>Nativos y vecindados</i>	95
<i>Los barrios</i>	97
ZONA DE GUERRA.....	102
<i>Adentro y afuera</i>	102
<i>Violencia y marcas mediáticas</i>	108
<i>Anulación y muerte</i>	122
FRONTERAS TÁCTICAS	125
VI. GUERREROS	127
LA FIESTA RITUAL.....	127
LA FIESTA DE LOS TASTUANES	129
<i>Salir a la guerra</i>	132
<i>El juego ritual</i>	136
<i>El Santiago Apóstol</i>	139
<i>Los Tastuanes</i>	143
<i>La fiesta pagana</i>	145
<i>El "Coloquio"</i>	147
<i>Orden y subversión</i>	150
VII. PASADO, PRESENTE, FUTURO	151
AUSENCIA DE FUTURO	151
<i>Trabajo y escuela</i>	151
<i>Negación del futuro</i>	154
TÁCTICAS PARA EL PRESENTE.....	154
<i>Vivir el presente</i>	154
<i>Saberes colectivos</i>	155
<i>Respeto</i>	158
PASADO IDÍLICO.....	159
VIII. CONCLUSIONES	161
<i>Hallazgos</i>	161
<i>En conclusión</i>	168
<i>Reflexiones finales</i>	170
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	172

INTRODUCCIÓN

Mi historia ha estado marcada por la militancia, y a lo largo de mi vida he participado en diversos movimientos sociales. De esas experiencias es de donde han surgido algunas de las preguntas que detonan este trabajo. Al decir esto podría parecer que ésta es una investigación sobre movimientos sociales, pero no es así. Sin embargo, a lo largo de todo este trabajo no he podido dejar de imaginarme como interlocutores a aquellos que desde la academia o el trabajo político nos preguntamos por la posibilidad de cambios sociales que nos permitan hacer de nuestras sociedades espacios más justos, autónomos y libertarios.

En general, los colectivos en los que he participado se solían posicionar de manera crítica frente a la faceta devastadora del capitalismo neoliberal; sin embargo, cuando surgía el tema del desarrollo moderno, las posturas no eran tan homogéneas. En algunas ocasiones se defendían las utopías colocadas por la modernidad y por el desarrollo, cuando por ejemplo, se asumía que debíamos “avanzar” para alcanzar los ideales del progreso, o que había que defender a la racionalidad cuando ésta era vulnerada por el neoliberalismo y por el mercado. Esta premisa parecía innegable cuando surgían temas como la igualdad de derechos y oportunidades, la educación, la democracia. Pero, en otras ocasiones, surgían posiciones críticas sobre los aspectos negativos del desarrollo. Por ejemplo, la idea de que la naturaleza es únicamente un recurso, lo cual se ha traducido en su explotación inmoderada y en un desequilibrio medioambiental; o la hegemonía de un patriarcado racionalista que suele negar las emociones, asociadas con lo femenino, como una forma legítima de aproximación al mundo; o el positivismo racionalista que asume que la ciencia es la única forma de conocimiento legítimo, lo cual ha negado la validez de los saberes ancestrales de los pueblos indios, por ejemplo, de la medicina tradicional.

Por otro lado, aunque a veces nos posicionáramos en un lado y a veces en el otro, lo cierto es que nuestra apuesta para la transformación del mundo estaba siempre sustentada en la acción social, en la generación de movimientos, en la intervención, en la creación de una estrategia de trabajo sustentado en un “proyecto”, que aunque nunca se considerara como algo acabado, nos permitía imaginar y trabajar por un futuro mejor. Lo que ahora detona este trabajo es la pregunta por nuestra idea de transformación social. Y ahora me cuestiono: ¿Acaso lo que no se *mueve* en términos de *proyecto* político, social, personal, racional está fatalmente condenado a la reproducción social? ¿No será que a pesar de que tratamos de ser críticos con las consecuencias negativas del racionalismo moderno seguimos siendo bastante incapaces de *ver* lo que se *mueve* fuera de los ámbitos de la acción social organizada de manera racional?

El presente trabajo busca ahondar en estos cuestionamientos a través del caso del pueblo de San Juan de Ocotán, ubicado en la zona conurbada de Guadalajara. En el apartado I, titulado “¿Zona de exclusión?” coloqué las preguntas sobre las que se sustenta esta investigación y ofrezco algunos datos por los que San Juan de Ocotán es considerada una zona marginal y un foco rojo en materia de seguridad, sin embargo, también cuestiono los conceptos de exclusión y marginalidad, puesto que generan una división simbólica entre un “adentro” y “afuera” sociales y porque subrayan la condición de vulnerabilidad del sujeto, el cual pareciera inerte frente al poder y no tuviera capacidad de acción ni de transformación social. En el apartado II, “La anulación del sujeto”, doy cuenta de cómo la matriz de pensamiento moderno a través de los procesos coloniales ha generado ciertas categorías de exclusión hacia ciertas poblaciones del mundo no occidental etiquetándolos de “salvajes”, “atrasados”, “incivilizados” o “premodernos”. En el apartado III, “El sujeto creador”, doy cuenta del marco teórico que dio sustento a nuestro trabajo empírico en el que enfatice la observación de la capacidad de acción del sujeto, en este caso en forma de tácticas y las estrategias (DE CERTEAU, 1996), las cuales muestran cómo los sujetos, aún en situaciones de sujeción y vulnerabilidad, *usan* táctica y estratégicamente los elementos impuestos

por el poder para lograr algún tipo de beneficio propio. Así mismo, utilizo el concepto de imaginarios sociales de Cornelius Castoriadis (1989) para describir cómo los sujetos son capaces de modificar el mundo simbólico instituido a través de la creación de imaginarios, que a su vez, dan nuevos sentidos a las instituciones sociales. Finalmente analizo las identidades, que a pesar de que diversos autores (DUBET, 1989; GIMÉNEZ, 2008; HALL, 2003) mencionan que pueden ser consideradas como un concepto esencialista, también pueden ser movilizadas por los sujetos en su beneficio, en determinados contextos y circunstancias. El apartado IV titulado “Para mirar”, se refiere a la opción metodológica de este trabajo, el cual se posiciona como una mirada crítica al positivismo racionalista que considera que el investigador debe asumir un papel objetivo y neutral frente a la realidad; así mismo en este apartado describo las razones para utilizar una metodología cualitativa de corte etnográfico que puede dar cuenta no sólo de la condición de exclusión de los habitantes de San Juan de Ocotán, sino también de las *formas* como movilizan los imaginarios y las identidades de manera táctica o estratégica; también describo las técnicas utilizadas en el trabajo de campo dentro de las que se utilizó la descripción densa, la palabra como dimensión estratégica, el video como herramienta etnográfica y las cartografías sociales para dar cuenta de la georeferenciación imaginaria de los sujetos; finalmente narro las dimensiones simbólicas abordadas en el trabajo de campo, las cuales se refieren a dimensión territorial, a la Fiesta de los Tastuanes, al presente al pasado y al futuro. Los capítulos V,VI y VII son capítulos analíticos. En el capítulo titulado “Fronteras” abordo la dimensión simbólica del territorio, en tres sentidos: el territorio perdido como comunidad indígena primero, y como ejido después; las fronteras internas del pueblo, entre los nativos y los avecindados y los mapas internos de barrios; y la frontera imaginaria que divide a San Juan de Ocotán de Guadalajara en la que los habitantes del pueblo se saben marcados como un “afuera”. En el capítulo “Monstruos y guerreros” doy cuenta de los imaginarios contemporáneos que se movilizan en la fiesta más importante de San Juan de Ocotán, la Fiesta de los Tastuanes. Finalmente en el capítulo “Pasado, presente, futuro” analizo la dimensión imaginaria del tiempo de los habitantes de San Juan de Ocotán, la cual

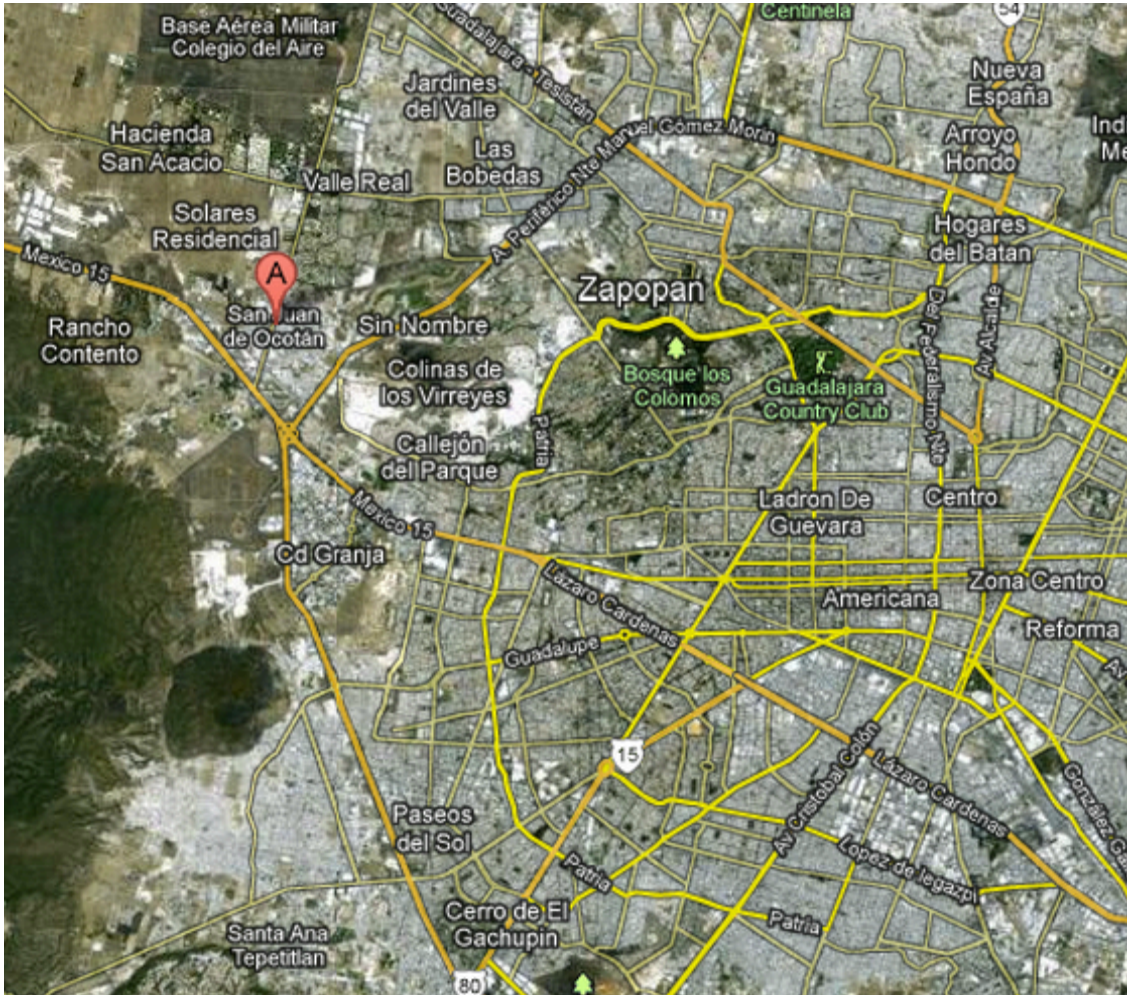
también se usa de manera táctica y estratégica. El capítulo VIII, es el capítulo de conclusiones en la cual pretendo condensar los hallazgos que muestran cómo los habitantes de San Juan de Ocotán, como todos, son sujetos socialmente sujetos por diversas dimensiones de poder, pero que a pesar de ello, son capaces de movilizar a su conveniencia tanto imaginarios sociales como identidades, lo cual les garantiza capacidad de acción y transformación social.

Así, con el presente trabajo pretendo cuestionar la dicotomía que coloca en un extremo al proyecto político racional y transformador sustentado en un plan de trabajo organizado para alcanzar el futuro ideal, y en el lado opuesto a la ausencia de proyecto, la ignorancia, el sometimiento y la mansa sumisión. Con ello busco preguntarme por la capacidad de creación y transformación social fuera de un *proyecto* político, es decir, por *lo político* que se gesta en el día a día, más allá de la acción política racional.

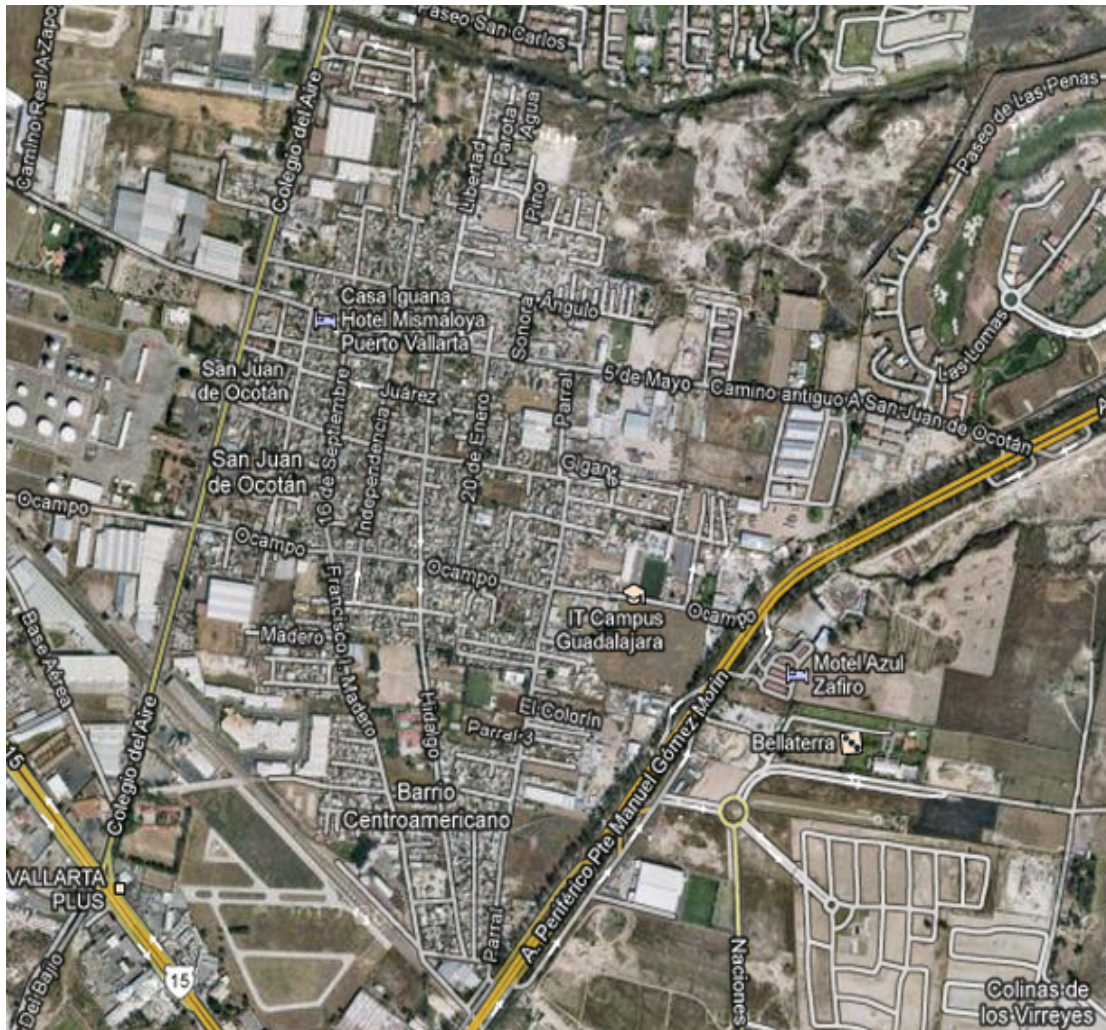
¿ZONA DE EXCLUSIÓN?

SAN JUAN DE OCOTÁN

Aunque se le conoce como San Juan de Ocotán, y sus pobladores la consideran un “pueblo”, oficialmente se llama “Colonia indígena de San Juan de Ocotán”. De acuerdo a datos históricos, originalmente el pueblo se llamaba “Ocotlán”, cuyo significado deriva del náhuatl *ocotl* que significa ocote y *tlan*, que significa lugar (LÓPEZ, 2008). San Juan de Ocotán se encuentra en el municipio de Zapopan, al poniente de la zona metropolitana de Guadalajara, una de las ciudades más grandes del país, la cual, en los últimos años ha vivido una expansión importante y ha terminado por rodear a San Juan de Ocotán con fábricas -como la cementera Apasco, la embotelladora Coca-Cola o Pemex-, con avenidas de tránsito pesado -por el este se encuentra el Periférico, por el oeste la Avenida Aviación y por el sur la Carretera a Nogales-, pero también con fraccionamientos residenciales privados -la frontera norte de San Juan de Ocotán colinda con Valle Real, el cual es considerado uno de los fraccionamientos más exclusivos de la ciudad-. El Plan Parcial de Desarrollo del Ayuntamiento de Zapopan 2003 considera que San Juan de Ocotán se ha desarrollado de manera “marginal”, “anárquica” y “sin posibilidad de integrarse en forma aceptable al desarrollo urbano”, y en el censo de 2010 de INEGI, San Juan de Ocotán era considerado como una “zona de alta marginalidad”. A su vez, los medios de comunicación suelen referirse a San Juan de Ocotán como uno de los lugares “más violentos” y “peligrosos” del municipio Zapopan en el que, junto con Arenales Tapatíos, se encuentra el mayor número de “bandas juveniles” del municipio.

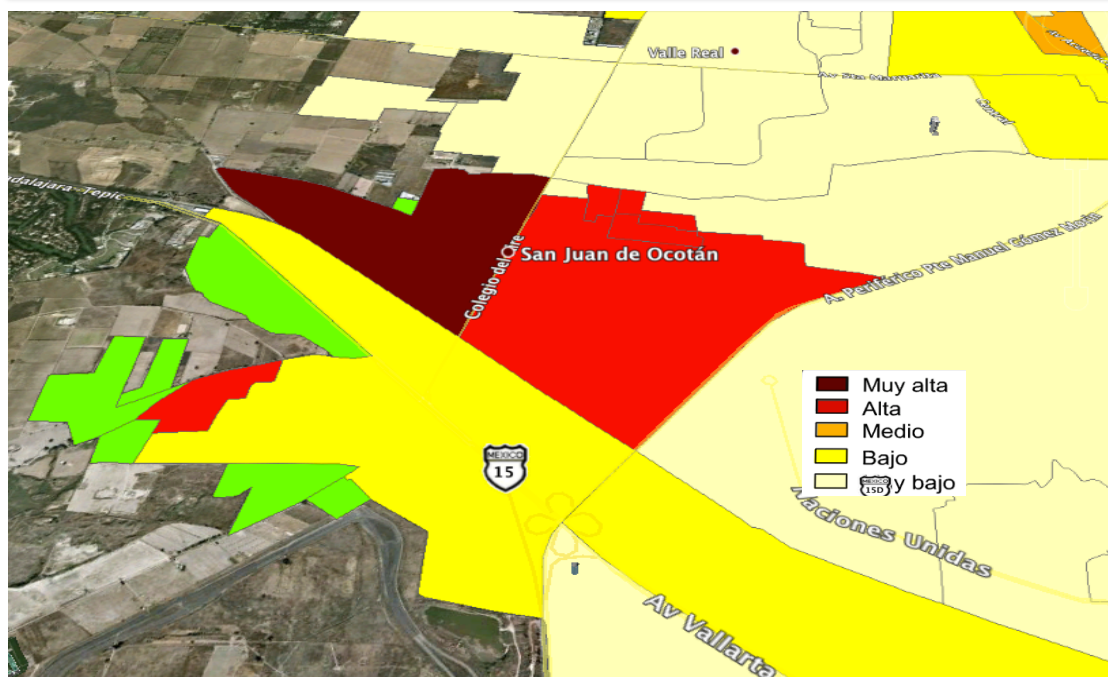
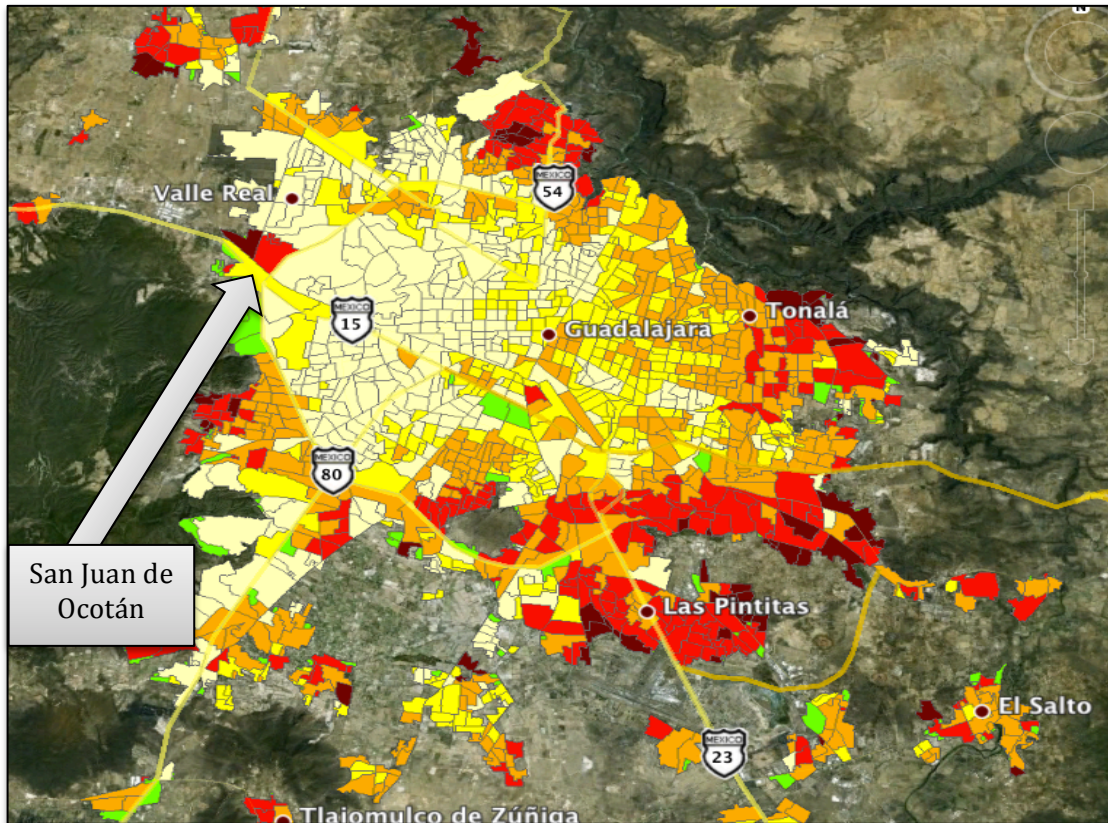


En la imagen se señala la ubicación de San Juan de Ocotán al noreste de la ciudad de Guadalajara
Fuente: <https://maps.google.com.mx/>



Vista aérea de La Colonia Indígena San Juan de Ocotán
Fuente: <https://maps.google.com.mx/>

Índices de marginalidad de la Zona metropolitana de Guadalajara basados el censo de INEGI 2010



Fuente: Estimación del CONAPO, con base en el Censo de Población y Vivienda del INEGI 2010
<http://coepo.app.jalisco.gob.mx/GOOGLEcoepo/HTML/INDEX.html>

Existen pocos trabajos sobre San Juan de Ocotán y aquellos que no son de corte antropológico o cultural, tienden a dar cuenta de las características de “subdesarrollo” en el que se encuentra el pueblo. Un ejemplo es el trabajo de Gutiérrez Contreras (1992) quien habla de cómo San Juan de Ocotán, como muchas otras comunidades pobres del país dependía del cultivo de maíz para su subsistencia, y de la misma manera que todas las comunidades campesinas de México, a consecuencia de los procesos modernizadores, vivió un proceso de transformación en los años 40 y 50, en los que se implementaron nuevas prácticas agrícolas como el uso de semillas mejoradas, fertilizantes, herbicidas, maquinaria agrícola, los cuales apostaron a un mayor rendimiento de la tierra, sin embargo, la condición de México como “dependiente tecnológico” de los países del “primer mundo” provocó a su vez, que los mismos campesinos de San Juan de Ocotán dependieran de los apoyos gubernamentales para su sostenimiento.

Por otro lado, los trabajos de corte antropológico o cultural suelen enfocarse en las tradiciones, fiestas o historia del pueblo. Por ejemplo el trabajo de Guillermo de la Peña (1998) quien hace una interpretación antropológica de la fiesta más importante del pueblo, la Fiesta de los Tastuanes, la cual despliega una serie de simbolismos relacionados los procesos de conquista. Otro ejemplo significativo es la tesis de la historiadora Abigail López (2008) quien también hace un trabajo sobre la Fiesta de los Tastuanes pero desde un punto de vista histórico. López también comenta que San Juan de Ocotán es un lugar en constante cambio, no sólo a consecuencia de la migración, también por la presión que el crecimiento de la ciudad ejerce sobre su territorio, pero que a pesar de la marginalidad económica y de las enormes transformaciones sufridas en los últimos años, San Juan de Ocotán mantiene una cohesión cultural interna que preserva muchas de sus tradiciones, entre ellas sus fiestas religiosas.

Uno de los elementos más relevantes de la historia de San Juan de Ocotán es la infinidad de conflictos que han sufrido por la tierra y el territorio. Éstos serán revisados posteriormente con mayor detenimiento, pero por ahora es importante señalar la relevancia que el asunto de la tierra tiene para sus pobladores. Estos conflictos pueden rastrearse hasta el siglo XVII con la exigencia del reconocimiento de su territorio a través de la designación de un Fundo Legal por parte de la Corona Española (LÓPEZ, 2008); así mismo, durante el siglo XIX hay indicios de que con el auge del liberalismo y los procesos de Reforma, al igual que el resto del país, San Juan de Ocotán vivió procesos masivos de privatización y venta de la tierra, pero también hay documentos que sugieren que muchas de estas transacciones no se realizaron de manera legal, ya que existen diversas demandas para recuperar las tierras que no fueron compradas sino invadidas por terratenientes¹. Sin embargo, el asunto de la tierra no es un tema que sólo marque la memoria histórica de los pobladores, aún hoy la tierra continúa siendo un elemento crucial para la vida de los habitantes de San Juan de Ocotán. A raíz de la entrada del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede), en los años noventas, pero de manera más generalizada en la última década, los ejidatarios han comenzado a vender su tierra. Estos recientes procesos de venta de la tierra, que durante siglos se utilizó como cultivo y como principal fuente de subsistencia, junto con la *llegada* de la ciudad, han detonando importantes procesos de transformación y tensión entre los pobladores.

Así, en San Juan de Ocotán la configuración identitaria y los modelos de vida tradicionales se enfrentan de maneras no ausentes de violencia con las presiones de la modernidad, el capitalismo y la globalización, donde se entrecruzan los modelos de desarrollo, la escolarización, la planeación urbana, la presencia masiva de los medios de comunicación, el crecimiento industrial y urbano y la polarización de la riqueza.

¹ Comunicación personal con Venur González, pasante de la licenciatura de historia de la Universidad de Guadalajara, el cual realiza un trabajo de investigación sobre los procesos de compra venta de la tierra en San Juan de Ocotán, durante el siglo XIX.

AFUERA O ADENTRO

En la década de los 80 y siguiendo las tendencias internacionales, México inició un proceso de liberalización para ingresar en el mercado internacional, sin embargo, como Mary Louise Pratt (2003) comenta, el mismo proyecto neoliberal sustentado en la productividad y el consumo, produce tamañas desigualdades, que de manera paradójica genera enormes “zonas de exclusión” en las que los individuos se ven obligados a vivir *fuera* de los ámbitos de la productividad y del consumo. Estas “zonas de exclusión” funcionan como una dimensión contradictoria del mismo proyecto neoliberal.

El neoliberalismo crea inmensas zonas de exclusión donde las personas son, y saben que son completamente superfluas al orden histórico global. A través del planeta enormes sectores de la humanidad organizada viven con la conciencia de ser redundantes e innecesarios el orden económico, de haber sido expulsados de todas las narrativas de un futuro colectivo o individual que el neoliberalismo ofrece y sin esperanzas de entrar (o volver a entrar) en el orden del producción y consumo (PRATT, 2003, p. 15).

Por sus características, San Juan de Ocotán, podría ser considerada una de estas “zonas de exclusión”. Sin embargo, el uso corriente, los conceptos de “marginalidad” o de “exclusión” son conceptos problemáticos porque no son neutrales, y no sólo refieren a un asunto de carencia económica, sino que también categorizan simbólicamente el espacio social de manera dicotómica. La misma Pratt (2003) sugiere que es un error ceder un poder totalizante al ámbito del capital, puesto que impide ver que “aún en el corazón mismo de nuestras sociedades capitalistas y consumistas, existen muchas prácticas, relaciones, instituciones y formas de subjetividad que no son regidas por las leyes del capital y del consumo” (p.14). Utilizar los términos de “marginalidad” o de “exclusión” supone la existencia de dos espacios sociales, el primero es un espacio *no-excluido*, que está *adentro*. También supone que estar adentro es lo *normal*; el otro es un

espacio *excluido*, que está *afuera*, pero debería estar *adentro*, por lo que sufre de una *anormalidad*, la cual debe ser corregida. A su vez, esta dicotomía se sustenta en la idea de que *existe* un *normal ideal* al que todos debemos de aspirar. Muchos de los estudios sobre pobreza, migración, género, se posicionan en este punto de vista al ofrecer datos estructurales que dan cuenta de las dificultades económicas, políticas o culturales que han impedido lograr un desarrollo homogéneo, un proyecto de escolarización efectivo, una erradicación total de la pobreza, una industrialización exitosa, una democracia representativa, así como las dificultades a las que nos hemos enfrentado a partir de nuestra propia adscripción al proyecto de estado-nación moderno y el posterior ingreso a los procesos de globalización económica neoliberal. Sin embargo, en lugar de asumir de manera neutral la “marginalidad” o el “atraso”, la presente investigación pretende problematizar la construcción misma de estos conceptos contruidos como la contraparte de ese *normal ideal* al que se supone que todo deberíamos aspirar. Así mismo, este trabajo busca preguntarse por las implicaciones que esas etiquetas tienen para los que son estigmatizados de esta manera.

Lo anterior no quiere decir que no exista una desigualdad brutal entre los sectores sociales que es deseable que desaparezca, pero sí quiere decir que los *repartos* del proyecto de desarrollo moderno, como parte de ese *normal ideal* no sólo no han sido homogéneos, sino que no siempre han sido benéficos. Algunos sectores sociales han diseñado el modelo a seguir a su imagen y semejanza, asumiendo que su forma de vida y sus ideales son la verdad universal, pero para *otros* los parámetros del desarrollo y de la modernidad les han significado su negación, su invisibilidad o su visibilidad estigmatizada como “atrasados”, “bárbaros” o “violentos”, al ser colocados en un *afuera*, por lo que deben ser educados, civilizados o transformados para poder *entrar* al mundo de la *normalidad*.

Pero ¿qué quieren ellos?, ¿se someten acaso al estigma de haber quedado *afuera* en la repartición de legitimidades?, ¿quieren entrar?, ¿quieren educarse y civilizarse?, ¿acaso la falta de educación y la “incivilidad” los convierte en seres pasivos y manipulables?

Partiendo de esa intencionalidad crítica traté de mover la direccionalidad de la mirada para preguntarme, no por las carencias del proyecto modernizador, sino por lo que las personas piensan y hacen en el contexto de su realidad local. Para ello nos alejaremos de la dimensión “macro” del desarrollo y la política “global” e incursionaremos en la dimensión de lo comunicativo, de lo subjetivo y de lo simbólico, sin dejar de tomar en cuenta la relación de estos procesos con el contexto histórico y estructural de San Juan de Ocotán.

EL SUJETO CREADOR

Los habitantes de San Juan de Ocotán, igual que todos, están sometidos por diversas dimensiones de sujeción social, estructurales, económicas, históricas y simbólicas. Pero al verlos únicamente como un sujeto marginal, iletrado e incivilizado, también se exagera la idea de una aparente incapacidad para generar acción social o incluso procesos de transformación, lo que los hace ver como sujetos sumamente sujetos y fatalmente condenados a la reproducción social.

Michel de Certeau cuestiona esta idea y propone que si el lenguaje, los objetos y las mercancías le son impuestas al sujeto contemporáneo por parte de un orden dominante, es el “uso” que las personas dan a este mismo lenguaje, objetos o mercancías impuestas, en donde se evidencia que en efecto existe un margen de acción de los sujetos. Por ello, el énfasis de esta investigación se coloca en los intersticios del poder en los que los habitantes de San Juan de Ocotán tienen capacidad de acción y de creación, y por tanto también de transformación social.

Para dar cuenta de estas prácticas, indagaremos en los imaginarios colectivos y en la movilización de identidades. Las identidades son espacios de adscripción social, pero también pueden ser movilizadas de diferentes maneras a conveniencia de los sujetos, y los imaginarios son el espacio de creación que permite la renovación del lazo evocativo que relaciona un símbolo con su referente y a su vez permite la transformación simbólica de una sociedad. Es en estas “artes de hacer” cotidianos en donde se pueden generar acciones tácticas y estratégicas, por parte de los grupos dominados frente al poder y es en donde se puede dar la invención, la creación, la *poiesis* social.

PREGUNTA, OBJETIVOS, HIPÓTESIS DE TRABAJO

PREGUNTA

¿Cuáles son las tácticas y las estrategias que movilizan los habitantes de San Juan de Ocotán a través de sus identidades e imaginarios colectivos?

OBJETIVOS

1. Describir los **imaginarios colectivos** de los habitantes de San Juan Ocotán sobre el territorio, el pasado, el presente y el futuro.
2. Describir las **identidades** que movilizan los habitantes de San Juan Ocotán en diversos contextos.
3. Describir las **identidades** y los **imaginarios** que se despliegan durante la Fiesta de los Tastuanes.
4. Analizar **las tácticas y las estrategias** movilizan los habitantes de San Juan de Ocotán desde la vida cotidiana normal y excepcional y a través de sus identidades e imaginarios colectivos.

HIPÓTESIS DE TRABAJO

En comunidades como San Juan de Ocotán se despliegan diversas *artes de hacer* que desde la vida cotidiana generan *tácticas y estrategias* con las que construyen *identidades e imaginarios colectivos* que generan sentidos sociales a través de los que se adscriben o negocian, pero también inventan, reinventan, dialogan o resisten el embate de los regímenes disciplinares del poder que los niega y los etiqueta como “bárbaros” e “incivilizados”, es decir, como *otros*, que deben ser educados, civilizados, o modernizados para poder aspirar a *ser*.

II. LA ANULACIÓN DEL SUJETO

MODERNIDAD Y COLONIALIDAD

Para comprender la génesis del pensamiento moderno es necesario tomar en cuenta que la modernidad nace en el continente europeo, bajo dos condiciones principales. Por un lado, los movimientos científicos y sociales que dan origen a la modernidad surgen como reacción a los diez siglos de oscurantismo y dominación católica durante la llamada Edad Media, en la que la figura de “Dios” mantenía una centralidad en todos los ámbitos de la vida. Y por otro lado, tal y como Enrique Dussel (1999) describe, la modernidad no puede ser considerada como un proceso de desarrollo intraeuropeo, sino que debe entenderse como indisoluble de los procesos de colonialidad, ya que la racionalidad científico técnica gestada durante el Renacimiento y la Ilustración no hubieran sido posible sin los recursos materiales y simbólicos que Europa adquirió durante la Conquista de América, la cual proporcionó la “materialidad específica” que permitió la apertura de mercados y el acceso a una fuente inagotable de materia prima y de mano de obra, permitiendo que el naciente sistema-mundo moderno hiciera de España su “centro” y de las colonias su “periferia”, generando así una “ventaja comparativa” de Europa sobre los pueblos otomano-islámicos, India y China (pp. 53-57).

Por ello, una de las características del pensamiento moderno está sustentada en una idea lineal de la historia en la que se avanza siempre hacia un estado de mayor desarrollo y de mayor modernización dejando cada vez más atrás aquella “premodernidad” beata y supersticiosa. Walter Mignollo (2003) describe, cómo

estos procesos tuvieron como consecuencia que la matriz de pensamiento moderno también se caracterizara por etiquetar a los seres humanos, a las culturas y a las formas de pensamiento en dos grandes grupos: la *propia* y la *ajena*. A la propia cultura se la asumió como un *nosotros civilizados* y a la ajena la catalogó como los *otros atrasados, incivilizados o bárbaros*. Así mismo, la cultura propia la consideró como *universal y neutral*, asumiendo que el sujeto *normal* es un sujeto occidental, racional, blanco, varón, propietario, trabajador, heterosexual. En contraparte los *otros no-occidentales* fueron etiquetados como *no-normales* y extraños. Esta categorización de las culturas se ha traducido a lo largo de la historia en la invisibilización o en la visibilización estigmatizada de las culturas distintas a la occidental. En ese mismo sentido, Enrique Dussel explica que fue en la Conquista de América cuando se gestó el primer gran discurso del *mundo moderno*, del *sí mismo* (como Occidente) y del *Otro* (como no-occidental), permitiendo que la identidad occidental se consolidara como un parámetro de *normalidad*, lo cual se tradujo en el primer gran esquema cognitivo de taxonomización étnica de la población mundial y construyó un primer imaginario geocultural de lo que Wallerstein (2004) llama sistema-mundo. A su vez, éste proceso permitió movilizar una serie de recursos simbólicos que a lo largo de los siglos han gestado un *habitus* de dominación de las culturas no europeas o no europeizadas haciendo posible el surgimiento de la modernidad (DUSSEL, 1999, pp. 53-57).

Por otro lado, Santiago Castro-Gómez (2005) recupera las propuestas de Edward Said² para explicar cómo durante otros procesos coloniales también se construye el concepto de *Oriente*, el cual fue fundamental para la conformación de la identidad Europea moderna así como para la construcción del concepto de *Occidente*. Para Castro-Gómez, el trabajo de Said también evidencia la lógica del dominio, el cual no se ejerce únicamente sometiendo físicamente al otro, sino también a través de elementos “representacionales”.

² De su libro *Orientalism. Western conceptions of the Orient*. Penguin Books, Nueva York. publicado en 1978 y cuya versión en español fue publicada en 1990 por las Ediciones Libertarias, Madrid.

La Europa moderna se representa a sí misma sobre la creencia de que la división geopolítica del mundo (centros y periferias) es legítima porque se funda en una división ontológica entre las culturas. De un lado está la “cultura occidental” (The West) representada como la parte activa, creadora y donadora de conocimientos, cuya misión es llevar o “difundir” la modernidad por todo el mundo; del otro lado están todas las demás culturas (The Rest), representadas como elementos pasivos receptores de conocimiento cuya misión es “acoger” el progreso y la civilización que viene desde Europa. Lo característico de “occidente” sería la racionalidad, el pensamiento abstracto, la disciplina, la creatividad y la ciencia; el resto de las culturas fue visto como pre-racional, empírico, espontáneo, imitativo y dominado por el mito y la superstición (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 26).

Por otro lado, el poder simbólico colonial ha estado sustentado entre otras cosas, en el eje clasificatorio de raza, el cual contiene dentro de su sentido la idea de que los no-occidentales pertenecen a un nivel de humanidad inferior, asumiendo que esa inferioridad es inmanente a su naturaleza. Aníbal Quijano (2007) considera que el término de raza “constituye la más profunda y eficaz forma de dominación social”³ (p.1), tanto material e intersubjetiva, y que el proceso de construcción simbólica del *Otro*, como inferior, estuvo ligado no sólo al desarrollo de la modernidad sino del capitalismo mismo. En la revisión de la obra de Quijano realizada por Pablo Quintero (2010), explica cómo el capitalismo se sustentó en la desintegración de todos los antiguos modos de producción, de los cuales el capitalismo recupera los elementos que le podían ser útiles configurando un único orden mundial y creando un único patrón de control del trabajo, por lo que para Quijano, los conceptos de “raza” y de “capitalismo” también son indisolubles. Así, por un lado se configuraron nuevas identidades geoculturales, pero por otro, se consolidó el control del trabajo a través de nuevas relaciones de producción, con lo cual la colonialidad se convirtió en un patrón de poder global.

³ La traducción es mía.

Así, uno de los anclajes simbólicos de nuestro tiempo es la “colonialidad”, como un componente intrínseco tanto de la modernidad, como del capitalismo, ya que a pesar de haberse gestado durante los procesos de colonización europea, aún en nuestros días puede rastrearse como parte de una matriz de pensamiento que sustenta la naturalización de un modelo clasificatorio y que asume que la racionalidad “local” de la cultura europea es la medida de lo *normal*, lo *universal* y lo *verdadero*.

LA LÓGICA-ONTOLOGÍA HEREDADA

Mientras los procesos de conquista tuvieron como consecuencia la taxonomización dicotómica de la población mundial en *occidentales* y *no-occidentales*, según Enrique Dussel (1999), la segunda etapa de la construcción de la modernidad se inició con el proceso conocido como Ilustración, en el que la ciencia y el método científico se legitimaron como único método para acceder a la *Verdad*. Este endurecimiento simbólico clasificó los saberes en: científicos, válidos y verdaderos, y no científicos, no-válidos, no verdaderos, lo cual también se tradujo en una negación de *otros* saberes y *otras* formas de construir conocimiento.

A su vez, Castro-Gómez (2005) explica que este proceso ha sido posible a nivel epistémico gracias a la construcción de lo que él llama un punto cero de observación o “*Hybris* del punto cero”, el cual se asume que su propio punto de vista es un punto “neutro” de observación del mundo, por lo cual se declara a sí mismo como “universal”. La “*Hybris* del punto cero” también se ha convertido en el lugar de enunciación que hace posible el ejercicio colonial de subordinación de las poblaciones no europeas y ha propiciado la negación de “presente” de los pueblos colonizados al considerárseles cosa del *pasado* premoderno, el cual deberían superar bajo la lógica del desarrollo y la linealidad de la historia.

En este mismo sentido Cornelius Castoriadis (1983) ya planteaba que una de las herencias de la matriz de pensamiento científico positivista se puede rastrear en la que él llama una “lógica-ontología heredada” por parte de las ciencias sociales, las cuales, seducidas por imitar a las ciencias naturales, buscaba generar leyes que dieran respuestas universales a lo social, y para ello debían asumir la existencia de un *ser* (cosa, sujeto, idea o concepto) *universal* y *verdadero* del cual pudiese partir de manera estable el pensamiento científico. Mucho del pensamiento occidental se ha dedicado entonces, a develar esa supuesta *verdad* humana, de la que se desprende una supuesta verdad social, en la que a lo largo de la historia se han sustentado diversas teorías filosóficas y sociales, las cuales para Castoriadis han quedado fatalmente subordinadas a la idea de que existe una función lógica, única y asegurada respecto de ese *ser* verdadero y total, que funciona como punto de partida estable respecto de la unicidad ontológica de un *ser* universal.

Castoriadis (1989) considera que hay dos grandes tradiciones que heredan este pensamiento, la primera son los “fiscalistas” que reducen lo social a lo natural, partiendo de la idea de que existe una naturaleza biológica universal del hombre. Según Castoriadis, los representantes más puros de esta tradición son los sociólogos funcionalistas quienes consideran que las necesidades humanas son fijas, por lo que tanto la organización social como sus instituciones sobreviven gracias a que responden a estas necesidades permanentes del *ser*. Sin embargo, Castoriadis argumenta que si las necesidades humanas fueran fijas y universales, no habría posibilidad de dar cuenta de la diversidad cultural, que a su vez produce instituciones sociales muy distintas. Tampoco sería posible hablar del cambio social a lo largo de la historia, puesto que únicamente se podría dar cuenta de cómo las instituciones evolucionan para ser cada vez mejores y para cumplir más eficazmente con las necesidades fijas del *ser*. Sin embargo, las discontinuidades de la historia, han mostrado que esta supuesta evolución lineal es falsa, por ejemplo, no sería posible explicar cómo la Edad Media, considerada como una época de oscurantismo y superstición, precedió a las culturas greco-romanas, en las que tanto el arte como el conocimiento vivieron un momento de esplendor.

Otra de las tradiciones de pensamiento sustentadas en la “lógica-ontología heredada” son los “logicistas”, quienes consideran que la misma operación repetida un cierto número de veces puede dar cuenta de la totalidad de la historia humana y de la totalidad de las diferentes formas de sociedad. Dentro de este grupo Castoriadis coloca a los científicos estructuralistas, quienes consideran que es posible dar cuenta de la forma como se construye la significación humana que da origen a lo social de manera cuasi universal (1989, p.16-17).

Para Castoriadis, lo histórico-social hace estallar la concepción de un *ser* estable y universal puesto que si por algo se caracteriza la historia es por su constante cambio, es decir, por su “emergencia, alteridad radical, creación inmanente, novedad” (1989, p. 38). Así, para Castoriadis el tiempo no es identidad estable, es “alteridad” y “alteración”, es “creación ontológica”. El paso del tiempo evidencia la posibilidad de transformación, la posibilidad de generación de una nueva figura social, es decir de un nuevo *eidos* social. El tiempo es una emergencia del *otro*, el tiempo permite que lo *otro* exista y no siempre lo idéntico, por ello, la transformación de las sociedades a lo largo del tiempo y las diferencias culturales a lo largo del espacio evidencian que no sólo hay una alteración constante de lo social, sino que también hay una transformación radical del *ser*. Esas “diferencias radicales” rompen la posibilidad de una verdad universal, de una estabilidad histórica y de una ontología del *ser*.

EL PODER CLASIFICATORIO

Michel Foucault (1983) explica que los medios para hacer existir las relaciones de poder son diversos, las amenazas, la palabra, las disparidades económicas, los medios de control, los sistemas de vigilancia, los medios tecnológicos, etcétera. Unos de estos medios son los “sistemas de diferenciaciones”, los cuales permiten el mantenimiento de los privilegios, la acumulación de los beneficios, la puesta en funcionamiento de una autoridad, el ejercicio de una función. A lo largo de la historia y a través de estos dispositivos, la sociedad ha transformado al ser humano en “sujeto” a través de una serie de objetivaciones generadas desde las prácticas divisorias y clasificatorias, desde la ciencia o desde las propias concepciones de sí mismo. Por ello, para Foucault el Estado moderno es “una estructura muy sofisticada a la cual los individuos pueden ser integrados bajo una condición: que esa individualidad puede ser moldeada de otra forma y sometida a una serie de patrones muy específicos”. Es decir, el Estado es “una moderna matriz de individualización” (FOUCAULT, 1983, pp. 10-18).

Así, la matriz de pensamiento moderno ejerce su poder clasificatorio anulando todo lo que Castoriadis llama “diferencia radical” al reducirlo “atraso”, al “barbarismo” y a la “ignorancia”, pero también a la “pasividad” de supuestos sujetos incapaces de construirse por sí mismos un *futuro*, el cual se encuentra en línea recta siempre hacia *adelante*, donde siempre habrá más desarrollo, más modernización. De acuerdo a esa matriz de pensamiento, al futuro no se puede acceder sino a través de la racionalidad y la evolución científico técnica, por lo que los sujetos, “irracionales” y “bárbaros”, necesitan ser educados y civilizados, no sólo para salir de la marginalidad y acceder al futuro, sino poder aspirar a *ser* normales.

III. EL SUJETO CREADOR

LAS ARTES DE HACER

Lo cotidiano

En el contexto de las sociedades contemporáneas, insertas en el capitalismo y bombardeadas por medios masivos de comunicación, Michel De Certeau (1996) sugiere que los sistemas de poder se encuentran cada vez más centralizados, cada vez son más masivos y totalitarios y cada vez dejan menos margen de acción a los sujetos, quienes al ser convertidos en consumidores podrían parecer inermes frente a las “las culturas difundidas por las ‘elites’ productoras de lenguaje” (p.38). Sin embargo, por otro lado, el consumo mismo y las maneras de emplear los productos impuestos por ese “orden dominante” (mercancías, productos mediáticos, incluso el lenguaje) también forman parte de una producción activa de los sujetos. Tanto De Certeau (1996) como Castoriadis (1983; 1989) comparan esta “construcción activa” de los sujetos con el acto de *poiesis*, es decir con un espacio de creatividad, creación, producción, invención, *arte*. Para De Certeau, estas “artes de hacer” son parte de una creación constante y cotidiana por parte de los grupos dominados frente a lo que les es dado o impuesto por el poder.

En el caso de los medios de comunicación masiva, podría pensarse que nada puede hacer el televidente frente a la programación que se le ofrece, a los contenidos que se le imponen, a las ideologías a las que se le obliga a consumir, por lo que está condenado a la pérdida de una posible autoría y a la pasividad. En el

caso de la lectura, lo que se lee ya no puede ser modificado y se convierte en un espacio autoritario puesto que el lector no puede interpelar, ni intervenir ni transformar, por lo que podría pensarse que se encuentra fatalmente atrapado ante un texto construido por otro. Sin embargo, De Certeau (1996) insiste en que la lectura, al ser un acto fugaz, no puede apropiarse sino a través de la memoria del sujeto, y lo que se guarda en la memoria no puede de ninguna manera ser impuesto por el autor del texto inicial. En el acto de la memoria, surge entonces una segunda autoría, una segunda creación de la obra, ahora por parte del lector.

De Certeau (1996) propone que el espacio privilegiado en el que se desarrollan estas *otras* autorías, es el espacio cotidiano. En ese mismo sentido, Rossana Reguillo (2000) explica que lo cotidiano es lo íntimo, lo interior y muchas veces también lo invisible, por ello se le ha considerado un espacio no político y no histórico; sin embargo, lo cotidiano es un espacio estratégico para la creación social, puesto que es justo el escenario de la cotidianidad donde se pueden observar las prácticas y las estructuras tanto de la reproducción como del cambio social (p.77).

Reguillo (2000) también describe cómo lo cotidiano se construye de acuerdo a un tiempo y un espacio que marca tanto los ritmos como los lugares de la práctica. En un momento, el tiempo y el espacio son repetición, normalidad, certeza. En otro momento, el tiempo y el espacio se convierten en un espacio de excepción, de ritual, de transgresión. Un momento funciona como “contrapunto” y complemento del otro y el sentido de uno no puede explicarse sin el del otro. A su vez, para Bataille (1981) los rituales religiosos son parte de esas rupturas con la vida cotidiana, y transforman el tiempo normal en un tiempo excepcional y místico. Las fiestas rituales son al mismo tiempo una aspiración a la destrucción y son un despliegue de desenfreno y espectáculo, pero también son una forma de sabiduría que ordena y limita la vida.

Para adentrarnos en la comprensión de la vida cotidiana, Reguillo (2000) considera necesario tomar en cuenta la dimensión comunicativa, puesto que es el

sentido intersubjetivo que permite que las prácticas de los sujetos tengan sentido para ellos y para quienes les rodean y por lo tanto, existan. Esas prácticas cotidianas operan de manera colectiva a través de un “acervo cognitivo, lingüísticamente disponible en una sociedad” y funcionan como “verdades autoevidentes” para los sujetos puesto que demuestran lo “verdadero” en la medida de que opera en la práctica misma.

Por otro lado, Reguillo también describe que es en ese espacio “clandestino”, que sucede lejos de los ojos del poder, por lo que se crea una “franja de indeterminación” en la que se pueden subvertir muchas de las normas impuestas y los actores libran una “batalla simbólica”.

En estos intersticios y a la manera de Michel De Certeau (1996) puede decirse que los practicantes, aun cuando sean castigados por ejercer esta reflexividad, se hacen un espacio, afirman (chapucosamente) y firman su existencia como actores y autores (...) Bien puede argumentarse que estas estrategias no cuentan por su baja visibilidad, por su poco glamour revolucionario, sin embargo, mediante estas astucias y ardidés cotidianos los actores sociales socavan el orden de la legitimidad, erosionan el poder, lo obligan a diseñar nuevos mecanismos de control (REGUILLO, 2000, pp. 79-80)

Al ser un espacio que no es considerado político, la cotidianidad queda oculta frente a los ojos del poder, por lo que es más difícil que se constituya como un espacio de disputa política, lo cual ofrece a los sujetos un cierto margen de acción y un cierto anonimato. Las acciones cotidianas no suelen suceder como una confrontación directa al poder, sino que son acciones ocultas, furtivas, pero que también permiten a los sujetos obtener cierto beneficio.

Tácticas y estrategias

Las acciones cotidianas de los sujetos son un campo de batalla en el que se recrea el orden social y la vida misma, pero también en el que ese orden social es transformado por los sujetos para lograr un beneficio propio. De Certeau (1996) propone dos niveles de acción de acuerdo al lugar real y simbólico en el que se despliega esta batalla. Las acciones que se realizan desde un lugar “propio” desde donde se pueden analizar las amenazas y proyectar acciones, De Certeau propone llamarlas acciones “estratégicas”. Las acciones que no cuentan con un lugar “propio” y deben realizarse en el terreno del poder, De Certeau las llama acciones “tácticas”.

Para diferenciar el lugar propio del ajeno, De Certeau propone observar que lo propio se domina con la “vista” a partir de “una práctica panóptica” que permite mirar y por tanto controlar el entorno, los objetos y las posibles “fuerzas extrañas”. Esta mirada panóptica permite al sujeto la posibilidad de prever y por tanto proyectar prospectivamente en el tiempo. El lugar propio también está sustentado en el “conocimiento” puesto que el conocimiento permite generar estrategias para la acción y “transformar las incertidumbres de la historia en espacios legibles” para diseñar una estrategia de acción. La acción generada desde un lugar “propio” permite capitalizar las ventajas adquiridas, por lo que es posible conseguir “una victoria del lugar sobre el tiempo” permitiendo al sujeto fundar un “nuevo lugar” desde donde actuar con nuevas ventajas “propias”. (DE CERTEAU, 1996, p. 42-43).

Así, las “estrategias” no pueden ser realizadas sino por “un sujeto de voluntad y de poder” el cual puede hacer “cálculos objetivos” y actuar desde el “lugar propio” para producir “algo” que se capitaliza en la generación de un “nuevo lugar”. Las estrategias están organizadas entonces, por el principio del poder conquistado y acumulado por lo que se suelen amparar en la institución o en el poder que las sostiene. La racionalidad política, económica, militar o científica se construye de acuerdo con este modelo estratégico.

Llamo estrategia al cálculo (o a la manipulación) de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) resulta aislable. La estrategia postula un lugar susceptible de ser circunscrito como algo propio y de ser la base donde administrar las relaciones con una exterioridad de metas o de amenazas (los clientes o competidores, los enemigos, el campo alrededor de la ciudad, los objetivos de la investigación, etcétera) (DE CERTEAU, 1996, p.42).

Sin embargo, hay circunstancias en las que no se cuenta con el poder que garantiza el lugar propio, lo cual obliga al sujeto a operar en un espacio ajeno del que no tienen control, pero a pesar de esta desventaja, los sujetos movilizan acciones que les genera algún tipo de beneficio. De Certeau considera a estas acciones como acciones “tácticas”. Las tácticas suceden en espacios de dominación totalitaria que suelen impedir la generación de lenguajes o espacios diferentes. Muchos de los modos de hacer cotidianos funcionan como tácticas frente a un contexto impuesto al que a pesar de actuar en desventaja, le sacan provecho.

[La táctica] no dispone de una base donde capitalizar sus ventajas, preparar sus expansiones y asegurar una independencia en relación con las circunstancias. Lo ‘propio’ es una victoria del lugar sobre el tiempo. El contrario, debido a su no lugar, la táctica depende del tiempo, atenta a “coger el vuelo” las posibilidades de provecho. Lo que gana no lo conserva. Necesita constantemente jugar con los acontecimientos para hacer de ellos ‘ocasiones’. Sin cesar, el débil debe sacar provecho de fuerzas que le resultan ajenas (DE CERTEAU, 1996, p. L.)

Al no tener un lugar propio, las “tácticas” no tienen una delimitación de exterioridad con lo ajeno que le permita algún tipo de autonomía, por lo que deben funcionar en el terreno y bajo el orden de una “fuerza extraña”. Al estar dentro de un espacio ajeno y controlado por otro, las acciones tácticas deben hacerse en el “campo de visión del enemigo”. Por ello, para De Certeau las tácticas son “un arte

del débil”, una especie de arte de guerra de lo cotidiano. Las prácticas tácticas son entonces “movimientos diferentes que utilizan los elementos de un terreno”, son “movimientos astutos” que han de valerse de lo que ya existe para crear un arte efímero, que es la vida cotidiana.

Existen diversas “artes de hacer” tácticas. De Certeau analiza el *escamoteo*, como una forma de sacar provecho en el contexto ajeno donde no se es permitido. Por ejemplo, el obrero que utiliza las máquinas para hacer una tarea propia, libre, creativa. De Certeau comenta que “el trabajador se las ingenia para darse el placer de inventar productos gratuitos destinados únicamente a expresar, por medio de su *obra*, una pericia propia y a responder por medio de un *gasto*, a las solidaridades obreras o familiares”. Igual que el resto de *tácticas*, en estas *artes de hacer* se aprovecha el orden efectivo de cosas sin mucha ilusión de que las cosas cambien pronto. Así, el *escamoteo* es una “práctica del desvío” una “estética del desquite” y, como dice De Certeau, dado que “el orden *es engañado* por un arte” no podemos dejar de verlo como parte de una ética sociopolítica. “Esta vía, relativa a nuestra economía, se deriva de una economía desafiante; compensa a la primera aunque sea ilegal y (desde este punto de vista) marginal” (p. 31- 32).

Estas acciones furtivas y tácticas también se han estudiado en casos como la conquista de América, donde De Certeau explica que frente a la dominación española, los pueblos americanos, una vez derrotados, parecían mostrar una obediencia al poder y una asimilación sumisa frente a los rituales impuestos por los conquistadores; sin embargo, los indios solían engañar al poder, subvirtiéndolo desde adentro, no mediante el rechazo directo, sino haciéndolo funcionar a su manera.

Los artistas de la táctica, son entonces para De Certeau “productores desconocidos, poetas de asuntos, inventores de senderos en las junglas de la racionalidad funcionalista” (1996 p.40). De Certeau recupera la metáfora de

Fernand Deligny⁴ de los “vagabundos eficaces” para referirse a las acciones tácticas, puesto que lo que producen no tiene la forma de un objeto que se posee o se capitaliza, tiene la forma de una “trayectoria”, de un camino indeterminado, un “atajo aparentemente insensato” que dibujan en un espacio que no es suyo, que está prefabricado por el poder y en el que los sujetos “circulan, van y vienen, se desbordan y derivan en un relieve impuesto, como olas espumosas de un mar que se insinúa entre los riscos y los laberintos de un orden construido”. La trayectoria que producen es fugaz y no genera ningún lugar propio ni ninguna “figura”.

Las tácticas también son acciones que se despliegan en un contexto de relaciones de fuerzas desiguales y son parte del ingenio del débil para sacar ventaja del más fuerte, por lo que según De Certeau, a pesar de que se realizan en espacios cotidianos, aparentemente ausentes de una confrontación directa con el poder, no están desprovistas de un sentido político puesto que no sólo evidencian el rechazo a la desigualdad sino que también modifican en su hacer el ejercicio del poder (p. 40-43).

Lenguaje y enunciación

El lenguaje como espacio de significación podría ser considerado como uno de los espacios de sometimiento más violento del sujeto. Castoriadis (1989) afirma que todo lenguaje es en realidad un abuso de lenguaje, que todo lenguaje es violencia. Sin embargo, también comenta que si una palabra remitiera únicamente a sus significados lingüísticos canónicos, a un referente que evoca a su significado sin ambigüedad alguna, terminaríamos en un callejón sin salida que equivaldría a afirmar que todo está dicho y que no hay posibilidades de transformación. Ejemplo de ello son las teorías semiótico estructuralistas que proponen aislar y clasificar los componentes de un discurso para su análisis, extrayéndolos de su contexto

⁴ De su libro *Les vagabonds efficaces et autres récits* editado en francés en 1970 por Maspero y en español en 1971 por la editorial Estela.

histórico y de la situación particular, del tiempo y del espacio en la que se generaron. Sin embargo, en una lengua viva, las posibilidades simbólicas de las palabras están siempre abiertas. Lo que designa una palabra, remite a “un océano interminable” de lo que esa persona, cosa o lugar es en sus manifestaciones reales y posibles, actuales y pasadas, por lo que el punto de partida se puede siempre modificar y en vez de ser “algo” es “otra cosa”. Para Castoriadis no hay un sentido ontológico de la cosa, real o ideal, lo que hay es una *ousia*, es decir, un “estar siendo”. El lenguaje funciona entonces como una “orientación” para moverse en el mundo de las significaciones y funciona como apoyo para la creación, que en términos de De Certeau (1996) sería una creación táctica, puesto que parte del lugar dado, impuesto y violento del lenguaje.

Los lingüistas estructuralistas buscaban develar las estructuras culturales y de poder que existen detrás de la gramática de la lengua en las que se encuentra atrapado el hombre como ser social; sin embargo, De Certeau no busca describir al poder, sino a la agencia del sujeto frente al mismo, para lo que propone recuperar las tradiciones teóricas que van más allá de la estructura y analizar el lenguaje en la medida de su *uso*, es decir, de la apropiación del habla, la cual no se puede reducir únicamente al conocimiento formal de la lengua, puesto que en el *uso*, los sujetos adaptan y transforman la lengua de acuerdo a sus propios intereses.

Cuando la gramática vigila la “propiedad” de los términos, las alteraciones retóricas (desviaciones metafóricas, condensaciones, elípticas, miniaturizaciones metonímicas, etcétera) señalan la utilización de la lengua por parte de los locutores en las situaciones particulares de combates lingüísticos rituales o efectivos (DE CERTEAU, 1996. p. 46).

De Certeau (1996) propone entonces mover el foco de la lingüística y pensar en la enunciación y diferenciar la lengua del habla. Mientras la lengua es un sistema impuesto al sujeto, el habla remite a los *usos* del lenguaje como un espacio de apropiación de la lengua por parte del sujeto que no puede evitar moverse dentro de la estructura lingüística, pero al transformarlo en habla, la *usa* para su beneficio.

Así mismo, se debe tomar en cuenta el contexto del uso del lenguaje y no puede separarse de la relación que tiene con otros sistemas no lingüísticos, es decir con otras prácticas cotidianas (caminar, habitar, etcétera) salvo como una abstracción. Según De Certeau, este modelo se puede aplicar a muchas operaciones no lingüísticas. Para ello propone que un acto de habla supone un *uso* de la lengua, que a su vez moviliza:

- Una “efectuación” del sistema lingüístico a través de un habla que actualiza constantemente la lengua.
- Una “apropiación” de la lengua por parte del hablante.
- La implantación de un interlocutor real o ficticio que evidencia la constitución de un “contrato relacional de la alocución”.
- La instauración de un presente y la organización de una temporalidad que se formula al crear un presente como un ahora, “mediante el acto del ‘yo’ que habla” como una presencia del mundo, a partir del cual se organiza la temporalidad del un antes y un después.

Como parte de las tácticas del lenguaje, De Certeau propone el análisis de los juegos, los cuentos y las diversas *artes de decir*. Los *juegos* que se juegan en cada sociedad funcionan como “productores de acontecimientos” y situaciones en las que se despliegan una memoria en la que operan ciertos valores y ciertos esquemas de acción posibles, por ejemplo el “arte de la guerra” del ajedrez.

Los juegos formulan (y de hecho formalizan) las reglas organizadoras de las jugadas y constituyen una memoria (un almacenamiento y una clasificación) de esquemas de acciones que articulan las salidas para cada ocasión. Los juegos ejercen esta función precisamente porque están separados de los combates cotidianos, que prohíben ‘descubrir el juego’ y cuyas apuestas, reglas y jugadas son de una complejidad demasiado grande (DE CERTAU, 1996, p.27).

Así mismo, los cuentos y las leyendas parecen desempeñar un papel similar al juego, en el que como un espacio de excepción recrean competencias y exponen a través de historias fantásticas, míticas o pasadas, los modelos de las buenas conductas o de las acciones posibles o exitosas, son “museos vivientes” y “marcas de aprendizajes” que, a través de anécdotas de venganza, de milagros en los que se castiga al opresor, de llamados a la libertad, evidencian el descontento del estado de cosas y recrean una ilusión utópica.

Una formalidad de prácticas cotidianas se indica en estas historias, que invierten a menudo las relaciones de fuerza y como los relatos de milagros, aseguran al malnacido la victoria en un espacio maravilloso, utópico. Este espacio protege las armas del débil contra la realidad del orden construido. Las oculta asimismo a las categorías sociales que ‘hacen historia’ porque estas la dominan (DE CERTEAU, 1996, p.28).

El silencio

No sólo el habla puede ser una táctica del sujeto, también el silencio, lo que no se dice, lo que se oculta. Desde una direccionalidad de la acción el silencio puede ser analizado como una estrategia de anulación por parte del poder, como lo plantea Spivak (1998) cuando dice que los sujetos subalternos han sido históricamente silenciados. Sin embargo, desde la direccionalidad opuesta el silencio puede llegar a ser una táctica de resistencia por parte del sujeto.

Uno de los autores que plantea el silencio como una forma de resistencia es James Scott (2007), quien trabaja principalmente con sociedades que viven un sometimiento tiránico donde es evidente el principio de superioridad-inferioridad y en las que además hay un cierto grado de ritual y etiqueta que regula la conducta pública. En estas sociedades subsiste un importante elemento de terror simbólico donde los subordinados tienen siempre presente lo que les puede ocurrir si no se conducen adecuadamente. Sin embargo, según Scott esta situación también se

puede trasladar a las que él llama “instituciones totales”, como cárceles o campos de concentración, pero el análisis también se presta para muchos tipos de situaciones donde se da un ejercicio de poder. El propósito general de Scott es interpretar “la conducta política” de los grupos subordinados y las “estrategias de resistencia”. Su hipótesis se centra en que los “dominados”, en vez de rebelarse o de protestar públicamente, suelen recurrir a formas más seguras de resistencia al poder como los atentados anónimos a la propiedad, la violación de las reglas, la difamación, la esquividad, pero también el silencio en espacios públicos. Con alguna excepción, los sujetos evitan prudentemente cualquier confrontación pública por lo que aparentemente la vida política podría parecer una “falsa prueba de armonía” así como una falsa sometimiento.

Scott propone que el sujeto dominante domina el espacio público, por lo que el discurso público se vuelve un autorretrato de las elites dominantes, y el sujeto “dominado” renuncia al espacio público, pero no renuncia a su capacidad de hablar la cual se despliega en el que Scott llama “discurso oculto”. Así en el espacio público el sujeto dominado se somete a una serie de “actos de deferencia” en donde suele asumir una performatividad de sumisión al poder, logrando evitar con ello, cualquier posible represión, pero luego en el espacio “oculto” a los ojos del poder, en donde los sujetos se encuentran rodeados de “pares”, despliegan sus propias versiones de los hechos, en forma de bromas, chistes o sarcasmos que funcionan como una “infrapolítica” que le permite burlarse y resistir simbólicamente al poder. Muchas de estas voces ocultas evidencian “fantasías vengativas” que a su vez generan fraternidad entre los grupos oprimidos. Esa resistencia genera una tecnología discursiva y una práctica cotidiana que da cuenta de una conciencia de su condición de sometimiento de la que son víctimas, así como de su necesidad de responder una bofetada con una bofetada. En estas fantasías se puede observar lo que Scott llama “justicia poética”.

Para entender las fantasías más exuberantes del discurso oculto, no hay que concebirlas aisladas, sino como la reacción ante la dominación en el discurso público. La creatividad y la originalidad de estas fantasías residen en la habilidad con la cual invierten y niegan una dominación específica. (SCOTT, 2007, p. 69)

Scott propone entonces rastrear las huellas del poder en diversas “actuaciones” de los grupos sometidos, pero también en las estrategias que despliegan para que el “discurso oculto” continúe fuera de los ojos del poder, por ejemplo, los dialectos incomprensibles. Esto no significa que todos los actos públicos son necesariamente fingidos ni falsos, ni que la conducta ante sus pares sea siempre auténtica y sincera, puesto que las relaciones de poder son ubicuas y nunca están ausentes del todo (p.52).

Con esta propuesta Scott logra dismantelar las teorías de sumisión por parte de los grupos dominados, y evidencia que tanto el silencio como los discursos ocultos pueden movilizarse como tácticas de resistencia frente al poder. Para Scott, el sujeto “dominado” no sólo es multidiscursivo, en el sentido de que es capaz de desplegar diversas roles y “hablas”, sino que también es un agente capaz de movilizar recursos a su conveniencia para garantizar su sobrevivencia. Así, Scott defiende que a pesar del sometimiento extremo los humanos tienen un margen de acción donde existe una posibilidad de elegir, y en ese sentido subraya la necesidad de evidenciar tanto la “dignidad” que se moviliza en estos actos como la “autonomía” frente al poder por parte de los sujetos (p.41-45).

LOS IMAGINARIOS COLECTIVOS

Lo simbólico

La teoría de Cornelius Castoriadis (1983; 1989) sobre los imaginarios colectivos se debe situar como parte de las críticas a las tradiciones de pensamiento positivista, las cuales al tratar de imitar el modelo de las ciencias naturales solían aspirar a la generación de leyes explicativas de la realidad social como un todo, universal, atemporal. Uno de los mayores aportes del trabajo de Castoriadis es que resalta no únicamente las estructuras que dominan o determinan al hombre, sino la capacidad creativa y creadora del ser humano como agente de cambio y de transformación social.

La posibilidad de transformación social según Castoriadis no puede darse sin la transformación del mundo simbólico. Todo lo que se presenta a nosotros en el mundo social-histórico, está indisolublemente tejido a lo simbólico, aunque no se agota en ello. Los actos reales individuales o colectivos como el trabajo, el consumo, el amor o los productos que requiere la sociedad para vivir, no son símbolos, pero están indisolublemente ligados a la carga simbólica que les da vida y les legitima como verdaderos y como necesarios, y son imposible de ser concebidos fuera de una red simbólica más amplia. Así, lo simbólico está en el lenguaje, pero también en la constitución de las instituciones sociales. Las instituciones no se reducen a lo simbólico, pero no pueden existir y sobrevivir más que dentro del orden simbólico que justifica su existencia.

Por ello, a diferencia del marxismo, Castoriadis (1983) considera que no existe ninguna estructura que determine lo social, y contrario a las propuestas funcionalistas, Castoriadis considera que no existe ninguna necesidad universal del hombre. Estas teorías tienden a ver lo simbólico como “neutro” y como parte de una realidad “real-racional” que a su vez es estable y universal, cuando en efecto, lo simbólico desborda lo racional puesto que la elección de un símbolo no se relaciona

necesariamente con una “necesidad natural”. Las necesidades y las relaciones sociales son siempre consideradas como verdaderas y universales gracias a que fueron previamente simbolizadas por los miembros de la sociedad; por lo tanto, la dimensión simbólica no es un elemento “exterior” sino constitutivo de lo social, pero también constitutivo de los modos de producción, es decir de las relaciones técnicas y económicas de una sociedad. A su vez, lo simbólico no está ni absolutamente determinado, pero tampoco se edifica libremente, puesto que todo simbolismo utiliza lo existente y “lo dado” para construirse.

[Lo simbólico no es] ni libremente elegido, ni impuesto a la sociedad considerada, ni simple instrumento neutro y medio transparente, ni opacidad impenetrable y adversidad irreductible, ni amo de la sociedad ni esclavo dócil de la funcionalidad, ni medio de participación directo o completo en un orden racional, el simbolismo a la vez determina unos aspectos de la vida y de la sociedad (y no solamente aquellos que se suponía que determinaba) y está lleno de intersticios y grados de libertad (CASTORIADIS, 1983 p.217).

Una vez instituido, lo simbólico es la dimensión estable de la organización social sustentada en la que Castoriadis (1989) llama la lógica “identitario- conjuntista”, que da orden y acomodo a todas las cosas. A su vez, la lógica “identitario- conjuntista” se sustenta en dos tradiciones de pensamiento, el “*legein*” y el “*teukhein*”. El *legein* es el “representar/decir social”, y su función es “distinguir- elegir-poner-reunir-contar-decir”, es decir, nombrar para ordenar. El *legein* es la designación en tanto significación. Es codificación, principalmente lingüística. Por su parte el *teukhein* es “reunir-adaptar-fabricar-construir el hacer social”. El *teukhein* es hacer social, que a su vez instituye a través de las acciones, el mundo social.

Lo simbólico debe entenderse entonces como la relación estable entre la cosa presente (significante) que representa otra cosa no presente (significado), la cual sustenta el orden social y permite generar consensos entre las personas que

pertenecen a un grupo social. Consensos no únicamente lingüísticos, sino también sobre toda la organización social, sobre las necesidades sociales, sobre las relaciones de poder, sobre las instituciones. Lo simbólico es entonces *lo instituido*, investido en una lógica identitario-conjuntista traducida en significaciones y haceres legítimos consideradas “normales” en un tiempo y espacio dados.

Sin embargo, a pesar de que todo lo que se organiza en conjuntos, es susceptible de ser ordenado en conjuntos, Castoriadis también considera que tarde o temprano se demostrará que toda ordenación es parcial y fragmentaria por lo que no es posible pensar la realidad como un conjunto de cosas organizadas nítida y coherentemente de manera absoluta y permanente. Por ello, la significación nunca esta acabada y siempre desborda de alguna manera a su significante.

Una cosa es decir que no se puede elegir un lenguaje en absoluta libertad y que cada lenguaje se desborda sobre lo que ‘hay que decir’, y otra muy distinta es creer que se está fatalmente dominado por el lenguaje y que nunca puede decirse más de lo que se nos lleva a decir. Jamás podemos salir del lenguaje pero nuestra movilidad en el lenguaje no tiene límites y nos permite ponerlo todo en cuestión, incluso el lenguaje y nuestra relación con él. (CASTORIADIS, 1983, p.217-218).

Castoriadis también alerta de no confundir su propuesta con ciertas posturas neokantianas que dan prioridad a la “forma” respecto de su “materia” cayendo en la misma ambigüedad que quieren combatir al asumir la premisa opuesta y considerar que lo simbólico determina el mundo material. Para Castoriadis existe una cierta organización en el mundo natural, en el que hay perros, árboles, estrellas, por lo que el énfasis de su propuesta no está en la defensa de la forma, sino en la relación entre la forma y la materia, sin asumir la anterioridad de una a la otra. La relación entre ambas genera un “modo de ser”. Los “modos de ser” se encuentran en la intersección entre el mundo y las categorías que lo instituyen como mundo. En esa intersección se encuentra lo que Castoriadis llama “magma”, que es lo que se construye socialmente en esos modos de ser. Un magma es una

cuestión de posibilidad, es decir, una indefinida cantidad de posibilidades en un espacio-tiempo que se encuentran en la intersección entre forma y materia. La lógica identitaria-conjuntista es entonces lo que se instituye en un momento dado de acuerdo a esas posibilidades magmáticas.

Un magma es aquello de lo cual se puede extraer (o en el cual se puede construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita e infinita) de esas organizaciones (CASTORIADIS, 1989, p.288).

Lo imaginario

Lo simbólico opera de manera estable en la relación instituida entre el significante presente y el significado que evoca, pero el imaginario renueva esta relación y permite el cambio y la diferencia. Diversos teóricos han dedicado su obra al análisis del componente simbólico de la vida social, así como de las relaciones de poder que se configuran en ese mundo simbólico y lingüístico. Sin embargo, analizar únicamente la dimensión simbólica de una sociedad es suponer que la sociedad es estable, puesto que lo simbólico en sí mismo no da cuenta del cambio, ni de cómo se instituye una *nueva* significación operante, ni de la posibilidad de romper la identidad e instaurar alteridad, es decir diferencia, cambio, transformación.

Castoriadis (1983; 1989) considera que en el origen de todo símbolo existe una “creación imaginaria” que le dio vida, del que ni la racionalidad ni las leyes del simbolismo pueden dar cuenta. Mientras el simbolismo explica la relación entre significado y significante como algo dado y conocido en una relación “identitario-conjuntista” que coloca cada cosa en un lugar social, el “imaginario”, igual que el tiempo, no es estabilidad, sino “alteridad-alteración”, puesto que surge en el momento de la renovación de la relación simbólica entre significado y significante, permitiendo que ésta sea una relación cambiante.

Las dicotomías excluyentes de las tradiciones positivistas, consideran que el término imaginario se sitúa de manera opuesta a la *realidad*; sin embargo, Castoriadis considera que lo imaginario es *parte* de la realidad, no porque verifica lo que existe, sino porque *instituye* lo que existe, generando una *nueva* realidad pero, también un nuevo *ser*. Así, al situarse en los límites, en el origen y en el fin de la construcción simbólica, Castoriadis no sólo analiza la forma de una sociedad dada, sino que coloca el énfasis de su teoría en el cambio social.

La capacidad imaginaria del hombre es entonces la capacidad de evocar una imagen, “un fantasma originario” que no existía previamente en el mundo simbólico. Por ello, la capacidad imaginaria del hombre es también su capacidad creadora. Para Castoriadis, el *imaginario* es “ese motivo invisible” que hay detrás de todo símbolo, como una operación inicial que le dio sentido. Sin embargo, la relación entre lo imaginario y lo simbólico siempre es circular. Lo simbólico y lo imaginario se necesitan uno a otro, puesto que lo imaginario al instituirse se transforma en elementos simbólicos, además, lo simbólico requiere de la capacidad imaginaria para ver en la *cosa* (símbolo) algo que no es (significado) y lo imaginario utiliza lo simbólico para poder existir y dejar de ser un fantasma *virtual*.

[Lo imaginario es] algo que no está allí *para representar* otra cosa, que es más bien condición operante de toda representación ulterior, pero que existe ya él mismo en el modo de representación: el fantasma fundamental del sujeto, su escena nuclear (no la escena primitiva), en la que existe lo que constituye al sujeto en su singularidad: su esquema organizador-organizado que se imagina y que existe, no en la simbolización, sino en la presentificación imaginaria que ya es para el sujeto significación encarnada y operante, primera captación y constitución en una sola vez de un sistema relacional articulado que plantea, separa y une ‘interior’ y ‘exterior’, esbozo de gesto y esbozo de percepción, reparto de papeles arquetípicos e imputación originaria de papel al propio sujeto, valoración y desvaloración, fuente de la significación

simbólica ulterior, origen de las inversiones privilegiadas y específicas del sujeto, un estructurante-estructurado (CASTORIADIS, 1983, p.247)

Del imaginario radical al imaginario colectivo

En el punto de partida del imaginario está la psique como germen de una *primera representación*, la cual debe tener la posibilidad magmática de organizar toda representación, como un germen de lo “constituido-constituyente” y como generación de representaciones “a partir de una nada”, como parte de una creación humana. A este punto de partida Castoriadis lo llama *imaginario radical*, que funciona como una especie de “abismo del ser”, que a través de la *poiesis* detona toda posibilidad de transformación simbólica y devela las dimensiones más profundas de la psique. Por entender el imaginario radical, Castoriadis considera que no se puede dejar de lado el concepto del inconsciente como parte fundamental del mundo social, puesto que en él se sustentan las representaciones, emociones, identificaciones, sublimaciones, deseos, que nutren el aparato psíquico, que a su vez genera formas y figuras que posteriormente se traducen en acción social.

El *imaginario radical*, se transforma en *imaginario efectivo* cuando se convierte en imagen o representación materializada, es decir, cuando se hace “real” y opera. El *imaginario colectivo* es el imaginario compartido que le da sentido del orden de una sociedad y funciona como un “esquema organizador” de lo social. Castoriadis considera que es en el *imaginario colectivo* donde se encuentran tejidas las lógicas de la vida social y no en los factores materiales como Marx planteaba, puesto que es el imaginario social el que le otorga importancia a esta realidad, la organiza, la legitima. En este sentido, Castoriadis considera que el imaginario opera como un factor relativamente autónomo de la vida social. Gracias a los imaginarios colectivos, una sociedad inventa y define sus necesidades, pero también las formas institucionales para responder a esas necesidades. En ese momento los imaginarios colectivos se *instituyen* en un mundo simbólico estable que permite la cohesión

social y se traducen en un orden económico-funcional que garantiza la sobrevivencia de la sociedad.

Algunos de los *imaginarios* institucionalizados cobran tal relevancia en la lógica de organización social que se convierte en *centrales*. Así, en el núcleo de toda sociedad existen elementos que operan como un *imaginario central* el cual funciona como cohesionador primordial de una sociedad. El *imaginario central* constituye una serie de símbolos elementales que funcionan como núcleo organizador de significaciones ulteriores. De este núcleo proliferan *imaginarios segundos* o *imaginarios periféricos*, que constituyen sucesivas “capas de sedimentación” que generan una serie de reglas, actos, ritos y leyes.

Para ejemplificar la forma como funcionan y se transforman los imaginarios, Castoriadis utiliza el caso paradigmático de las religiones, sus rituales y sus mitos, ya que *Dios* escapa a toda explicación materialista y no se puede percibir ni se puede racionalizar, *Dios es otra cosa*; sin embargo, opera fuertemente en lo social. La idea de *Dios* no pudo sino haber surgido de un imaginario radical, que poco a poco al socializarse operó de manera efectiva y se institucionalizó como un imaginario social, que a lo largo de los siglos se ha transformado en un elemento nuclear de la organización social de muchos pueblos. Así, para Castoriadis una sociedad se crea a través de su acción colectiva y de la imaginación volcada en sus *imaginarios sociales*, y los individuos *son creados y crean* la sociedad en un círculo de creación y reproducción. Sin embargo, los imaginarios colectivos, tienen consecuencias que van más allá de sus motivos funcionales, e incluso los contrarían y pueden llegar ir en contra de los objetivos racionales de sobrevivencia.

La sociedad, no es entonces, “cosa, ni sujeto, ni idea, ni tampoco colección o sistema de sujetos, cosas o ideas” (p.28). Una sociedad instituyente irrumpe y se convierte en autodestrucción de la sociedad en tanto instituida y en autocreación de otra nueva sociedad. La unidad de una sociedad, no es ontológica, es una forma cambiante de manera cíclica, en un momento es estable y en otro momento se autodestruye, es decir, la sociedad es un momento unidad, identidad, *aei*, pero en

otro momento siempre hay una constante alteración radical, la cual genera una nueva articulación social, una nueva forma, es decir *eidos*, de lo social pero también del *ser*. Uno de los elementos con los que una sociedad se instituye es con su propio concepto del tiempo en el espacio ya que la institución del tiempo es génesis ontológica.

Toda sociedad existe gracias a la institución del mundo como su mundo, o de su mundo como el mundo, y gracias a la institución de sí misma como parte de ese mundo. De esta institución del mundo y de la sociedad por la sociedad misma, la institución del tiempo es siempre un componente esencial (CASTORIADIS, 1989, p.41)

Por otro lado, Castoriadis considera que el tiempo identitario es el tiempo impuesto, ideal e imposible, lógico, científico, y el tiempo imaginario transforma al tiempo identitario. El tiempo imaginario se coloca en los límites mismos del tiempo y puede referirse al origen de la creación del mundo y el fin del tiempo mismo.

Un tiempo instituido como puramente identitario es imposible porque es imposible un mundo instituido como puramente identitario, porque es imposible la separación entre la organización en conjuntos y del mundo social de las significaciones imaginarias sociales (CASTORIADIS, 1989, p. 81)

Castoriadis utiliza el ejemplo del capitalismo como una sociedad que ha instituido su propia forma de temporalidad efectiva, que por un lado es un “tiempo infinito” de acumulación y progreso y por otro es cambio “ruptura incesante”. El tiempo infinito es un “tiempo de progreso indefinido, acumulación, racionalización, conquista de la naturaleza, de aproximación cada vez mayor a un saber exacto total y de realización de un fantasma de omnipotencia”, la cual no siempre es homogénea, puesto que es al mismo tiempo el capitalismo es constante cambio, ruptura, novedad.

Así, en un momento los imaginarios son instituyentes y transforman las sociedades, en otro, son instituidos y constituyen a las sociedades de manera central. Los imaginarios radicales que en momento son alteridad y transformación para luego estabilizarse dentro de una lógica identitario-conjuntista, instituyendo una nueva forma de sociedad. El cambio es permanente y ninguna institución es eterna, y en las grietas de todas las sociedad en algún momento siempre emergerán otra vez nuevos imaginarios radicales que crearán nuevas significaciones y nuevos *modos de ser*. Este proceso se repite permanentemente como un espiral que se mueve cíclicamente pero no regresa al mismo lugar.

La capacidad de imaginar es entonces un proceso activo que nos permite ir más allá del mundo vivido que nos permite significar y reconstruir el mundo. Así, los *imaginarios sociales* no son sólo instituidos socialmente sino que también son creados colectivamente, lo cual significa que a pesar de que los dispositivos de dominación hegemónica funcionen, tampoco existe una alienación absoluta de los seres humanos, quienes también despliegan permanentemente una capacidad de creación y transformación al generar imaginarios radicales e instituir relaciones diferente con todos los significados posibles, los cuales pueden sobrevivir mucho tiempo después del imaginario que los ha hecho nacer.

La teoría de los imaginarios sociales de Castoriadis plantea un cuestionamiento profundo hacia la unicidad positivista del *ser* que asume la diferencia como desventaja, es decir un *menos-ser* (*hetton on* en oposición al más-ser *mallon on*, en términos de Castoriadis); con la teoría de los imaginarios, además de explicar cómo funciona la construcción imaginaria y simbólica de lo social, se evidencia que ni lo social ni el *ser* son inamovibles, sino cambiantes, y coloca la transformación y la diferencia como características primordiales de toda sociedad.

IDENTIDADES

En el contexto de la masificación mediática, el internet, la migración y la globalización, la discusión por la identidad ha recobrado protagonismo. Gilberto Giménez (2002) considera que la relevancia contemporánea del concepto de identidad se debe al desdibujamiento de los estados-nación y la reciente revalorización de la diferencia. Sin embargo, la noción de identidad es una noción problemática y diversos autores (DUBET, 1989; GIMÉNEZ, 2008; HALL, 2003) subrayan el peligro de utilizar el concepto de identidad de manera esencialista, ya que es común caer en el supuesto de que la identidad opera de manera estable y homogénea, construida a través de la historia personal sobre la que se conforma el "yo", o sobre la historia colectiva compartida sobre la que se conforma el "yo colectivo".

Identidad como integración social

Al hacer un recuento de diversas nociones del concepto de identidad François Dubet (1989), da cuenta de cómo las concepciones más clásicas de la sociología conciben a la identidad como integración y como adscripción a las tradiciones sociales de un pueblo. Estas concepciones se sustentaban en la idea de que la sociedad se encuentra organizada por estatus y roles "orientados a valores colectivos" compartidos, por lo que la acción social de los actores corresponde a una integración adecuada a esta sociedad. Así, la identidad es "la manera como el actor interioriza los roles y el estatus que le son impuestos, a los cuales el sujeto somete su 'personalidad social'" (p. 521). En estas concepciones también se asume que la identidad es más fuerte de acuerdo a la cohesión eficaz del grupo, de la integración del individuo a los sistemas normativos sociales y de lo que el sistema espera de él, por lo que la identidad es sinónimo de "unidad de las orientaciones normativas". Dentro de esta postura, Dubet identifica a Talcott Parsons cuando dice que la identidad es la internalización de normas y símbolos sociales, y a Emile

Durkheim cuando menciona que el actor es constituido por la socialización y la internalización de "los elementos estables del sistema" (p.525). Según Dubet, la tesis de Durkheim sobre el suicidio está encaminada a este argumento. Ambas concepciones remiten a esa idea de la "naturaleza humana" estable y universal que Castoriadis (1983) llamaría "lógica-ontología heredada".

Si siguiéramos estas premisas, las "crisis de identidad", estarían entonces relacionadas con la falta de integración de ciertos grupos sociales a las normas y los valores consensuados por su sociedad. Muchas de los argumentos de la "crisis de la modernidad" achacan la confusión identitaria al desdibujamiento de equilibrios tradicionales y a la destrucción de creencias como consecuencia de secularización, desencanto y masificación de las sociedades.

El abandono de un estatus y de una cultura por nuevos roles incluso deseados, no parece llevarse a cabo sino al precio más o menos alto, de una crisis de pertenencia y de identidad. El actor corre el riesgo de no saber "quién es" y frecuentemente la marginalización, la desviación y ciertos problemas psíquicos pueden surgir de esa crisis. (DUBET, 1989, p. 523)

Estas crisis se asocian además a la introducción del mercado, a la urbanización de las poblaciones y a la "modernización" económica y cultural. Por ello, una de las consecuencias más dramáticas de esta "crisis de identidad" es la generación de individuos atomizados, alejados de sus raíces y de sus tradiciones, lo cual podría ser un caldo de cultivo para el autoritarismo de la cultura de masas que reemplaza el liderazgo social. Un ejemplo típico es el de la delincuencia juvenil que se suele considerar como una consecuencia de las crisis de los adolescentes que a su vez es una crisis de identidad social.

Identidad cultural

Giménez (2008, 2009) sugiere evitar la metáfora de la cebolla utilizada por diversas teorías sobre la identidad, la cual supone que la identidad cuenta con un núcleo estable, cubierto con diversas capas más flexibles. Esta idea supone que existe una “esencia identitaria” a la cual solo se puede acceder gracias a un grado importante de intimidad. Por el contrario, Giménez propone que la noción de “identidad cultural”, nos permite saber quienes somos y quiénes son los que nos rodean, pero no como una simple adscripción pasiva, sino a través de complejos procesos simbólicos de construcción de límites, de semejanzas y de diferencias por parte del sujeto. La construcción de la identidad se sustenta al mismo tiempo en similitud y diferencia, puesto que le permite al sujeto la autonomía para diferenciarse del resto, pero también la identidad le permite al sujeto la atribución de una pertenencia social a un grupo determinado con el que comparte ciertos rasgos culturales.

Giménez también sugiere que las categorías más importantes para la construcción de grupos de pertenencia se refieren principalmente a la clase social, la etnicidad, la territorialización, la edad, y el género y que, dependiendo de las circunstancias, algunas de éstas pueden tener mayor relieve que otras, sin embargo, también puede haber otros elementos de identificación particulares como carácter, estilo de vida, hábitos de consumo, redes de relaciones sociales, posesiones, experiencias compartidas, etcétera. En ese mismo sentido, Hall (2003) añade que la identidad es parte de un proceso discursivo construido con estrategias de enunciación específicas y por ende relacionado con la lógica representacional, por lo que la construcción de la identidad también se encuentran relacionada con el uso de los recursos de la historia, de la lengua y de la cultura. Sin embargo, para ninguno de estos autores, la identidad es estática. Para Giménez la identidad se construye en la negociación constante que sucede en interacción comunicativa entre las personas y no puede pensarse como un elemento inamovible, puesto que los contextos comunicativos cambian constantemente. En un momento, la misma persona, si habla con su madre será “hijo”, si interactúa con

un amigo será “amigo”, si come en un restaurante será “cliente”, si viaja fuera de su país será “extranjero”, etcétera. Estas interacciones comunicativas despliegan diferentes posibilidades de autoadscripción identitaria y de diferenciación respecto de los demás y ninguna de ellas es falsa o superficial.

Por otra parte, Giménez considera que no es posible hablar de una identidad individual o colectiva como nítidamente separadas, puesto que la identidad contiene elementos de lo “socialmente compartido” y de lo “individualmente y único”, por ello el concepto de identidad implica al mismo tiempo, distinción del resto de sujetos pero también reconocimiento por parte del resto de sujetos. La autopercepción sobre la persona que somos, funciona como correlato de lo que los demás piensan de nosotros, por lo que la identidad también se construye en la negociación entre la identidad autodefinida y la identidad reconocida. Así, Giménez define identidad como un proceso activo y complejo por parte de un sujeto en un contexto cultural.

[La identidad es] un proceso subjetivo (frecuentemente autoreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo (GIMÉNEZ, 2008, pp. 11-12)

Identidad estratégica

Mientras las posturas esencialistas proponen la identidad como una elemento que determina al sujeto, frente al cual queda inerme, François Dubet (1989) sugiere que la noción de identidad como parte de la producción sociológica contemporánea coincide con la aparición del sujeto como actor social capaz de movilizar estratégicamente los roles que quiere jugar en un momento y espacio específicos,

con lo cual la noción de identidad se coloca un punto de intersección entre sociología y psicología.

Frente a la imagen de un actor social ciego, definido de manera puramente objetiva y encerrado en el determinismo de situaciones y de sistemas, se levanta la rehabilitación de la subjetividad del actor y del punto de vista que elabora sobre sí mismo, en donde se mide la distancia que separa su propia identificación de los roles y estatus que les son atribuidos (DUBET, 1989, p.520).

Francois Dubet (1989) también recupera a Weber cuando dice que ni los actores ni las sociedades se contruyen alrededor de un principio único y que los actores sociales se ven contiuamente desgarrados por lógicas opuestas y contradictorias. Dubet sugiere que es el actor social contemporáneo se ve obligado a resolver activamente las contradicciones. A su vez, Hall (2003) defiende la idea de que las identidades en realidad nunca se unifican, y en nuestros contextos de modernidad tardía están cada vez más fracturadas y fragmentadas y “nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación” (p:17). Por ello para Hall uno de los retos de las ciencias sociales es utilizar el concepto tal y como Derrida sugiere: “en el límite” del pensamiento. Así, cuando se habla de “identidad” ya no se debe pensar en un concepto estable, cuyo núcleo “del yo” es inamovible, por el contrario, es necesario pensar en una identidad estratégica y posicional.

La identidad como recurso

Dubet (1989) también da cuenta de otras posturas que conciben a la identidad como un recurso que se moviliza racionalmente y que sirve a los intereses o valores de los sujetos. Estas nociones rompen con la concepción de la identidad como algo impuesto culturalmente a lo cual el sujeto se debe someter para adaptarse socialmente. Según Dubet la capacidad racional de acción del sujeto sobre su identidad es herencia del pensamiento moderno mismo, que se opone al sometimiento del actor por parte de la tradición. El ideal de una sociedad moderna es aquella que es capaz de liberarse de las ataduras de la tradición y modelarse a sí mismas de manera racional. En este sentido la identidad es “menos integración” y “más capacidad estratégica” racional por parte del actor. Mientras en la concepción integradora la identidad es un fin, aquí funciona como un medio para conseguir ventajas de manera estratégica y el paso que se requiere es un distanciamiento del actor a su propia identidad integradora.

La identidad social ya no se define por la internalización de reglas y normas, sino por la capacidad estratégica de lograr ciertos fines, lo cual le permite transformarse en un recurso para la acción (DUBET, 1989, p. 526).

A su vez, esta dimensión se acerca a las discusiones sobre la ciudadanía política en la que el ciudadano y el empresario no son sujetos cualquiera, sino sujetos de acción y transformación social. Lo que separa la concepción de identidad como integración y la identidad como estrategia es el uso racional que le da el actor. La identidad entonces se vuelve un recurso que sirve como medio para la acción, que no necesariamente es la defensa de la identidad. De hecho, según Dubet, quienes se encuentran más arraigados a la tradición no suelen ser los que animan este tipo de identidad. Y si la identidad es un recurso, también se convierte en un valor. Se valora la autonomía frente a las identidades atribuidas e impuestas que frenan la capacidad estrategia del empresario y del ciudadano.

Al asumir que la identidad es un recurso que se puede movilizar a conveniencia, Dubet (1989) también considera necesario subrayar que este recurso está distribuido desigualmente. Los actores en crisis o que su identidad se encuentra estigmatizada, no son los que pueden hacer de su identidad una estrategia, sino aquellos que pueden utilizar la identidad a su favor y que pueden convertirla en una "capital de prestigio". Sin embargo, es imposible anular la identidad y también existe la posibilidad de que las identidades estigmatizadas generen identidad, por ejemplo, los delincuentes juveniles, violentos, se identifican con este estigma dándole la vuelta de manera extrema, y caricaturizándola. Dubet cita:

Ustedes nos hicieron lo que somos y si no hacen nada por nosotros, nos conformaremos a este estereotipo y lo realizaremos con tal violencia y en una dependencia tan total que su dominación y la paz social estarán amenazadas (DUBET, 1989, p.529).

Scott (2007) también considera que aunque el poder impone códigos, éstos luego también pueden ser utilizados como instrumento de evasión, por ejemplo, cuando a los esclavos se les calificaba de "holgazanes" y estos utilizaban ese apelativo para trabajar menos. Sin embargo, también aclara que de ningún lado de la relación de poder hay un engaño total, de alguna manera los dominadores perciben algún tipo de mentira que generalmente la asocian a las características innatas de los grupos subordinados como "engañosos", "mentirosos" o "mañosos".

La identidad como compromiso

Otra dimensión de análisis que propone Dubet (1989) es la de la identidad como compromiso social. Dado que en las sociedades modernas e industriales la racionalidad y la ciencia de los hombres definen la historia de las sociedades, la identidad también se convierte en un compromiso con ese cambio. Dubet recupera a Berger y Luckman (1997) cuando hablan de que ese compromiso puede ser un elemento que constituye subjetivamente la "totalidad de la vida de los individuos", quienes se pueden volcar en una causa por encima de sus intereses o de su pertenencia. En el orden profesional, este compromiso se vive como "vocación", y autores como Weber hablan también de pasión, de ética, de valores. Según Dubet, para Durkheim la conciencia colectiva es disolución del sujeto frente a la necesidad de integración al grupo, pero en Weber surge un nuevo principio cultural de organización social "militante". Sin embargo, Dubet también aclara que no es posible explicar la militancia únicamente como un sentido de pertenencia, puesto que esto no explicaría la construcción de proyectos a largo plazo que buscan modificar lo social.

De la misma forma que Castoriadis (1983) critica a Marx por su determinismo materialista, Dubet también critica al utilitarismo marxista que asume que la acción obrera está determinada por las coyunturas históricas, cuando es evidente que son los trabajadores quienes se colocan ellos mismos en la coyuntura al concebirse como productores de riqueza, como agentes de progreso y de desarrollo, como capaces del cambio social, constituyendo con ello una identidad sustentada en un compromiso. Finalmente Dubet también hace referencia a Touraine, cuando define el concepto de "acción histórica" como los valores, principios y relaciones con los que una sociedad actúa sobre sí misma produciendo historicidad.

Identidades en plural

Coincido con la propuesta de Hall (2003) cuando plantea que la noción de identidad debería ser pensada como estratégica y posicional, aunque yo más bien creo que sería más coherente pensar en identidades *estratégicas* y *posicionales*, en plural, ya que el concepto de identidad, en singular, es sumamente problemático porque remite a sus usos más clásicos tanto en psicología como en sociología, los cuales la colocan como una noción esencialista que opera en el sujeto de manera estable y homogénea. Por ello, para este trabajo he decidido utilizar el término en plural, el cual rompe la idea de una identidad monolítica y sugiere la pluralidad de posibilidades y la capacidad del sujeto de movilizar esas identidades en contextos distintos y en niveles diferentes que van desde la noción del “yo”, hasta el “nosotros”. Identidades que pueden moverse de acuerdo a las diversas situaciones que enfrenta el sujeto o la colectividad, y que a veces pueden operar como identidades adscriptivas, como identidades culturales, como identidades estratégicas, como identidades recurso, como identidades compromiso, aunque no se haga necesariamente, de manera racional o consciente.

|

SUJETO CREADOR

En su texto “¿Puede hablar el subalterno?”, Gayatri Chakravorty Spivak (1998) se pregunta si “¿Puede realmente hablar el individuo subalterno haciendo emerger su voz desde la orilla, inmerso en la división internacional del trabajo promovida en la sociedad capitalista dentro del circuito de la violencia epistémica de una legislación imperialista?” (p.15), y la respuesta que da es que no, que los subalternos y en especial las mujeres subalternas no tienen voz y que no pueden ser escuchadas, especialmente por las elites intelectuales de occidente. Para explicarlo, Spivak utiliza el caso de la India en donde los colonos ilustrados debían “formar una clase que pueda funcionar como intérprete” entre ellos y “los millones a quienes gobernamos (...) indios en sangre y color pero ingleses en gusto” (Macalay, 1935 p.15 en Spivak 1998 p.14). Una de las consecuencias de la colonialidad fue que esos burgueses, nativos e instruidos coincidían ideológicamente con los intereses de los colonos y se convirtieron en las “fuentes” de los intelectuales europeos que no tenían acceso a las grandes masas iletradas y heterogéneas locales (los campesinos analfabetos, las tribus, el subproletariado urbano). Por ello, estos burgueses nativos eran los únicos que podían tener capacidad de “habla”. Aníbal Quijano (2007) se coloca en esa misma discusión cuando propone que el rasgo más potente del eurocentrismo ha sido un modo de imponer sobre los dominados un espejo distorsionante que les obliga, en adelante, a verse con los ojos del dominador, bloqueando y encubriendo la perspectiva histórica y cultural autónoma de los dominados.

Spivak también utiliza el ejemplo de la práctica del “Sati”, que consiste en el autosacrificio de las viudas sobre la pira de sus maridos. En la nueva Ley Hindú, que según Spivak “fue llevada a cabo sin el consentimiento de un solo hindú”, el “Sati” es prohibido bajo el supuesto de ser “un resurgimiento oscurantista”, un “hecho criminal”, una “exposición mortífera de las más añejas tradiciones” y un hecho “repugnante a los sentimientos de la naturaleza”. Además de subrayar la miopía de los ingleses respecto de la persecución y quema de brujas en su propio territorio,

considera que esta calificación de la práctica del “Sati” funcionó para etiquetar a la mujer india como una “mujer de piel oscura” que requiere ser protegida por “los hombres blancos”, y la coloca como “mujer del Tercer Mundo” y como un “objeto de protección”, eliminando con ello la posibilidad de entendimiento de la ambigua ubicación de la mujer en India, dejándolas entonces “históricamente mudas”.

La idea del silenciamiento del subalterno o en este caso de la subalterna, coloca un cuestionamiento profundo respecto de la construcción del sujeto colonial como un sujeto invisibilizado desde las metrópolis del poder y del conocimiento; sin embargo, ese cuestionamiento funciona en un solo sentido, en el del poder que no puede ver ni escuchar lo que sucede fuera de su ámbito de acción.

En el caso de Spivak, es la metrópoli, es la Historia (con mayúsculas) la que no escucha al subalterno, pero el subalterno, evidentemente vive y habla. Por ello, me parece que para poder dar cuenta de esa “habla” se necesita cambiar el sentido de la mirada y acercarse al punto de vista de los sujetos. Si el poder está en todos lados, y se ejerce a través de dispositivos que funcionan como procedimientos minúsculos que generan disciplina y vigilancia social capilar (FOUCAULT, 1983), el objetivo del presente trabajo pretende dar cuenta de la capacidad de los sujetos para escamotear ese poder a través de diversas tácticas minúsculas, que De Certeau (1996) describe como “cuasi microbianas”. Es imposible suponer que un trabajo académico pueda desmarcarse completamente de cierta miopía metropolitana; sin embargo, sin dejar de asumir esta dificultad, trataré de dar cuenta de esa “habla” que menciona Spivak. Sin embargo, me parece que esa “habla” no siempre se manifiesta como *lenguaje*, por lo que en este caso la abordaremos en forma de imaginarios e identidades que pueden desplegarse como tácticas o estrategias que los sujetos movilizan para hacer frente al poder. A través de los *imaginarios* los sujetos rompen el orden simbólico instituido y detonan una capacidad instituyente; y aunque las *identidades* pueden ser dadas y adscriptivas también pueden ser utilizadas como recursos a conveniencia de los sujetos. En ambos casos se da cuenta de la *poiesis* social, de las *artes de hacer* cotidianas, del espacio de transformación colectiva y del sujeto como creador social.

IV. PARA MIRAR

LA OPCIÓN CUALITATIVA

Para dar cuenta de la forma

Si para este trabajo hubiésemos realizado un análisis en el que se tomara en cuenta únicamente el acceso o la falta de acceso a ciertos capitales, económicos o incluso simbólicos, caeríamos en la misma premisa problemática sobre la marginalidad, que por un lado es necesaria para visibilizar la falta de acceso de ciertos sujetos a ciertos recursos, pero por otro, al subrayar únicamente su condición de vulnerabilidad hace parecer a los sujetos completamente inermes frente al poder. Además, como ya mencionamos, las categorías de marginalidad y exclusión se sustentan en una división simbólica artificial entre un adentro *normal* y un afuera *no-normal* cargado de descalificación. Por otro lado, tal y como Pratt (2003) alerta, al cederle hegemonía al “monopolio interpretativo” del capital, nos volvemos incapaces de observar qué es lo que sucede en términos cualitativos en los lugares que quedan *afuera* del orden económico global, donde la gente vive de tan diversas maneras que el capital no tiene capacidad de entender.

En este mismo sentido, Michel De Certeau (1996) considera que en los estudios estadísticos sobre pobreza sólo se observan las desventajas de los dominados, por lo que ese tipo de trabajos son incapaces de dar cuenta de la

capacidad de acción que los sujetos. Según De Certeau, para dar cuenta de la agencia del sujeto se requiere una descripción cualitativa de las maneras como los sujetos *usan* lo que les es impuesto por el poder, y para ello no son suficientes los datos estadísticos, sino que es necesario dar cuenta de la *forma* como se configura ese *uso*. De Certeau (1996) considera que las tácticas y las estrategias cotidianas son parte de esas *formas cotidianas del hacer* en los que a través de pequeños actos del día a día, del habla, de los mitos, de las canciones, las bromas, es que se construye una “ideología de resistencia” en la que es evidente la “inaceptabilidad del orden social instalado”, por lo que en esta cotidianidad, y no siempre en la confrontación directa con el poder, es que también se construye una esperanza y una posible utopía.

Para efectos de esta investigación, también abordaremos los *imaginarios sociales* y las *identidades* como parte de un quehacer humano, en el que también se crean y se recrean *formas* de vida que sólo son asibles cuando de ellas pueden dar cuenta los sujetos mismos que las viven y el investigador que la observa. Por lo anterior, el abordaje que propongo es de corte cualitativo y de tipo etnográfico, que sin llegar a ser una metodología etnográfica como tal -la cual requeriría de una permanencia mayor en el campo-, asume el enfoque hermenéutico, como parte de una interpretación “blanda” de la realidad, sin dejar de lado los aspectos históricos y estructurales del contexto específico de San Juan de Ocotán.

El investigador neutral

Las situaciones y los contextos precisos en los que nace la ciencia, también configuraron las premisas sobre las que se construyó y legitimó el relato científico como un relato *verdadero, neutral y universal*. Según Immanuel Wallerstein (2004) en el siglo XVII, uno de los proyectos de la Ilustración fue la creación de un nuevo método, el método científico, como el único método legítimo para conocer *La Verdad*, el cual consistía en la verificación de cualquier enunciado propuesto a través de la experimentación y la evidencia empírica para la comprobación de

cierto suceso como verdadero o falso. Desde entonces, el método científico positivista se ha caracterizado por el posicionamiento *neutral* del investigador frente a la realidad y la búsqueda de la implementación de leyes que pudieran interpretar los hechos de manera unívoca y universal. A esta aspiración de neutralidad de la ciencia, es a la que Santiago Castro Gómez (2005) la llama “*Hybris del punto cero*”, que como ya hemos planteado, se construye como un punto *cero* de observación del mundo que se declara a sí mismo como universal. Sin embargo, esta supuesta *neutralidad* también ha sido una herramienta de dominación al asumir que su forma de mirar al mundo es la única verdadera y universal, anulando así la existencia legítima de otras formas de ver y vivir en el mundo.

A su vez, Wallerstein (2004) también explica que justamente fue en este periodo en el que se generó un divorcio epistémico entre ciencia y filosofía. En los tiempos previos a la modernidad todo el saber se encontraba unificado, y en el caso específico de Europa, tanto teología como filosofía se consideraban capaces de conocer tanto la “verdad” como el “bien”. Sin embargo, durante la Ilustración, la ciencia acotó su dominio sólo al entendimiento de “lo verdadero”, dejando claro de manera implícita que saber qué era lo verdadero era más relevante que saber qué era “lo bueno”. Durante los siglos siguientes, el prestigio de las ciencias crece a expensas de las artes y de la filosofía, y para el siglo XIX ya había un consenso generalizado de que eran los científicos los únicos individuos que tenían la autoridad para decir *La Verdad*.

Por su parte, Donna Haraway (HARAWAY, 1997) retoma el concepto de “testigos modestos” de Shapin y Schaffer⁵ para describir cómo los hombres de ciencia se han construido a sí mismos como seres cuya única aspiración es la de acercarse a la *Verdad*. En los relatos científicos, esta modestia se traduce en una aparente neutralidad que invisibiliza el punto de vista cultural desde el cual también ellos escriben, como si sus relatos fueran un espejo neutral del mundo. Haraway considera que “esta auto invisibilidad es la forma específicamente moderna, europea, masculina y científica de la virtud de la modestia” (p.14).

⁵ De su libro *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. editado en 1985 por la Princeton University Press.

Haraway da cuenta de cómo Shapin y Schaffer describen esta supuesta *modestia* como parte de la construcción social del científico que se dio entre 1650 y 1660, en el seno de la Inglaterra caballeresca, gracias a Robert Boyle y sus experimentos respecto de la naturaleza del aire. La alta posición social que Boyle ocupaba como hijo de un Conde cuya riqueza y autoridad le permitían dedicarse a las artes liberales le otorgaban credibilidad como individuo, por lo que lo único que requería hacer Boyle era desplegar esos signos de nobleza, distancia, desapasionamiento, objetividad y moralidad que implicaba su posición, por lo que la autoridad, la credibilidad y el honor fueron trasladados al laboratorio haciendo del espíritu caballeresco casi inexpresivo parte de la “tecnología literaria” de la ciencia, la cual forma parte de las “tecnologías” que permitieron la legitimación del hecho experimental: primero el “andamiaje material” y tecnológico que permitió la construcción de aparatos con los que se pudieran hacer estos experimentos, en el caso de Boyle, la construcción de una bomba de vacío en la que colocaban pájaros que morían asfixiados al evacuar el aire y con lo que demostraba que los pájaros no podían sobrevivir en el vacío; segundo, una “tecnología literaria” que permitió la comunicación del hecho, y finalmente, una “tecnología social” sustentada en una comunidad de científicos que dieran cuenta, a manera de testigos, de la confiabilidad del experimento. Así, el hecho experimental se convirtió en una categoría epistémica que instauró un nuevo tipo de verdad segura, evidente y sólida, pero también se tradujo en una narrativa del mundo que se conformó en el seno de una comunidad social sustentada en esas figuras de confianza que los autores llaman “testigos modestos”. Así, de manera contradictoria y pese a su aspiración de negación de lo humano, Haraway argumenta que la construcción del conocimiento científico-experimental, se gestó en el seno de la identidad caballeresca, absolutamente humana de la Inglaterra del siglo XVII. (Haraway 1997, p.5)

Haraway también relata cómo en los *New Experiments Physico-Mechanical Touching the Spring of the Air* publicado en 1660, se describe que los experimentos de Robert Boyle no podían ser atestiguados por mujeres, puesto que las mujeres solían interrumpir las demostraciones para rescatar a los pájaros cuando

empezaban a morir asfixiados al evacuar el aire de las bombas de vacío. Por ello, Boyle tuvo que hacer sus demostraciones a altas horas de la noche y evitando la presencia de las mujeres. Con esta anécdota la autora argumenta que la narrativa científica también generó una forma de conocimiento en el que la sensibilidad y empatía, en esta caso relacionadas con lo femenino, parecían quedar fuera de la lógica del conocimiento científico, con lo que se gestó un tipo de subjetividad que dio sustento a la relación de los científicos con los objetos de conocimiento, instaurando la *distancia* como un requisito para *conocer*.



Experimento con un pájaro en una bomba de aire.
Oleo sobre lienzo de Joseph Wright de Derby (1768)
National Gallery de Londres

Así, los “Testigos modestos”, debían ser occidentales, modernos, europeos y masculinos, y su opción cognitiva era la de evitar interponer su opinión, su cuerpo y sus emociones en su relación con el objeto que estudiaban para poder dar a sus enunciados una validez *objetiva* y *universal*, con lo cual dejaron de lado otras sensibilidades y versiones del mundo. En este mismo sentido, Boaventura de Sousa Santos (2009) considera que la pretensión de distancia y objetividad científica se transformó en lo que él llama una *epistemología de la ceguera*, proveniente de un

Norte, más epistémico que geográfico, que negó la posibilidad de considerar legítimas otras formas de conocimiento provenientes de las culturas no occidentales.

Todavía hoy, la ciencia positiva tiende a negar la condición del investigador como mediador del conocimiento y trata de borrar los efectos que su experiencia y su mirada humana imprimen en *sus* relatos sobre la realidad al considerarlos como *sesgo* negativo que resta validez y credibilidad al trabajo científico. Biglia y Bonet-Martí (2009) describen cómo las tradiciones científicas más clásicas del método hipotético-deductivo todavía hoy insisten en considerar a un “buen científico” a aquel que consigue prescindir de sí mismo y acceder a *La Realidad* de manera objetiva y libre de todo prejuicio. A la par que la ciencia se consolidó como una institución legítima, la *distancia* y la *objetividad* se convirtieron en sinónimo de confiabilidad y seriedad del actuar de otros campos, por ejemplo en el ejercicio del periodismo o de la educación. Sin embargo, al querer negar el papel del investigador en la construcción del conocimiento, también se niega la condición comunicativa de la ciencia y la forma en la que el contexto histórico social y cultural impactan en los resultados de las investigaciones científicas.

Fracturas de la ciencia positiva

Actualmente nos encontramos en un momento histórico en el que muchas de las premisas sobre las que se fundó la institución científica se encuentran en crisis. Wallerstein (2004) argumenta que el proceso que detonó los cuestionamientos más profundos al método hipotético deductivo, comenzó después de 1945, una vez concluida la segunda guerra mundial. Bauman (1997) coincide con que la Segunda Guerra Mundial fue un momento decisivo puesto que evidenció que muchas de las “grandes ideas” científicas fueron utilizadas para llevar a cabo actos siniestros, como la bomba atómica, o que fueron utilizados para idear modelos de sociedades perfectas, que posteriormente se tradujeron en regímenes totalitarios, por ejemplo, “los ideales de pureza” que justificaron “la solución final alemana”.

De manera paralela, durante el siglo XX, diversos descubrimientos en el ámbito de las ciencias naturales rozaron los límites del conocimiento científico y resquebrajaron, por un lado, la idea de una evolución siempre lineal del conocimiento científico y por otro la idea de que todo es susceptible de ser conocido a través del método científico. Un ejemplo es el principio de incertidumbre de Werner Heisenberg, enunciado en 1927, el cual declara que al medir las variables de posición y velocidad de los electrones, la intervención humana modifica los valores, dando como resultado que la medición fuera inevitablemente incierta, con lo cual se evidencia que la acción misma de *observar* altera el sistema observado. Otra teoría que colocó el elemento de incertidumbre y complejidad como intrínsecos a la naturaleza fue la teoría de la relatividad propuesta por Albert Einstein, entre 1905 y 1915, la cual generó importantes cuestionamientos a la mecánica newtoniana que postulaba el control total de las variables de los fenómenos. Por su parte, las ciencias sociales también se vieron incapaces de hacer predicciones sobre el futuro de la humanidad basados en sus “leyes” y métodos de análisis.

Así, poco a poco, la que Castro-Gómez (2005) llama la “*Hybris* del punto cero” de la ciencia comienza a ser cuestionado como un punto de vista neutral y ausente de todo sesgo humano y cultural, por lo que los productos científicos comienzan a ser observados como un producto humano más. Olivier Martín (2003) da cuenta de este proceso y plantea que hasta hace muy poco la ciencia era considerada una actividad humana distinta y de hecho, superior a las demás actividades humanas, como si sus relatos estuviesen más allá de los vaivenes de la historia humana, por lo que no se le consideraba susceptible de ser analizada como un producto del hombre. El análisis de la ciencia solía entonces estar constreñido a las discusiones filosóficas o epistemológicas en los que se debatían los “criterios de demarcación” para definir qué era científico y qué no lo era. Pero poco a poco las ciencias sociales comenzaron a incursionar en el estudio de la ciencia como una actividad humana con un contexto histórico y cultural específico. Para los años 70 ya estaba consolidada una línea de estudio sociológico sobre las instituciones y el campo

científico como parte de un quehacer humano en el que se observaba su organización, sus modos de desarrollo, sus consolidación como campo, sus leyes de comportamiento, su crecimiento o su estancamiento en diversos contextos, etcétera. Estos estudios pusieron al descubierto el funcionamiento interno del campo científico y demostraron que el campo de la ciencia no está libre de desigualdades y estratificaciones por sexo, nacionalidad, edad, origen étnico, jerarquías, etcétera (MARTIN, 2003). Martin también describe cómo a partir de entonces diversos autores comenzaron a argumentar desde diferentes puntos de vista la influencia humana en el quehacer científico: Whilhem Quine argumenta que la experiencia científica no es absoluta, ni objetiva, ni basta para determinar una teoría puesto que dos teorías pueden ser equivalentes desde su punto de vista empírico; Alexandre Koyré defiende que el pensamiento científico es inseparable de su contexto filosófico y religioso; Thomas Kuhn describe cómo cada periodo histórico genera “paradigmas” que establecen una autoridad de lo que es verdadero al interior de las comunidades científicas, las cuales los aceptan como convicciones comunes o dogmas compartidos, por lo que funcionan como un consenso social e intelectual durante los periodos de ciencia normal, pero que es en las “revoluciones científicas” en las que se genera un cambio de paradigma; Paul Feyerabend niega que la ciencia tenga una capacidad de saber superior a otras formas de acceder al conocimiento e incluso llega a argumentar que la ciencia es igual a cualquier otro mito. Todos estos elementos se tradujeron en una fuerte crítica al positivismo y al cientificismo que han ido diluyendo progresivamente al discurso científico como el único capaz de acceder a *La Verdad*, cuestionando el lugar de la lógica, la noción de experiencia, la univocidad de las observaciones y su interpretación, el dogma de los enunciados científicos y la objetividad. Algunas posturas posmodernas han llegado incluso a colocarla en el sitio de cualquier otro relato que profese *verdad*, como cualquier otro mito. En este contexto es que Wallerstein (2004) afirma que actualmente nos encontramos frente a un escenario en el que por primera vez se acepta que el mundo es un terreno “intrínsecamente incierto”.

Los trabajos sobre el campo de la ciencia, sobre su evolución histórica y su funcionamiento interno han puesto de manifiesto que la ciencia no se encuentra aislada del contexto sociocultural en las que se desarrolla, pero también han evidenciado un elemento más, y es que la ciencia como producto humano, también tiene implicaciones en lo social, y los productos científicos, no son neutros e inocentes en un contexto político dado. Tal vez el caso más polémico es la utilización de las teorías de Einstein para la creación de la bomba atómica. En este sentido, la ciencia no sólo analiza la realidad, sino que también *crea* la realidad.

Metodologías interpretativas

Si la ciencia es un producto del hombre, en vez de negar la mirada humana como lo hace la ciencia positiva, la pregunta que surge es cómo trabajar con ese *sesgo* humano que no se puede anular, cómo lograr una producción científico social que pueda al mismo tiempo lograr una aproximación rigurosa a la realidad, y por otro no caer en la mirada metropolitana y ciega de la que habla Spivak (1998), o en la “razón indolente” del Norte de la que habla Santos Sousa (2009) incapaz de *mirar* la diferencia radical, incapaz de *escuchar* las voces subalternas. ¿Es posible?, o tal vez el campo mismo de la ciencia es, como institución, incapaz de trascender esta ceguera. Las propuestas frente a estos cuestionamientos son diversas. Según Wallerstein (2004), para algunos asumir que no existen verdades universales y que todas las afirmaciones son necesariamente subjetivas, nos puede llevar al nihilismo o caer nuevamente en una época de oscurantismo e irracionalidad y muchos se refugian en dogmatismos; pero, por otro lado, los profundos cuestionamientos a la modernidad sustentada en la razón y en la ciencia como “única forma de verdad”, también podrían generar un momento propicio para preguntarnos por formas distintas para acceder a la *realidad*.

Las teorías interpretativas han generado una propuesta de aproximación a la realidad sin dejar de lado la mediación del investigador y proponen que los relatos del investigador no pueden ser de ninguna manera “espejos pasivos del mundo

exterior” (GUBER, 2001). Algunas de ellas tienden a una ontología más bien realista asumiendo que existe una *realidad* que el investigador interpreta, pero otras proponen incluso que la realidad la construye el investigador con su propio relato. Guber explica cómo para Harold Garfinkel,⁶ considerado el padre de la etnometodología, el mundo social no se reproduce por las normas sociales internalizadas como afirmaba Talcott Parsons, pues lo que permite la reproducción social es la “interacción comunicativa” entre los sujetos, ya que al comunicarse la gente no sólo le da sentido a la realidad sino que también la *crea*. Así, comunicar la realidad también es de alguna manera *producir* la realidad. Según Guber el sentido común opera entonces para los miembros de una sociedad como una “profecía autocumplida”, pues en la medida de que los sujetos hablan y actúan, también crean su mundo. La autora lo ejemplifica con el uso de palabras con atributos estigmatizados, por ejemplo, llamar a alguien “judío”, significa constituirlo instantáneamente en una persona con cierto estigma.

Para Garfinkel la premisa de que la interacción comunicativa *crea* al mundo social también puede ser aplicada a la ciencia misma. Es decir, que si las interacciones comunicativas producen la realidad, la ciencia concebida, no como un espejo de la realidad, sino como parte de la producción cultural del hombre, también la ciencia es producto del contexto socio histórico en el que se crea, pero ya que también es un relato sobre el mundo, también es *creadora* de la realidad que comunica. Con ello Garfinkel coloca a la ciencia al nivel del sentido común. Así, para Guber la producción científica, leída como un producto cultural, no puede de ninguna manera considerarse como una condición de exterioridad del suceso que pretende describir (GUBER, 2001, pp. 41-54).

⁶ Garfinkel, Harold (1967): "What is Ethnomethodology?" en *Studies in Ethnomethodology*, New Jersey, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

El método etnográfico y la descripción densa

Rechazando las miradas cognitivistas de la cultura que la conciben como simples fenómenos mentales que pueden ser medidos como matemáticas o lógica, Clifford Geertz (1973) retoma la idea de Max Weber en su idea de que “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido”, por lo que para el autor el análisis de la cultura ha de ser “no una ciencia experimental en busca de leyes sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (p.20). Para ello, Geertz propone un modelo de interpretación semiótico de la cultura y retoma el término de Gilbert Ryle de “descripción densa” como elemento clave del trabajo etnográfico que nos permite “desentrañar las estructuras de significación” de un determinado campo social que operan de maneras complejas, como si fuesen un “texto”. Geertz considera que al describir, también se interpreta, por lo que la “descripción densa” nos puede permitir desentrañar “conductas modeladas”, borrosas e incomprensibles en un primer momento, para poder comprender el significado que tiene cierta acción para los actores mismos que la viven. Así, la descripción densa nos permite “interpretar las interpretaciones” de otros y aproximarse a la realidad desde el punto de vista de los sujetos. Por otro lado, Geertz también habla de la importancia de la *escritura* como parte del trabajo etnográfico, como un lugar para “fijar” en papel una realidad que tal vez desaparezca o cambie. Así, al interpretar y fijar, la “antropología interpretativa” trabaja desde un punto de vista microscópico y doméstico, pero en las interpretaciones de segundo y de tercer orden puede dar cuenta de temas que preocupan a todas las ciencias sociales. En ese mismo sentido, Rossana Guber (2001) plantea que el trabajo etnográfico tiene un sentido eminentemente artesanal, pero también es una de las formas privilegiadas que pueden dar cuenta del género humano.

Para Guber (2001), una de las herramientas del trabajo etnográfico es la “ignorancia metodológica” al aproximarse a la realidad, y entre más ponga en cuestión sus certezas, más podrá acercarse a una realidad ajena en términos que no le son propios, por ello, la etnografía es un espacio privilegiado para dar cuenta de la diferencia y la diversidad y cuestiona desde su lógica, la pretendida universalidad humana, pero también replantea la centralidad del investigador al

considerar a los sujetos como sujetos activos capaces de construir interpretaciones de su propia realidad. Así mismo, Guber explica que la etnografía es al mismo tiempo método, texto y el medio para lograrlo, y una de sus herramientas principales es tal y como Geertz planteaba: la descripción. Para Geertz más allá de las técnicas o procedimientos concretos, es la “descripción densa” la que caracteriza el trabajo etnográfico, puesto que es este trabajo exhaustivo el que nos permite explicar una explicación. El método etnográfico propone que se describe lo que se observa, pero luego también en un siguiente nivel de comprensión se describe por qué sucede lo que sucede y en un tercer nivel se describe cómo es el suceso para los sujetos que lo viven. Los dos primeros niveles descriptivos se refieren más a los hechos mismos, el tercer nivel de interpretación depende de la perspectiva de los miembros del grupo social, aunque según Guber, una buena descripción es aquella que no sustituye el punto de vista y los valores del investigador por el punto de vista de los sujetos observados, por lo que el investigador, como agente externo, no puede llegar por sí solo a este tercer nivel de interpretación, por lo que debe recurrir a lo que los protagonistas dicen, cuentan y piensan del suceso, por ello la descripción etnográfica es eminentemente una “interpretación”, por ello el investigador debe aprehender lo que Guber llama “estructuras conceptuales” con las que la gente actúa y hace inteligible su actuar frente a los demás miembros de un grupo social. En este sentido, el papel del etnógrafo podría equipararse al de un traductor que da cuenta del sentido que un hecho tiene en un grupo social para hacerlo comprensible e inteligible en otro, en el cual no tendría el mismo sentido. De la misma manera para Clifford Geertz (1973) la *interpretación densa* es también parte del reconocimiento de los “marcos de interpretación” que los actores le dan sentido a sus propios comportamientos.

Sin embargo, como explicamos antes, tampoco podemos decir que la etnografía da cuenta objetivamente de lo que piensan y dicen los nativos, puesto que el investigador debe dar cuenta de manera coherente de esta descripción/interpretación a través de un texto que *no* escriben los nativos, sino el investigador. Así, aunque esta retórica analítica y conclusiva aspira a estar

sustentada en las estructuras conceptuales de los sujetos, sería inocente creer que no da cuenta también del punto de vista del investigador, en el que no aparecerán las cosas que no vio porque no pudo ver porque carecen de correlato en la cultura del investigador, o porque no le fueron relevantes desde su propio punto de vista. Por otro lado, también se espera que el investigador sea capaz de relacionar los hallazgos del campo con la teoría social, generando un aporte a la ciencia social de manera más universal. Por todo ello, para Guber una etnografía también es la descripción/interpretación problematizada *del investigador*.

Finalmente, por ser un método abierto, Guber explica que las aproximaciones etnográficas suelen privilegiar las técnicas no dirigidas, como la observación participante o las entrevistas abiertas, así como un trabajo de campo más o menos prolongado, que permita al investigador aprehender los marcos conceptuales de los nativos, el sentido que le dan a sus prácticas, a su cotidianidad y a los sucesos extraordinarios.

La palabra como dimensión estratégica

La tendencia de incluir la voz del *otro* en la investigación social coincide con el agotamiento del estructuralismo en los años setenta y el reciente protagonismo del sujeto (CHIRICO, 1992 en ARFUCH, 2002). Así mismo, como mencionamos antes, Guber (2001) da cuenta de cómo a finales de los años sesenta Harold Garfinkel, revoluciona las ciencias sociales al proponer que son las *interacciones comunicativas* de los sujetos las que construyen lo social, por lo que existe un correlato entre la construcción simbólica de la realidad con la realidad misma, ya que los sujetos requieren dar sentido a lo que hacen. Por ello, una de las más importantes técnicas utilizadas en los métodos etnográficos se refiere al uso de la palabra, puesto que es a través de la palabra que los sujetos pueden describir el sentido que le dan tanto a su quehacer cotidiano como a las experiencias vividas. En ese mismo, sentido Arfuch (2002) subraya la importancia de la dimensión enunciativo/narrativa para la comprensión de la significación del otro y Reguillo (1998) considera que la entrevista se debe colocar en una nivel de articulación

primordial dentro del trabajo de campo puesto que el intercambio oral despliega una importante potencia comunicativa además de que detona una importante dimensión afectiva. Sin embargo, no se debe de olvidar que el producto narrativo emanado de una entrevista no es únicamente producto de la voz del *otro*, puesto que es un producto de carácter dialógico que, tal y como Arfuch describe, debe considerarse como un producto de “autoría conjunta, indisociable de la escena de la interacción, de la subjetividad puesta en juego” (ARFUCH, 2002).

El video como herramienta etnográfica

Al mismo tiempo que la circulación de imágenes se vuelve cada vez más determinante en la configuración de nuestras sociedades contemporáneas, de manera paralela, las tecnologías y los discursos visuales van ganando terreno en el campo de las ciencias sociales. Ambas situaciones han implicado nuevas discusiones sobre los retos de trabajar la visualidad, lo cual se han traducido en un “giro visual” por parte de las ciencias sociales, que más que una disciplina se ha convertido en un campo de confluencia de distintas disciplinas, pero también en un espacio en el que las ciencias sociales se ven obligadas a echar mano de otros saberes técnicos y narrativos no necesariamente científicos.

Particularmente el uso del video como parte de las herramientas de registro etnográfico ha permitido construir un espacio reflexivo de segundo orden que evidencia las dificultades y debates éticos del investigador al asumir el papel de constructor de narrativas sobre el *otro* dentro de la narrativa académica. El registro audiovisual de *lo real* comparte discusiones similares a las de la ciencia relacionadas con la verdad, la objetivación del otro así como la dicotomía objetividad-subjetividad. Josep M. Catalá (2005) describe cómo históricamente los géneros de no-ficción, son considerados como discursos de “sobriedad” y como operaciones *parafotográficas* (que obtienen su materia prima de la realidad), gracias a su “obsesión por la semejanza”, por lo que han sido considerados desde su nacimiento como guardianes de la pureza realista y la objetividad. Desde los

intentos de John Grierson en 1926 de generar una categoría distinta a la de la ficción para hablar del cine de Flaherty, se resalta el “valor documental” de un cine que muestra la vida de la gente “tal como existe en la realidad”, asociándolo con los valores de verdad y científicismo contruidos por la modernidad. Esto ha generado que las producciones visuales y audiovisuales de la *no-ficción* compartan discusiones paralelas a las de la ciencia relacionadas con la *Verdad* y la *Objetividad*. En ese mismo sentido, Susan Sontag (1981) explica que tanto la fotografía como el cine, a pesar de que es sabido que encuadran, recortan y por tanto manipulan la realidad para transformarla en representaciones de la misma, entablan una relación mimética con el mundo conocido, la cual moviliza una experiencia cuasi verdadera que puede llegar a ser considerada como una prueba de existencia.

Es verdad que, tal y como Mejía y Petroni (2013) mencionan, en el acto fotográfico, el movimiento inicial generalmente lo hace el fotógrafo, quien de manera consciente o inconsciente, toma una serie de decisiones autorales a las que es imposible renunciar; sin embargo tal y como Mejía y Petroni argumentan, en el acto de fotografiar a personas reales, existe una negociación constante. En esa negociación, existe una interacción comunicativa y una construcción imaginaria que opera renovando las preconcepciones sobre el *otro*. No quiere decir que después de esta renovación imaginaria se genere un consenso absoluto, esto nos llevaría nuevamente a la discusión sobre la verdad absoluta, sino a una interacción humana que aunque no concluye con la comprensión *total* del *otro*, sí genera una mutua transformación del imaginario sobre los *otros*. De hecho, si algo se puede ver de *verdad* a través de las imágenes de *no-ficción* es el resultado de esa interacción comunicativa que surge del acto fílmico, en donde podemos observar no sólo a los *otros* transformados en personajes, sino a la conjunción de fuerzas que se derivan de los imaginarios de los cineastas sobre los personajes, al imaginario de los personajes sobre los cineastas, y al imaginario de ambos sobre el acto fílmico. A este movimiento de puesta en escena propia por parte de los personajes Jean Louis Comolli (2002) la llama “auto-puesta en escena”. Comolli sugiere que todos, filmados o no, nos encontramos bajo un “juego de miradas” frente a la que nos construimos día a día, puesto que “la mirada que recibimos de los demás, es una mirada “cargada” de nuestra mirada misma (...). Aquello que él (ella) mira al mirarme es mi mirada sobre él (ella) (...).

El (ella) me devuelve en su mirada el eco de la mía” (pp. 135-139). Los personajes filmados integran el hecho fílmico a su “campo mental” y lo traducen en una auto-puesta en escena que la cámara capta. Así, todas las imágenes de *no-ficción* movilizan este componente imaginario que a través de una auto-puesta en escena se traduce en algo filmable, y en ese sentido, de alguna manera todas las imágenes de la no-ficción también tienen un componente de co-creación.

Cartografías sociales

Los mapas son representaciones bidimensionales que funciona como una georeferenciación espacial de un territorio. Estas representaciones despliegan una construcción simbólica del mismo, de los lugares resaltados, las fronteras, etcétera. Por ello, las representaciones geográficas que tenemos sobre el mundo son sumamente importantes a la hora al ejercer poder sobre ese mismo territorio (LABORATORIO DE COMUNICACIÓN Y RECURSOS, 2012). Por ejemplo, tal y como Díaz-Polanco (1992) describe, las divisiones territoriales de nuestro país, en entidades federativas o provincias han estado definidos por los sectores criollos o mestizos en el poder sin tomar en cuenta los territorios de los pueblos indígenas quienes quedaron separados y gobernados por divisiones territoriales impuestas.

Por otro lado, para los geógrafos, las cartografías, a diferencia de los mapas, son representaciones cambiantes que se hacen al tiempo que el paisaje se transforma. La tarea de un cartógrafo social es entonces la de estar involucrado en las “intensidades de su tiempo y que atento a los lenguajes que encuentra, devore aquellos elementos que le parezcan posibles para la composición de las cartografías que se hacen necesarias” (ROLNIK, 2009, p. 1). En nuestro caso, trabajaremos con cartografías que den cuenta de las representaciones simbólicas de los imaginarios sociales sobre el territorio por parte de los sujetos.

Vigilancia y reflexividad

El científico social debe lidiar constantemente con las tensiones y contradicciones que significa trabajar en un espacio social en el que operan diversas reglas sociales y un cierto sentido común y al mismo tiempo pertenecer a un campo científico con sus reglas, métodos, exigencias y ritmos de trabajo, todo esto enmarcado en un contexto histórico y sociopolítico en el que la producción científica no juega un papel neutral. Las discusiones ya planteadas colocan diversos cuestionamientos sobre esta tensión que van desde el tipo de problemas que se abordan, los enfoques teóricos con los que se mira la realidad, el diseño de trabajo de campo en donde intervienen factores necesariamente humanos, así como el tipo de relatos que circulan sobre la realidad.

Una de las tensiones a las que se enfrenta el científico es el contacto con una realidad muchas veces distinta a la suya en la que entra y luego *debe* salir para poder continuar con su labor científica. Si esta realidad es, además, una realidad difícil o precaria, la diferencia cultural y económica entre el científico y los sujetos de la investigación genera cuestionamientos éticos importantes sobre la instrumentalidad de la investigación misma. De Certeau (1996) asume como una dificultad que es justamente en estas regiones “fronterizas” donde se construyen “los discursos grises de las ciencias mixtas llamadas ‘humanas’” y considera que es verdad que no podemos dejar de asumir la diferencia económica, social e histórica entre los que hacemos este tipo de investigaciones y aquellos considerados como sectores populares donde hacemos nuestras investigaciones, asunto que no deja de generar una tensión que nos impide cualquier aspiración a una neutralidad si consideramos las ganancias intelectuales, profesionales e incluso económicas que la investigación significa para nosotros por lo que “lo popular nutre a los intelectuales”. A su vez, Reguillo (1998) subraya que no es posible negar la tensión que existe en el trabajo de campo entre, por un lado, la condición de instrumentalidad con los entrevistados, la cual puede caer en el despojo de rostro e historia para convertirlos en “informantes anónimos” que no importan en tanto personas sino

únicamente en tanto productores de información para un proceso de investigación y, por otro, la “dimensión afectiva” que se construye en el “proceso de comunicación intenso” que significa el trabajo de campo etnográfico y que puede caer en la sobredimensión de la relación personal olvidando que el discurso de cada sujeto entrevistado “es pertinente en tanto expresión de un lugar histórico y social, de ciertas maneras de entender y decir al mundo con las que el (la) investigador (a) puede o no estar de acuerdo” (p.201-201).

Para ello, Guber (2001) propone que el científico debe de tener presentes los tres niveles de reflexividad que están constantemente en el trabajo de campo: “La reflexividad del investigador en tanto miembro de una sociedad o cultura; la reflexividad del investigador en tanto investigador, con su perspectiva teórica, sus interlocutores académicos, sus hábitos disciplinarios y su epistemocentrismo; y las reflexividades de la población en estudio” (p. 41-54)

Esto coloca la pregunta sobre el papel que debe tener el intelectual, asumiendo que el científico social no es únicamente el que estudia la realidad, sino que con sus relatos también *crea* una realidad por lo que también debe asumir la responsabilidad, ética y política sobre el sentido que circula a través de una interpretación de la realidad, en un contexto sociocultural específico, la cual por su carácter de científica, es considerada confiable, válida y verdadera. Santos (2002) plantea que el papel del intelectual debe asumirse menos como un constructor de *verdades* y más como un trabajo emancipador que busque dar voz a los que hasta ahora se encontraban silenciados. Para contrarrestar la que él nombra como una “epistemología del la ceguera” del *Norte*, es necesario crear una “epistemología del Sur”, la cual debe aprovechar el contexto de la crisis y atreverse a hacer planteamientos novedosos y experimentar con ellos, a romper con las categorías dadas y a proponer de manera provisional categorías nuevas, pero también debe hacer un esfuerzo de comprensión de los diversos mundos y saberes que no eran considerados válidos y que históricamente han sido invisibilizados. Para Santos, construir una epistemología de “Sur” requiere tener presente que toda justicia social debe ir acompañada de una justicia epistémica, por lo que propone

identificar aquellas culturas o saberes que históricamente han sido invalidados por el pensamiento dominante y remar en contra de la epistemología de la ceguera que desconoce lo que sucede lejos de las metrópolis del saber y del conocimiento y tratar de recuperar las historias (con minúscula y en plural) que han sido silenciadas por una versión de los hechos históricos contados desde el poder. Así, Santos propone asumir que el método científico es sólo un método más y que no tiene por qué invalidar lo que él llama una “ecología de saberes”, es decir, una diversidad de formas para acceder al conocimiento que también debe considerarse como válido, como el sentido común, la relación de respeto a la naturaleza de ciertas culturas, la ética como parte de una sabiduría para vivir mejor, etcétera. La ecología de saberes que plantea Santos también podría tener correlato con la crítica que hace Wallerstein (2004) al divorcio epistémico entre ciencia y filosofía durante la Ilustración en el que la ciencia definió su campo de estudio a “lo verdadero” dejando claro que saber qué era lo verdadero era más importante que saber qué era lo bueno, por lo que la crisis actual también podría generar un momento propicio para el cuestionamiento de la separación entre ciencia y filosofía como “dos clases completamente opuestas de verdad”.

Frente a la dificultad de acercarse a las realidades radicalmente *otras*, Santos (2009) sugiere que una de las claves del trabajo de la epistemología del Sur es justamente la “traducción” entre distintos saberes, prácticas y culturas, como parte de lo que él llama un pensamiento “abismal”. Si seguimos a Castoriadis (1989) la traducción entre diferencias radicales es imposible de manera total; sin embargo, Santos propone que aunque la traducción debe asumirse como siempre incompleta, igual que la cultura, pero no por eso es menos necesaria, puesto que sólo en ese espacio de contacto entre realidades *otras* es que se vuelve posible el diálogo y la restitución de un habla que se encontraba silenciada.

No es tarea fácil la que propone Santos para la construcción de una nueva cultura política dentro de los espacios mismos donde se produce saber y conocimiento, puesto que implica un proceso de reflexividad constante que exige no sólo ver donde no se veía, sino modificar la forma de *ver*, y no sólo dar voz a lo que no la tenían sino tal vez modificar nuestra propia voz.

Conceptos, categorías y técnicas.

El diseño del trabajo de campo consistió en la diversificación de técnicas, las cuales de manera conjunta pudiesen ofrecernos por un lado, una contextualización histórico estructural de la realidad de San Juan de Ocotán, pero también nos permitiera acercarnos a las construcciones simbólicas de los habitantes del pueblo, a sus imaginarios y a sus identidades en diversos contextos de la cotidianidad, en los momentos de normalidad y en los momentos de excepción.

En el caso de las identidades, se observaron las prácticas y los discursos relacionados con la construcción de una identidad cultural ligada a una historia común, a determinadas tradiciones y a un territorio específico, como lo haría una comunidad tradicional, pero también la movilización de identidades como recursos flexibles que pueden ser usadas en beneficio de los sujetos en circunstancias específicas. Por otro lado, asumiendo que, tal y como menciona Castoriadis (1989), uno de los elementos más significativos para la institución de una sociedad es la propia constitución del tiempo en el espacio, analizamos la construcción de imaginarios de pasado, presente y futuro, partiendo del imaginario de mitos fundacionales sobre sus orígenes como pueblo así como en su recorrido histórico, los cuales también dan sustento a una identidad cultural, posteriormente analizamos el imaginario de su presente y sus circunstancias de vida actual, finalmente analizamos el imaginario de un futuro posible, pero también ideal. La Fiesta de los Tastuanes será analizada como parte de los momentos excepcionales de la cotidianidad en el que se condensa simbólicamente, tanto identidades, como imaginarios colectivos y nucleares de los habitantes de San Juan de Ocotán. Posteriormente se hizo un trabajo analítico sobre el uso de los imaginarios y las identidades como tácticas o estrategias frente al poder.

Por otro lado, como una forma de triangulación de la información, hicimos un análisis del discurso de notas de periódico que se dedicaban a San Juan de Ocotán, en el que observamos la descripción de los actores, los marcadores de fronteras y de estigmas, así como la zonificación territorial.

CONCEPTOS		CATEGORÍAS	OBSERVABLES	TÉCNICAS
Identidades de los habitantes de San Juan Ocotán.	Identidades culturales adscriptivas. (Nosotros-Los otros, fronteras, estigmatizaciones)	Identidad adscriptiva en relación la historia, las tradiciones o el territorio	Discursos. Prácticas.	Observación participante y descripción densa. Entrevista.
		Identidades recurso (<i>uso</i> de la identidad para beneficio propio).		
	Identidades compromiso (social, político, moral)	La construcción de "los otros".		
		Movilización de la identidad como recurso.		
		La identidad como compromiso social o político.		
		Fiesta de los Tastuanes		Registro videográfico
Imaginarios colectivos de los habitantes de San Juan Ocotán.	Imaginarios radicales.	Pasado (Origen)	Discursos. Prácticas	Observación participante y descripción densa. Entrevista.
		Presente (Trabajo, escuela dinero, ahorro)		
	Imaginarios sociales.	Futuro (Modelo ideal de futuro, proyección a futuro)		
		Fiesta de los Tastuanes		
	Vida simbólica	Territorio		
	Representaciones sociales.			

Triangulación de los discursos de San Juan de Ocotán y sus habitantes.		Actores. Marcadores de estigmatización Marcadores de fronteras. Zonificación del peligro.	Discurso	Análisis de discurso de notas de periódico.
--	--	--	----------	---

Para ello realizamos un trabajo de:

Documentación:

- Sobre el contexto histórico y sociocultural del pueblo de San Juan de Ocotán, con énfasis en el asunto de la tierra y el territorio.
- Un trabajo de documentación sobre la Fiesta de los Tastuanes de San Juan de Ocotán.

Aproximación a saberes expertos:

- Conversación con un antropólogo doctorante que trabaja en San Juan de Ocotán.
- Conversación con historiadora que realizó su tesis sobre la Fiesta de los Tastuanes.
- Conversación con un pasante de historia que trabaja el tema de la tenencia de la tierra en San Juan de Ocotán durante el siglo XIX.

Observación participante:

- En espacios significativos de la vida cotidiana “normal” del pueblo, como la plaza central, el tianguis, la escuela, algunas casas.
- En espacios cotidianos de “excepción”, principalmente la Fiesta del Santo Santiago, también conocida como Fiesta de los Tastuanes, en donde se despliegan de manera condensada las tensiones y la vida simbólica de San Juan de Ocotán. Realizamos observación durante los años 2012 y 2013.
- Observación participante en el marco del proyecto de “Fortalecimiento del Observatorio Ciudadano de Seguridad del Municipio de Zapopan, Jalisco” a cargo del equipo de investigación FOMIX-CIESAS Occidente, coordinado por Susan Street Naused, en el cual colaboré en su fase de trabajo de campo.

-

Registro y análisis videográfico:

- De la Fiesta de los Tastuanes durante los años 2012 y 2013.

Entrevistas a algunos habitantes de San Juan de Ocotán que pudiesen dar cuenta de elementos clave tanto de la memoria del pueblo como de su transformación reciente, algunos de ellos participantes de la Fiesta de los Tastuanes:

- Entrevista al presidente de la Cofradía del Santo Santiago (Alfonso).
- Entrevista a uno de los Tastuanes “elegidos” (Tulio).
- Entrevista a un historiadora y joven madre, que en años pasados participó en una mayordomías del Santo Santiago como Tenanche (Adriana).
- Entrevista a un chico que estuvo involucrado en grupos juveniles (Armando).
- Entrevista a joven profesionista, trabajadora social (Talía).
- Entrevista a señora mayor (Elvira).
- Entrevista a mujer profesionista, comunicadora (Alicia).

Cartografías del territorio:

- Realización de cartografías imaginarias que permitieron el despliegue imaginario del territorio.
- Recorridos del pueblo con algunos sujetos.
- Recorridos a las mojoneras que antiguamente marcaban los límites del Ejido de San Juan Ocotán con algunos sujetos.

Análisis de notas periodísticas:

- Análisis de contenido y de discurso de las notas de periódico que aparecieron en las alertas de *Google* de abril de 2011 al 13 de octubre de 2013, las cuales dieron como resultado 74 notas.
- Análisis de discurso de fotografías de algunas de las notas más representativas.

V. FRONTERAS

TIERRA Y TERRITORIO

Los territorios

Para los pueblos campesinos, la tierra se encuentra ligada a la posibilidad de la reproducción de la vida, por lo que durante los procesos de conquista, la disputa por la tierra ha sido uno de los principales ámbitos de dominación como parte del control de los recursos y la naturaleza (QUIJANO 2001 en QUINTERO, 2010). Por otro lado, en América Latina en general, las distintas divisiones territoriales y entidades federativas o provincias se constituyeron de acuerdo a los intereses de los grupos criollos o mestizos, por lo que estas entidades no fueron concebidas para reflejar ni acoger la pluralidad sociocultural de nuestro país, lo que generó que los pueblos indígenas quedaran sometidos a divisiones territoriales impuestas (DÍAZ-POLANCO, 1992, pp. 78-79). En México es común que los miembros de un mismo pueblo indígena quedaran fragmentados por las fronteras de los municipios o incluso de los estados de la República, además, habitualmente el poder político de aquellos municipios o estados ha estado históricamente en manos de los mestizos.

Como muchos pueblos de origen campesino e indígena, la defensa de la tierra y del territorio ha marcado de manera significativa tanto el pasado como el presente de San Juan de Ocotán. El territorio, además, es un elemento nuclear de la institución imaginaria de sus pobladores sobre la que se condensa mucha de la organización social, pero también es parte de los referentes principales que permiten una adscripción identitaria al pueblo. Frente a esta disputa histórica, los

habitantes de San Juan de Ocotán han logrado generar lo que De Certeau (1996) llama un *lugar propio* desde el cual se puede movilizar una serie de estrategias para negociar e incluso someter a los poderes que amenazan la posibilidad de reproducción de la vida del pueblo.

Los imaginarios sobre la tierra y el territorio se visibilizaron de diversas maneras. Por un lado, aparece la noción de frontera sobre los límites de San Juan de Ocotán, la cual también opera como parte de una adscripción identitaria desde el punto de vista territorial. A su vez, el imaginario sobre esta frontera instituye la noción de un *adentro* y un *afuera* de San Juan de Ocotán, en el *afuera* está “la ciudad” de Guadalajara y en el *adentro* está “el pueblo”. Por otro lado, están los límites territoriales internos del pueblo, de las colonias, de los *barrios* y de las *esquinas* que despliegan nomenclaturas, etiquetas y mapas de peligrosidad del territorio interno del pueblo que generalmente no son compartidos con los no-nativos. Finalmente, está el imaginario sobre el *territorio perdido*, cuyo tamaño y características da cuenta de una grandeza pasada, idílica y rural del que han sido históricamente *despojados*.



El territorio perdido

En San Juan de Ocotán, el conflicto por la tierra no es reciente y tiene antecedentes históricos que pueden rastrearse siglos atrás. La historiadora Abigail López (2008 pp. 24-48), demuestra con evidencias documentales que desde el siglo XVII ya había una lucha por la tenencia tierra. En 1694 los pobladores de San Juan Ocotán lograron el reconocimiento de un Fundo Legal en el que las autoridades virreinales reconocieron 1700 hectáreas de su territorio. Estos fundos legales eran ordenados por el Consejo de Indias quien a su vez exigía a los virreyes y gobernadores dar cuenta de la ubicación de los pueblos y villas indígenas, pero también se volvieron documentos que permitían a los indígenas agruparse en torno a cierto territorio dándoles reconocimiento legal sobre sus villas y solares sin perjuicio de terceros. Como bien demuestra López (2008) en San Juan de Ocotán básicamente todas las disputas posteriores se han sustentado en este primer *reparto* de tierra.

En México, el Siglo XIX estuvo fuertemente influenciado por las ideas liberales que consideraban que había que dejar detrás los corporativismos y fomentar la propiedad privada. A mediados del siglo XIX, al igual que en otros lugares del territorio mexicano, a los comuneros de San Juan de Ocotán se les incitó a la división de su fundo legal en solares privados. Poco después, en el marco de las leyes de Reforma, en 1856 se promulgó la “Ley de Desamortización de Fincas Rústicas y Urbanas propiedad de corporaciones civiles y eclesiásticas”, la cual no sólo obligó la venta de los bienes de la iglesia, sino que a muchas de las comunidades indígenas de todo el país se les obligó a vender la tierra por ser consideradas “corporaciones”. El estudiante de historia Venur González⁷ comenta que durante su trabajo de tesis ha encontrado documentos que dan cuenta de que durante el siglo XIX, San Juan de Ocotán también se vio impactado por el proceso de privatización de la tierra fomentado por el espíritu liberal de la época. Ha encontrado algunos títulos de propiedad conocidos como “hijuelas” que dan cuenta tanto de división del fundo legal como de la venta de algunos solares, sin embargo, tampoco se sabe qué tan masivo fue el proceso.

⁷ Comunicación personal con Venur González, pasante de la licenciatura de historia de la Universidad de Guadalajara, el cual realiza un trabajo de investigación sobre los procesos de compra venta de la tierra en San Juan de Ocotán, durante el siglo XIX.

Para finales del siglo XIX en México ya era generalizado el fenómeno de los grandes latifundistas quienes poseían enormes cantidades de tierra que poco a poco habían sido despojadas a los campesinos locales. En muchas de estas haciendas se explotaba brutalmente a los trabajadores, lo cual fue uno de los motivos de las revueltas que dieron origen a la Revolución de 1910. Según González (2013) en San Juan de Ocotán hay evidencias de que a finales del siglo XIX, hubo diversas disputas legales por la tenencia legal de las tierras. En los documentos de esos juicios los particulares se defienden diciendo haber comprado la tierra, mientras los comuneros reclaman que la tierra no fue comprada sino robada o invadida. Aparentemente algunos de los juicios fueron ganados por los comuneros puesto que muchos particulares no pudieron demostrar que hubo un proceso de compra-venta legal, pero aún así, la tierra nunca les fue restituida habitantes de San Juan de Ocotán.

Después de la Revolución Mexicana, al igual que muchos otros pueblos campesinos, en 1914 los pobladores de San Juan de Ocotán se sumaron a la demanda generalizada por la restitución de su propiedad comunal y utilizaron como evidencia los documentos virreinales que reconocían la extensión de su fundo legal. Poco después se consolidó una nueva forma de tenencia de la tierra plasmada en el artículo 27 de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos promulgada en 1917. La ley reconocía tres formas de tenencia de la tierra, la pequeña propiedad, la comunal y la ejidal, con lo cual respetaba la propiedad privada, pero hacía de la tierra de cultivo un bien que se podía explotar pero no vender. Es en ese sentido que se realizó todo el reparto agrario del Siglo XX. Esta ley estipulaba que los campesinos serían dotados de tierra para su usufructo permanente, por lo que podían explotarla y heredarla de padres a hijos, pero no la podían vender. La ley agraria permitía que los pueblos se conformaran en ejidos o en comunidades; sin embargo, el espíritu desarrollista de la época hacía que se facilitara y fomentara la conformación de ejidos. Al conformarse en ejido, el sistema agrario obligaba a los pueblos a constituir un órgano colectivo llamado Asamblea Ejidal, el cual no sólo se convirtió en la autoridad máxima en asuntos de la tierra,

sino que también en muchos casos en estas asambleas se concentró el poder político y moral local, lo cual en algunos casos generó importantes tensiones con las autoridades tradicionales de los pueblos.

En el caso de San Juan de Ocotán después de varios procesos y demandas a finales de los años 20, lograron que se les dotara de 529 hectáreas, para lo que renunciaron a la figura de comunidad indígena y se constituyeron como “Ejido de San Juan de Ocotán”. Éste es conocido entre sus pobladores como “El ejido”, el cual actualmente cuenta con 256 ejidatarios. En años recientes se constituyó un segundo ejido, llamado “Ejido Lázaro Cárdenas”, conocido como “El ejido indígena”. Algunas versiones dicen que este segundo ejido se constituyó a raíz de la invasión de sus tierras por parte de la Cementera Apasco y que los abogados les sugirieron que constituirse en esa figura legal les daría más posibilidades para defender las tierras y ganar el juicio, otras versiones dicen que sólo dieron cuenta de que tenían más ventajas sobre la tierra si se constituían de esta manera. “El Ejido indígena” actualmente reclama la restitución original del “fundo legal”. La renuncia a su figura de comunidad para convertirse en ejidatarios, podría ser vista como una renuncia a su lógica tradicional de organización y un sometimiento a las tendencias de homogeneización étnica pero al mismo tiempo, funcionó como una operación estratégica en términos de De Certeau (1996), la cual surge del *lugar propio*, para mantener el *lugar propio*. Ese *lugar propio* sólo es un espacio físico, político y económico sino que también es el lugar simbólico en el que se constituye la vida social de los habitantes de San Juan Ocotán. En este caso utilizaron una figura legitimada por la corona española para poder constituirse como una figura jurídica contemporánea llamada asamblea ejido, la cual es reconocida como propietaria de un territorio.

La organización inicial para efectos de darle vida y estructura organizacional a esta zona fue la campesina, que en ese sentido surge la figura del ejido en la que se soporta legalmente, que son los ejidatarios, su Asamblea y su Comité directivo, son los que mucho delinearon la historia de San Juan de Ocotán porque

era la organización más importante, como organización social productiva pero también porque era la que aportaba los recursos económicos (Entrevista a Alicia, 2013).

De Certeau explica además, que las estrategias pueden desplegarse cuando se puede hacer un análisis de las fuerzas con las que se cuentan para poder proyectar una acción a futuro, así mismo, que los beneficios obtenidos de esta acción se pueden capitalizar en ese *lugar propio* desde el que se parte. En este caso, los beneficios obtenidos también les permiten mantener cierto grado de autonomía territorial. López y Rivas (2010) describe la autonomía como un proceso de resistencia que permite a los pueblos asumir sus propios intereses, fortalecer su identidad, reivindicar su cultura, derechos y estructuras político-administrativas permitiéndoles regirse por sus propias normas o poderes. En San Juan de Ocotán cada uno de los ejidos se ha repartido algunas de las responsabilidades políticas y administrativas de la comunidad, con cierto grado de autonomía en la gobernanza del pueblo, por ejemplo, los habitantes entrevistados mencionaron que Ejido San Juan de Ocotán controla el agua y han impedido que entre el SIAPA y el Ejido de Lázaro Cárdenas controla el cementerio y son ellos los que cobran los entierros. Además, en los últimos años ambos ejidos han enfrentado unos 124 juicios de todo tipo en contra de fraccionadores, empresas y el mismo municipio de Zapopan, todos relacionados con asuntos de tierra. El *lugar propio* les permite a los ejidatarios ejercer un poder con el que pueden negociar e incluso someter a políticos, personajes poderosos y enfrentar a empresas importantes como Pemex, Cementos Apasco, Bimbo, Coca cola, Grupo Jaguar. Se dice que algunas de estas empresas han llegado a acuerdos económicos con el ejido o que pagan renta por la el predio en el que tienen la empresa, aunque todo esto es evidentemente negado por los abogados y los mismos ejidatarios.

turbios en algunos de sus negocios, por ejemplo el desvío del Río Marabasco para cambiar los límites del Estado de Jalisco lo cual les facilitó apoderarse de la Isla de Navidad, propiedad del Ejido La Culebra en Cihuatlán, en la cual realizan un exclusivo desarrollo hotelero equipado con un gran campo de golf, una marina y el Hotel Grand Bay.

La familia Leño Alvarez del Castillo es acusada por los ejidatarios de San Juan de Ocotán por apropiación ilegal de las tierras en las que construyeron la Universidad Autónoma de Guadalajara a principios de los años 80. En un juicio reciente se determinó la restitución de 130 hectáreas del predio La Coronilla al ejido San Juan de Ocotán, sin embargo, la familia Leño se amparó y logró continuar en posesión de los terrenos, los cuales fueron resguardados por policías y guardias privados. En 2007 otra sentencia dictaminó en contra del amparo interpuesto por la familia Leño y favoreció nuevamente al ejido San Juan de Ocotán argumentando que los derechos ejidales son inalienables e imprescriptibles. Dado que las tierras ya no pueden ser utilizadas para la agricultura, las negociaciones al día de hoy son por la restitución económica, que tomando en cuenta los precios comerciales del metro cuadrado en la zona podría ser de entre 300 y 1500 millones de pesos, los cuales evidentemente se niegan a ser pagados por la familia Leño. Este caso evidencia la fuerza política y económica que para los habitantes de San Juan de Ocotán representa la tenencia de la tierra, a pesar de que al día de hoy la agricultura no sea su principal fuente de trabajo.

Sin embargo, también hay que señalar que este poder es detentado por los ejidatarios, y aquellas personas que no lograron ser parte del reparto agrario o que llegaron recientemente al pueblo se encuentran en un estatus inferior a los miembros del consejo ejidal, el cual, además, está conformado principalmente por personas de edad avanzada, lo cual también puede dar algunas claves sobre la lógica de la organización social del pueblo.

En los años 90, al igual que al resto del país, a San Juan de Ocotán llega el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede), el cual es parte de una serie de reformas al artículo 27 constitucional iniciadas en 1992. Estas reformas, modificaron nuevamente la lógica de la tenencia de la tierra agrícola en un proceso similar al que se vivió en el Siglo XIX, y permitieron que tanto comuneros como ejidatarios recibieran títulos de propiedad de sus parcelas, lo cual abrió nuevamente la posibilidad para su comercialización. Estos procesos se tradujeron en masivas ventas de tierra en todo el país, lo cual también es un factor que ha provocado el crecimiento de la población de las ciudades. En el caso de Guadalajara toda la zona conurbada ha sufrido importantes transformaciones con la construcción masiva de fraccionamientos nuevos por lo que San Juan de Ocotán ha quedado rodeado por la *ciudad*. Esto ha derivado en el alza exponencial de los precios de la tierra que anteriormente tenía un uso exclusivamente agrícola pero que actualmente busca ser comprada por todo tipo de fraccionadores que buscan desarrollar la zona y vender terrenos habitacionales o casas. La posibilidad de vender la tierra y la fuerte presión de los desarrolladores inmobiliarios ha provocado que a partir de los años 90 pero mucho más generalizadamente en la última década, muchos de los ejidatarios de San Juan de Ocotán, los cuales además, se encontraban en una situación económica muy precaria, vendieron parte de sus tierras. A su vez, esto ha generado un importante auge económico en el pueblo pero también ha detonado una significativa transformación de toda su forma de vida.

Entonces que estemos posicionados en este lugar ha implicado en las últimas quizás dos décadas, que por los desarrollos inmobiliarios se haya vuelto la mirada hacia nosotros (...), entonces bueno ya los desarrollos inmobiliarios llegaron y entonces te decían, qué onda me vendes tu terreno, imagínate, y te voy a dar lo que nunca has visto o lo que nunca has tenido. Sería mu aventurado a hablarte de cantidades, pero era lo que nunca había habido (Entrevista a Alicia, 2013).

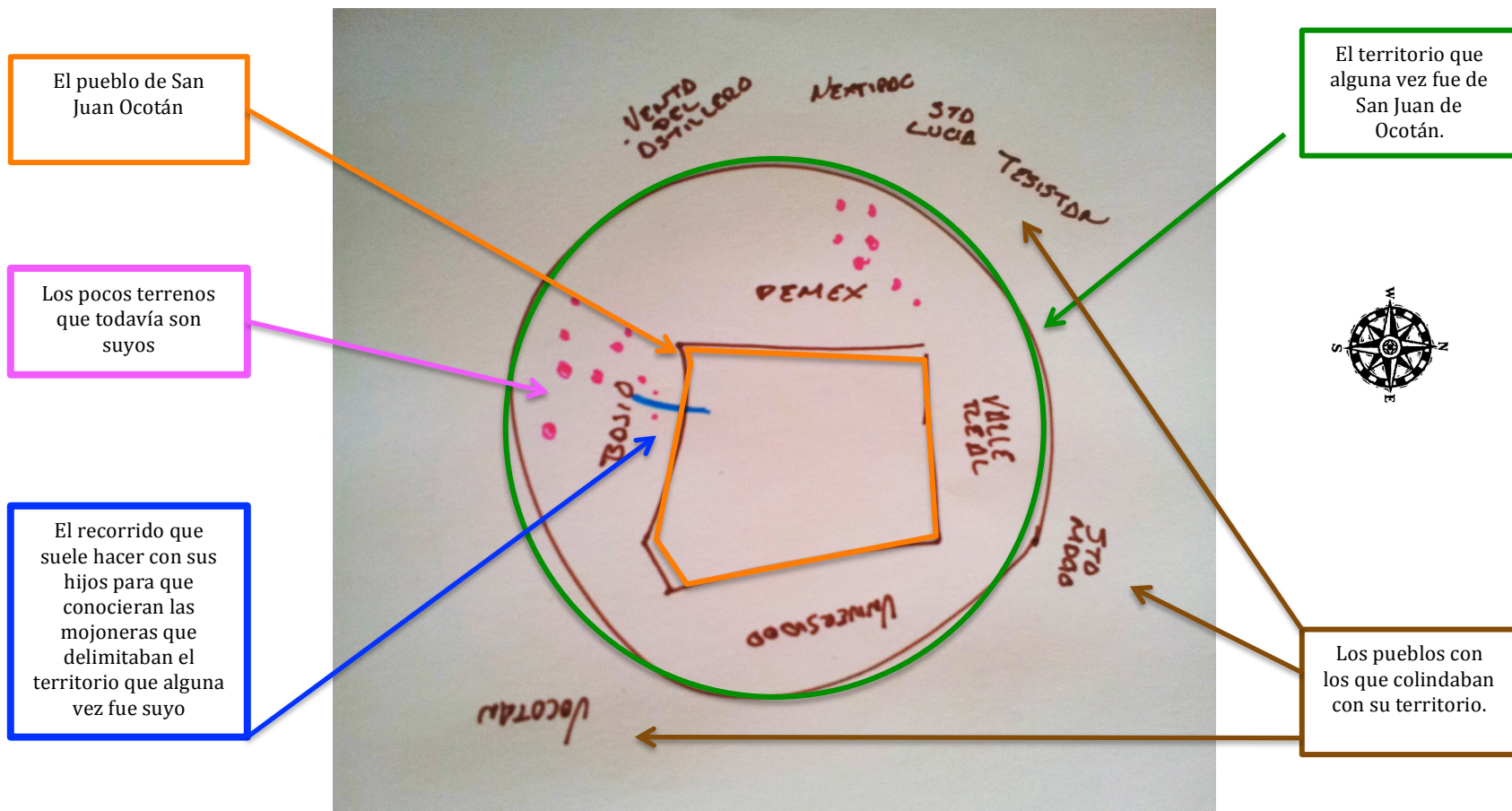
Al igual que en el caso de los asuntos relacionados con los juicios, todos evadieron ahondar en detalles sobre los procesos masivos de compra venta de la tierra. Esto pareciera paradójico cuando al mismo tiempo todos los sujetos consideraron crucial el tema de la tierra y del territorio. La secrecía opera aquí como parte de la *estrategia* que les permite lograr mantener el *lugar propio* que es la tierra, protege de miradas ajenas la información y los despliegues de fuerza, como un *discurso oculto* lejos de los ojos del poder. Aunque los procesos jurídicos ganados y las ventas de tierras se traducen en ingresos económicos importantes, los cuales se pueden ver reflejados claramente en la transformación de las fiestas, ellos prefieren mostrarse como un pueblo pobre y precario, lo cual también es verdad. Los asuntos de dinero son asuntos de los que no se habla, que generan rencillas familiares y vecinales, envidias y muertes. La secrecía también evita hacer pública la vergüenza que significa la renuncia al *lugar propio* al vender la tierra, considerada como una “traición” a una estrategia histórica. El dinero que circula por el pueblo es entonces “sucio” y “traicionero”, y así como viene, se va.

Yo podría decirles que hace tres décadas empezó todo eso y que se ha intensificado en la última década. La asamblea así (...) quien vendía era así como un traidor ¡cómo es posible! Y era excluido, maldito. Aquí hubo dos o tres figuras que así se trataron (Entrevista con Alicia, 2013).

La pérdida del territorio en ocasiones también se asoció una cierta “nobleza” de los antiguos pobladores de la que en otros tiempos se aprovecharon los “licenciados” que los solían “enredar” para quitarles sus tierras. Algunos sujetos mencionaron que cuando se daban cuenta del fraude y querían recuperar la tierra, solían recibir intimidación y represión. Por eso ya no son “nobles” dicen, para no ser engañados.

Así, independientemente de que la tierra se haya perdido por invasiones o por procesos de compra-venta, la pérdida del territorio se instituye en el imaginario histórico de un *despojo del territorio*, que a su vez, es un despojo de su forma de vida, un despojo del poder que les significa contar con un *lugar propio*, desde donde proyectar estrategias y negociar con las fuerzas externas que amenazan esa forma de vida, pero también un despojo de su autonomía como pueblos con la capacidad de decidir con base a sus propia cultura e intereses sin la necesidad de estar sometidos a decisiones tomadas por un poder político municipal, estatal o federal impuesto.

EL TERRITORIO PERDIDO. Como resultado de los ejercicios de cartografías imaginarias del territorio en los que pedimos a los sujetos que dibujaran a San Juan de Ocotán, en siguiente mapa se observa el despliegue imaginario del territorio del que fueron despojados. En él se encuentran: 1) Los límites del pueblo (en naranja); 2) el territorio que alguna vez fue suyo (en verde) dentro del que se encontraba Valle Real, Pemex, La Universidad Autónoma de Guadalajara y la zona conocida como El Bajío y 3) que a su vez colindaba con Santa Margarita, Tesistán, Santa Lucía, Nextipac, La Venta del Astillero y Nextipac. 4) Los pequeños puntos (rosas) son los pocos terrenos que todavía son propiedad de los habitantes de San Juan de Ocotán y 5) con una línea (azul) se muestra el recorrido que solía hacer este sujeto con su hijos a las mojoneras que mostraban los límites de las tierras para que no olviden el territorio que alguna vez fue suyo.



FRONTERAS INTERNAS

Nativos y avecindados

Además del territorio perdido, en el discurso y las prácticas de los sujetos aparece también un imaginario sobre las delimitaciones territoriales, pero en este caso traducidas en fronteras internas del pueblo. Por un lado el centro social del pueblo es la plaza principal en donde sucede mucha de la vida pública de San Juan de Ocotán, allí está la iglesia antigua y la nueva, la curia, la Delegación, los principales comercios y es donde se hacen todas las fiestas. Este sería el espacio público más importantes del pueblo, en el que se genera el contacto entre todos los habitantes de San Juan de Ocotán, sin embargo, también existen divisiones internas del pueblo que también operan como fronteras que también funcionan como alteridades constitutivas de la identidad propia.

De la misma manera que los habitantes de San Juan de Ocotán suelen saberse en la frontera de la *ciudad*, también generan una frontera simbólica con los habitantes que viven en San Juan de Ocotán y no son “nativos” de allí, es decir, que no comparten la historia territorial con sus antepasados. A estos “nuevos” habitantes del pueblo los llaman “avecindados”. Según los relatos de los habitantes de San Juan de Ocotán, los “primeros avecindados” que llegaron al pueblo venían principalmente de Guerrero y de Oaxaca para trabajar en la 15/a Zona Militar, la cual se encuentra muy cerca del pueblo y con la que han tenido todo tipo de enfrentamientos, por lo que a estos avecindados se les tenía cierta animadversión. A raíz de los enfrentamientos con los militares que describiremos más adelante, muchos de ellos se tuvieron que mudar. Si embargo, el pueblo se sigue poblando de “avecindados” que actualmente y provienen principalmente de Oaxaca, Guerrero, Veracruz e Hidalgo. Algunos comentaron que a últimas fechas también han llegado algunos centroamericanos que en su paso por Guadalajara rumbo a Estados Unidos, se han que dado por algún tiempo.

Según los nativos, los avecindados se quedan porque en las inmediaciones de San Juan de Ocotán hay trabajo bien pagado y porque es “fácil arraigarse al pueblo”.

Vinieron en la fiesta de Santiago y dicen, no manches.. aquí es otro rollo, ¿por qué? Pos aquí cada rato se hacen fiestas. Te dan de comer, te dan de tomar y todo y todo gratis. Y ganan bien, 800 pesos a la semana. (Entrevista Armando, 2012).

Los avecindados se suelen quejar de cierto grado de discriminación, aunque los nativos niegan que los discriminen. Alicia, por ejemplo, argumenta que el término “paisa”, el cual se usa para nombrar a los avecindados que vienen del sur, es sólo para “diferenciarlos de los nativos”, y dejar claro que su familia no es de aquí, aunque acepta que “hay una colita de veneno”, y dice que “en una escala del 1 al 10 hay un 2 de discriminación”. Sin embargo, dice que de todos modos, los “nativos” terminan conviviendo mucho con ellos, se casan con ellos, se “los hacen” comadres y ahijados, etcétera. Sin embargo, es común que cuando salen noticias de violencia relacionada con San Juan de Ocotán, los nativos tiendan a decir, que “no era un nativo sino un avecindado”.

Los “avecindados” también son un importante ingreso del pueblo. Muchos de los nativos les rentan cuartos y obtienen una ganancia por ello. Muchas de las construcciones más recientes del pueblo están de hecho diseñadas con una entrada independiente para los cuartos de renta, que pueden estar atrás del terreno o en el segundo piso de la casa principal. Los “nativos” también reconocen algunas características positivas de los avecindados, como su capacidad de ahorro y administración la que carecen los nativos.

Más adelante tocaré el tema de los problemas que los pobladores de San Juan de Ocotán han tenido con la 15/a Zona militar, la cual es un reflejo de los constantes enfrentamientos que tienen con el ejército y la policía, y lo cual también se ha traducido en una importante rechazo a los primeros avecindados que se tuvieron que mudar del pueblo. Sin embargo, la figura de los “avecindados” que actualmente siguen viviendo y continúan llegando al pueblo opera como una alteridad

constitutiva de la identidad propia de los habitantes de San Juan de Ocotán, el cual se encuentra en un lugar privilegiado que es una mezcla de campo y ciudad, en donde pueden obtener un trabajo bien remunerado, pero al mismo tiempo tienen una vida tradicional y familiar como la de los pueblos. La alteridad también funciona como una reafirmación identitaria autocrítica de su falta de administración económica que por subrayarla como falta se podría asumir que creen que deberían de tener. Así, los nativos se consideran a sí mismo como “muy apegados” al pueblo, como gente a la que les “gustan mucho las fiestas” y que les “gusta hacer las cosas en grande”. Consideran que al pueblo de San Juan de Ocotán se caracteriza como un pueblo con “mucho tradición”, donde “todo mundo se conoce” y donde se “vive a gusto”, cosa que les gusta a los avecindados y por eso se quedan.

Los barrios

Los sujetos cuentan que anteriormente el pueblo se dividía en tres barrios separados por la Avenida 5 de mayo y la Calle Ocampo, conocidos como el Barrio de arriba, el Barrio de abajo y el Barrio de en medio. Dicen que anteriormente había una pandilla por cada uno de los tres barrios del pueblo, pero actualmente hay pandillas que dominan territorios más pequeños, esquinas o incluso cuadras, a los cuales incluso hoy se les llama *barrios*. Para Armando, que en su juventud fue parte de un *barrio*, la división del pueblo en tres zonas es algo que permanece, por ejemplo dice que los del barrio de abajo no suelen ir a jugar fútbol a las canchas porque están en el barrio de arriba. Sin embargo, para Adriana esta zonificación es algo que ya no se usa, ahora predominan otras.

El barrio de arriba es de Ocampo hacia allá, el de en medio es el de Ocampo hasta 5 de mayo y de 5 de mayo hacia allá, es el de abajo. Ya no se escucha mucho, todavía cuando yo era niña, que para el barrio de arriba, que pa el barrio de abajo, que para el de en medio. La gente grande, como de mi edad, sabemos que hay esos barrios, ya los niños: que el barrio de los “Bújeros”, cholillos de por allí, que el barrio que de los VCL, ya son banditas, ya no

son el barrio de arriba y el de abajo.. ya no. Sabemos la gente grande que son esos tres barrios pero ahora se divide como por bandas (Entrevista a Adriana, 2012).

Generalmente entre semana todo mundo trabaja, pero los fines de semana o los días de fiesta es común que se lleguen a dar enfrentamientos entre los *barrios*. Sin embargo, se defienden diciendo que los enfrentamientos son sólo entre ellos y no se suelen meter con el resto de la población, salvo que tengan la mala suerte de pasar por allí. Sin embargo, también aceptan que cuando andan drogados, sí es posible que arremetan contra cualquiera que les “vea feo”. Según Armando sólo pelean porque “se caen gordos”, sin embargo, también es evidente que hay una constante disputa por el territorio, puesto que los enfrentamientos más comunes se dan cuando los de un barrio entran en el territorio del otro. Lo asumen como una afrenta a la que deben responder.

Siempre había bronca, ¿por qué?, porque allí se juntaban los del barrio de arriba y los del barrio de abajo. Y tenían ya su lugar, los de arriba en un lugar, los de abajo en otro lugar. Ellos no podían fijarse en una morra de acá de arriba ni nosotros en una de abajo, porque sabías que no, que no funcionaban las cosas. Si yo tenía una morra abajo, no la iba a poder ver, porque no (Entrevista a Armando, 2012)

Armando trata de darle sentido a las rivalidades añejas, pero concluye que “hay muchas cosas que uno no entiende”.

Le voy a platicar una historia que me platicó mi abuela. Ella tenía un tío. Antes llegaban las “comisiones”, la que era la judicial y que si llegaba la judicial por ti, ya te iba a desaparecer. (...) Todavía no existía mi abuela. Por hay, yo creo. En la época de los cristeros. Entonces que a un tío de ella, lo acusaron de haberse llevado unas reses un señor que le caía mal. Me cae mal, y lo voy a desaparecer sin meterme en broncas. Y le aventó esa bronca

para que lo desaparecieran, y el señor éste que ya sabía que lo iban a desaparecer, que dijeron, sabes qué tu te robaste un ganado de fulano de tal, y pos era su palabra contra la de ellos y les dijo que sí, sabiendo él que lo iban a entregar. Sí, sí me la robé, ¿quién me acusa? Pos fulano de tal. Pos él también es cómplice. Sin ser cierto. Así nomás, pos sacarse la espina. Nos las robamos juntos, y a los dos se los llevaron y los desaparecieron. Hay muchas cosas que uno no entiende.. que nunca va a entender, pero esto ha sido todo el tiempo, todo el tiempo... (Entrevista a Armando, 2012)

Los *barrios* también operan como marcas identitarias que en una circunstancia no es negociable, y se puede dar la vida por ella. Sin embargo, en otras circunstancias, esta identidad se sustituye por la de habitante de San Juan de Ocotán. Por ejemplo, cuando no están en San Juan de Ocotán y se encuentran sólo los miembros de dos *barrios* rivales. Uno de estos casos que constantemente fue comentado fue el del trabajo.

Trabajan juntos. La mayoría de la población son albañiles y fierros, que arman las varillas y cosas así en la construcción pues.. Y trabajan allí hasta de distintas bandas, y hasta comparten el lonche. Y en fin de semana se mientan la madre, se agarran a mechetazos, a lo que se puede se da. Es como qué onda con ellos. Y nos platicaba mi papá, el también trabaja en la obra y me dice, no, tu vez a los muchachos, de diferentes bandas, y se dicen, mira vente por un taco, hay que convivir ahorita porque el fin de semana a ver cómo nos va. Esos mismos allí se dicen eso. Entonces sí está bastante raro (Entrevista a Adriana, 2012)

Alfonso también explica que durante la fiesta los miembros de los *barrios* pueden convivir dentro de las cofradías y durante la organización de la fiesta, comentan que estando allí tratan de “sacar todo bien”. Esto también se debe gracias al trabajo que

han hecho algunos cofradías conversando con los miembros de los *barrios* para que durante la fiesta no haya incidentes.

El asunto de los *barrios* también es algo que a la gente no le gusta hablar, tal vez porque saben que es un estigma del pueblo. Se mantiene como un *discurso oculto*, lejos de los ojos del poder, y con los no nativos el tema se suele hablar a pedazos, ocultando datos exactos. Y aunque aceptan que lo que dicen los medios tiene “parte de verdad”, argumentan que también hay otras cosas en el pueblo de las que sí se enorgullecen, como las fiestas, sus bandas musicales, su tradición rural maicera. La violencia es una marca de estigmatización sobre los habitantes de San Juan de Ocotán; sin embargo, de la misma manera que sucede con otros de los estigmas con los que se les cataloga, la violencia también se consolida como una *táctica* identitaria que les permite no sólo distanciarse del discurso, sino movilizar pequeñas venganzas simbólicas hacia aquellos que les etiquetan de esta manera, ejerciendo performativamente la violencia misma, a su conveniencia. El miedo que tiene la gente sobre San Juan de Ocotán, también les permite hacer menos permeables las fronteras con Guadalajara y mantener cierto control de su territorio.

ZONA DE GUERRA

Adentro y afuera

Como explicamos anteriormente, en los relatos sobre el territorio apareció una clara delimitación de las fronteras del pueblo de San Juan de Ocotán. *Afuera* de esta frontera se encuentra la ciudad y *adentro* se encuentra el pueblo. Esta marca fronteriza, funciona también como una marca de identidad cultural arraigada en una dimensión territorial, que a su vez les permite construir el “nosotros” en oposición a “los otros”, los cuales son el “exterior constitutivo” de la propia identidad. Las fronteras del San Juan Ocotán son descritas y vividas como líneas muy claras, por el sur están las vías del tren y la carretera a Nogales, por el este está el Periférico, por el oeste la Avenida Aviación y por el norte un río seco que lo separa del fraccionamiento privado de Valle Real. Y en efecto, al traspasar esta frontera el ambiente cambia, el uso y la decoración de las calles, la arquitectura de las casas, los comercios, la plaza, las formas de convivencia de las personas. Hay algo en el ambiente que le deja a uno claro que esto no es la Guadalajara urbana que quedó del otro lado de la calle.

En los discursos de los sujetos, la ciudad y los habitantes de la ciudad aparecen como una otredad que al mismo tiempo es oportunidad y amenaza. Por un lado, la ciudad les ofrece trabajo y mayores oportunidades de escolarización, pero por otro, son conscientes de que ellos son considerados el *afuera* de la ciudad, como una otredad estigmatizada violenta y peligrosa. Los habitantes del San Juan de Ocotán se saben parte de un círculo violento en el que se sienten amenazados por una mirada externa que a su vez los considera una amenaza.

La mayoría de los sujetos entrevistados hablaron de una vida bastante centrada en el pueblo y en sus alrededores que les permitía mantenerse lejos del estigma, pero también narraron sucesos ocurridos en la adolescencia o juventud cuando por estudios o trabajo se vieron obligados a salir a estudiar o trabajar en la

ciudad y se enfrentaron a vivencias importantes de discriminación, las cuales les dejaron claro, por primera vez, que formaban parte de un *afuera* respecto del resto de la ciudad. En las experiencias narradas dan cuenta de que la gente de la ciudad los “ve a uno por encima del hombro”, y hablan de una discriminación relacionada con el color de la piel, la forma de hablar, la ruralidad, el tipo de consumos y la pobreza.

En el caso de los sujetos que salieron a estudiar, dan cuenta de cómo el ambiente educativo les exigía el dominio de ciertas destrezas de habla, de lectura y de escritura de las que se sabían en desventaja, por lo que el entorno mismo les dejó claro que eran ellos los que debían aspirar a ser como los demás y no los demás a ser como ellos. Como parte de estas vivencias de discriminación en la escuela los entrevistados comentaron que uno de los insultos que solían recibir era el de “indos”, el cual se asociaba a la pobreza, a la forma de hablar, de vestir, al color de piel y a ciertos hábitos de consumo como “comer frijoles”.

Además de la discriminación en ámbitos escolares, la mayoría de los sujetos narraron experiencias similares por parte de sus patronos o de vecinos de los fraccionamientos aledaños y pareciera que en todos los casos una de sus *tácticas* es el distanciamiento de esos discursos, en ese contexto, ninguno aceptó que son ignorantes o incivilizados o que ser indígena es algo a lo que deban renunciar, por el contrario, asumieron que de la ciudad emerge una alteridad violenta que por ignorancia los desprecia. Alfonso, empleado de la Coca-Cola, también comentó que su patrón solía hablar mal del pueblo, de sus habitantes y de sus tradiciones.

Le voy a contar un caso que me pasó en lo personal allí en mi trabajo... El señor de allí el gerente, a lo mejor tiene otra forma de pensar y tachó muy mal aquí a la fiesta, junto con la gente de San Juan de Ocotán (...). Que éramos unos indios sin... ¿como le puedo decir?... Que nos hacía falta mucho para ser unas personas de bien (...). Si quería un cambio con nosotros primero que cambiara su persona y su forma de pensar hacia nosotros. ¿Cómo voy a tratar una persona sin conocerla nomás por el tipo de piel? (Entrevista a Alfonso, 2012).

Alfonso también narró que los vecinos de Valle Real suelen quejarse del ruido de la fiesta y han intentado detenerla, pero que los habitantes de San Juan de Ocotán no lo permitirían.

Ha venido gente de aquí a querer parar la fiesta, de Valle Real. Que no, que son muchos cohetes, que es mucha pólvora, que es esto, que es lo otro... Pues ni modo, ellos también lo hacen allá y nosotros nunca les decimos nada. Aquí es echarse el pueblo entero, de querer parar esa fiesta, cualquiera que sea (...). Allá ellos y acá nosotros (Entrevista a Alfonso, 2012)

En este caso, los sujetos no operan en un *lugar propio*, sino en un espacio ajeno en el que se ven obligados a sobrevivir simbólicamente; sin embargo, en lugar de asumir mansamente su condición de inferioridad, los sujetos despliegan *estrategias* que les permiten distanciarse del discurso estigmatizante, y para la mayoría de los sujetos estas experiencias detonaron un proceso de reforzamiento identitario de un “nosotros” con derecho a ser diferentes, es decir, como habitantes de San Juan de Ocotán. Ejemplo de ellos es el comentario común de decir que “a mi no me gusta aunque le guste” la escuela.

Sólo en el caso de Thalía, una joven trabajadora social, para ella, el proceso de escolarización fue un proceso de “superación” que le permitió aprender de las formas de la ciudad y mimetizarse con ellos. Thalía comenta que “ni siquiera sus mismos compañeros de preparatoria podían creer que ella viviera en San Juan de Ocotán”. Thalía comenta que por eso los que estudian suelen irse del pueblo. Para ella las vivencias de discriminación son más comunes entre los hombres que entre las mujeres puesto que se asocian a su manera de vestir como “cholos”. Sin embargo para Adriana, la profesionista y joven madre, las experiencias de discriminación le hicieron muy difícil su paso por las escuelas y habla de los sucesos con dolor, pero igual que el resto, logra distanciarse del discurso estigmatizante colocándola como una otredad.

Nunca decíamos somos indias, ni somos indígenas, no. Somos las del pueblo. Pero eso de “detrás del pueblo”, es “somos las indígenas del pueblo”... Y ya entré en la prepa y en la prepa fue un horror, porque eres adolescente y pues ve cómo nos vestimos los del pueblo y cómo se viste la gente de la ciudad. Y entonces

yo iba a la prepa y yo veía un mundo diferente, de estar acostumbrada a estar en mi corta vida en escuelas de por aquí, y la gente ya con diferentes ideas. Y vas creciendo y dices, pos yo soy de aquí, tengo otra manera de hablar porque me criticaban mucho por como hablaba, ya vez las expresiones, muy coloquial pues (...). Son indios de Ocotán, es que allí son indios. Yo solo me quedaba callada y claro que también soy india (Entrevista a Adriana, 2012).

Para los sujetos entrevistados el concepto marcado de “indio” o “indígena” se vive en un momento como un estigma o una ofensa, pero en otro momento es movilizado a su conveniencia. Todos los sujetos mencionaron que “a nadie” le gusta ser “indio”, pero paradójicamente todos aceptaron ser “indígenas” o tener raíces “indígenas”, afirmación que en ese juego de espejos del que habla Comolli (2002) en el que uno recibe de los otros una mirada cargada de la mirada propia, tal vez fue movilizada por mi presencia como investigadora. Cuando pregunté qué asociaban a lo indígena, en ningún momento asumieron como propio el término de manera negativa, por el contrario lo asociaron a “pertenecer a un mismo lugar, tener las mismas costumbres, tradiciones, de nuestros abuelos, todo mundo nos referimos a nuestros abuelos”, a “tener las raíces bien puestas” al color de piel, a la forma de hablar, a las costumbres, al pasado, y a los abuelos. Adriana comenta:

Aprendí a aceptar que somos indígenas. Y no es nada malo ser indígena. O sea, no hablamos ninguna otra lengua ni nada pero nuestro pasado está muy presente en la forma en la que hablamos, en la forma en la que convivimos y todo estamos todavía como ha estado la población indígena de antes, entonces sí, yo me llegue a sentir como indígena. Pero no toda la población lo aceptamos (Entrevista a Adriana, 2012)

Violencia y marcas mediáticas

En las narrativas mediáticas los habitantes de San Juan de Ocotán, también aparecen marcados negativamente, pero no respecto de su condición indígena o rural, sino por ser un pueblo “violento”. Los habitantes del pueblo externan que aunque hay “algo de verdad” en lo que dicen los medios, también se quejaron de que sólo se mencionan cosas negativas del pueblo. Tulio, quien en el año 2012 fue elegido como Tastuán, se quejó diciendo que San Juan de Ocotán se presenta como “el pueblo más rebelde, más drogadicción, más alcoholismo, más esto, más lo otro, pura negatividad”, pero en ningún caso se dicen cosas “buenas”.

Como yo les he dicho, siempre nos han tachado de lo peor a San Juan de Ocotán, pero también hay que ver lo bueno. Por qué no dicen que somos el primer lugar en la producción de maíz, por qué no se fijan por ejemplo que ahora en la romería de aquí salen los mejores bailes. Hay muchas cosas de aquí San Juan de Ocotán. Así como se come uno las verdes también las maduras. ¿O no? (Entrevista a Tulio, 2012).

La marca de estigmatización de los habitantes de San Juan de Ocotán como “violentos” fue mencionada por todos los entrevistados. Todos parecían ser conscientes de que la razón por la que se conoce a San Juan de Ocotán en los medios masivos de comunicación es por ser un pueblo con problemas de violencia de todo tipo. Como una triangulación de la mirada realizamos un seguimiento de las notas en las que fuera mencionado San Juan de Ocotán a través de las alertas de *Google*, de abril de 2011 al 13 de octubre de 2013 el cual dio como resultado 74 notas.

A continuación mostramos las fechas de las notas, los titulares, los medios electrónicos donde aparecieron y la categoría con la que la clasificamos para su análisis:

No.	FECHA	TITULAR	MEDIO	CATEGORÍA
1	04-abr-11	El puente de los pobres	Informador	Marginalidad
2	11-abr-11	Muere menor de edad en Zapopan por impacto de bala	Informador	Violencia
3	11-abr-11	Fernando Garza se pronuncia por mejoras al transporte público, especialmente al Tren Eléctrico.	Notisistema	Movilidad
4	23-may-11	Ejecutan a un policía zapopano	Informador	Violencia
5	26-jun-11	Buscan regenerar tejido social en zonas marginadas	Informador	Prevención del delito
6	26-jun-11	Carrera ecológica deja en Jalisco el árbol siete millones	Informador	Prevención del delito
7	13-jul-11	Adelanta Policía de Zapopan que modificará sus mecanismos de operatividad	Informador	Violencia
8	13-jul-11	Balaceras se reportaron en redes sociales	Informador	Violencia
9	13-jul-11	Mueren tres jóvenes a balazos en la colonia San Juan de Ocotán	Informador	Violencia
10	31-jul-11	Arrestan a tres narcomenudistas que operaban en la Zona Metropolitana de Guadalajara	Informador	Violencia
11	18-oct-11	Llega Jalisco a 136 casos de dengue	Informador	Salud
12	17-ene-12	Policía zapopano se autolesiona de un balazo	Informador	Violencia
13	30-ene-12	Balean a jóvenes en la Colonia San Juan de Ocotán	Informador	Violencia
14	31-ene-12	Ultimado a balazos en Ocotán	El Occidental	Violencia
15	09-mar-12	Jalisco, primer lugar en violencia contra la mujer	Informador	Violencia
16	10-mar-12	Detención de capo desata jornada de caos en Jalisco	Excélsior	Violencia
17	11-mar-12	Liberan a ciudadanos detenidos en Zapopan	Azteca Noticias	Violencia
18	12-mar-12	Cuatro liberados tras bloqueos del viernes piden limpiar sus nombres	Informador	Violencia
19	17-mar-12	Consignan a involucrados en los narcobloqueos	Informativo del Sur de Jalisco	Violencia
20	01-abr-12	Matan a hombre en el Salto, a una mujer en San Juan de Ocotán	Notisistema	Violencia
21	03-abr-12	Joven, a disposición judicial por homicidio de mujer en Ocotán	Notisistema	Violencia
22	04-abr-12	Consignan a un hombre por homicidio	Informador	Violencia
23	05-abr-12	Habrán servicios de urgencias en dependencias del IMSS las 24 horas hoy y mañana	El Occidental	Salud
24	27-abr-12	Asaltan oficinas de Diconsa de Periférico y San Juan de Ocotán	Notisistema	Violencia

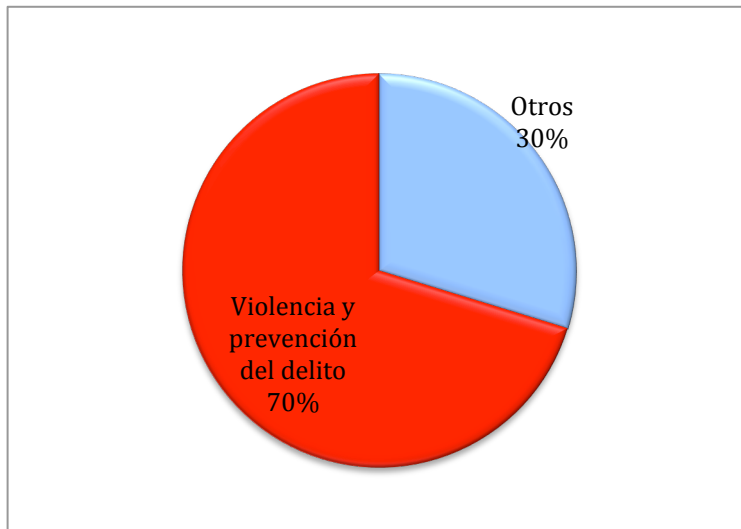
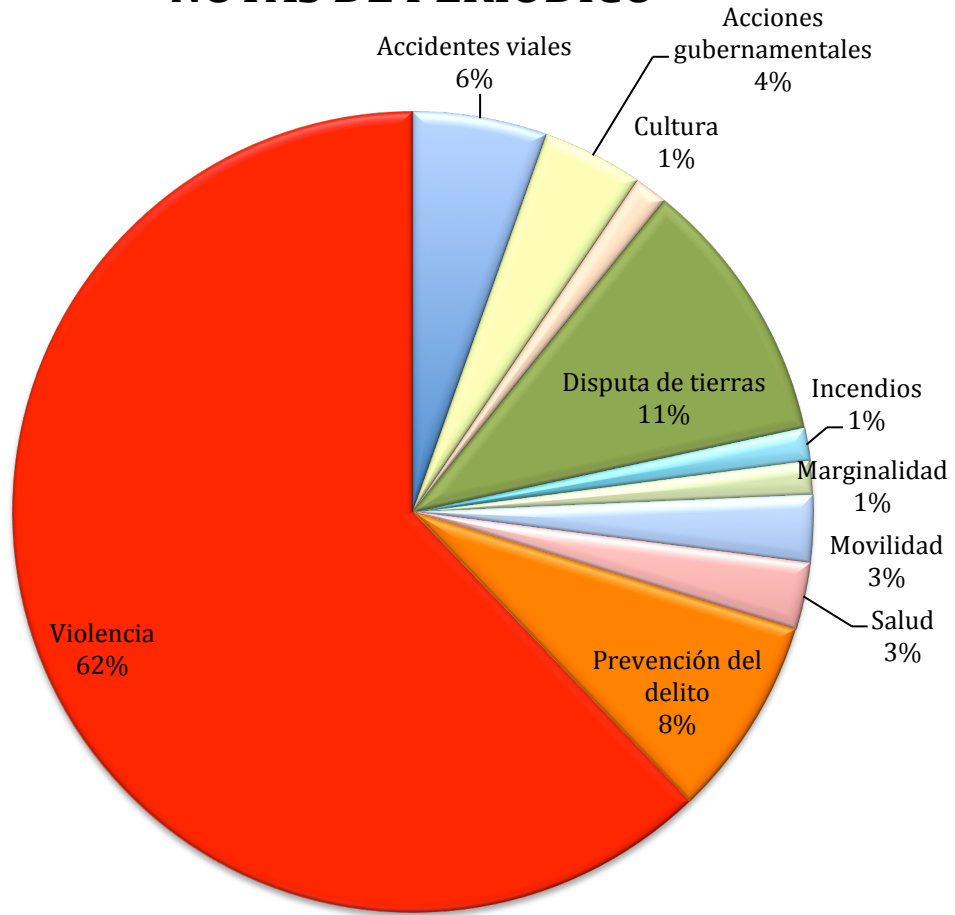
25	21-oct-12	Heridos, tres baleados en ZMG durante las últimas 10 horas	Notisistema	Violencia
26	22-oct-12	Operativo de 2 de noviembre en Zapopan	El Occidental	Acciones gubernamentales
27	24-oct-12	Zapopan es de los municipios que más pandillas tiene	DK 1250	Violencia
28	31-oct-12	Implementan operativo de salud en cementerios de Zapopan	Diario Rotativo	Acciones gubernamentales
29	01-nov-12	Implementan operativo vial por Día de Muertos en Guadalajara	Diario Rotativo	Acciones gubernamentales
30	10-nov-12	San Juan de Ocotán y las Mesas, las más inseguras de Zapopan	Informador	Violencia
31	12-nov-12	Prevén suspensión de clases en preparatorias de la UdeG	Informador	Movilidad
32	29-nov-12	Encuentran cuerpo al ingreso de un club de golf en Zapopan	Informador	Violencia
33	04-dic-12	Agreden a pareja en la ex Villa Maicera	Informador	Violencia
34	05-dic-12	Desigual estampada en San Juan de Ocotán	El Occidental	Accidentes viales
35	12-mar-13	En Zapopan hay cerca de 120 pandillas peligrosas	Informador	Violencia
36	25-mar-13	Se registra incendio en colonia San Juan de Ocotán	Notisistema	Incendios
37	31-mar-13	Baleado un panadero por defender a su clienta	El Occidental	Violencia
38	01-abr-13	Obstruye cochera y le quitan la vida	El Occidental	Violencia
39	01-abr-13	Marzo, el mes más violento del año	Notisistema	Violencia
40	02-abr-13	Suman seis muertos por ataque a bar en Guadalajara	Cambio de Puebla	Violencia
41	02-abr-13	Fallece la sexta víctima de agresiones contra bares de ZMG	Informador	Violencia
42	02-abr-13	Muere otra víctima de ataques a bares de Guadalajara	Diario Rotativo	Violencia
43	05-abr-13	Trío bien resguardado	El Occidental	Violencia
44	19-abr-13	Barra informativa	Informador	Prevención del delito
45	19-abr-13	Clausuran programa para la prevención del delito en Zapopan	Informador	Prevención del delito
46	28-abr-13	Cuatro hombres y una mujer fueron asesinados durante fin de semana	Informador	Violencia
47	29-abr-13	En el fin de semana, cinco homicidios y el hallazgo de un cadáver	Informador	Violencia

48	19-may-13	Sujeto alcoholizado no utiliza el puente peatonal y muere arrollado	El Occidental	Accidentes viales
49	24-may-13	Se registra conflicto entre ejidatarios en cruce de Periférico y Juan Palomar	Notisistema	Disputas de tierras
50	25-may-13	Influyentazo da marometa	El Occidental	Accidente vial
51	14-jun-13	Litigio impide la apertura de kilómetro y medio de la avenida Juan Palomar hacia Naciones Unidas	Notisistema	Disputas de tierras
52	14-jun-13	Pide MC que Zapopan resuelva cierre de Juan Palomar	Informador	Disputas de tierras
53	20-jun-13	Prevén expropiar terreno para destrabar Juan Palomar y Arias	Informador	Disputas de tierras
54	25-jun-13	Zapopan no sabe a quién expropiar terrenos en Juan Palomar y Arias	Informador	Disputas de tierras
55	25-jun-13	Juan Palomar, cerrada y con seguridad privada	Informador	Disputas de tierras
56	25-jun-13	Zapopan trabaja en estrategia jurídica para Juan Palomar	Informador	Disputas de tierras
57	26-jun-13	Zapopan pide apoyo para reabrir Juan Palomar	Informador	Disputas de tierras
58	08-jul-13	Zapopan arrancó programa "Mujer segura"	DK 1250	Prevención del delito
59	27-jul-13	Rompen con el círculo de pandillas	Informador	Prevención del delito
60	19-ago-13	Asesinan a cinco en Jalisco	am.com	Violencia
61	20-ago-13	De Zapotlanejo, el occiso de avenida Aviación	El Occidental	Violencia
62	08-sep-13	Asesinan a una familia en Jalisco	Tiempo en línea	Violencia
63	09-sep-13	Presumen venganza en multihomicidio	Informador	Violencia
64	09-sep-13	Asesinan a familia en San Juan de Ocotán	El Occidental	Violencia
65	09-sep-13	Asesinan a una familia en Jalisco	El debate	Violencia
66	11-sep-13	Juan Palomar, lista para abrir	Informador	Violencia
67	12-sep-13	Taxista muere atropellado en Periférico	Informador	Accidente vial

68	28-sep-13	Abarrotan el MAZ para ver una historia de rap	Informador	Cultura
69	30-sep-13	Dan cuello a "El bigotes"	El Occidental	Violencia
70	30-sep-13	Choca tráiler contra un midibus sobre la carretera a Chapala	Notisistema	Violencia
71	02-oct-13	Un detenido por asalto en joyería	El Debate	Violencia
72	07-oct-13	Acusan a dos individuos de homicidio	Informador	Violencia
73	09-oct-13	Consignan a dos presuntos homicidas	Sur Informativo de Jalisco	Violencia
74	13-oct-13	Breves de seguridad	Informador	Violencia

De las 74 notas encontradas, sólo 1 se dedicó a cuestiones culturales, en este caso a la proyección del documental sobre *rap* "Donde moran los sueños" que se presentó en el Museo de Arte de Zapopan y en el que aparecían algunos personajes de San Juan de Ocotán; 1 se refería a la condición de marginalidad de San Juan de Ocotán, al que como otras zonas pobres de la ciudad no se le asigna suficiente presupuesto para obra pública; 1 sobre un incendio en sus inmediaciones; 2 a cuestiones relacionadas con salud pública como las campañas contra el dengue; 2 a transporte y movilidad, a la falta de transporte público y a la disputa de realizar un Tren Eléctrico que llegue hasta San Juan de Ocotán; 3 a acciones gubernamentales, principalmente a operativos relacionados con el Día de Muertos; 4 se dedicaron a accidentes viales, en su mayoría sucedidos en el tramo de Periférico que colinda con San Juan de Ocotán; 8 sobre juicios relacionados con tierras del ejido, en este caso, sobre los terrenos que requiere expropiar el Municipio de Zapopan para abrir la avenida Juan Palomar y Arias, las cuales a su vez están den disputas con la familia Leaño, por lo que la obra está detenida hasta no llegar a un arreglo con las partes; 6 sobre acciones gubernamentales y no gubernamentales relacionadas con la prevención del delito; y 46 sobre hechos violentos. Es decir, que el 62 % de las notas fueron notas rojas relacionadas con hechos de sangre, reportajes sobre índices de violencia en la zona metropolitana, donde San Juan de Ocotán figura como uno de los "focos rojos", sobre narcotráfico, robos o sobre pandillas y "violencia juvenil". Si sumamos las notas que se refieren a prevención del delito y las de violencia, el porcentaje de notas que relacionan a San Juan de Ocotán con problemas delincuenciales sube al 70%. Es muy significativo que no haya aparecido ninguna nota relacionada con la Fiesta de los Tastuanes, la cual es considerada por los mismos pobladores como la fiesta más importante del pueblo.

NOTAS DE PERIÓDICO



También realizamos un análisis de discurso de algunas notas y de algunas fotografías que nos parecieron representativas de la narrativa que suelen circular sobre San Juan de Ocotán. A continuación un par de ejemplos de notas:

INFORMADOR.COM.MX

Adelanta Policía de Zapopan que modificará sus mecanismos de operatividad



En San Juan de Ocotán fueron asesinados tres jóvenes, agredidos por sujetos armados. O. RUVALCABA

- Presumen que las ejecuciones están vinculadas al crimen organizado

Tras las ejecuciones en Jocotán y San Juan de Ocotán, la autoridad revisará su estrategia de seguridad

[- Acribillan a grupo de jóvenes en la Colonia Jocotán](#)
[- Mueren tres jóvenes a balazos en la colonia San Juan de Ocotán](#)

ZAPOPAN, JALISCO (13/JUL/2011).- Tras los dos hechos violentos que se registraron la madrugada de hoy en las colonias de Jocotán y San Juan de Ocotán, en el municipio de Zapopan, el director de Seguridad Pública, Aldo Mendez Salgado, señaló que fueron agresiones directas contra los fallecidos, y aunque la investigación está a cargo de la Procuraduría de Justicia del Estado (PGJE), se presume que ambas balaceras están vinculadas al crimen organizado.

El funcionario lamentó que pese a que se actuó de manera inmediata no se logró la detención de los implicados, pero se procedió a acordonar y asegurar el perímetro. En este sentido estimó que será necesario incrementar las revisiones de automóviles, por lo que ya giró la orden al director operativo de la corporación para que realice las modificaciones pertinentes.

"Son situaciones que se están dando, desconocemos cuál sea el motivo, podemos pensar que son hechos vinculados a la delincuencia organizada, pero se necesita ampliar la investigación para determinar ese tema".

Mendez Salgado adelantó que en los próximos días sostendrá una reunión con su personal operativo para cambiar los mecanismos que den mayor seguridad a los ciudadanos, sin embargo no quiso dar detalles, pues se trata de información reservada como parte del protocolo interno.

"Vamos hacer cambios en la operatividad para evitar este tipo de hechos violentos. Pero hay que señalar que así como hemos tenido días violentos, también tenemos días tranquilos y son cosas que ocurren en toda la Zona Metropolitana".

Para saber

Un grupo de jóvenes que se encontraban platicando en la Colonia Jocotán, municipio de Zapopan, fueron acribillados por varios sicarios esta noche. Fue alrededor las 23:20 horas cuando policías estatales y municipales recibieron llamados de auxilio, debido a que en el cruce de la calle Benito Juárez y Corona, de la colonia citada, cinco jóvenes habían sido atacados a balazos por varios sujetos que viajaban en un Jetta de color blanco y una camioneta Ram de color tinto.

No habían pasado ni 30 minutos del ataque en Jocotán, cuando la Dirección de Seguridad Pública de Zapopan, recibió más llamadas de auxilio debido a que en San Juan de Ocotán habían sido agredidos otros cinco individuos.

EL INFORMADOR / LILIANA NAVARRO

Esta noticia se puede consultar en: <http://www.informador.com.mx/jalisco/2011/306758/1/adelanta-policia-de-zapopan-que-modificara-sus-mecanismos-de-operatividad.htm>
IMPRESO: Lunes, 14 de Octubre de 2013

En Zapopan hay cerca de 120 pandillas peligrosas



San Juan de Ocotán, Santa Ana Tepetitlán, Mesa Colorada y Mesa de los Ocotes, zonas con mayor número de grupos de ésta índole.

- En el municipio existen alrededor de 400 pandillas, 120 son de alta peligrosidad y violencia

Zapopan inaugura Foro Municipal de Atención con el propósito de capacitar a policías sobre cómo atacar, a través de la prevención, a pandillas

ZAPOPAN, JALISCO (12/MAR/2013).- En el municipio de Zapopan existen alrededor de 400 pandillas, de las cuales, alrededor de 120 son de alta peligrosidad y violencia, que requieren un abordaje más específico por parte de las autoridades.

Así lo comentó el investigador del Colegio de Jalisco, Rogelio Marcial, quien indicó que las zonas con mayor número de grupos de ésta índole son San Juan de Ocotán, Santa Ana Tepetitlán, Mesa Colorada y Mesa de los Ocotes, en donde ya se hace trabajo de intervención y prevención.

Esta mañana, el alcalde de Zapopan, Héctor Robles Peiro, inauguró el Foro Municipal de Atención a Pandillas, que consiste en la capacitación de los policías sobre cómo atacar, a través de la prevención, el fenómeno de las pandillas.

Más que trabajar con todos los integrantes de la pandilla, lo importante es trabajar de manera directa con los líderes, comentó el investigador, quien fue invitado para participar en el foro.

Dijo que actualmente se trabaja con alrededor de 80 pandillas, y con los líderes de las mismas.

"En la manera en que logramos convencer al líder que hay otras opciones, todo el grupo se jala para allá".

Más prevención que ataque

Desde el inicio de la administración, en octubre pasado, la dirección de Seguridad Pública de Zapopan inició con un operativo de localización y combate a las pandillas, en los que se ha logrado la detención de más de mil jóvenes, informó el titular de la dirección, David Mora Cortés.

Si bien, este tipo de abordaje es necesario para bajar la temperatura entre los grupos, termina siendo una "aspirina" para la problemática, si no se trabaja de fondo y de manera preventiva, señala el investigador.

"Para curar la enfermedad tenemos que trabajar de prevención".

Entre las acciones que se consideran necesarias, y que son pedidas, muchas veces, por los mismos miembros de las pandillas, es que se tenga una mayor oferta de trabajo, talleres y cuestiones de infraestructura, como la construcción de lugares para recreación.

Durante el foro, el presidente de la Comisión Estatal de Derechos Humanos Jalisco (CEDHJ), Felipe de Jesús Álvarez Cibrián, ofreció al gobierno municipal un curso de capacitación en derechos humanos a los policías, mismo que fue aceptado por el alcalde zapopano.

EL INFORMADOR/ THAMARA VILLASEÑOR

Esta noticia se puede consultar en: <http://www.informador.com.mx/jalisco/2013/443697/1/en-zapopan-hay-cerca-de-120-pandillas-peligrosas.htm>

IMPRESO: Lunes, 14 de Octubre de 2013

En el análisis del discurso encontramos que:

- Las notas suelen generar una zonificación de la peligrosidad de Guadalajara. Generalmente a San Juan de Ocotán se le asocia con uno de los principales “focos rojos”.
- La voz de los actores que aparece citada en las notas suele ser la de las autoridades gubernamentales (policías, funcionarios de gobierno) o de autoridades morales (científicas), a quienes se menciona con nombre, apellido y cargo. Además se subrayan emociones que los humanizan como “se lamenta del hecho”.
- Los discursos suelen dar por hecho que es la acción de estas autoridades, principalmente policaca la que puede acabar con la violencia, (“dar órdenes”, “acordonar el perímetro”, “incrementar revisiones”, “sostener reuniones”, “abordar el problema”), en ningún momento se menciona una capacidad de acción por parte de los habitantes de San Juan de Ocotán ni para “acabar” con la violencia, ni para ninguna otra cosa.
- Para dar cuenta de las acciones gubernamentales se despliegan metáforas relacionadas con la guerra o de enfermedad, como “atacar”, “curar la enfermedad” o “bajar la temperatura”, las cuales dan la idea de que se libra una guerra contra los habitantes de San Juan de Ocotán, o de que San Juan de Ocotán es una enfermedad.
- Se utilizan frases como “podemos pensar que” o “se presume que” antes de hacer una acusación sobre la culpabilidad de alguien o sobre aquello que le motivó cometer un hecho, lo cual exhime al periodista, al medio o al funcionario de hacer una afirmación sin sustento jurídico, pero se siembra una sospecha de que esto en efecto, es así.
- Se suele decir que las acciones violentas “fueron directas” o “dirigidas”, lo cual trasmite un mensaje tranquilizador al dar a entender que el lector no está en peligro de sufrir este tipo de violencia. Con ello también se siembra la sospecha de que las víctimas de la violencia no son una persona cualquiera,

- sino personas involucradas en algún tipo delincuencia. Este discurso provoca que las víctimas sean doblemente vulneradas, puesto que además de sufrir un hecho violento, también sufren de un discurso que los culpabiliza por ello.
- Aunque no siempre se diga explícitamente, el uso de la palabra “pandillas” tiene una connotación delictiva, como si ser de una pandilla significara inmediatamente un delito.
 - Se suele utilizar la palabra “jóvenes” o “grupos de jóvenes”, en el contexto de situaciones de violencia, asociando la edad como intrínseca a la violencia.
 - También se suelen utilizar palabras como “acribillan”, que movilizan una semántica relacionada con la delincuencia y la violencia organizada.
 - En el caso de los científicos, su acción sí está relacionada con la de los habitantes de San Juan de Ocotán, pero en una relación de autoridad, donde el científico debe “educar” y “convencer” a los vecindados de San Juan de Ocotán de que “hay otras opciones” de vida. Estos mismos discursos suelen dar por hecho que el problema de la violencia es que los habitantes de San Juan de Ocotán no saben que existen esas “otras opciones” de vida, por lo tanto su ignorancia es “peligrosa”.
 - Las personas muertas no suelen tener nombre ni apellido, cuando lo tienen se mencionan como en una ficha, utilizando la frase “se le identifica como” luego se da el nombre completo y la edad, lo cual genera una despersonificación de las víctimas.
 - Los habitantes de San Juan Ocotán no aparecen, no tienen voz, ni nombre propio, y sólo se enuncian como peligrosos, violentos, delincuentes o como receptores de las acciones de las autoridades gubernamentales.

Analizamos las fotografías de algunas notas y encontramos que las imágenes suelen reforzar estos discursos. Mostramos aquí como ejemplo, una de las fotografías:



- El punto de vista del fotógrafo, desde el que nos *hace ver* a los espectadores, es desde *dentro* de la escena del crimen, mientras los habitantes de San Juan de Ocotán están *fuera*, detrás de la línea amarilla.
- Así, el lugar donde nos sitúa la cámara es un lugar donde no pueden estar los habitantes de San Juan de Ocotán y sólo puede situarse el personaje de rojo que cubre al cadáver, las autoridades policíacas, los periodistas y nosotros, los espectadores. *Adentro* no sólo la autoridad moral nos protege, también nos encontramos en un lugar privilegiado para mirar espectáculo que se nos ofrece.
- Por ello, los personajes que sí tienen acción en la escena, es la policía, que aunque no aparece en la toma, se sabe de su presencia por la línea amarilla que colocaron; el personaje de rojo, que no se sabe de su procedencia institucional, pero se convierte en el protagonista de la acción al cubrir los

- cadáveres a la manera de las películas; los periodistas que cubren la nota y nos ofrecen la información y la fotografía; finalmente estamos nosotros como espectadores, que miramos y nos escandalizamos de la situación.
- *Afuera* están los habitantes de San Juan Ocotán. No son uno, no tienen rostro, no tienen nombre ni protagonismo en la escena. Son muchos, son colectivo y se encuentran en una actitud pasiva y de observación morbosa, son mirones que no hacen “nada” sino esperar que sean los demás quienes intervengan.
 - La fotografía hace énfasis en la muerte, en la sangre y en la violencia. El escenario es San Juan de Ocotán, lugar peligroso. La colocación de sábanas blancas sobre el cadáver subraya el estereotipo de este tipo de situaciones. Los pixeles sobre el cadáver es una falsa corrección política que protege al medio de comunicación y a nosotros de formar parte de esa morbosidad.

Así, en el discurso mediático encontramos un brutal refuerzo del estigma de “violencia” del que dieron cuenta los sujetos entrevistados, en el que San Juan de Ocotán aparece como “foco rojo” de una zonificación de violencia de la zona metropolitana de Guadalajara y en el que junto con Arenales Tapatíos se encuentra el mayor número de pandillas juveniles. En este sentido las notas asocian la pandilla a delincuencia y a juventud, lo cual, tal y como Reguillo (2008a) explica, este tipo de discursos se sitúan como parte de la reciente espectacularización temática que asocia a los jóvenes con temas de violencia, como si la peligrosidad fuera intrínseca a una edad específica. Los actores que aparecen en las notas tienen capacidad de acción son principalmente las autoridades gubernamentales y policíacas quienes declaran desplegar operativos nombrados con metáforas de guerra y de enfermedad, como si se librara una guerra contra San Juan de Ocotán o como si San Juan de Ocotán fuese un padecimiento. Eventualmente también aparecen científicos quienes en las notas parece que su labor es educar y mostrar a los habitantes del pueblo, ignorantes y necesitados de guía, que también hay “otras opciones de vida”. Tanto autoridades como los científicos aparecen con nombre y apellido y las notas dan cuenta de sus expresiones humanas de preocupación y consternación. Por su parte, los habitantes de San Juan de Ocotán, no tienen voz, no realizan declaraciones, no

tienen nombre, más que como víctimas que aparecen en una ficha mortuoria. Además, el discurso vulnera dos veces a las víctimas, puesto que se les culpabiliza por el mismo hecho del que fueron víctimas, al sembrar la sospecha de que ellos mismos están coludidos con la delincuencia.

Anulación y muerte

El mayor grado de anulación del otro es la muerte. Si la violencia simbólica es la justificación del poder, la violencia simbólica más contundente es la justificación de su muerte. Para los habitantes de San Juan de Ocotán, el poder que reprime es la policía y el que mata es el ejército, los cuales pocas veces son considerados por los sujetos entrevistados como protectores del orden o de la justicia, por el contrario, se les asocia a un tipo de violencia “externa al pueblo” relacionada con extorsiones, abusos, golpes y muerte. Todos los hombres entrevistados narraron algún tipo de experiencia negativa con la policía, sufrida en carne propia. Tal y como Tulio comenta, el poder se ejerce a través de una violencia simbólica que utiliza “la apariencia” de los habitantes de San Juan de Ocotán para justificar una violencia física de represión y extorsión. Tulio dice que los policías suelen levantarte “por tu forma de vestir, porque equis cosa, o simplemente, nada más porque quieren ‘completar el viaje’ así los he escuchado que dicen”. Alfonso también da cuenta de experiencias parecidas:

En lo personal me ha tocado vivir experiencias muy... muy malas con ellos. Yo les tengo mucho coraje, todo lo que es de gobierno (...), un día que venía de la plaza, esa fue la gota que derramó el vaso me llevaron, yo no andaba tomado, yo no andaba haciendo nada. Ya venía aquí a la casa temprano, qué será, a las 9 de la noche... a mí me golpearon, me dejaron incapacitado días porque me rompieron una costilla.. y pos eso a mí no se me olvida... (Entrevista a Alfonso, 2012).

En el caso de las mujeres, no dieron cuenta de experiencias de este tipo vividas en carne propia, lo cual parece tener un sesgo de género; sin embargo, sí perciben a la policía como negligente. Diversos sujetos insinuaron que la policía tiene algún tipo de colusión con los delincuentes; por ejemplo, Adriana comentó que cuando hay algún suceso violento como un enfrentamiento entre bandas, la policía tarda demasiado en llegar y que es común que los policías se saluden de mano con algunos de los que el pueblo identifica como malhechores.

La gente que esperaban a sus hijos (...) le hablaban rápido a la policía y pos venía a la hora que les daba su gana. Y ya venían y se bajaba y saludaban a los más conocidos, uno que era bien bravo, bravísimo (...) o saludaban de mano como saben ellos (Entrevista a Adriana, 2012)

Por otro lado, muchos comentaron que la policía en San Juan de Ocotán tiene una estrategia de “no intervención”. Alfonso afirmó que los policías mismos le han confesado que tienen órdenes de sus superiores de no intervenir cuando hay conflictos entre las pandillas hasta que haya un herido grave o algún muerto.

Cuando anda una bronca así, ellos mismos nos han dicho: Nosotros, si anda un pleito muy fuerte, nosotros tenemos órdenes de no llegar hasta que no llegue una persona fallecida, o la hayan matado. Tenemos prohibido llegar así. (Entrevista a Alfonso, 2012)

Por su parte, al ejército se le relaciona con desapariciones y muerte. De acuerdo a los relatos, el enfrentamiento con el ejército también es histórica. Alfonso cuenta que desde principios del siglo pasado las “comisiones”⁸ militares detenían a los pobladores, “se los llevan y los regresan ya muertos”, lo cual ha generado continuas escaladas de venganza entre los habitantes del pueblo y el ejército.

⁸ Aparentemente utilizan el nombre de “comisiones” como una forma antigua de nombrar al ejército.

Existe la idea de que el ejército desaparecía gente del pueblo y en venganza los del pueblo mataban también un “guacho” y así durante mucho tiempo (Entrevista a Alfonso, 2012)

Este rencor mutuo se repitió el 14 de diciembre de 1997 en una brutal historia de la desaparición forzada, tortura de 18 jóvenes y la muerte de Salvador Jiménez López. Los hechos iniciaron cuando un militar entró uniformado al pueblo y fue despojado de su pistola, el domingo siguiente, en venganza, un grupo de personas a bordo de tres camionetas vestidos con ropas azul marino y pasamontañas y armados con pistolas y fusiles, entraron con lujo de violencia a diversos domicilios y secuestraron al menos a 18 jóvenes entre los que se encontraban 6 menores. Posteriormente, y de acuerdo con la investigación de la Procuraduría General de Justicia Militar se supo que el comando estaba compuesto por 28 miembros del Grupo Aeromóvil de Fuerzas Espaciales (GAFE), dirigidos por el teniente coronel Julián Guerrero Ramos. Los testimonios publicados y los relatos de los pobladores dan cuenta del secuestro y la tortura de la que fueron víctimas. En el caso de Salvador Jiménez López no sobrevivió a la tortura, su pies fueron perforados con clavos y murió ahogado con su sangre cuando le cortaron la lengua (RIVERA, 1998). Su cuerpo mutilado y desnudo fue encontrado en el poblado de Guachinango, en el municipio de Ameca. En una nota de periódico de la Jornada, la madre de Salvador declara: “Estaba mi hijo muy torturado. Le mocharon la lengua, le quemaron los pies, le golpearon la cabeza, traía el ojo hinchado, le hicieron muchas cosas... le mocharon allá... donde era hombre” (TLAHUI, 1998). Desde entonces, dicen que muchos militares que vivían en el pueblo se mudaron de allí por miedo a represalias. También dicen que a raíz de entonces y por órdenes superiores los miembros del ejército tienen prohibido entrar a San Juan de Ocotán.

Lo que pasa es que el ejército tiene prohibido, no sé si se dio cuenta que mataron a un muchacho... Los compas éstos con los que yo voy , los de ese barrio, no sé quién sería... golpearon a un coronel o no sé qué, y lo desarmaron. Y este señor se quejó acá. Y les mandaron unos encapuchados de las fuerzas especiales. Y querían sacar a güevo quién tenía la pistola que le habían sacado,

tumbado al coronel, o no sé qué chingados era... Y este compa que agarraron le echó la bronca a otro compa de su mismo barrio. Que no había sido él, la neta no fue, porque a ese compa yo lo conozco. Es más, ese compa ni andaba así con bola, ese compa andaba aparte, andaba así más tranquis y pos se lo llevaron al compa... Sí salió en las noticias... Y a ese compa lo torturaron bien feo aquí en el cerro.... Le sacaron las uñas, le mocharon los testículos, la lengua, hicieron lo que quisieron con él. Y la verdad, la verdad con esos jales, todo el pueblo se acopla (Entrevista a Alfonso, 2012).

Esta historia permanece en el imaginario colectivo de los habitantes de San Juan de Ocotán, quienes, aunque con variaciones, relatan la historia una y otra vez.

FRONTERAS TÁCTICAS

Dubet (1989) menciona que las identidades positivas pueden ser movilizadas como un recurso, pero las identidades estigmatizadas vulnerabilizan al actor. Los discursos estigmatizantes de los que dan cuenta los habitantes de San Juan de Ocotán utilizan una serie de marcas raciales, de costumbres, de estilo, de comportamiento, de violencia, que los convierten en personas en una condición de desventaja e inferioridad, por lo que en términos de Dubet, estos sujetos se encontrarían en una situación vulnerable. Son términos cargados, que colocan al otro *afuera* de la normalidad, y que asumen una frontera problemática en la que los que están *afuera* no sólo deben aspirar a una mejoría económica, sino que deben aspirar a estar *adentro*, para poder aspirar a *ser*, es decir, para *ser* seres humanos “normales” y aceptables socialmente. Nadie, de manera voluntaria, quiere estar en una condición de desventaja e inferioridad, por lo que lo lógico sería que los habitantes de San Juan de Ocotán se propusieran negar su color de piel, sus hábitos alimenticios, su lenguaje, su historia, su territorio, su violencia, los cuales son

conscientes que funcionan como un estigma. Complementariamente los habitantes de San Juan de Ocotán deberían hacer todo por parecerse a los habitantes de Guadalajara, aprender a ser como ellos, educarse y civilizarse. Sin embargo, la misma frontera que les marca como *afuera*, es utilizada como una *táctica* que opera en sentido opuesto y les permite entrar y salir de la ciudad sin volverse *ciudad*, y les permite mantener la certeza de que no son de Guadalajara sino de San Juan de Ocotán. En ese sentido, la premisa de Dubet es errónea, puesto que las identidades estigmatizadas aunque vulneran al actor, aún esas, pueden ser movilizadas con recursos tácticos para resistir a la anulación.

El calificativo de “indígenas”, aunque les llega marcado en forma de ofensa es subvertido y utilizado como una *táctica* de refuerzo identitario que asocian a sus “raíces” ancestrales, que movilizan a conveniencia. Así mismo, el estigma de “violentos” es utilizado como una *táctica* identitaria de autodefensa “guerrera” que se verá mucho más claramente desplegada en la figura de los Tastuanes durante la fiesta, y que les permite vengarse de aquellos que los califican de esa manera, manteniendo con ello el control de un territorio impenetrable, tanto por los habitantes de Guadalajara, como por las autoridades y haciendo que los avecindados militares se retiraran del pueblo. Las fronteras imaginarias refuerzan entonces una identidad aparentemente adscriptiva a un territorio, pero que no es inamovible, sino que opera como una *táctica* que permite que la identidad estigmatizada sea convertida en recurso para distanciarse y vengarse de un discurso que les discrimina y les niega.

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 Anthropologist* 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 vernáculas 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 pseudo”, mientras él, gritaba y aventaba por todos lados billetes “de mentira”. La primera estrofa de “El Pseudo” 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 norteña, 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 norteña 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 intervenciones 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 Erodes 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. (Erodes hablando al Sargento.) Esargento, valeroso turcotias, para motimacas y mi amo icas y de la confianzas para ser lo que mandaroa Tastuan Erodes.

SARGENTO

¿Que manda mi amo, Tastuan Erodes 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 Erodes, 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 Erodes.

ERODES

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

CIRINEO

Ser mandado de buena gana Tastuan Pilatos. Pos llania, Tastuan Erodes, 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 madreado, 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 Leño 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 casi 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 fílmicos 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 psicosocial. 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](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> 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.