



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**



DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES

**HIJOS DEL RELÁMPAGO: ETNICIDADES CONURBADAS EN SAN JUAN DE
OCOTÁN**

Tesis que para obtener el grado en Doctor en Ciencias Sociales

Presenta

Luis Francisco Talavera Durón

Director de Tesis

Dr. Jorge Eduardo Aceves Lozano

Guadalajara, Jalisco, noviembre de 2016.

AGRADECIMIENTOS

Tuve el privilegio y la responsabilidad de tener acceso a una beca CONACTY durante el desarrollo de mi doctorado, sin dicho apoyo el proceso de investigación, la sistematización y la redacción no hubiese sido posible.

El apoyo central para la realización de la presente tesis proviene de mi familia. El acompañamiento de Taoki González, mi compañera de vida ha sido trascendental, su interlocución y su retroalimentación representaron un impulso para enfrentar los desafíos que implicó hacer una tesis doctoral a “asalto de mata y en condiciones guerrilleras”. Quiero reconocer la paciencia y la empatía de mis hijas: Athaly y Julieta, que en múltiples ocasiones entendieron las razones de suspender vacaciones, fiestas y convivios en aras de sacar adelante los compromisos. Mi mamá y mis hermanos estuvieron atentos durante el proceso. Helga Jaguer, me rescató del vértigo ofreciendo el santuario de su casa.

Otro apoyo fundamental fue la confianza que me brindaron los habitantes originarios de San Juan de Ocotán y las familias indígenas. El diálogo que mantuve con ellos se tradujo en un aprendizaje que me ayudó a entender la importancia que tiene saber escuchar y el horizonte de aprendizaje que implica salir y entrar de los laberintos socioculturales de los pueblos y de sus comunidades.

Quiero agradecer a Abigail López González y a su esposo Venur González por haberme introducido al entramado complejo de San Juan de Ocotán, su guía fue vital para adentrarme en la maraña de redes sociales, y reconocer fronteras socioculturales. Los integrantes de la cofradía de Santo Santiago me mostraron los desafíos de llevar acabo mayordomías urbanas en tiempos de escases económica y de apatía social. Las familias de mayordomos año tras año de manera consecuente le cumplen a su patrón: Santo Santiago. Detienen el tiempo con la fiesta para saldar y reanudar el ciclo de las deudas simbólicas y sagradas.

La colaboración de Alfredo Serrano, artesano y presidente de la mesa directiva fue fundamental para entender los alcances de las etnicidades conurbadas, con él recorrí cerros en busca de mojoneras (referencias geográficas que indican los límites de los territorios de la comunidad) y mantuve largas charlas sobre los procesos de venta de tierra. Tengo muchas deudas con Alfredo, entre ellas destaca la necesidad urgente de construir un museo comunitario dedicado a la danza de los tastoanes.

La relación con los ejidatarios del ejido General Lázaro Cárdenas (antes comunidad indígena) me permitió entender los impactos de la conurbación y los dilemas de la venta masiva de tierras. Estoy en deuda con Silvestre Ramos, con Fausto Jiménez y Sabas Huerta, todos ellos presidentes del ejido. El diálogo que mantuve con ellos me ayudó a entender los momentos cruciales y álgidos de la historia agraria.

Me gustaría expresar mi agradecimiento a Ignacio Torres (Don Nacho) y su hijo Víctor Hugo Torres, ejidatarios que me permitieron acompañarlos durante el proceso de venta de sus tierras. Me abrieron las puertas de sus casas, gracias a ellos las entrevistas y las exploraciones etnográficas se vincularon con la cotidianidad de San Juan de Ocotán.

Tuve la oportunidad de entrevistar varias veces a Rubén Ávila Marín, abogado agrario quien ha asesorado a los ejidos de San Juan de Ocotán durante más treinta años. Don Rubén no solo contesto pacientemente mis preguntas, sino también me permitió tener acceso a su archivo hemerográfico, ello significó tener un panorama más amplio sobre la complejidad de los litigios agrarios.

Graciela González (doña Chela) mujer entusiasta que participa activamente en la vida comunitaria de San Juan de Ocotán, ha sido presidenta del comité vecinal y actualmente es subdelegada, me introdujo en la red social de las familias indígenas.

La señora Chela no solo me ayudó a multiplicar los contactos, también a partir de su experiencia entendí los problemas actuales a los que se enfrenta San Juan de Ocotán.

Las familias indígenas teenek (San Luis Potosí) nahuas (Hidalgo), mixtecos, mixes y zapotecos (Oaxaca) abrieron las puertas de sus casas y en sus mesas a partir de largas conversaciones me explicaron los límites de una frontera sociocultural que se fundamenta en la diferencia que hay entre ser indio de origen y ser indio de tradición.

Recuerdo con mucha gratitud las conversaciones con Tedora, mujer indígena nahua proveniente de la Huasteca Hidalguense, sus ojos se llenaban de luz cuando hablaba de las diferencias entre los habitantes originarios y los indígenas migrantes. Estoy profundamente agradecido de haber conocido al profesor Celedonio, maestro trilingüe que llegó hace treinta años proveniente de la Huasteca para trabajar como policía privado. El maestro Celedonio me presentó a su hija María, y entre huapangos de la huasteca, me explicaron la diferencia entre ser indio de ciudad e indio de sierra.

Tuve la fortuna de toparme con la familia Martínez, conocidos como “los jefecitos”, Isabel, José Carlos y Fernando; compartieron conmigo la experiencia de involucrarse en la mayordomía de Santo Santiago, rompiendo la frontera sociocultural instaurada por los habitantes originarios de San Juan de Ocotán.

Tengo la fortuna de estar en contacto con sus habitantes, aún tenemos proyectos en común. Espero algún día pagar la enorme deuda que tengo con las comunidades de San Juan de Ocotán.

La dirección del Dr. Jorge E. Aceves Lozano fue cálida, humana, sabia y paciente. En múltiples ocasiones no solo me orientó sino enfrentó siempre a mi lado las dudas, los hallazgos del proceso de investigación. Jorge compartió conmigo de manera generosa su experiencia en el diseño metodológico y en el análisis socio antropológico, sus asesorías comenzaban con un sincero: ¿cómo te sientes?

Quién me llevó a San Juan de Ocotán fue el Dr. Gabriel Torres González, en el año 2010 me invitó a participar en el ordenamiento territorial del municipio de Zapopan, me asignó el caso de San Juan de Ocotán. Mi principal labor consistió en aplicar talleres y grupos focales para detectar los riesgos ambientales. De Gabriel he aprendido muchas cosas, uno de los aprendizajes más significativos fue las estrategias de trabajo de campo y sus negociaciones políticas. Quiero agradecer su disposición a leer mi trabajo y discutir conmigo los hallazgos de la tesis.

El vínculo con la Dra. Horacia Fajardo ha sido fundamental en mi formación como antropólogo, he tenido la dicha de sentir su cálido acompañamiento desde mi tesis de licenciatura, con ella comparto el interés de la antropología del proceso. Muchas gracias

Horacia por aceptar leerme y ser mi sinodal, no pierdo las esperanzas de volver a trabajar contigo en un proyecto de antropología colaborativa.

Durante el trabajo de campo recibí una beca del proyecto: etnicidad, migración y ciudadanía en la Zona Metropolitana de Guadalajara, proyecto coordinado por el Dr. Guillermo de la Peña Topete. Los planteamientos teóricos y los hallazgos etnográficos fueron discutidos en el seminario de dicho proyecto. Agradezco profundamente las retroalimentaciones de los integrantes del seminario. Guillermo de la Peña de manera generosa leyó mi trabajo y me orientó en el sinuoso proceso de la sistematización de la tesis. Guillermo me ha acompañado durante el largo proceso de mi formación como antropólogo, su acompañamiento ha sido cálido y me ha generado múltiples retos. En el transcurso del doctorado tuve el privilegio de pertenecer al seminario de política coordinado en aquellos años por el Dr. Santiago Bastos. El seminario representó un espacio donde puede debatir mis hallazgos etnográficos. El acompañamiento de Santiago fue crucial para redactar el corazón de la tesis, en su seminario pude discutir el planteamiento de la propuesta de etnicidad conurbada. Quiero agradecer a la Dra. Magdalena Villarreal M. coordinadora del Doctorado en Ciencias Sociales, su disposición y su apoyo me permitió llegar a buen puerto.

RESUMEN

En la presente tesis se aborda el estudio de las representaciones socio espaciales desde las relaciones étnicas entorno a los procesos de apropiación territorial. En la construcción social del territorio, los procesos de apropiación generan identidades étnicas contrastantes. De manera que la etnicidad conurbada se construye desde un territorio ancestral fundamentado en la práctica de la tradición y a partir de las relaciones inter-étnicas cotidianas en las que se expresan tensiones entre identidades contrastantes, también originan nuevas etnicidades que tienen experiencias en común.

El escenario de análisis es San Juan de Ocotán, un núcleo poblacional ubicado en la parte suroeste del municipio de Zapopan, Jalisco. Forma parte de un conjunto de antiguos asentamientos que fueron absorbidos por la expansión de la ciudad de Guadalajara. La tesis se encuentra estructurada en tres ejes de análisis:

- 1) La tierra y sus múltiples territorios: en este apartado se analizan las configuraciones territoriales, el devenir de la historia agraria y los impactos del crecimiento urbano.
- 2) La fiesta, el corazón del ritual, representa un análisis situacional, donde se exploran las representaciones rituales de la etnicidad.
- 3) Los flujos de las relaciones étnicas: bajo esta perspectiva se abordan las caracterizaciones étnicas, sus fronteras y sus procesos de hibridación.



Para Taoki González: “bórrame de la listas de producción, vincúlame para siempre con la lentitud de las plantas sagradas”.

INDICE DE CONTENIDO

Agradecimientos	p. 1
Resumen	p. 4
INTRODUCCIÓN.	p. 9
I. Planteamiento del problema	p. 9
II. Pueblos originarios y pueblos conurbados	p. 13
III. Los pueblos conurbados: espacios interculturales tensos	p. 17
IV. Aproximaciones al entramado social de San Juan de Ocotán	p. 19
V. Contenido de la tesis	p. 25
CAPÍTULO I. PERSPECTIVAS TEÓRICAS: LA ETNICIDAD Y LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL TERRITORIO.	p.27
1.1 El territorio: espacios, lugares y paisajes	p.29
1.2 La identidad y la apropiación territorial: memoria e interacción	p.33
1.3 Los territorios desde la etnicidad	p.36
1.4 Las fronteras étnicas híbridas: territorios étnicos	p.40
CAPÍTULO II. METODOLOGÍA: DISEÑO DE INVESTIGACIÓN Y ESTRATEGIAS DE CAMPO.	p.47
2.1 Relatos biográficos: narrativa de olvido y memoria	p.48
2.2 Situaciones y circunstancias	p.49

2.3 Conversación participante	p.51
2.4 El contexto de la investigación: la violencia y su peligrosa calma	p.54
2.5 El enfoque centrado en el actor social, herramienta teórico metodológica	p.59

CAPÍTULO III. SAN JUAN DE OCOTÁN, LA HISTORIA AGRARIA DE UN PUEBLO CONURBADO. p.64

3.1 San Juan de Ocotán, pueblo de indios y pueblo fundacional	p.65
3.2 Los núcleos agrarios de San Juan de Ocotán	p.72

CAPÍTULO IV. VOCES DE LA MEMORIA: TESTIMONIOS SOBRE LA EXPANSIÓN METROPOLITANA Y LAS VENTAS DE LAS TIERRAS. p.87

4.1 Litigios agrarios, del despojo a la venta	p.90
4.2 Las voces de la memoria	p.101

CAPÍTULO V. OCOTÁN, LA TIJUANITA DE GUADALAJARA: VIEJAS Y NUEVAS FRONTERAS. p.121

5.1 Empalme de fronteras socioculturales	p.124
--	-------

CAPÍTULO VI. ROSTROS ÉTNICOS EN LA FIESTA DE SANTIAGO APÓSTOL.
p. 137

6.1 La danza de los tastuanes: conquista y resistencia	p.138
6.2 Rendija conceptual: fiesta, mayordomías y performance	p.143
6.3 Los personajes y los momentos de la fiesta	p.145
6.4 Las tensiones de la tradición y la inclusión de los indígenas migrantes	p.156

**CAPÍTULO VII. REPRESENTACIONES DE LA ETNICIDAD Y RELACIONES
ÉTNICAS: INDIOS DE TRADICIÓN E INDIOS DE ORIGEN.** p.167

- 7.1 Las representaciones externas: la violencia como una tradición p.169
- 7.2 Las representaciones internas: ancestralidad y migración p.173
- 7.3 Los indios de tradición: resignificaciones de la etnicidad p.176
- 7.4 Las familias indígenas migrantes: los indios de origen p.186
- 7.5 Matrimonios híbridos y multiétnicos: secretos de familia p.185

**CONSIDERACIONES FINALES: LAS INTERFACES DE LAS ETNICIDADES
CONURBADAS** p.228

BIBLIOGRAFÍA p.238-246

INTRODUCCIÓN

I. Planteamiento del problema

El crecimiento desmesurado y vertiginoso de las ciudades se caracteriza por la explosión demográfica, la acelerada transformación de áreas rurales en urbanas, los procesos de migración y reubicación masiva de personas, familias y sectores, así como por la reducción de las zonas agrícolas y las áreas naturales. En su lugar se emplazan series interminables de viviendas con mínimos espacios públicos y comerciales, deficientes instalaciones institucionales y equipamiento, además de nudos viales y esquemas de movilidad improvisados y defectuosos. Estos procesos de movilización masiva generan interacciones sociales complejas que se expresan en la configuración de nuevas identidades, disputas por el espacio y distintos juegos de relaciones de poder.

A lo largo del tiempo, las ciudades se han proyectado como escenarios modernos y como espacios de oportunidades laborales, culturales y educativas, y como señala Lezama:

Desde sus orígenes la ciudad representó un paso adelante y la superación del aislamiento propio de la edad de las cavernas. Lo que distingue a la ciudad como asentamiento humano es la estabilidad en las relaciones sociales y el intercambio provechoso de valores culturales entre los miembros de la comunidad urbana y una tendencia constante hacia la mejoría de las condiciones de vida¹.

Lejos de esta definición, que enfatiza en la mejora constante de las condiciones de vida, encontramos que las ciudades están constituidas por territorios fragmentados en los que se manifiestan el deterioro de la calidad vida, la reducción considerable de los recursos naturales y una desigualdad social creciente.

Al respecto, Jordi Borja y Manuel Castells señalan que bajo un esquema global, las ciudades se integran en sistemas urbanos que no siguen una lógica de continuidad territorial,

¹ LEZAMA, José Luis (2002). Teoría social, espacio y ciudad. México, El Colegio de México, pág.47.

sino que se estructuran en función de unos nódulos —los centros urbanos— y unos ejes —los flujos de mercancía, personas, capitales e información.²

El interés central de la tesis consiste en la exploración de las identidades urbanas en un contexto territorial de interacción constituido por diversos núcleos de población heterogéneos. Ulf Hannerz señala la importancia de estudiar la ciudad como un lugar que propicia determinadas relaciones sociales. Para este autor en las ciudades contemporáneas las personas no necesariamente se conocen y las amistades se buscan, no se dan por hecho. Cuando hablamos de ciudad hacemos referencia a un lugar que propicia los traslados rápidos y la movilidad; las ciudades nos hablan de variaciones más que de promedios, de episodios de interacciones y de tránsito de significados.³

La ciudad es un espacio donde convergen las relaciones sociales, las identidades y los sentidos de pertenencia. Estudiarla implica analizar la manera en la que se construye socialmente. Al respecto Patricia Safa señala que el reto, será explicar la manera como, en este contexto de complejización y de reacomodo de territorios, se construyen hoy las identidades vecinales que articulan la organización de los habitantes de las grandes ciudades.⁴

La interacción de un conjunto de identidades urbanas evoca el análisis de la multiculturalidad. Raúl Nieto señala que la multiculturalidad debe considerarse como una categoría que ayuda a entender la heterogeneidad presente en la composición y la experiencia cotidiana de sus distintos habitantes. Es decir la experiencia de habitar y de representar, son el resultado no sólo de su diversidad social sino de su diversidad cultural.⁵

Uno de los ejes de reflexión es el estudio de las representaciones socio espaciales desde las relaciones étnicas entorno a los procesos de apropiación territorial. Parto del supuesto de que en la construcción social del territorio, los procesos de apropiación generan identidades étnicas contrastantes. Identifico tres dimensiones de la relación entre la apropiación territorial y configuración de la etnicidad: 1) la etnicidad se construye en un territorio ancestral

² BORJA, Jordi y CASTELLS, Manuel (1998). Local y global: la gestión de las ciudades en la era de la información. Madrid, Taurus, pág.123.

³HANNERZ, Ulf (1986). Exploración de la ciudad. México, FCE, pág. 24.

⁴ SAFA Barraza, Patricia (1998). Vecinos y vecindarios en la ciudad de México, un estudio sobre las construcciones vecinales en Coyoacán, DF. México, CIESAS UAM- Iztapalapa. Miguel A. Porrúa, pág.52.

⁵ NIETO, Raúl (2000). “Multiculturalidad en la periferia urbana: la tensión entre lo público y lo privado”, en: Nueva Antropología, vol. XVI, núm. 57, México, D.F., pág.58.

fundamentado en la práctica de la tradición; ese territorio ancestral se encuentra comunicado con el acontecer cotidiano. 2) las relaciones inter-étnicas cotidianas crean fronteras territoriales ligadas a estigmas y estereotipos. 3) los procesos de conurbación no sólo generan tensiones entre identidades contrastantes, también originan nuevas etnicidades que tienen experiencias en común.

El escenario de análisis es San Juan de Ocotán, un núcleo poblacional ubicado en la parte suroeste del municipio de Zapopan, Jalisco. Forma parte de un conjunto de antiguos asentamientos que fueron absorbidos por la expansión de la ciudad de Guadalajara. El proceso de conurbación ha generado que su territorio albergue un entramado social y cultural de gran complejidad donde las identidades se transforman y los intereses por la disputa del espacio entran en conflicto.

Los habitantes originarios de San Juan de Ocotán se asumen como indígenas que tienen una tradición ancestral basada en la práctica de las mayordomías de la fiesta en honor a Santo Santiago; son indios de tradición. Mientras que en el plano de la vida cotidiana su etnicidad se oculta al mantener interacciones sociales tensas con familias indígenas migrantes provenientes de distintas regiones étnicas del país.

Esta situación permite la presencia de etnicidades en contextos conurbados. Las etnicidades conurbadas se forman a partir de la interacción de múltiples identidades étnicas que se apropian del territorio desde la reconfiguración de la tradición y desde las tensiones de la vida cotidiana y a partir de los impactos y las experiencias de los procesos de conurbación.

La etnicidad conurbada surge a partir de una reconfiguración territorial provocada por el crecimiento de la ciudad. La ciudad se expande, transformando los espacios rurales en escenarios de compleja tensión, caracterizados por la coexistencia de una diversidad de usos de suelo. Pueblos rurales e incluso fundacionales, conviven cotidianamente con núcleos poblacionales diversos, cotos de interés social, fraccionamientos residenciales de clase alta, fábricas y vías de comunicación importantes. Esta heterogeneidad de espacios permite la convergencia de múltiples identidades étnicas que interactúan bajo fronteras socio culturales híbridas y flexibles.

Las etnicidades conurbadas se gestan bajo la disputa y la tensión de estereotipos y representaciones sociales contrastantes. En ellas se puede manifestar la reconstrucción del pasado étnico, la invisibilización de la identidad y nuevos sentidos de pertenencia vinculados a los desafíos que surgen en la cotidianidad. Los espacios conurbados no sólo reflejan tensiones y conflictos de la multiculturalidad urbana. También permiten la presencia de etnicidades que se configuran a partir de las experiencias originadas por los procesos de expansión. En las etnicidades conurbadas convergen múltiples experiencias vinculadas con el crecimiento vertiginoso de la ciudad y la proliferación de espacios tensos y desordenados territorialmente.

La convergencia de dichas experiencias contiene fronteras socioculturales tejidas en las relaciones étnicas cotidianas, en las que se construyen estereotipos y tipificaciones sobre el otro, donde el uso de una identidad étnica construida bajo la reconfiguración de la tradición que portan los habitantes originarios se contrasta con la identidad étnica cotidiana que aportan los indígenas “migrantes”.

Ante ello surgen las siguientes preguntas: ¿cómo se configura el territorio de San Juan Ocotán desde la perspectiva de las relaciones étnicas? Y ¿De qué forma se usa la etnicidad en la apropiación territorial?

En la presente tesis pretendo analizar el uso de la identidad étnica como un recurso de apropiación territorial bajo un contexto conurbado, caracterizado por el desorden, donde coexisten industrias riesgosas con núcleos poblacionales y en el que se entrecruzan múltiples identidades.

Un ejemplo claro de ello es el uso de la etnicidad como una estrategia en la apropiación territorial. Por ello es necesario reflexionar sobre el papel que tiene la etnicidad como una evocación de un pasado ancestral y como una construcción social cotidiana en los procesos de apropiación territorial.

Para desarrollar la investigación parto de una discusión entre los términos pueblos originarios y pueblos conurbados. Es importante señalar que el término pueblo originario ha sido empleado como una reivindicación étnica desde el plano político. Mientras que los pueblos conurbados alude a un proceso de expansión urbana que se ha caracterizado por el

despojo y la venta de la tierra. Para el caso de San Juan de Ocotán existe una adscripción al término pueblo.

La noción de pueblo no solo se remite a la organización espacial que se manifiesta en el primer cuadro donde está la plaza y la iglesia, sino representa un vínculo identitario que trasciende en la organización política y ritual.

II. Pueblos originarios y pueblos conurbados

El término “pueblo originario” comenzó a utilizarse para referirse a las poblaciones del sur del Distrito Federal y posteriormente se empleó para hablar de la población indígena del país. El término enfatizó el carácter ancestral, la continuidad de los legados culturales y en una visión esencialista con respecto al vínculo con el territorio.

Muchos de los expertos en el análisis urbano de la ciudad de México comenzaron a elaborar descripciones etnográficas en las que se documentaban las características de los procesos reivindicativos, la capacidad de sobrevivencia y el legado de lucha. De manera alterna se hicieron estudios que abandonaban la premisa de la originalidad para centrarse en la relación de estos núcleos con los procesos de expansión urbana.

Uno de los principales exponentes de la vertiente reivindicativa es Andrés Medina, el cual señala que el término “pueblo originario” surge en un contexto político de reivindicación de los pueblos ubicados en la parte sur de la ciudad de México, quienes adoptan el término originario plasmado en el convenio 169 de la OIT que se refiere a los pueblos indígenas.⁶

El autor menciona que en el año 2000 se llevó a cabo el primer congreso de pueblos originarios, integrado por 378 delegados provenientes de los estados de México, Morelos y el Distrito Federal. Los temas del encuentro se centraron en la construcción de la autonomía, el derecho consuetudinario de usos y costumbres, expresiones de rechazo al crecimiento urbano desbocado y a las expropiaciones de tierras, el rechazo a mega proyectos viales, turísticos y comerciales que pretendían privatizar sus tierras. Medina reconoce que una de las

⁶ MEDINA, Andrés (2007). La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios. México, IIA-UNAM/UACM, pág.45.

características más importantes de los pueblos originarios es su relación con su territorio y su aspecto organizativo:

La base territorial y organizativa de lo que llamamos los pueblos originarios es una comunidad agraria, corporada, cuyas formas de trabajo, cultura y relaciones sociales se han construido entorno al maíz. Son herederos de las antiguas civilizaciones mesoamericanas, transformados sustancialmente por la poderosa influencia que ha ejercido el desarrollo urbano, poseedores de un denso capital cultural que comparten con los pueblos indios.⁷

El autor reconoce un conjunto de rasgos a partir de los cuales se pueden caracterizar los pueblos originarios, destacando los siguientes elementos:

- La ubicación espacial y la composición social: uno de sus ejes espaciales de referencia es la plaza central rodeada por edificios comunitarios y una característica frecuente en la composición social de los pueblos originarios es la existencia de un grupo de apellidos que identifican a grandes familias entrelazadas por diversos vínculos de parentesco.
- El mantenimiento complejo de ciclos festivos está a cargo de diversas organizaciones comunitarias que tienen sus propias reglas de participación como las mayordomías, los comisariados ejidales o de bienes comunales y la asamblea comunitaria.
- La intensa cohesión cultural en los diversos ciclos festivo que componen su calendario ceremonial anual, cada ciclo constituye un espacio organizativo institucional y la presencia de una memoria histórica inscrita en las tradiciones orales.⁸

Uno de los aspectos que me llama la atención de la perspectiva de Medina, es el carácter esencialista centrado en la reivindicación mesoamericana entorno al maíz. Dicha perspectiva puede ser cuestionada desde varios ángulos: primero no reconoce el impacto que ha tenido la expansión urbana, en la que se ha modificado tajantemente la relación con la tierra. Segundo, muchos de los pueblos llamados originarios existían antes de la fundación de las ciudades

⁷ *Ibíd.*, pág.13.

⁸ *Ibíd.*, pág.15-19.

coloniales, sin embargo la práctica de su memoria histórica no se encuentra aislada de los desafíos que implica la cercanía de las grandes metrópolis. La memoria histórica de los pueblos “originarios” constantemente se reconstruye bajo una amalgama identitaria en la que se mezclan las reivindicaciones con el pasado y la cotidianidad del presente.

Otra de las perspectivas de esta vertiente se expresa en el trabajo de Consuelo Sánchez, quien incorpora el aspecto de la autonomía, al señalar que los pueblos originarios se caracterizan por que quieren mantener sus identidades distintas respecto de la cultura de la sociedad nacional, así como asegurar la supervivencia de sus comunidades y pueblos. La autora menciona que hay evidencias de que *“los espacios donde se concentran los pueblos originarios (en territorios de las delegaciones de Milpa Alta) son configuraciones étnico territoriales sustentadas en procesos culturales históricos, políticos, económicos y ecológicos particulares”*.⁹

La reivindicación ancestral a la que evoca el término pueblos originarios frecuentemente es interpretada no sólo como una reconstrucción de un pasado prehispánico, sino como una estrategia para proteger su territorio del avance de la ciudad.

Al respecto Verónica Briseño señala que en las últimas décadas los pueblos han adoptado el término originario, sobre todo debido a la carga peyorativa del vocablo indígena, no obstante reconocen su raíz prehispánica y en algunos casos, se consideran pueblos sobrevivientes de la conquista, la colonización y la urbanización arrolladora que a muchos otros pueblos transformó en colonias urbanas.¹⁰

Briseño señala que:

*Los pueblos originarios están en defensa frente al desmesurado crecimiento de la mancha urbana que es una amenaza, no sólo porque se pierden tierras de cultivo en zonas lacustres y boscosas. Sino por que pierden el control sobre sus territorios, recursos naturales y sus formas tradicionales de organización y representación. En los pueblos originarios hay una compleja red de relaciones socio culturales en donde coexisten autoridades agrarias ejidales y comunales, autoridades rituales y mayordomías.*¹¹

⁹ SÁNCHEZ, Consuelo (2004), “La diversidad cultural en la ciudad de México”, en: P. Yanes, V. Molina y O. González (coords.). Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad, México, UACM, pág. 70.

¹⁰ BRISEÑO Benítez, Verónica (2004). “Acerca del programa de apoyo a pueblos originarios del Distrito Federal”, en: Urbi indiano, la larga marcha a la ciudad diversa. México, D.F., Colección: la ciudad, pág.365.

¹¹ *Ibíd.*, pág. 368.

Las consideraciones de estos autores recrean la perspectiva de que los pueblos originarios son una cosmovisión en la que se reivindica una identidad originaria y ancestral. En ella está implícita la idea de un pasado prehispánico que alude a un legado cultural heredado. Este conjunto de trabajos visualiza la existencia de estos núcleos poblacionales en el enriquecimiento de la multiculturalidad de la ciudad de México. Sin embargo considero que su visión analítica descarta la posibilidad de que a pesar de la atrocidad de la expansión urbana los pueblos originarios reconfiguraron sus estrategias organizativas y sus bagajes culturales.

Karoline Noak advierte ello, al señalar que:

Los pueblos originarios tienen una identidad originaria sustentada por la raza, la cultura y la etnicidad. Ello puede generar el riesgo de aplicar cualquier tipo de identidad originaria a un grupo social al que le atribuimos un concepto de los indígenas que posiblemente esté lejos de coincidir con las definiciones de los mismos pobladores.¹²

El término pueblo originario se ha identificado con mayor frecuencia en el contexto del Distrito Federal. En ocasiones se les aborda como escenarios encapsulados donde el tiempo se ha contraído para mostrar las raíces del pasado prehispánico mesoamericano. Dicho argumento ha generado toda una discusión en torno al pasado milenario de los asentamientos; muchos de ellos ya existían antes de la llegada de los españoles, pero otros se fundaron durante la colonia. El pasado ancestral ha sido un instrumento político que le ha permitido a estas poblaciones distinguirse de los indígenas “migrantes” que viven desde hace cuatro décadas en la ciudad de México. Ello ha provocado una distinción entre indígenas “originarios” e indígenas migrantes.

Un aspecto menos ambiguo que la reivindicación del origen desde el pasado que se construye, es la postura de los pueblos originarios frente al avance de la ciudad. Desde esta

¹² NOACK, Karoline (2011). “Pueblos originarios: ¿una nueva categoría antropológica? reflexiones desde la historia y desde la actualidad de los Andes”, en: A. Cerda García, A. Huffschmid, I. Azuara (eds.). *Metrópolis desbordadas. poder, memoria y culturas en el espacio urbano*. México, UACM, FUB, CONACYT, pág. 158.

perspectiva se ha señalado que la urbanización ha provocado el desgaste de los procesos de identidad de estos núcleos poblacionales y han activado estrategias y mecanismos de defensa.

Esta perspectiva me parece más fructífera, que buscar un origen prístino. Considero que la urbanización ha permitido la reconfiguración de las tradiciones, el fortalecimiento de la organización y un cúmulo de tensiones entre mundos de vida contrastantes.

Por ello me resulta más útil trabajar con el término “pueblo conurbado”, debido a que conceptualmente permite analizar la formación de espacios sociales provocados por el choque entre un pueblo rural urbano y el desarrollo voraz de la ciudad.

III.-Los pueblos conurbados: espacios interculturales tensos

La conurbación forma parte del crecimiento desmesurado de la ciudad provocado por el vertiginoso cambio de uso de suelo, por la especulación inmobiliaria y el crecimiento de la población. Esta expansión urbana provoca el choque de lógicas socioculturales y económicas contrastantes.

Uno de los estudios pioneros en analizar dicho tema fue Jorge Durand con su trabajo “La ciudad invade al ejido”. Durand muestra a partir del análisis del ejido de San Bernabé, Distrito Federal, como la ciudad crece, invade al ejido y obliga a los ejidatarios a adaptarse a la situación. Dicha situación genera un cambio en la relación con la tierra y con ello la presencia de lógicas económicas contrastantes, donde los ejidatarios pasan a ser vendedores de la tierra. En palabras del autor:

La ciudad se anuncia con compradores que tocan a las puertas del ejido. La demanda por tierra urbanizable se hace de manera persistente e implacable. Tierras que antes servían para cultivar algo de maíz, se convierten en el foco de interés de miles de personas.¹³

El trabajo de Durand fue realizado en la década de los años ochenta, en pleno auge de la expansión urbana de la ciudad de México. Documenta las implicaciones económicas y

¹³ DURAND, Jorge. (1983). La ciudad invade al ejido: proletarización, urbanización y lucha política en el cerro Del Judío. México, CIESAS, pág. 9.

organizativas del crecimiento de las ciudades hecho a costa de los ejidos cercanos. En dicho periodo los espacios conurbados no eran definidos como contextos de convergencia de identidades múltiples sino como efectos del crecimiento de las ciudades, espacios invadidos por la urbe y no reconfigurados por ella. El estudio de los procesos de conurbación se ha centrado en la discusión de la fragmentación de las ciudades, de las consecuencias de la mala planificación urbana y en el multiculturalismo de las metrópolis.

Daniel Kozak señala que los pueblos conurbados son espacios provocados por la fragmentación urbana en la que se puede analizar las dinámicas de la diversidad cultural:

*Los pueblos conurbados no se encuentran desvinculados de la ciudad pero si mantienen un distanciamiento frente a ella [...] son espacios donde coexisten las dinámicas rurales urbanas, donde se recrean ciclos festivos y se concentran experiencias entorno a la expansión urbana. Por ello permiten el análisis de las dinámicas de la diversidad cultural.*¹⁴

Emilio Duhau y Ángela Giglia consideran a los pueblos conurbados como comunidades locales que contienen tensiones provocadas por el crecimiento de la ciudad. Proponen analizar la historia de las relaciones que han tenido los pueblos conurbados con la ciudad como una historia de relaciones interculturales:

*Son importantes porque en ellos convergen problemáticas de gran relevancia: el tema de los límites de la urbanización y su relación con el territorio no urbanizado, el tema de la propiedad del suelo en sus diferentes modalidades de propiedad, ejidal y comunal; el tema de las identidades locales y de los procesos socioculturales que las hacen nacer y florecer en determinadas circunstancias sociales e históricas.*¹⁵

La perspectiva más útil para la presente tesis parte de considerar a los pueblos conurbados como espacios donde se llevan a cabo relaciones interétnicas tensas que reflejan múltiples apropiaciones territoriales. El crecimiento desmesurado de la ciudad basado en la especulación inmobiliaria, el despojo y la fragmentación urbana resultante no solo ha modificado los vínculos y las relaciones que se tienen con el territorio; también ha dado pie a la

¹⁴ KOZAK, Daniel (2011). “Fragmentación urbana y neoliberalismo global”, en: Emilio Pradilla (comp.), Ciudades compactas, dispersas, fragmentadas. México, M. A. Porrúa, pág. 57.

¹⁵ DUHAU, Emilio y Ángela Giglia (2008). Las reglas del desorden. Habitar la Metrópoli. México, UAM y FCE, pág. 362.

coexistencia de apropiaciones territoriales en donde se puede expresar la etnicidad a partir de la práctica de una tradición, que se asume como ancestral y en el establecimiento de fronteras socioculturales tensas e híbridas, que marcan las diferencias étnicas hechas por estereotipos étnicos basados en el origen y en el tipo de trabajo.

Con la presente investigación pretendo reflexionar sobre las etnicidades urbanas desde las tensiones contenidas en los pueblos conurbados de la Zona Metropolitana de Guadalajara y de esa manera dar cuenta de los múltiples espacios en los que se construye el territorio urbano.

Para ello emplearé como estudio de caso el análisis del entramado social de San Juan de Ocotán ubicado en el municipio de Zapopán. Sus características territoriales permiten entender los procesos en los que se crean las etnicidades conurbadas. Sus múltiples espacios muestran la articulación entre las representaciones territoriales que emanan de la memoria histórica y las apropiaciones que se originan en la cotidianidad de las relaciones sociales.

IV. Aproximaciones al entramado social de San Juan de Ocotán

La primera vez que llegué al lugar lo hice desde el periférico norte, en la ruta de transporte público número 380¹⁶, con el que llegué al cruce con la avenida Inglaterra. Cuando comencé adentrarme en sus calles tuve la sensación de haber cruzado un umbral que me separaba de la bestialidad de la ciudad.

Lo primero que observé fue una nutrida procesión deteniendo el tráfico de las calles. Una multitud de personas avanzaban lentamente detrás de la imagen de Santo Santiago, se extendía como si fuera un río desbordado, entrando a las casas de las familias que habían aceptado el cargo.

¹⁶ La "ruta 380" recorre diariamente cerca de 123 kilómetros distribuidos en su mayor parte en el inconcluso anillo periférico de la Zona Metropolitana de Guadalajara. Su punto de partida es la calle Guillermo Prieto, ubicada en el municipio de Tonalá, su trayectoria final es San Martín de las Flores de Abajo. Los kilómetros que separan a Tonalá de San Martín albergan una heterogeneidad de colonias y de usuarios, dependiendo del horario de su recorrido.

Mayordomos y tastuanes de la danza principal¹⁷ abrían las puertas de su casa al público, recibían a la muchedumbre entre fotos de parientes que han muerto y latas de cerveza abriéndose al ritmo de la chirimía.

Mientras ello ocurría, mujeres zapotecas con sus faldas largas esperaban en la esquina a que la procesión terminara. El sonido de los cohetes coincidía con el silbato del tren, migrantes centro-americanos desde las alturas de los vagones observaban el acontecimiento, mientras una señora proveniente del fraccionamiento exclusivo de Valle Real accionaba su claxon de manera frenética, para mostrar su descontento por la toma de la calle.

Una de las características de la territorialidad de San Juan de Ocotán, es la coexistencia de núcleos poblacionales e industriales heterogéneos. El primer cuadro, donde está la plaza, la iglesia y la delegación, es considerado como el núcleo poblacional perteneciente a la comunidad indígena. Lo primero que salta a la vista es una cruz de cantera con una placa que indica la fecha de su construcción: mayo de 1680. Para muchos de sus habitantes representa la primera mojonera que certifica que por muchos años han sido una comunidad indígena.

En dicho espacio se encuentran las casas de las familias que se asumen como originarios. Las casas se distinguen por conservar una estructura antigua, tienen patios centrales amplios, con espacio para árboles frutales y cuartos grandes donde se oxidan lentamente los utensilios de labranza. En las casas antiguas como la gente las conoce, generalmente viven de tres a cuatro hermanos alrededor de la casa materna o paterna.

¹⁷ De acuerdo con Abigail López Díaz (2016: 96) *tastuán* podría ser una modificación de la palabra *tlatoani* que significa autoridad pública. La autora menciona que los españoles alteraron el término y llamaron a la fiesta de Santiago, en que se simulaba el combate entre Santiago y los señores de México.



Ilustración no.1, San Juan de Ocotán frente a la ZMG

En la parte sur de la localidad se ubica la colonia indígena, una zona que se encuentra rodeada por un corredor de fábricas. Entre las que destacan APASCO (fábrica de cementos) y Jaguar (elaboración de plástico y utensilios desechables). La colonia es un núcleo de casas habilitadas como vecindades donde viven la mayor parte de las familias indígenas provenientes de los estados de Oaxaca (mixes, mixtecos, zapotecos y triquis), San Luis Potosí (nahuas y teneek), Chiapas (tzotziles) y Guerrero (nahuas).



Ilustración no.2, Plano de San Juan de Ocotán.

Otro elemento importante de la constitución de los espacios de San Juan de Ocotán es la presencia de las vías del tren, quizás se trate del lugar donde se expresan con mayor claridad

las dinámicas de la globalización, debido a la presencia de migrantes. San Juan de Ocotán es un punto importante en el trayecto de los migrantes centro-americanos, constituye el primer espacio de contacto urbano con la Zona Metropolitana de Guadalajara, dentro del trayecto hacia Nogales y un espacio de estadía, un intervalo en el trayecto que es usado por los migrantes para abastecerse de recursos (véase: FM4 informe de investigación, 2013¹⁸). Debido a ello usualmente hay puestos de comida e incluso se habla de un asentamiento centroamericano. Durante mis recorridos registré matrimonios compuestos por centroamericanos y habitantes originarios.

En la parte norte de San Juan de Ocotán se encuentra la avenida Aviación, una de las vialidades más importantes del lugar que comunica con la salida a Puerto Vallarta y Tesislán. Aviación no solo es una vialidad; podríamos decir que es una frontera socio cultural entre el núcleo del pueblo y dos sitios controversiales para los habitantes: el fraccionamiento Valle Real y la base área militar.

Valle Real es un fraccionamiento residencial exclusivo de la ciudad, fue uno de los primeros predios que vendió el ejido de San Juan de Ocotán. En la actualidad se ha convertido en una zona laboral tanto para habitantes originarios y como para indígenas migrantes.

Comúnmente se emplean en el servicio doméstico y en la jardinería. La relación de Valle Real con San Juan de Ocotán ha sido tensa, ambos sitios comparten vialidades estrechas que son muy transitadas. El constante tráfico se complica cuando se realiza la fiesta en honor a Santo Santiago (25 de julio) y a ello se añade los cohetes que estallan en altas horas de la madrugada; dichas situaciones provocan tensiones entre los habitantes e incluso en muchas ocasiones esas tensiones han derivado en quejas ante la autoridad municipal.

La base área número 5 y la 15° zona militar construidas durante los años ochenta, incorporaron una tensión más: la presencia de los militares. Para los habitantes originarios los militares trajeron a los indígenas migrantes, a la violencia y la droga. Existen muchos relatos de

¹⁸ *FM4 Paso Libre (Dignidad y Justicia en el camino A.C.)* es una organización sin fines de lucro constituida por un grupo interdisciplinario de ciudadanos que a través de la experiencia directa con la realidad de la trans migración en otras Zonas de la República, decidió emprender un proyecto de intervención integral en la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG). En este link se puede consultar el informe de investigación: http://www.mediafire.com/file/8uhtu3rzhu1k6lk/InfomeFM4+VF_18_impresi%C3%B3n.pdf

peleas donde los militares en sus días de asueto y bajo los efectos del alcohol provocaban problemas y destrozos.

El problema fue tan recurrente, que se construyó una unidad habitacional para separarlos de la población de San Juan de Ocotán. Actualmente estos sitios albergan al escuadrón aéreo¹⁰⁵ y al grupo de fuerzas especiales conocido como GAFE. La relación con los militares es tensa, existen muchas experiencias oscuras y dolorosas que dejaron huella en la memoria del pueblo (Cfr. capítulo VIII).

San Juan de Ocotán también tiene extensiones agrícolas y boscosas en la zona conocida como El Bajío y en algunos predios del bosque de La Primavera. La producción agrícola es menor e incluso en algunos casos se proyecta como una estrategia para hacerle frente a la especulación inmobiliaria. Muchos ancianos cultivan maíz mientras esperan una oferta atractiva para vender su predio. Para el caso de explotación en el bosque de la Primavera, desde hace varios años un grupo de ejidatarios ha presentado una iniciativa para construir cabañas ecológicas en los predios de uso común y particular. La intención de dicho grupo era generar un proyecto ecológico sustentable, hasta el momento la mayor parte de los miembros de la asamblea del ejido General Lázaro Cárdenas se han negado, el argumento principal ha sido que prefieren esperar a que puedan vender las tierras a un mejor precio (Cfr. capítulo III).

La territorialidad de San Juan de Ocotán tiene múltiples espacios y lugares que se encuentran interconectados. Los espacios que se generan en el marco de la fiesta celebrada en honor a Santo Santiago reflejan la constante representación de la memoria histórica en la que se recrea el despojo y la venta masiva de la tierra. Estos espacios se empalman con los espacios que moldean las interacciones sociales en las que se funden las etnicidades entre los “indios de tradición” ataviados con trajes de tastoanes y los “indios de origen” que llegaron a probar suerte como si se tratase del norte.

La heterogeneidad de espacios que alberga San Juan de Ocotán me llevó a reflexionar sobre el vínculo entre el territorio y la identidad, sobre los procesos en los que se forjan las fronteras étnicas y el papel que tiene la convergencia entre la memoria histórica y las relaciones cotidianas en la formación de nuevas etnicidades.

V. CONTENIDO DE LA TESIS

La tesis se desarrolla a partir de considerar tres ejes de análisis:

- 4) La tierra y sus múltiples territorios: en este apartado se analizan las configuraciones territoriales, se exploran los antecedentes históricos de Ocotán, el devenir de su historia agraria y los impactos del crecimiento urbano.
- 5) La fiesta, el corazón del ritual: se expone un análisis situacional, donde se exploran las representaciones rituales de la etnicidad.
- 6) Los flujos de las relaciones étnicas: bajo esta perspectiva se abordan las caracterizaciones étnicas, sus fronteras y sus procesos de hibridación.

Los tres ejes analíticos se diversifican en los siguientes capítulos:

El *Capítulo I. Perspectivas teóricas: la etnicidad y la construcción social del territorio*, presenta el marco teórico en el que reflexiono sobre la compleja relación entre el territorio, las relaciones étnicas y la identidad bajo el contexto global urbano. Parto del argumento de que la representación y la apropiación de los territorios se encuentra mediada por las interacciones sociales y las memorias colectivas. También en dicho apartado exploro los alcances conceptuales de las fronteras socioculturales con la finalidad de esclarecer el concepto operativo de “eticidad conurbada”. En el *Capítulo II. Metodología: diseño de investigación y estrategias de campo*, explico la manera en la que se utilizaron los conceptos teóricos (el análisis territorial y la exploración de las relaciones étnicas), reflexiono sobre las estrategias metodológicas y describo el contexto en el que se realizó el trabajo de campo.

El *Capítulo III. San Juan de Ocotán: la historia agraria de un pueblo conurbado*, describe los procesos que permitieron la formación de los núcleos agrarios de San Juan de Ocotán. La historia agraria es compleja, en ocasiones se asemeja a un laberinto. Ante ello se desarrolla una pequeña cronología en la que se ubican los momentos más representativos de su composición. La finalidad de este apartado es dar cuenta sobre la manera en la que el cambio de tipo de propiedad impactó en la configuración de la etnicidad.

En el *Capítulo IV. Voces de la memoria: Testimonios sobre la expansión metropolitana y la venta de las tierras*, representa una pequeña exploración de una parte de la historia oral local. En este apartado muestro los testimonios de los habitantes de San Juan Ocotán sobre los impactos del crecimiento de la ciudad en la reconfiguración del territorio. En el transcurso de sus páginas se encuentra la narración de las primeras ventas de tierras.

El *Capítulo V. Ocotán, la Tijuanita de Guadalajara: viejas y nuevas fronteras*, ofrece una exploración etnográfica de la configuración territorial actual de San Juan de Ocotán. En este apartado muestro las principales fronteras socioculturales del territorio y el contexto conurbado contemporáneo.

El *Capítulo VI. Rostros étnicos en la fiesta de Santiago apóstol*, fue diseñado bajo dos perspectivas: la primera parte de un pequeño estado de la cuestión sobre los estudios más relevantes sobre la danza de los tastoanes y la otra perspectiva, es el análisis situacional de una de las puestas en práctica del ritual. Bajo este ángulo reflexiono sobre las tensiones de la tradición y la disputa por las mayordomías entre habitantes originarios e indígenas “migrantes”.

En el *Capítulo VII. Representaciones de la etnicidad y relaciones étnicas: indios de tradición e indios de origen*, exploro la complejidad de las relaciones étnicas, los procesos a partir de los cuales se forman las fronteras socioculturales, espacios sociales en los que se confrontan y generan las identidades.

Para las consideraciones finales, *Las interfaces de las etnicidades conurbadas*, no solo hago una recapitulación de los elementos más importantes del trabajo, también describo las características del concepto operativo de la “eticidad conurbada”. Para ello retomo el concepto de interfaz (N. Long) como punto de encuentro y desencuentro de las diferentes lógicas étnicas.

CAPÍTULO I. PERSPECTIVAS TEÓRICAS: LA ETNICIDAD Y LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL TERRITORIO.

El objetivo del presente capítulo es reflexionar sobre la compleja relación que existe entre la construcción social del territorio, las apropiaciones territoriales y la configuración de las identidades étnicas. Me interesa destacar el papel que tienen las relaciones étnicas en la formación de fronteras socioculturales en las que se representa el territorio.

Parto del supuesto de que el territorio no es un simple contenedor de prácticas sociales desarrolladas a lo largo del tiempo; sino un elemento fundamental para los procesos de identidad y la configuración de las comunidades. En el territorio se expande la memoria histórica colectiva, se forman los sentidos de representación y apropiación territorial, se construyen las fronteras étnicas.

Las fronteras étnicas contienen la dinámica y la hibridez de las etnicidades. Bajo un contexto constante de tensión y negociación se plantean las representaciones históricas y cotidianas que dan cuenta del vínculo entre la territorialidad y la etnicidad.

El punto de partida es una revisión general de los conceptos territorio, espacio y lugar. Usualmente se emplean como sinónimos, sin embargo hay matices en su conceptualización que conllevan procesos de construcción distintos.

Posteriormente reflexiono sobre el papel que juega la identidad dentro de la configuración territorial. Dicho apartado se desarrolla desde dos ángulos: la importancia de los procesos de apropiación y la importancia de la memoria histórica. Finalizo la travesía con una propuesta en la que expongo mi postura frente al rol que desempeñan las relaciones étnicas dentro de la construcción de las fronteras simbólicas territoriales.

Para ello es necesario entender que la globalización ha modificado las nociones de espacio y tiempo; aspectos fundamentales en los procesos de apropiación territorial.

Al respecto Arjun Appadurai menciona que la globalización se encuentra ligada a la presencia de una geopolítica que se caracteriza por la existencia de paisajes y flujos:

Los paisajes [étnicos, tecnológicos, financieros, mediáticos e ideológicos] son constructos de los mundos imaginados provocados por la situación histórica, lingüística y política de las distintas clases de actores involucrados. Los flujos globales ocurren a través de crecientes dislocaciones entre paisajes [...] estas dislocaciones generan la desterritorialización. Con ella emanan nuevos mercados, patrias inventadas donde la localidad se torna un fetiche que encubre y desfigura las fuerzas dispersas por todo el globo.¹⁹

Los flujos de los capitales globales crean territorialidades heterogéneas caracterizadas por la coexistencia tensa y desigual de espacios locales y globales. Este tipo de territorialidades representa un escenario ideal para analizar cómo un territorio al ser configurado por los flujos globales, transforma su memoria y las características de las interacciones cotidianas.

Por su parte David Harvey afirma que la globalización representa un factor determinante en los replanteamientos de los conceptos de tiempo y espacio; los cuales no se encuentran separados de las matrices discursivas de las relaciones de poder:

Los nuevos conceptos de espacio y de poder representan una expansión de la dominación neocolonial y las interacciones globales han modificado naciones y grupos étnicos provocando un incremento en la sensación de la exclusión nacional y la heterogeneidad de las culturas.²⁰

El impacto de la globalización en los territorios lejos de provocar desarraigo ha favorecido la diversificación y reconfiguración de apropiaciones, y representaciones territoriales y sentidos de pertenencia que se expresan bajo el contexto tenso del despojo.

¹⁹ APPADURAI, Arjun (2001). “Dislocación y diferencia en la economía cultural global”, de: La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización. México, Ed. Trilce, FCE, pp. 48-55.

²⁰ HARVEY, David (1996), pág. 225.

Las territorialidades creadas bajo la globalización son un entramado de múltiples espacios que expresan las tensiones y disputas que hay entre los capitales transnacionales, espacios contruidos por la memoria y el olvido colectivo local, y los espacios tejidos cotidianamente desde las relaciones sociales. Ante ello surge una pregunta: ¿en estas territorialidades, qué papel tienen las relaciones étnicas en los procesos de apropiación territorial? Para contestarla necesitamos reflexionar sobre el vínculo identidad / territorio. A partir de una perspectiva conceptual amplia en la que se revise el papel que tiene la memoria histórica, las experiencias colectivas y las representaciones sociales dentro de los procesos de apropiación territorial.

1.1 El territorio: espacios, lugares y paisajes.

El territorio como categoría de análisis evoca definiciones polisémicas elaboradas desde diferentes perspectivas. Entre las más comunes se encuentran las perspectivas biológica, geográfica y antropológica.

Bajo la perspectiva de la biología el territorio se concibe como el hábitat de una especie. Esta noción tiene implícita la idea de que el territorio es solo un contenedor de rasgos orográficos que sólo contextualiza las actividades de una especie.

Para los geógrafos el territorio puede ser definido como el espacio que se vive y que se construye. La geografía cultural es una de las corrientes que ha centrado su análisis en la construcción de las relaciones con el territorio, sus temas principales son la observación del paisaje, las representaciones, las percepciones y la construcción de espacios.

Desde la perspectiva de los estudios antropológicos, el territorio no sólo es un marco en donde se circunscriben los rasgos orográficos y las relaciones sociales, sino que se encuentra ligado a la configuración de los procesos de identidad. La compleja relación entre la identidad y la territorialidad permite superar la noción del marco de referencia y asumir el carácter hermenéutico como un elemento crucial en el análisis del territorio.

Hoffman y Salmerón señalan que, “en general, geógrafos y antropólogos coinciden en concebir al territorio como un ámbito de negociación cotidiana entre actores, como un

elemento que se redefine y se conceptualiza de diversas formas, en estrecha vinculación con las relaciones sociales y los flujos económicos”.²¹

De manera que el territorio se construye socialmente a partir de las experiencias que emanan de las interacciones sociales. La experiencia es un bagaje cultural que no solo permite contextualizar y representar el territorio; también favorece los procesos de apropiación territorial.

Al respecto Rodrigo Díaz Cruz menciona que la experiencia no puede ser amorfa, se le organiza a través del lenguaje: “nuestras experiencias van configurando la propia identidad personal y colectiva [...] Las experiencias dan significado o sentido de valor, permiten el desarrollo de la temporalidad y son procesos de cognición”.²²

El territorio es interpretado y vivido a través de diversas experiencias en las que expresan múltiples territorialidades elaboradas desde distintas identidades. La relación social con el territorio genera territorialidad, esta puede darse a partir de la interacción cotidiana con la composición topográfica, orográfica, etcétera; y desde la representación simbólica. La territorialidad se diversifica en espacios, lugares y paisajes, construcciones sociales en los que se condensan las experiencias, los acontecimientos, las representaciones fundamentadas en imaginarios y juicios de valor a partir de los cuales se explica la compleja relación con los entornos.

Vincent Berdoulay considera que la noción del lugar es una construcción social que se expresa a partir de un performance en la que se emplean imaginarios que evocan mitos, valores y comportamientos:

La co-construcción del sujeto y del lugar pasa por la mediación de imaginarios geográficos. Éstos descansan en imágenes relacionadas con la materialidad perceptible en los paisajes o en los géneros de vida [...] Los imaginarios con frecuencia invocan

²¹ HOFFMAN, Odile y Fernando Salmerón (2006). Nueve estudios sobre el espacio: representación y formas de apropiación. México, CIESAS, IRD, pág.19.

²² DIAZ Cruz, Rodrigo (1998). Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual. México, Barcelona, ANTHROPOS, Universidad Autónoma Metropolitana, pág. 23.

mitos. El mito es potencialmente fuente de sentido y al mismo tiempo es un material e instrumento de reflexión para el sujeto en su relación con el mundo.²³

Los imaginarios geográficos al mitificar lugares generan estigmas y sobrevaloraciones. Dichos acontecimientos son cruciales dentro del análisis territorial por que revelan la manera en la que se organizan las percepciones, las prácticas y las concepciones territoriales. En palabras de Alicia Lindón:

El imaginario espacial se configura a través de la capacidad del sujeto de pensar con imágenes -que a su vez se retroalimentan de las percepciones del entorno- ello emerge en las prácticas; también se nutre en lo discursivo y de las narrativas de las vivencias espaciales propias y de los otros.²⁴

Mientras que el paisaje es la interpretación de la naturaleza desde la perspectiva cultural. Al respecto Joan Nogué considera que el paisaje es el resultado de una transformación colectiva de la naturaleza: “el paisaje es un concepto enormemente impregnado de connotaciones culturales, de valores y puede interpretarse como un dinámico código de símbolos que nos habla de la cultura”.²⁵

Los espacios, los lugares y los paisajes al estar ligados con la experiencia de los actores sociales poseen múltiples dimensiones. Las dimensiones pueden ser históricas, simbólicas y cotidianas, en su conjunto reflejan la compleja experiencia que implica habitar un espacio.

Sergio Tamayo y Kathrin Wilder identifican cinco dimensiones: 1) históricas, que dan significado al espacio con base a la experiencia; 2) físicas, que pueden medirse por su extensión, superficie y volumen; 3) sociales, que expresan interacciones, apropiaciones y prácticas sociales; 4) metafóricas, que recrean sistemas codificados de símbolos con significados culturales, y 5) antropológicas, que reúnen el lugar físico situado como un escenario de la historia y determinado por los hombres y mujeres que lo habitan.²⁶

²³ BERDOULAY, Vincent (2012). “El sujeto, el lugar y la mediación de lo imaginario”, en: Geografías de lo imaginario. México, Barcelona, ANTHROPOS, Universidad Autónoma Metropolitana., pág.51.

²⁴ LINDÓN, Alicia (2006). Lugares e imaginarios en la metrópolis. México, Universidad Autónoma Metropolitana, Pág. 78.

²⁵ NOGUE, Joan. (2007). La construcción social del paisaje. Madrid, Biblioteca Nueva, pág. 45.

²⁶ TAMAYO, Sergio y Kathrin Wilder (2005). Espacios e identidades. México, UAM, pág. 31.

Estas múltiples dimensiones son elementos fundamentales en la formación de los procesos de apropiación territorial. Los habitantes se apropian del territorio de manera estratégica y a partir de las relaciones de poder para configurar espacios, estigmatizarlos, mitificarlos e instalar fronteras socioculturales flexibles y herméticas.

Bajo esa perspectiva Henri Lefebvre señala que el espacio siempre ha sido político y estratégico. El autor afirma que existen tres elementos importantes para entender la producción social del espacio: “1) la práctica espacial garantiza la cohesión y la continuidad en una sociedad; 2) las representaciones del espacio son conceptualizaciones vinculadas a las relaciones de producción, a los conocimientos, a los signos, a los códigos y a las relaciones frontales, y 3) los espacios representacionales, que son los espacios directamente vividos a través de sus imágenes y símbolos asociados”.²⁷

El territorio no es un término homogéneo, tiene escalas conceptuales a partir de las cuales se muestran las múltiples construcciones sociales que implica su configuración. Por ello tenemos que referirnos a los espacios, a los lugares y los paisajes en los que confluyen las territorialidades.

Esta heterogeneidad de referencias territoriales se elabora con los contrastes entre las experiencias producto de las interacciones, las representaciones simbólicas y las fronteras socioculturales que se instauran mediante los procesos de poder. Hay espacios inscritos en el territorio que se construyen a partir de imaginarios hechos con las coordenadas de los estigmas sociales: “los que viven en esa colonia son violentos”. También hay lugares caracterizados a partir de mitificaciones: “*nuestro pueblo se fundó antes que Guadalajara, nosotros fuimos los primeros, antes de la llegada de los españoles*”. Y finalmente se pueden elaborar paisajes fundamentados en contextos rituales y festivos.

La multiplicidad de las escalas territoriales da cuenta de la hibridez en la que se entrecruzan los imaginarios de la memoria histórica, los desafíos de las relaciones sociales cotidianas y las circunstancias en común. En los contextos conurbados los espacios, los lugares y los paisajes se construyen a partir de la tensión provocada por el empalme de una frontera sociocultural sobre puesta con otra y por la coexistencia de usos de suelo contrastantes. Ello da

²⁷ LEFEBVRE, Henri (1991). *The Production of Space*. Oxford, Blackwell, pág. 33.

pie a una apropiación territorial ligada a la hibridez, en la que se reconstruye un sentido de pertenencia fundamentado en el imaginario histórico y cotidiano.

Ante ello surge la pregunta ¿De qué manera el territorio incide en la formación de las identidades? y ¿cuáles son los elementos y los procesos que permiten el vínculo entre el territorio y la identidad?

1.2 La identidad y la apropiación territorial: memoria e interacción

La relación entre el territorio y la identidad se puede entender a partir del análisis de la pertenencia. La pertenencia comprende el complejo hecho de habitar, construir y crear un espacio. Para Tamayo y Wilder²⁸ existen dos factores importantes para entender la construcción de las identidades desde esta perspectiva:

- *La historicidad:* es la construcción del ser aquí. Es lo que se denomina el contexto histórico, el cual se entrelaza con las acciones que construyen el mito de origen y el pasado valorado, pero condicionado al presente. El marco histórico es ubicación con cosas e ideas, continuidad y cambio.
- *El conflicto:* es la disputa, la competencia y la rivalidad entre actores. Estas tensiones surgen de la misma identidad [...] en la medida que una identidad es al mismo tiempo valoración de acciones e historia. Se define a través de tensiones, discursos y luchas en su interior.

La historicidad y el conflicto hacen que las identidades configuren los espacios a través de las interacciones sociales, donde se encuentran la cotidianidad con la evocación del pasado histórico. En ambas configuraciones se manifiestan la disputa y la tensión como aspectos dinámicos que permiten la formación de las identidades ligadas a los territorios.

²⁸ TAMAYO y Wilder (2005), Op.cit., pág.23-27.

La historicidad puede relacionarse con el papel que tiene la memoria histórica en la configuración de los territorios. Dentro del vínculo identidad y territorio, la memoria histórica contiene múltiples experiencias desarrolladas a lo largo del tiempo en las que se expresan representaciones imaginarias que dan pie a referentes morales colectivos.

Al respecto Denise Jodelet señala que las representaciones del espacio están marcadas por la cultura y la historia. En estas representaciones se fusionan los significados subjetivos que tienen que ver con aspectos biográficos y la historia de su grupo. De manera que el estudio de las representaciones socio espaciales, nos permiten tener una aproximación holística de los conocimientos, actitudes y sentidos subjetivos relacionados con el espacio urbano, su simbolismo, su materialidad, sus modos de vivir, las relaciones y los órdenes. Jodelet²⁹ ubica para el análisis tres elementos trascendentales:

- 1) La estructuración material del espacio de vida tanto interno (el hogar) y externo (localidad).
- 2) Las prácticas que se desarrollan en los espacios urbanos, que delimitan la forma y el sentido funcional afectivo de la ciudad, tal como se la apropian los sujetos.
- 3) Los significados que emergen del conjunto urbano y sus partes. Estas significaciones remiten a la organización semántica del espacio y su memoria, su vivencia, a las características simbólicas, tanto como a las prácticas de su uso y de su apropiación.

Las consideraciones de Jodelet nos ayudan a entender que las identidades estructuran los espacios a través de las prácticas de sus habitantes. En dicha estructuración se manifiestan los apegos y las representaciones simbólicas, históricas y cotidianas de los territorios. Estos factores conllevan a la práctica de los procesos de apropiación territorial.

Por su parte Álvaro Bello señala que la apropiación es la manera en la que los sujetos controlan y dominan el territorio. El autor reconoce dos tipos de apropiación territorial: la instrumental y la simbólica. La instrumental tiene que ver con el “control efectivo del territorio, tiene como soporte el medio físico y geográfico del que se derivan representaciones y significados que dan sentido a las prácticas espaciales de los sujetos. Mientras que la apropiación simbólica se expresa a través de las redes de parentesco, el sentido de pertenencia

²⁹ JODELET, Denise (2010). “La memoria de los lugares urbanos”, en: *Alteridades*, vol. 20, Enero / junio, México, UAM-I, pág. 85.

y la apropiación que crean realidades objetivas, son guías para la acción de mundos de sentido común.”³⁰

Desde una perspectiva distinta, Gilberto Giménez reconoce que los procesos de apropiación se encuentran marcados por conflictos a partir de los cuales se explica la manera en el que el territorio es producido, regulado y protegido en interés de los grupos en el poder, y observa que :

Las prácticas espaciales a través de las cuales se fabrica un territorio se concentran en tres operaciones estratégicas: la división o la participación de superficies, la implementación de nudos y la construcción de redes. Estas operaciones de apropiación del espacio pueden darse en función de los imperativos económicos, políticos, sociales y culturales. El territorio regional y sus paisajes [...] funcionan como geo-símbolos, como un sistema de valores de los actores sociales como objeto de apego afectivo y referente de identidad.³¹

El autor también señala que el territorio constituye un espacio de inscripción de la cultura, que puede servir como área de distribución de instituciones y prácticas espacialmente ubicadas. Puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación, de apego afectivo y como símbolo de pertenencia socio- territorial.

Es por ello que la apropiación territorial es un proceso socio cultural que configura el sentido de pertenencia a partir de la construcción y representación de un espacio. Los espacios pueden construirse desde las relaciones sociales cotidianas y las representaciones de la memoria histórica.

De acuerdo con Lorena Osorio Franco, el sentido de pertenencia es un atributo de la identidad que nos remite a la subjetividad y la experiencia, tanto de un individuo como de una colectividad:

El arraigo tiene un marco social, una memoria colectiva anclada en el pasado y que sirve de puente para entender desde dónde y cómo se construye, pero primordialmente

³⁰ BELLO, Álvaro (2011). Espacio y territorio en perspectiva antropológica. El caso de los Purépechas de Nurió, Michoacán en México. México, Universidad Católica de Temuco, pág. 61-62.

³¹ GIMENEZ, Gilberto (2005). “Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural”, en: Trayectorias. Revista de ciencias sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Año VII. Número 17, Enero- Abril, pág.10 y 49.

por qué y para qué. La memoria espacial implica un vínculo entre el recuerdo y el lugar, entre la datación y la localización. Constituyen fenómenos solidarios que muestran el vínculo inseparable entre la problemática del tiempo y del espacio.³²

Dentro de la configuración del sentido de pertenencia, la memoria no sólo permite la exposición y la sociabilización de experiencias trascendentales en las que se explica el vínculo del territorio; también refleja manifestaciones de la conciencia colectiva sobre el espacio y el tiempo. La construcción de las nociones de espacio y tiempo, las apropiaciones territoriales, pueden darse a través de los desafíos cotidianos de las interacciones sociales.

Una de las interacciones sociales más complejas en el contexto urbano, son las relaciones étnicas. Los contrastes entre una diversidad de etnicidades crean fronteras socioculturales con múltiples procesos de apropiación y concepciones sobre el territorio. A continuación me gustaría explicar la manera en la que se vincula la etnicidad con el territorio.

I.3- Los territorios desde la etnicidad

El vínculo etnicidad –territorio se ha abordado a partir de diversos ángulos. Uno de los más comunes es el que se hace desde el debate de la comunidad. Se ha dicho que la comunidad es la referencia geográfica de la etnicidad, a pesar de que dicha perspectiva ha sido cuestionada por las nuevas reconfiguraciones de la comunidad. Aún se sigue empleando como una unidad que genera cohesión y que se encuentra ligada a un espacio local.

Al respecto, Eduardo Zárate señala que en la práctica antropológica la noción de comunidad se utiliza como una unidad cultural (constructo cultural) y como una estructura de organización social: “dentro de estas dos aseveraciones existe una tendencia a la idealización de las comunidades indígenas como lugares étnicos producto del comunalismo como ideología.”³³

³² OSORIO, Lorena (2012). Jurica, un pueblo que la ciudad alcanzó. La construcción de la pertenencia socio cultural. Guadalajara, Jal., Tesis de doctorado en ciencias sociales, CIESAS- OCCIDENTE, pág.57.

³³ ZARATE, Eduardo (2005) “La comunidad imposible” en: Miguel Lisbona (coord.). La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo. Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán / UNICACH, pág. 91.

Otro ángulo del vínculo etnicidad / territorio es la cosmovisión. Desde esta perspectiva el vínculo se explica como un factor clave para el desarrollo de la cosmovisión. Existen dos posturas representativas de este enfoque que afirman que resultado del vínculo entre etnicidad y territorio es la tierra definida como una referente cultural.

La primera postura se refleja en el término acuñado por Alicia Barabas³⁴: el *etnoterritorio*, definido como “un fenómeno colectivo que resulta de la histórica y múltiple articulación establecida entre la naturaleza y la sociedad en contextos de interacción tanto en la dimensión local (comunal) como el global”.

La segunda postura, se expresa en V. M. Toledo, que se centra en explicar los contrastes de las concepciones que tienen los indígenas sobre la tierra al mencionar que “los pueblos indígenas no consideran a la tierra como un recurso meramente económico. Bajo cosmovisiones, la naturaleza no sólo es una fuente productiva sino el centro del universo, el núcleo de la cultura y el origen de la identidad étnica”.³⁵

Y finalmente, el ángulo que explora los territorios de la etnicidad urbana, (perspectiva que me interesa destacar) analiza la manera en las que las familias indígenas migrantes se apropian de la urbe al ejercer su sentido de territorialidad y crear barrios, calles, enclaves étnicos (Cfr. De la Peña, 1986 y 2006; Martínez Casas 2007; Rojas, 2006; Talavera, 2004). Esta perspectiva la podemos encontrar en los trabajos que enfatizan en la conformación de las lógicas territoriales, los procesos de apropiación y la conexión de las comunidades morales con los procesos de inserción urbana.

Dentro de esta vertiente destacan las consideraciones de Carolina Mera y Susana Sassone. Las autoras analizan los mecanismos que permiten la formación de las lógicas socio-espaciales que se producen en los barrios. Parten de la premisa de que: “la relación entre las identidades y territorialidades en el caso de los migrantes demuestra que los procesos identitarios funcionan a través de redes de sociabilidad y son creadores de espacios de interacción. La construcción de las identidades étnicas se basan en estos patrones de concentración espacial dependientes” y, también señalan, la creación de los barrios étnicos donde se articulan las redes sociales de los migrantes con los procesos de inserción residencial,

³⁴ BARABAS, Alicia. 2008. “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca”, en: *Antípoda*, N.7, Julio –diciembre, pág. 25.

³⁵ TOLEDO, Víctor Manuel (2003), Pág.77.

donde el barrio étnico es el espacio físico y simbólico en el que los migrantes se ven obligados a redefinir su espacio social de pertenencia y para reconstruir su territorialidad.³⁶

Desde el análisis de la apropiación territorial encontramos el trabajo de Daniel Hiernaux, cuyo objetivo es recrear los procesos a partir de los cuales los indígenas habitantes de la periferia urbana se integran a la sociedad metropolitana. Hiernaux afirma que los inmigrantes generan una multiplicidad de territorios a partir de una identidad híbrida provocada por su inserción en la ciudad:

“La identidad que se construye sobre la base de este trastorno de los territorios, no responde a un basamento tradicional. Se trata de una identidad parchada con elementos que emergen del pasado identitario, inclusive trastocado por la inmersión urbana, que surgen de la participación en redes sociales indígenas urbanas como de las experiencias directas. La hibridación de la identidad no es fusión, sino yuxtaposición”³⁷

La identidad híbrida forma parte de los procesos de apropiación territorial que emprenden las familias indígenas mediante la expansión de sus redes sociales. El parentesco y paisanazgo tienen impacto en la constitución de hogares e incluso en la propia manera de organizar el trabajo (Cfr. Joel Audefroy, 2004).

Sin embargo los procesos de apropiación territorial no sólo generan divisiones de espacio sino también representan factores estratégicos importantes en la relación con la ciudad. Está claro que los procesos de apropiación territorial que hacen las familias indígenas urbanas surgen a partir de la expansión de las redes sociales con la que se vinculan familiares y paisanos. La diversificación de esas redes permite fundar barrios, enclaves y calles étnicas donde se habita y se trabaja, espacios vitales para enfrentar la hostilidad de la ciudad. Las relaciones étnicas cotidianas entre familias con distinto origen étnico también representan una manera de apropiación territorial que permite la creación de nuevas fronteras étnicas. Donde la exclusión y la inclusión se fundamentan en múltiples espacios creados a raíz de los encuentros cotidianos.

³⁶ SASSON, Susana y Carolina MERA. 2007. Barrios de Migrantes en Buenos Aires: Identidad, Cultura y Cohesión socio-territorial. Preactas del V Congreso Europeo CEISAL de latinoamericanistas. Bruselas, pág. 117.

³⁷ HIERNAUX, Daniel. 2010. Etnicidad y metrópoli: Los indígenas en el Valle de Chalco. México, El Colegio Mexiquense, A.C. pág.153.

Por ejemplo, la práctica espacial de un conjunto de familias zapotecas del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca que llegan a la ciudad y se instalan en un pueblo que se encuentra en la periferia de la ciudad. Deciden rentar cuartos donde vivan familias de su etnia, se agrupan a partir de vínculos de parentesco y paisanazgo; costumbre que en algunos casos no se distingue de los habitantes no indígenas de las colonias populares. La concentración vecinal en calles y casas permite la organización de una fiesta en la ciudad en honor al patrono de su comunidad. De manera simultánea se lleva a cabo la fiesta en la ciudad y en su comunidad de origen. Dicha situación permite la vinculación de las experiencias en la ciudad, las recreaciones urbanas de la comunidad y los acontecimientos que ocurren en lugar donde se vive.

Las familias indígenas se apropian de la ciudad de múltiples maneras, una de las más comunes es fundar espacios de vivienda relativamente concentrados a partir de los vínculos de parentesco. Aunque últimamente se ha observado el aumento de familias indígenas nucleares, con redes sociales poco densas, dispersas en zonas fundadas por las primeras familias indígenas que llegaron a la ciudad. Otra manera es la recreación de espacios comunitarios, que muchas veces se manifiesta en la elección de cargos comunitarios donde los que quieren ser elegidos para ocupar el cargo tiene que tomar en cuenta la opinión de las familias indígenas urbanas.

Cuando la apropiación territorial “concentrada” en los vínculos de parentesco y paisanazgo se abre a las experiencias que conlleva vivir en la ciudad, las fronteras étnicas, espacios sociales de diferencia, se contraen y se enriquecen al albergar múltiples etnicidades forjadas en diversos espacios.

Ello genera la presencia de fronteras étnicas híbridas donde los procesos de apropiación territorial permiten la coexistencia de una diversidad de espacios: casa, esquina, barrio, ciudad, comunidad. Los espacios sociales son moldeados por las relaciones étnicas permitiendo la creación de geo-símbolos que hacen alusión a los estigmas y tipificaciones.

A continuación explicaré la importancia del uso del término frontera étnica híbrida. Concepto que puede emplearse para entender el impacto de las relaciones étnicas en los procesos de apropiación territorial urbana.

I.4- Las fronteras étnicas híbridas: territorios étnicos

El término frontera sociocultural es una de las consideraciones más comunes para abordar los impactos de las relaciones étnicas en el territorio. De acuerdo a Renato Rosaldo, una frontera puede definirse como un lugar de interacción en el que se producen semejanzas y diferencias: “arenas de lucha por la simbolización de las prácticas sociales.”³⁸

Frederick Barth fue uno de los primeros en advertir que los límites (fronteras) étnicos se construyen en la interacción con el otro:

Los límites a los cuales debemos de dedicar nuestra atención son los límites sociales, aunque puedan contar con su concomitante territorial. El hecho de que un grupo conserve su identidad, aunque sus miembros interactúen con otros, nos ofrece normas para indicar afiliación o exclusión.³⁹

Las consideraciones de Barth sobre los límites étnicos no solo rompieron la visión esencialista de la identidad étnica; también permitieron analizar el impacto de las situaciones desde la perspectiva de la organización social, al tomar en cuenta el papel de las relaciones étnicas en la expansión o cierre de las fronteras de la etnicidad.

Al respecto J. José Pujadas señala que “las reflexiones de Barth insistieron en el carácter generativo, procesual y adaptativo por medio del cual los grupos étnicos regulaban su comportamiento, en forma de una dialéctica entre sus características socio culturales y las circunstancias específicas [...] De manera que la naturaleza cultural de los fenómenos culturales no es la unidad cultural sino las diferencias culturales”.⁴⁰

Las diferencias culturales que permiten la creación de fronteras étnicas no solo se trazan a partir de la representación del otro. También son atravesadas por los procesos del poder, por negociaciones estratégicas y reconstrucciones históricas. Dichas situaciones evocan el carácter multidimensional de las relaciones étnicas.

³⁸ ROSALDO, Renato citado en: Aceves, Jorge E.; De la Torre, Renée; Safa, Patricia. 2004. “Fragmentos urbanos de una misma ciudad: Guadalajara”. Espiral, Vol. XI, No.31. U, de G., México, pág.286.

³⁹ BARTH, Fredrik (Comp.), 1976. Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. México, FCE., pág. 17.

⁴⁰ PUJADAS, J. José (1993). Etnicidad, identidad cultural de los pueblos. Madrid, Eudema, pág.49.

En palabras de John y Jean Comaroff: “la etnicidad tiene su origen en fuerzas históricas, al mismo tiempo estructurales y culturales. También puede variar entre grupos sociales según sus posiciones en la estructura imperante de poder [...] la etnicidad se convierte en un medio de proyección por medio del cual se debe de interpretar y vivir el orden social”.⁴¹

Las múltiples dimensiones en las que se configuran las fronteras étnicas no sólo surgen de la compleja relación entre comunidades indígenas y no indígena, también al interior de las propias etnias existen disputas marcadas por las diferencias generacionales y los enfoques de género. Por ello resulta importante incorporar al análisis de las fronteras étnicas la perspectiva del poder, ya que permite entender las múltiples expresiones de la etnicidad sin aislar sus valores y símbolos de los contextos en los que ocurren las estrategias y las negociaciones de las identidades étnicas.

Una de las propuestas que explora las múltiples dimensiones de la etnicidad es el trabajo Anya Royce. La autora propone analizar la etnicidad desde el punto de vista del poder, al reflexionar como los grupos étnicos conocen y se relacionan con los valores y las formas de pensar dominantes. Desde la percepción, “es importante entender como los grupos étnicos perciben los mitos, símbolos y valores que los distinguen”.⁴²

La propuesta de Royce explica como las interacciones diversifican las dimensiones de la etnicidad, ello genera múltiples percepciones en las que no solo los grupos étnicos se perciben en relación con los otros sino también con las instituciones y organizaciones con las que interactúan bajo contextos de poder. Las múltiples dimensiones en las que se tejen las fronteras étnicas requieren el análisis de procesos, situaciones y conflictos. Factores que permiten la configuración de nuevas identidades étnicas.

La complejidad en la que se forman las fronteras étnicas, señala Pujadas, requiere la combinación de análisis procesuales con situacionales: “el análisis procesual nos permite captar la complejidad histórica del mestizaje social y las relaciones de poder entre indígenas y colonizadores. Mientras que un análisis de situación que nos permita profundizar en las contradicciones de la presente delimitación de fronteras étnicas [...] ha de basarse en una

⁴¹ COMAROFF, John y Jean Comaroff (1992). Págs. 120-123.

⁴² ROYCE, Anya (1982), 1982. *Ethnic identity. Strategies of diversity*. Bloomington, Indiana University Press, pág. 13.

reconstrucción del proceso de ocupación del territorio y de participación de la participación indígena en actividades económicas”⁴³

Los factores procesuales nos ayudan a tener una retrospectiva de las representaciones que se hacen de la etnicidad y mientras el análisis de los factores situacionales refleja la manera que se contrastan las condiciones de clase, con recreaciones históricas, con los recursos estratégicos que se manifiestan en el territorio de las interacciones cotidianas. Cuando las fronteras étnicas se construyen tomando en cuenta las condiciones de clase, se generan estratificaciones sociales hechas desde el poder donde los rasgos del otro se estigmatizan.

Las fronteras étnicas también pueden ser estratégicas, sobre todo cuando las familias indígenas se enfrentan a contextos hostiles como su interacción con la ciudad. El carácter estratégico de la etnicidad puede manifestarse en la transformación y la invisibilización de la condición étnica.

El carácter estratégico que se emplea en la construcción de las fronteras étnicas no sólo refleja las transformaciones de la etnicidad. También muestra como a partir de las interacciones cotidianas surgen nuevas identidades en las que se fusionan las experiencias provocadas por la interacción con la ciudad, los cuestionamientos socioculturales, los choques y las negociaciones entre generaciones.

El análisis de estas situaciones nos permite entender la importancia de los procesos de hibridez cultural como elementos fundamentales que enriquecen las diferencias a partir de un conjunto de experiencias en común. Las fronteras socioculturales que se forman a partir de la hibridez crean sitios de contradicciones y tensiones en los que se forjan identidades. Son estas contradicciones las que permiten nuevas representaciones étnicas.

Si incorporamos la perspectiva de la hibridez como factor crucial en la formación de las fronteras étnicas tenemos que reconocer que en los procesos de apropiación territorial las relaciones étnicas crean fronteras donde convergen y se tensan múltiples representaciones sociales del territorio y de la condición étnica. En las fronteras étnicas híbridas convergen de manera tensa y desigual representaciones étnicas vinculadas con la recreación de una memoria histórica y la representación estratégica de una etnicidad estigmatizada. La hibridez forma

⁴³ PUJADAS, Op.cit., pág. 19.

etnicidades conurbadas en las que se recrean apropiaciones territoriales estratégicas y representaciones sociales flexibles de la etnicidad.

Una frontera híbrida y conurbada puede construirse en un contexto ritual y a partir del discurso de la preservación de una tradición, en la que ser indígena adquiere centralidad y estatus: “hacemos la fiesta de Santo Santiago porque somos indios de tradición”. Y de manera alterna puede albergar los estigmas de las relaciones étnicas vecinales donde la condición étnica es periférica.

Una comunidad indígena puede instalar una frontera étnica a partir de la representación histórica de su identidad étnica. En esa representación histórica se proyecta un territorio ancestral en el que ser indígena equivale a tener tradiciones transmitidas de generación a generación. También se puede construir un conjunto de fronteras étnicas fundamentadas en la inserción a contextos laborales, en las características del espacio/ lugar donde se vive, la trayectoria de las historias migratorias. Bajo esa perspectiva ser indígena se relaciona con una condición desigual y minoritaria.

Ambas fronteras, la construida desde la representación histórica y la tejida a partir de las relaciones sociales cotidianas, cuando se abren dan pie una identidad nueva fundamentada en la experiencia en común, en la que se cuestiona y se nutre el origen étnico. La condición étnica a la que me refiero es la etnicidad conurbada, fundamentada en constantes procesos de hibridez sociocultural y tensos contextos de negociación que se llevan a cabo a partir de la expansión urbana.

Recapitulando lo expuesto en este capítulo, podemos decir que el territorio es un espacio que se construye socialmente, en el que se gestan los procesos de identidad. Desde las identidades se formulan las nociones de espacio, lugar y paisaje. Dimensiones territoriales formadas por las experiencias, las interacciones y las percepciones de la territorialidad. Cada una de estas dimensiones territoriales forma fronteras socioculturales en las que se confrontan los imaginarios, las representaciones de la memoria histórica y los conflictos. Esta confrontación alberga los procesos de hibridez cultural en las que se expresan las espacialidades producto de las interacciones de actores sociales contrastantes.

Los contrastes de las apropiaciones territoriales entre los actores sociales no sólo generan diversas percepciones; también tensiones en las que se expresa proximidad y lejanía en el reconocimiento de sucesos, experiencias y relatos. En las fronteras étnicas, se expresan los contrastes de los múltiples procesos de apropiación territorial. De manera estratégica y negociada se instalan evidenciando los límites, los estigmas y las tipificaciones territoriales. Referencias geo-simbólicas a partir de las cuales los actores sociales manifiestan proximidad y lejanía con respecto a los sentidos de pertenencia.

Las fronteras étnicas no se encuentran selladas, se abren y se fusionan bajo las dinámicas de las interacciones cotidianas. De manera que se crean múltiples espacios, lugares y paisajes dentro de un mismo territorio. La coexistencia de una diversidad de territorialidades contrastantes permite la presencia de procesos de hibridez en los que convergen las etnicidades.

Para entender los procesos de hibridez territorial desde la perspectiva de las relaciones étnicas propongo emplear el término *etnicidad conurbada*. La *etnicidad conurbada* debe entenderse como un concepto operativo que ayuda a explicar los procesos de hibridez cultural que ocurren en las confrontaciones de las fronteras étnicas dentro de la expansión urbana. Las etnicidades conurbadas abren y fusionan las fronteras socioculturales. Son originadas por el encuentro de etnicidades opuestas, por ejemplo entre indígenas migrantes e indígenas “originarios”. Los encuentros derivan en la formación estratégica de una etnicidad en común, que se construye a partir de un constante proceso de hibridez.

Las experiencias en común son provocadas por la expansión urbana. Las ciudades han dejado de ser los lugares de las oportunidades: la ciudad del trabajo y la ciudad de la educación, para proyectarse como escenarios hostiles y complejos. Las experiencias de la expansión urbana son interpretadas desde distintas condiciones étnicas. Ello articula y diversifica múltiples apropiaciones y representaciones del territorio. Existen tres procesos torales del crecimiento de las metrópolis que tiene impacto en la formación de las etnicidades conurbadas:

- 1) El desorden territorial de la expansión urbana regulada a través de la especulación inmobiliaria provoca una heterogeneidad de usos de suelo. Un mismo espacio puede tener un uso de suelo habitacional e industrial. Dicha situación convierte a un pueblo rural ubicado en la periferia urbana en un escenario de tensión multicultural

caracterizado por la estrechez territorial. En el que la carencia y deficiencia de los servicios públicos y de infraestructura urbana favorece los encuentros y las disputas entre múltiples identidades.

- 2) El despojo y la venta masiva de tierras genera un cambio radical en los mundos de vida. Ante el crecimiento de la ciudad los pueblos periféricos no solo representan espacios de expansión sino también oportunidades para las empresas constructoras para generar plusvalías. Los habitantes de estos lugares a partir de un proceso vertiginoso dejan de ser campesinos para convertirse en obreros. Mientras ocurre dicho proceso se les puede presentar algunos de ellos a la hora de vender su tierra un momento de transitoria abundancia. Ya que venden la tierra a un buen precio, tienen dinero por un momento y regresan a condición de clase inicial.
- 3) La presencia de familias indígenas migrantes que llegan a enriquecer y tensionar la multiculturalidad del lugar. Su arribo es parte de una estrategia de subsistencia ya que generalmente en los pueblos periféricos es más barata la renta y se encuentran conectados a centros de trabajo.

Estos tres procesos provocan múltiples fronteras étnicas donde coexisten etnicidades contrastantes. El proceso del desorden territorial crea una frontera étnica en la que se delimita la etnicidad desde quien es el habitante originario y quien es el habitante migrante.

El despojo y la venta masiva de tierras, provocados por la expansión urbana, forman fronteras étnicas en las que se expresan las representaciones del territorio basadas en la memoria histórica que se vinculan con una etnicidad ancestral y son nutridas por el arribo y la presencia de familias indígenas. De manera que la frontera étnica basada en la ancestralidad se empalma con una frontera étnica hostil en el que la condición de migrante se traduce a ser portador de la violencia y a una situación de minoría.

Al reflexionar sobre esta cuestión, emergieron dos preguntas fundamentales: ¿Cuáles son las diferencias más significativas entre las etnicidades conurbadas y las etnicidades construidas a partir de los procesos de resignificación? ¿Qué ocurre cuando al interior de comunidad la territorialidad étnica obstaculiza la venta masiva de la tierra producto del crecimiento de la ciudad?

Regina Martínez⁴⁴ señala que la resignificación no necesariamente implica un cambio cultural (aculturación), sino la adquisición de un conjunto de competencias sociales que amplían el espectro de significaciones posibles de la cultura indígena en el medio urbano y en los contextos en los que los migrantes se mueven. Queda claro que la resignificación permite la interacción de las familias indígenas con la ciudad y que representa la manera en la que las comunidades indígenas asentadas en la ciudad reconstruyen sus repertorios culturales para facilitar el proceso de inserción urbana. La etnicidad conurbada va más allá de la resignificación, implica la presencia de una etnicidad híbrida originada de la fusión entre etnicidades que comparten estigmatizaciones en común pero son diametralmente opuestas: originario versus migrante.

La tensión, la negociación y la disputa que se origina por el empalme de territorialidades generan una tercera posición étnica. La resignificación complementa a la etnicidad conurbada, cuando rompe su carácter hermético y abre el gueto para dar cabida a una etnicidad estratégicamente flexible y diversa. Y por otro lado, me llama la atención que gran parte de las territorialidades indígenas se encuentra vinculadas a la simbolización del espacio, al sentido de ritualidad expresa en su manera de concebir a la tierra. Al respecto Paul Liffman señala que el concepto de territorialidad incluye derechos formales, conceptos populares, premisas implícitas y prácticas cotidianas de construcción del lugar y control del espacio físico y discursivo para conferir identidad, pertenencia y poder.⁴⁵

El caso de San Juan de Ocotán refleja una reivindicación territorial distinta y compleja. Su historia agraria, como la mayor parte de los pueblos indígenas del país, está llena de cambios en los tipos de propiedad. Esos cambios han transformado los vínculos entre la etnicidad y el territorio. El cambio más significativo ocurrió durante el año 2007, el tipo de propiedad se transformó, de ser comunidad indígena se convirtió en ejido. El motivo principal fue una estrategia para ganar los juicios agrarios en contra de empresas que se habían adueñado de predios ubicados en la parte del pueblo (Cfr. Capítulo III).

⁴⁴ MARTINEZ Casas, Regina (2007). Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara. México, CIESAS, pág.7.

⁴⁵ LIFFMAN, Paul (2012). La territorialidad wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México, Zamora: El Colegio de Michoacán- CIESAS, p. 44.

Una de las expresiones de la territorialidad étnica se reflejaba en la noción de pueblo, antes del cambio del tipo de propiedad, el pueblo era el espacio indígena. Después del cambio de propiedad la territorialidad étnica se centró en la fiesta en honor al Santo Santiago, donde contradictoriamente no solo se recrea de manera ritual el despojo y la venta de tierras sino también se expresa una reivindicación étnica (Cfr. Capítulo VI). La territorialidad étnica de San Juan de Ocotán no se fundamenta en una defensa abierta del territorio basada en la práctica de una cosmovisión del espacio, se manifiesta principalmente en el contexto ritual, donde la mayor parte de la gente se identifica con Santiago Apóstol, el evangelizador.

Este tipo de territorialidades se manifiestan en las etnicidades conurbadas, formadas a partir de las experiencias en común: invisibilización étnica, reivindicaciones silenciosas y estratégicas, despojos y discriminación. Las experiencias en común se llevan a cabo en las relaciones sociales cotidianas, en la coexistencia con los contextos urbanos donde los servicios de infraestructura urbana son escasos, donde proliferan espacios de hacinamiento, llenos de caracterizaciones peyorativas.

Estas experiencias trascienden en la configuración de una identidad étnica conurbada, en la que se manifiestan los choques generacionales, las retroalimentaciones de las identidades producto de los matrimonios entre indígenas de tradición e indígenas de origen y los desafíos de los acontecimientos cotidianos.

CAPÍTULO II. METODOLOGÍA: DISEÑO DE INVESTIGACIÓN Y ESTRATEGIAS DE CAMPO

El objetivo del presente capítulo es explicar la manera en la que se diseñó la investigación, mostrar las estrategias metodológicas, sus herramientas y describir los procesos de confianza que se llevaron para obtener los datos etnográficos.

La premisa central fue considerar que las relaciones étnicas bajo los contextos conurbados permiten analizar fronteras socioculturales, en las que las identidades étnicas se configuran a partir de la recreación de un origen mítico ancestral y de los desafíos de las interacciones sociales cotidianas.

Para cumplir dicho objetivo fue necesario analizar los contrastes entre las representaciones sociales de la etnicidad expresadas en la memoria colectiva, los conflictos y negociaciones de las interacciones cotidianas.

La información se obtuvo a partir del empleo de las siguientes herramientas metodológicas: el registro de relatos biográficos múltiples, el análisis situacional y la observación participante (conversación participante).

2.1 Relatos biográficos: narrativa de olvido y memoria

Los recuerdos, los olvidos, los silencios, las descripciones dramatizadas que hacen los habitantes de un lugar no sólo forman parte de la memoria colectiva, sino también muestran las interacciones que se entablan con el territorio. Las interacciones contienen relatos que dan cuenta sobre las experiencias, las expectativas, los miedos y las representaciones sociales. Para ello se recurrió al registro de multi-relatos. Al respecto Juan José Pujadas menciona que este tipo de enfoque permite una perspectiva multicéntrica de los acontecimientos y de las situaciones que se reproducen en la memoria colectiva y en las representaciones sociales:

[...]la idea central del procedimiento consiste en hacer converger los relatos de experiencias personales hacia un punto central de interés, hacia un tema común del que todos los sujetos han sido protagonistas y observadores externos [...] Esta convergencia produce ella misma, un cierto efecto de saturación pues nos permite aislar las características irreductibles de la subjetividad humana de los elementos comunes”.⁴⁶

Esta herramienta se utilizó no sólo para explorar las temáticas de los efectos de la expansión urbana, las múltiples interpretaciones sobre la configuración de los ejidos, los procesos de la venta masiva de la tierra y los despojos agrarios. También se empleó para registrar las representaciones sociales sobre la etnicidad y el impacto de las relaciones étnicas en la transformación de las fronteras étnicas. El uso de dicha técnica me permitió constatar la manera en la que los habitantes de un territorio construyen la memoria colectiva, forjada de silencios, mitificaciones y representaciones sociales.

⁴⁶ PUJADAS, J. José (1993), Op.cit. pág. 57.

A partir de dicha técnica pude registrar como los habitantes de San Juan de Ocotán construyen fronteras socioculturales en las que se reflejan las representaciones sociales entorno a la etnicidad. Detrás de las nociones de pueblo, comunidad, colonia, calle y esquina, persisten procesos de inclusión y exclusión que determinan las relaciones étnicas.

2.2 Situaciones y circunstancias

Otra de las herramientas metodológicas empleadas fue el análisis situacional. Su uso respondió a la importancia de explorar las situaciones sociales con la finalidad de entender las interacciones, los acontecimientos y comportamientos de los miembros de una sociedad y de una comunidad. El análisis situacional también puede ayudar a explorar las contradicciones y tensiones entre las estructuras sociales, las organizaciones y los individuos.

Al respecto Max Gluckman menciona que:

*La situación social es el comportamiento de los miembros de una sociedad, de tal forma que el análisis revele el sistema subyacente de relaciones entre la estructura social de la comunidad, las partes de la estructura social, el ambiente físico y la vida fisiológica de sus miembros.*⁴⁷

Se empleó el análisis situacional para entender las tensiones interétnicas y étnicas expresadas en la organización de la mayordomía de la fiesta en honor a Santo Santiago y la danza de los tastoanes. La organización de la fiesta era una actividad que pertenecía solo a las familias de los habitantes originarios, poco a poco las familias indígenas “migrantes” van involucrándose con cargos secundarios y centrales (Cfr. capítulo VI).

La participación de las familias indígenas migrantes en la organización de la fiesta me permitió entender la manera en la que se representan las tensiones de las relaciones interétnicas. Por una parte la fiesta representa para los habitantes originarios una reivindicación étnica fundamentada en la recreación de un pasado y por el otro lado paulatinamente se van incorporando las etnicidades de los indígenas migrantes.

⁴⁷ GLUCKMAN, Max (1968), “The Social Organization of Modern Zululand”, en: Analysis of a Social Situation in Modern Zululand, London, Manchester University Press (The Rhodes-Livingstone, Paper No. 28), pág.7.

La fiesta en honor a Santo Santiago no sólo representa el contexto ritual en él que se expresa una etnicidad vinculada a la recreación de un origen ancestral, también es una frontera sociocultural en la que la inclusión y la exclusión étnica se basa en la reconstrucción de un pasado mítico: “*somos indios de origen, somos los que no pudieron dominar los españoles*”. Mientras que en la puesta en marcha de la fiesta, la mayor parte de los habitantes originarios se identifican con el personaje de Santiago Apóstol y por si fuera poco, de manera paulatina la frontera socio cultural se impregna de una etnicidad estigmatizada, la de los indígenas “migrantes”.

La fiesta de Santo Santiago tiene múltiples dimensiones sociales, centré mi análisis en la danza de los tastoanes, ya que me permitía no sólo entender la manera en la que se representa la etnicidad bajo el contexto ritual, sino también las tensiones y negociaciones en la que se generan las diferencias étnicas.

Para ello recurrí a la propuesta de Clyde Mitchell (1956), quien al trabajar con las comunidades urbanas mineras del norte de Rodesia (Zambia, África) se percató de una danza llamada *Kalela*, en la que los migrantes urbanos caricaturizaban los rasgos culturales de otros grupos para restablecer las identidades étnicas. El autor señala que la danza es un sistema de relaciones sociales, en las que se pueden reflejar las relaciones más hostiles, por ejemplo las relaciones entre poblaciones blancas y negras. Para mostrar ello, analiza las rimas y el origen social de la danza. Mitchell menciona que algunas veces los versos se refieren a situaciones típicas urbanas, como la pérdida de la modernidad, la cual es abordada desde una perspectiva de sátira. Las rimas mencionan el incumplimiento del trabajo (o de las labores), casos de adulterio, el reconocimiento de la diversidad étnica urbana en las que se exaltan las bellezas de la comunidad de origen y la diversidad de lenguajes.⁴⁸

Desde esta perspectiva la danza de los tastoanes representa un recurso simbólico en la que no solo se recrean las representaciones sociales de las relaciones étnicas sino también se realiza la reconstrucción del despojo agrario y los procesos de compra y venta de las tierras en la época contemporánea.

⁴⁸ MITCHELL, Clyde (1956). *The Kalela Dance. Aspects of social relations among urban African in Northern Rhodesia*, London, Manchester University Press, pág.42 (Traducción personal).

La fiesta /danza fue un umbral que me hizo reconocer mi errores metodológicos y mis hueco como etnógrafo. Recuerdo que en una ceremonia antes de la fiesta, fui golpeado por un habitante originario que estaba en estado de embriaguez. El cabezazo no sólo me cerró el ojo izquierdo, también me encaró con mis deficiencias como etnógrafo. Enojado conmigo mismo me di cuenta que había privilegiado mi relación con los habitantes que nacieron en el lugar. La cofradía, las familias que se asumen como tradicionales, los ejidatarios, me conocían y sabían lo que estaba haciendo. Accedían a las entrevistas, me mostraban sus recuerdos. Durante el proceso de trabajo de campo grabé 367 horas de video, hay un acuerdo con la cofradía de que dichas grabaciones se conviertan en un pequeño documental.

Sin embargo el golpe me hizo guardar distancia de los habitantes “originarios” y comenzar a trabajar con los indígenas “migrantes”. Pero era demasiado tarde, ya me ubicaban como parte de los del pueblo, ello dificultó el acceso a sus redes sociales. A partir de dicha experiencia comencé a trabajar con las familias indígenas “migrantes”. Al final de dicha etapa pude presenciar la mayordomía de los zapotecos en honor a Santo Santiago, la cual se realiza en un salón de fiestas ubicado en la parte sur de San Juan de Ocotán y en la que entran solo los que pertenecen a dicha comunidad.

2.3 Conversación participante

La observación participante y la conversación etnográfica son dos recursos vinculados estratégicamente que ayudan en el registro de percepciones de manera dialógica. Esto significa que los encuentros y las interlocuciones forman la percepción situada tanto del etnógrafo como del “informante”, ambos comparten y construyen el trabajo de campo antropológico.

Al respecto Carmen Viqueira señala que la percepción: “es el resultado de un proceso de experiencias y de aprendizajes que se realizan bajo un eje situacional a través del cual se rigen las actitudes, las expectativas y necesidades”.⁴⁹ De manera que el trabajo de campo, a pesar de los contextos de violencia por los que atraviesa el país y de las ventajas de la etnografía virtual, representa la caja de herramientas con la que él etnógrafo sistematiza las experiencias y aprendizajes situados en un tiempo y espacio construidos a partir de la interacción entre el “informante” y el investigador.

⁴⁹ VIQUEIRA, Carmen (2008), *Percepción y cultura: un enfoque ecológico*. México, CIESAS, pág. 10.

Las experiencias situadas generan expectativas y representaciones sobre los procesos de interlocución e interacción. Durante el trabajo de campo la observación no sólo se centró en acontecimientos colectivos, como fiestas patronales, reuniones con las autoridades municipales. También implicó adentrarse al contexto familiar, observar su cotidianidad y sus interacciones principales. La observación se basó en el acto de escucha. Escuchar a los actores sociales, dialogar bajo conversaciones no planeadas y fluidas significó una manera de escudriñar los datos etnográficos.

El trabajo de campo en el contexto conurbado, tienen un grado de complejidad. Se fundamenta en un sentido de proximidad etnográfica. La proximidad con los informantes e interlocutores se expresa en habitar y padecer la misma ciudad, compartir su caótica movilidad, su inseguridad, su mala planeación. Esta posición no sólo permite tener temas de conversación en común, sino también genera una visión compartida de la ciudad y de sus diversos contextos socioculturales.

La proximidad parte de situarse en el mismo contexto urbano y a partir de dicho acto se generan los procesos de confianza, factor importante en el desarrollo del trabajo campo. También permite entrar y salir del contexto estudiado, ello permite tener una perspectiva llena de contrastes.

El principal contraste se refleja en las perspectivas emic y etic. De acuerdo con Guillermo Orozco y Rodrigo González, el punto de vista emic es el que apunta a ver las representaciones enunciadas y explicadas desde la perspectiva del actor natural de un determinado contexto: mientras el punto de vista etic, implica la comprensión de las representaciones de los otros desde el punto de vista del observador externo.⁵⁰

¿Qué pasa cuando el etnógrafo y el “informante” comparten, desde una posición distinta el contexto sociocultural? Los diálogos estuvieron mediados por el constante movimiento de entrar y salir de los múltiples contextos de San Juan de Ocotán, a pesar de ello existieron situaciones en común que representaron el punto de partida de la mayor parte de las conversaciones.

⁵⁰ OROZCO, Guillermo y Rodrigo González (2011). Una coartada metodológica. Abordajes cualitativos en la investigación en comunicación, medios y audiencias. México, Productora de contenidos culturales, pág.80.

Mi interés por San Juan de Ocotán surgió en el contexto de una familia originaria. Acudí a entrevistar a la cronista del lugar, esperaba encontrarme a una señora de la tercera edad y me encontré con una joven historiadora, que inmediatamente contestó mis preguntas que en esos momentos se centraban en los problemas ambientales. La entrevista terminó en una charla familiar en la que detecte la tensión entre dos tipos etnicidad: la histórica y la cotidiana. Al final de la entrevista la joven historiadora, Abigail López González me regaló su tesis, dicho documento fue muy importante para mi exploración etnográfica.

Por ello la perspectiva metodológica central durante el trabajo de campo se desarrolló desde el ángulo de las familias integradas por habitantes originarios. Es interesante como uno tiende a acumular entrevistas contextualizadas que al final del proceso de investigación se aíslan de los procesos en los que se entreteje la cotidianidad. Para mí fue muy importante trabajar con estas familias porque me conectaban con la realidad y me salvaban de naufragar en el mar de las especulaciones. Recuerdo que cotejaba y contrastaba la información obtenida durante las entrevistas. Lo interesante de la cuestión es que el contraste de información se hacía bajo una charla aparentemente informal.

Trabajé con dos tipos de familias originarias de San Juan Ocotán con situaciones de vida distintas, esto es, familias jóvenes (de ocho meses de casados) hijos de ejidatarios y familias mixtas (híbridas) conformadas por indígenas (mixtecos) y personas originarias de San Juan Ocotán.

Esta selección respondió al interés de analizar la etnicidad histórica y los desafíos de la etnicidad cotidiana. Las familias originarias suelen reconocer su procedencia étnica a partir de un vínculo histórico y bajo el contexto de la fiesta en honor a Santo Santiago; esta situación es un carácter de inclusión que permite la permanencia en una frontera étnica aparentemente sellada: los indios rebeldes de tradición. Mientras que la familias (híbridas) son el resultado del devenir de la cotidianidad de las relaciones étnicas, que disuelve los sellos y candados de las fronteras étnicas al dar origen a matrimonios integrados por habitantes originarios e indígenas “migrantes”; ello ha dado pie a una etnicidad conurbada.

Tener acceso a dichos contextos familiares me permitió entender desde la flexibilidad de las representaciones sociales de la etnicidad hasta el impacto que tienen las relaciones étnicas en la transformación de las fronteras socioculturales. Como estrategia les pedía a mis

informantes e interlocutores que relacionaran los estereotipos de la condición étnica con acontecimientos de la vida familiar y vecinal (Cfr. capítulo VII)

2.4 El contexto de la investigación: la violencia y su peligrosa calma

Durante el trabajo de campo, la violencia se presentó en mi estrategia metodológica como una categoría medular que me permitía a partir de la proximidad etnográfica generar un diálogo y explorar los contextos más significativos en los que se elaboraban las representaciones étnicas y sus fronteras. Desafortunadamente no pude explorar la relación entre la violencia y la etnicidad. Las condiciones de campo no eran seguras a pesar de la peligrosa y aparente calma. Mis exploraciones e incursiones en el lugar se dieron en diferentes horarios, en diferentes días y en diferentes zonas.

De lunes a viernes, comúnmente por la mañana platicaba y convivía con los líderes y representantes, delegados, presidentes de comités vecinales, enlaces municipales. Por las tardes dialogaba con mujeres que recién llegaban de trabajar, mientras cocinaban y revisaban la tarea de los hijos; me platicaban de sus preocupaciones, de los sueños de regresar a la comunidad de origen, de cómo le hicieron para sacar a los hijos de los caminos de la droga. Los fines de semana con los hombres, generalmente frente a cervezas y botellas de vino.

Las conversaciones con las familias me permitieron trazar mapas del lugar más cercanos a la cotidianidad. Cuando salía de las casas, veía las calles con miradas distintas, lo que para mí era una tienda de abarrotes para las familias era un prostíbulo donde algunas muchachas de secundaria se prostituían a cambio de un celular; lo que para mí era una anciana devota y muy cercana a la iglesia, para las familias con las que trabajaba era una abuela que mandaba a sus nietos a vender droga.

Cuando no tenía ninguna estrategia o cuando el plan maestro se había roto, me sentaba en la plaza a “perder el tiempo”. De esta situación nacieron contactos entrañables para mi experiencia de vida, no tan importantes para mi trabajo de campo. Conocí a un joven apodado “el chaparro”, un ayudante de albañil que fue tragado poco a poco por el “toncho” (thinner con estopa). El chaparro tenía un sueño, dejar de ser chalán para cuidarle el terreno al patrón, un vendedor de droga local, que según él le había ofrecido cuidar un terreno durante seis meses y a cambio le pagaría seis millones de pesos.

Cuando me sentaba en la plaza, de manera repetitiva me contaba qué iba hacer con el dinero que le iba dar su patrón: “el terreno que voy a cuidar hay cosas chuecas, es donde hacen droga, ni modo, el que no arriesga no gana [...] voy a comprarme una camioneta amarilla, voy a construir una casa, de dos pisos y le voy a operar las tetas a mi vieja” - la última frase nos provocaba risas. Lo último que supe del chaparro es que había muerto en las canchas de fútbol.

Lo que más me impresionó de su situación de vida es como fue entrando en el proceso de adicción, al grado de que también involucró a su esposa, era desgarrador verlo a él y a su esposa perdidos, cuando me reconocía me decía: “maike, el mundo vale verga”.

También fui testigo de varios incidentes violentos. Uno de los más significativos fue el tiroteo en la avenida cinco de mayo y periférico, ocurrido en el mes de mayo del año 2012 durante los narco bloqueos que colapsaron la ciudad.

Recibí una llamada en la que se me advertía de la presencia de varios camiones quemados en distintos puntos de la ciudad. Recuerdo no haberle dado importancia, supuse que se trataba de una de las tantas caracterizaciones amarillistas que se hacen de San Juan de Ocotán.

En cuestión de instantes me encontraba en medio de un tiroteo, ante ello me refugié en el centro comunitario del DIF Zapopan. Pasé allí cerca de tres horas, solo me comunicaba con mi familia a través del internet. Durante la espera pude platicar con el personal del DIF, el tema central fue la violencia y la inseguridad de las calles de San Juan de Ocotán. Recuerdo que el personal del DIF, estaba sorprendido por el perímetro de calles en las que trabajaba y en el horario en el que entraba a las casas.

A partir de dicha conversación me percaté del peligro latente de hacer mi trabajo de campo; siempre había escuchado del nivel de violencia que se suscitaba de manera cotidiana en San Juan de Ocotán. Comúnmente salía del lugar en el último camión del 380 a las once de la noche que me conectaba con el periférico y nunca tuve problemas. Ello me hacía pensar que había una estigmatización del lugar. Sin embargo cuando estaba refugiado en el centro comunitario fui consciente de las dimensiones del riesgo en mi trabajo.

Los contactos más importantes que tenía vivían en calles donde la gente ubicaba narco-tiendas, espacios conflictivos de los que no quise tener acceso, a pesar de que más de alguna ocasión, los habitantes se ofrecía para presentarme con los líderes de las bandas (los que controlaban la plaza), los que regenteaban los prostíbulos o con los que traficaban con migrantes centroamericanos. Sabía que esa información no solo me ponía en riesgo sino también a las familias con las que interactuaba.

Un sector con el que no pude trabajar fue con los militares, muchos de ellos tienen un origen étnico. Detecté calles cerradas donde vivían mixes vinculados con la milicia. Traté de entrevistarlos, mi estrategia fue aprovechar las reuniones del centro de salud y hacer un pequeño directorio detectando a familias que tuvieran un origen étnico. Al final de las charlas del programa OPORTUNIDADES (hoy PROSPERA) les pedía sus datos y les explicaba que estaba haciendo un registro sobre las historias migratorias de las familias. Obtuve muchos domicilios y pocas entrevistas. Dicha estrategia me permitió ubicar una calle completa de familias mixes. Recuerdo que durante una visita, fui sacado de una casa por un grupo de hombre jóvenes con apariencia militar, me llevaron a un cuarto, me pidieron mi identificación y me advirtieron que harían una búsqueda en internet y pedirían datos, y si no comprobaban que era profesor, iba a tener muchos problemas.

Mientras estuve en el cuarto “acompañado” de niños mixes hablando en su lengua materna, pensé en que había tocado el fondo de un tema demasiado sensible: la presencia de los militares y la presencia del narcotráfico. Afortunadamente los hombres jóvenes encontraron datos que comprobaban que yo era profesor y me dejaron ir con la advertencia diplomática de que no regresara al lugar. Cerré mi línea de investigación sobre la representación étnica desde la presencia de los militares. Las familias de los militares de origen indígena representan una de las fronteras étnicas más complejas. Se encuentran estigmatizadas por la mayoría de los habitantes y son sumamente herméticas.

El contraste entre estigmatización relacionada con la violencia y la riqueza de tradición fue una perspectiva estratégica, que no solo me abrió puertas, también me permitió entender procesos complejos. La mayor parte de los habitantes originarios de San Juan de Ocotán quería hablar de la tradición de la fiesta, como si con ello pudieran disolver el estigma de zona violenta.

El contraste entre la violencia y la importancia de la tradición me ayudó a reflexionar sobre el vínculo complejo entre adicción a las drogas, venta de tierras y despilfarro del dinero; dichas situaciones en las conversaciones se proyectaban como un pasado lleno de gloria y como el argumento que en ratos justificaba el comportamiento violento de algunos de sus habitantes. La violencia era una representación étnica que se empleaba a la hora de trazar la diferencia entre los indios de tradición (los habitantes originarios) y los indios de origen (indígenas del sur), pero a su vez era una situación común entre las dos etnicidades.

Muchos habitantes de San Juan de Ocotán, tanto originarios como indígenas “migrantes” ubican un conjunto de problemáticas sociales que se dieron en el periodo de los años setentas y rompieron el carácter pueblerino del lugar.

La construcción de la base área dio pie a la presencia de militares con origen étnico. Se cree que los militares introdujeron la droga y la violencia. El crecimiento de la ciudad dio pie a los procesos de venta de la tierra y con ello se generó el despilfarro económico y el incremento de la drogadicción y el narcotráfico. Desde la lógica de los habitantes originarios, dichas situaciones se ubican en el ciclo: violencia- militares-migrantes-venta de tierra.

Registré narrativas donde el origen de la violencia se asociaba al dinero obtenido por las ventas de las tierras. Encontré leyendas e historias relacionadas con el dinero producto de la venta de tierras. Una de las más significativas por tener características de una leyenda urbana, fue la de un viejo ejidatario que después de muchos años de ofertas hechas por los desarrolladores, decide vender sus tierras a un excelente precio. El anciano recibe una fuerte cantidad de dinero, ante ello decide no informar a su familia sobre el acontecimiento, temiendo que el dinero dividiera a su familia, guarda los billetes en una maleta y después de un tiempo los billetes son roídos por los ratones.

Otra de las estrategias metodológicas fue vincular los recuerdos y las representaciones de la memoria histórica con los acontecimientos cotidianos. El resultado de esa tarea me permito desmenuzar el entramado social de San Juan de Ocotán.

Durante el trabajo de campo no sólo recolecté referencias discursivas sobre acontecimientos. También observé procesos y situaciones, para ello fue necesario explorar los circuitos de las redes sociales. Mi trabajo comenzó con la exploración de las redes sociales

integradas por las familias que pertenecían a la cofradía de las fiestas en honor a Santo Santiago. La fiesta fue una zona tersa a partir de la cual pude escudriñar y explorar las dimensiones de las relaciones étnicas y los procesos de apropiación territorial.

La red social de los mayordomos fue contrastada con la exploración de la red de familias originarias integradas por ejidatarios, por la red familias de matrimonios formados por habitantes originarios e indígenas y finalmente con las redes de familias indígenas mixtecas (Oaxaca) y teenek (San Luis Potosí).

Otra perspectiva que me resultó muy interesante fue la de los jóvenes hijos de los matrimonios integrados por habitantes originarios e indígenas. Los jóvenes representan una tercera mirada a partir de la cual uno puede conocer los alcances de las transformaciones de las nociones de la tradición, el origen étnico y la noción de pueblo.

A pesar de que la mayor parte de los capítulos requirieron un manejo metodológico específico, una constante fue el contraste de diversas fuentes de datos. Un ejemplo de ello fue la reconstrucción de la historia agraria. Se trabajó principalmente con el contraste de la memoria histórica con los datos dispersos registrados en el expediente de tierras y aguas del Archivo Histórico del Estado de Jalisco. También se tuvo acceso al archivo hemerográfico del licenciado Rubén Ávila Marín, abogado de los ejidos de San Juan de Ocotán y General Lázaro Cárdenas, durante 17 años. Ello fue de gran utilidad para la reconstrucción de los litigios agrarios más importantes, como el caso del predio de La Coronilla (Cfr. capítulo IV).

San Juan de Ocotán tiene múltiples representaciones sociales que han generado estereotipos, estigmas y fronteras socioculturales. Desde la perspectiva institucional (gobiernos municipales) representa una colonia que se ubica en una zona prioritaria por el alto índice de marginalidad (véase en el programa zonas prioritarias del gobierno de Zapopan). Para los habitantes de la Zona Metropolitana de Guadalajara representa un foco rojo donde se concentran los actos violentos que nutren la nota roja de la ciudad.

Y finalmente para muchos de sus habitantes San Juan de Ocotán es un pueblo rural-urbano cuando pertenecen a las familias originarias o una esquina donde los jóvenes hacen barrio (construyen su comunidad mediante la formación de pandillas) y “el norte”, una zona receptora que amplió las oportunidades, sobre todo cuando se pertenece a las familias

indígenas “migrantes” que llegaron hace treinta años. Dicha situación enriquece y complejiza el trabajo de campo. Para hacerle frente a dicho desafío, me fue muy útil emplear el enfoque orientado al actor.

2.5 El enfoque centrado en el actor social: herramienta teórico metodológica

La perspectiva centrada en el actor social concentra sus esfuerzos etnográficos en análisis de las estrategias, en el cruce de mundos de los actores sociales. Norman Long señala que una de la ventaja de este enfoque es que parte del interés de explicar respuestas diferenciales a circunstancias estructurales similares, [de manera] que los diferentes modelos de organización emergen como resultado de las interacciones, negociaciones y forcejos sociales que tienen lugar entre varios tipos de actor.⁵¹

Dentro de esta perspectiva teórica los conceptos más útiles para la investigación fueron los conceptos de campos sociales, dominios e interfaz.

-La conurbación como campo social.

Long señala que la noción de campo social evoca un cuadro de espacio abierto, un paisaje irregular con límites mal definidos, compuesto de distribuciones de elementos diferentes: recursos, información, capacidades, tecnologías, fragmentos de discursos, componentes institucionales, valores, estructuras físicas, individuos y grupos aliados o enemigos potenciales. El campo social fija el escenario en términos de la disponibilidad y distribución de tales elementos y recursos.⁵²

Para el caso de la presente investigación me interesa analizar la conurbación como el campo social donde se lleva a cabo la construcción del territorio desde la etnicidad. Dicho proceso se caracteriza por los impactos en la formación de fronteras socioculturales, las implicaciones de la historia agraria y la representación de referentes simbólicos territoriales.

⁵¹ LONG, Norman (2007) Sociología del Desarrollo: Una perspectiva centrada en el actor. México, CIESAS, El Colegio de San Luis, pág.43.

⁵² LONG, (2007). *Ibíd.*, pág. 122-123.

La conurbación como campo social permite entender los procesos de apropiación territorial desarrollados en el devenir de los tipos de propiedad contenidos en la historia agraria. A partir de dicho proceso se puede analizar las dimensiones de la territorialidad desde la etnicidad. San Juan de Ocotán fue una comunidad indígena que ante el crecimiento desmesurado de la ciudad se convirtió en ejido. A pesar de ello conservó su carácter de pueblo rural-urbano recibiendo a numerosas familias indígenas provenientes del sur y parte del occidente del país (Cfr. capítulo V).

La estrategia metodológica consistió en el registro de los discursos y las reflexiones de los actores sociales entorno a los cambios culturales más significativos. La reflexión sobre las características socioculturales del San Juan de Ocotán de antes y el de ahora se encontraron mediadas por la percepciones en torno a los conflictos de las familias de ejidatarios, provocados por el dinero producto de las ventas de las tierras, la llegada de los migrantes, los militares y las fábricas. Estos acontecimientos para la mayor parte de los habitantes originarios entrevistados representaban ejemplos claros de la irrupción violenta del carácter de pueblo.

Se empleó la categoría de conurbación como el campo social para analizar la configuración territorial en la que las relaciones étnicas favorecieron el cruce de identidades bajo contextos problemáticos como el hacinamiento. San Juan de Ocotán es un espacio conurbado que se caracteriza por la mezcla caótica de usos de suelo: una fábrica que maneja residuos tóxicos frente a núcleo poblacional, resguardado por una colonia residencial donde habita la clase alta (Valle Real). La heterogeneidad de espacios crea una diversidad de fronteras socioculturales en la que se estigmatiza y se representa el sentido de pertenencia (Cfr. capítulo V).

-Los dominios de las relaciones étnicas.

Otra de las herramientas valiosas para el análisis del entramado de San Juan de Ocotán fue el concepto de dominio. Magdalena Villarreal (2000) considera que los dominios “son contextos sociales organizados con referencia a las actividades e intereses de grupo de actores, donde los marcadores específicos operan para definir la exclusión y la inclusión. Los dominios se contienen unos a otros, el orden que existe es frágil, sujeto a la redefinición y requiere de una negociación continua. Debido a que las reglas y las fronteras son objeto de contienda

constante, los dominios de la interacción no pueden ser considerados como entidades fijas, cerradas”.⁵³

El territorio de San Juan de Ocotán se configura por múltiples dominios sociales. Uno de ellos es el de las relaciones étnicas, contextos donde se construyen las representaciones sociales entorno a la etnicidad. Los dominios de las relaciones étnicas cambian de acuerdo a la posición en la que se encuentre. Ante las familias de Valle Real (fraccionamiento de clase social alta, donde por cierto trabajan muchas mujeres en el empleo doméstico y los hombres como jardineros) los habitantes originarios son considerados como los indios “coheteros”.

Cuando se realiza la fiesta de los Tastoanes (24 de julio) los habitantes de Valle Real se quejan por el ruido, la congestión vial y los conflictos violentos que se suscitan. De hecho, para estos habitantes, el pueblo de San Juan Ocotán es considerado como un lugar caracterizado por la violencia y la drogadicción. El comité vecinal de Valle Real ha elaborado varios comunicados de prensa donde se define a los habitantes de San Juan Ocotán como indios bárbaros que irrumpen la tranquilidad de sus hogares.

Cuando se está en el pueblo y bajo el marco de las fiestas, muchas familias que nacieron en San Juan de Ocotán se asumen como “indios de tradición” y argumentan que son descendientes de los “caxcanes”. Sin embargo consideran que hay una diferencia entre ser indio de tradición a ser paisa o mara (referido a centro americano o migrante, cabe aclarar que en el primer cuadro del casco de pueblo atraviesa una vía férrea, en los últimos meses los migrantes no mexicanos se han asentado en el lugar, sitio que antes era de paso).

Desde este ángulo podemos ubicar dos dominios claves que nos ayudarán a entender el uso y los procesos de construcción de la etnicidad: las relaciones étnicas que ocurren en la cotidianidad y las que se llevan a cabo en el dominio ritual expresado en la organización de la mayordomía de la danza de los Tastuanes.

-La etnicidad conurbada como interfaz.

San Juan de Ocotán experimentó el proceso de conurbación y ello creó un campo social caracterizado por la distribución de recursos, discursos, valores que se expresan en una

⁵³ VILLAREAL, Magdalena (2000). “La reinención de las mujeres y el poder en los procesos de desarrollo rural planeado” en: La Ventana, Núm. 11, Guadalajara, U.D.G., pág. 28.

diversidad de dominios en los que ocurren las negociaciones, las disputas, la distribución de los capitales sociales y simbólicos.

Ante la heterogeneidad de dicho entramado centré mi análisis en los aspectos que me permitieran entender la convergencia de etnicidades. Para ello me fue útil el concepto de “interfaz”, ya que me ayudaba a entender las posiciones culturales a partir de las cuales se construían las representaciones étnicas. Norman Long señala que el concepto de interfaz nos brinda medios para entender los posicionamientos culturales: “La interfaz identifica la naturaleza de las contiendas explícitas o implícitas sobre dominación y legitimidad de paradigmas socioculturales particulares o representaciones de la modernidad, aunque al mismo tiempo es importante que los comparemos con los marcos normativos o ideológicos específicos y tipos de discursos”.⁵⁴

Desde esta perspectiva podría plantearse que la etnicidad conurbada es la interfaz de las representaciones étnicas. Refleja las contiendas, las preocupaciones y las expectativas, tanto del pasado como del presente. La etnicidad conurbada provoca una interfaz que abre las fronteras simbólicas y socio-económicas para plantear la convergencia de la etnicidad histórica y cotidiana a partir de la actualización de una condición histórica: el despojo y la venta de la tierra.

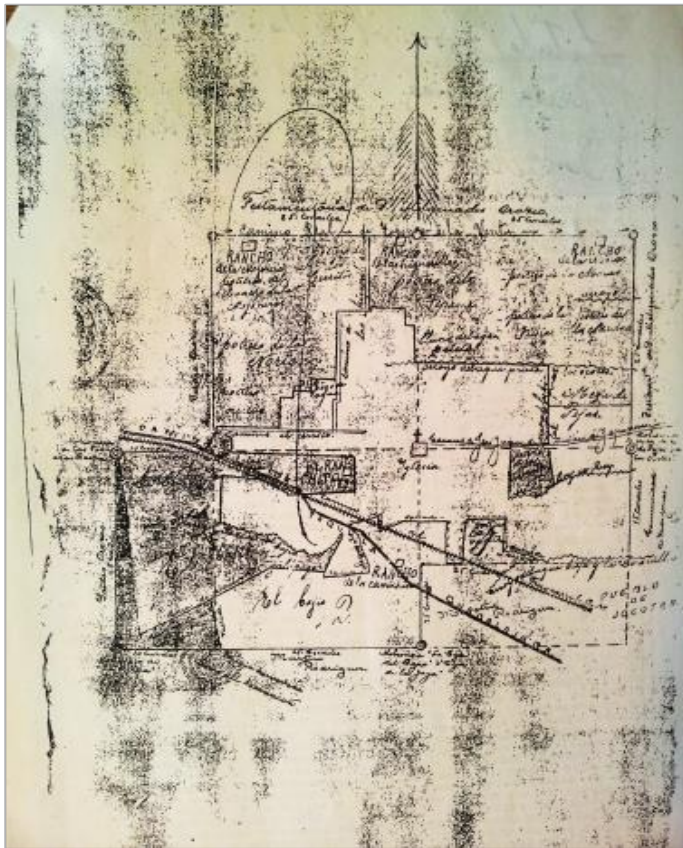
De manera que los hallazgos etnográficos se encuentran organizados en los siguientes ejes analíticos:

- 1) CONTEXTO: el territorio, sus espacios y sus contextos: registro de percepciones entorno a la construcción social del territorio y los procesos de apropiación territorial.
- 2) INTERACCIONES: las relaciones étnicas. la observación de las prácticas entorno a la instalación de fronteras étnicas.
- 3) SITUACIONES Y PROCESOS: la organización de las mayordomías y la puesta en marcha de la fiesta de Santo Santiago.

Se registraron discursos de los actores sociales alrededor de las representaciones sociales de la etnicidad, narrativas entorno a los procesos de conurbación. Los discursos y narrativas se originaron a partir de la aplicación de entrevistas y de conversaciones no

⁵⁴ LONG (2007), Op.cit., pág. 144-145.

planeadas. Se trabajó con las interacciones sobre la organización de la mayordomía y también se observaron las relaciones que ocurren al interior de familias.



La tierra y sus múltiples territorios

Ilustración 3. Título Virreinal de San Juan de Ocotán

CAPÍTULO III. SAN JUAN DE OCOTÁN, LA HISTORIA AGRARIA DE UN PUEBLO CONURBADO

En el presente capítulo intento realizar una reconstrucción de la historia agraria de San Juan de Ocotán. No pretendo elaborar una minuciosa revisión sobre cada una de sus etapas, esto sería menester de otra investigación y además, considero que hay estudios en proceso que pueden abundar en ello con mayor precisión.

El objetivo principal es mostrar al lector las características generales de los principales periodos de la historia agraria local, para de esta forma trazar los posibles vínculos entre los procesos agrarios y la formación de las identidades étnicas. En la historia agraria de San Juan Ocotán se encuentran pistas que nos permiten entender algunos posibles orígenes de la invisibilización étnica. La tierra no sólo es un bien material cotizado por los especuladores inmobiliarios, también representa un referente identitario flexible: en unas ocasiones da cuenta de un origen étnico ancestral y en otras favorece la presencia multiétnica.

La historia agraria de Ocotán es dispersa y fragmentada. Da cuenta de la consolidación de dos núcleos agrarios en un mismo territorio: el comunal y el ejidal, ambos atravesados por procesos de despojos, negociaciones y resistencias.

Por un lado, encontramos a la comunidad indígena, el referente histórico territorial con el que se vincula el origen de la identidad indígena. Comúnmente los habitantes originarios se refieren al pueblo como el origen ancestral con connotaciones étnicas.

Por otro lado, tenemos la consolidación del primer ejido de San Juan de Ocotán, producto de los procesos de restitución y dotación de tierras durante la época posrevolucionaria. Son dos cauces históricos que parecen converger a medida que crece la Zona Metropolitana de Guadalajara. Estos dos procesos muestran capas históricas en las que flotan, en medio de la vertiginosidad urbana, posibles claves para entender la compleja relación entre el territorio, las identidades y las relaciones étnicas.

Para lograr los objetivos planteados empleé las siguientes herramientas: consulta a archivos agrarios, trabajé con la colección *Tierras y Aguas*, del Archivo Histórico de Jalisco (revisión del expediente número 13, del legajo 88, tomo 32). También consulté el expediente número 35, la carpeta básica y la carpeta PROCEDE del Registro Nacional Agrario de Jalisco; y finalmente tuve acceso a los expedientes hemerográficos y agrarios del licenciado Rubén Ávila Marín, abogado por más de 27 años de los ejidos de San Juan de Ocotán. Dicho expediente me permitió reconstruir los litigios agrarios más significativos.

La consulta a los archivos fue contrastada con una exploración etnográfica de la memoria colectiva de los habitantes. Conversé con autoridades ejidales, ejidatarios, hijos de ejidatarios y con los abogados que han asesorado a los dos ejidos. A partir de relatos etnográficos pude constatar la estrecha relación entre la memoria colectiva y la configuración del espacio, tal como lo describe Maurice Halbwach: "La memoria colectiva envuelve las memorias individuales [...] está limitada de forma bastante rigurosa en espacio y tiempo. En otras palabras, hay tantas formas de imaginarse el espacio como grupos".⁵⁵

Otra herramienta importante para la indagación fue la consulta de fuentes secundarias. Uno de los estudios clave para la reconstrucción de la historia agraria fue el trabajo de Abigail López titulado: *Los tastuanes de San Juan de Ocotán Jalisco: historia, identidad y tradición en las fiestas de Santiago Apóstol*; su investigación no sólo tiene un enfoque novedoso para interpretar la fiesta de Santo Santiago sino también tiene un apartado donde se trazan las primeras coordenadas de la historia agraria y los antecedentes de fundación del poblado.

El punto de partida es un pequeño resumen de los antecedentes históricos de San Juan de Ocotán. Representa un esfuerzo de contextualización, en que se hace una exploración sobre el origen étnico y la formación de un pueblo fundacional.

3.1 San Juan de Ocotán, pueblo de indios y pueblo fundacional⁵⁶

⁵⁵ HALBWACH, Maurice (2004). La memoria colectiva. Zaragoza, Universidad Zaragoza, pág. 160.

⁵⁶ Para la reconstrucción histórica fue trascendental el diálogo y el intercambio de información con Venur González, habitante originario de San Juan de Ocotán y pasante en la licenciatura en Historia. Venur se encuentra realizando una tesis que busca describir cuál fue la reacción de los propietarios de tierras en San Juan de Ocotán ante la privatización e individualización de los terrenos; su conclusión mostrará datos relevantes para entender, de manera plena, la relación entre la comunidad indígena y el ejido de San Juan de Ocotán, así como para esclarecer la complejidad del devenir agrario.

Indagar sobre los antecedentes históricos de San Juan de Ocotán implica desarrollar una investigación específica, con una metodología adecuada. El grado de dispersión y fragmentación de los datos es sumamente complejo. A pesar de ello el trabajo que ha hecho Abigail López Díaz, historiadora originaria es impresionante, nos permite asentar las bases del contexto histórico, muchos de los datos que aquí se presentan son resultado de sus investigaciones históricas.

López Díaz señala que la primera referencia de San Juan Ocotán se ubica en los años de 1678 y 1679. Es cuando aparece en un informe de una visita pastoral hecha por León Garabito. La autora menciona que San Juan de Ocotán desde el año de 1605 pertenecía a la parroquia de San Francisco Tequisistlán, integrada por tres jurisdicciones civiles: Tala, San Cristóbal de la Barranca y Tequila:

El obispo Santiago de León Garabito contaba en la cabecera de San Juan de Ocotán “treinta y dos individuos y todas las edades de ocho años arriba ciento cinco personas”. Para esas fechas San Juan de Ocotán formaba parte de la unidad político administrativa con la cabecera de Tala.⁵⁷

En 1889, San Juan de Ocotán formaba parte del departamento de Zapopan, el cual contaba con poco comercio e industria. Esto se debía a que los indígenas de Zapopan comerciaban con leña y carbón y los labradores con la leche que llevaban a la capital. Por otro lado, en cuanto a su agricultura, la principal era la siembra del maíz, frijol y cebada. En San Juan Ocotán, en el año de 1889, el número de feligreses de la Parroquia Zapopan era de 14,200; de estos la mitad eran indígenas; no obstante, el total de los habitantes era de 31,355.

La iglesia de San Juan Ocotán se concluyó el 2 de mayo de 1689 junto con un hospital y el panteón de la población. Posteriormente, estos desaparecieron y se creó el atrio. La iglesia se construyó en honor a San Juan Bautista. En el relieve aparece el escudo de los reyes de España y se puede apreciar una posible fecha de construcción: 2 de mayo de 1680. Por otro lado, para el caso de la fiesta los habitantes aseguran ser depositarios y vigilantes de una danza que recuerda el encuentro entre los españoles y los indígenas. A pesar de ello, no existen datos

⁵⁷ LÓPEZ Díaz, Abigail (2016). Los tustuanes de San Juan de Ocotán. Historia y Tradición. Guadalajara, Colección de becarios CECA, pág. 46.

exactos que hablen sobre la fundación, sino una dispersión de fechas que en muchos casos se contradicen.

Se cuenta con varios documentos en los que se pueden identificar referencias concretas: una descripción del Archivo de Instrumentos Públicos de Jalisco, específicamente en la sección de tierras y aguas, en la que se habla de una visita, el título virreinal y un documento donde se habla del fundo legal.

En dicho archivo aparece un documento del siglo XVII donde se menciona a San Juan Baptista de Ocotán como una población indígena fundada en 1692. Se trata de una carta dirigida a Francisco Feijoo Centellas, oidor de la audiencia Real de la Nueva Galicia. En la misiva se certifican los límites y las medidas de San Juan de Ocotán ante una usurpación que llevó a cabo el señor Rafael Tejeda, quien compró unas tierras al norte de dicho pueblo. El documento da cuenta de una diligencia que se realizó el 28 de enero de 1841, y puede ser considerada como un dato concreto para ubicar el fundo legal de las tierras de Ocotán:

En el pueblo de San Juan Baptista de Ocotán, jurisdicción de Tala. Habiendo llegado a este dicho pueblo aparecieron ante mi los alcaldes y principales de este dicho pueblo y me hicieron relación de que no tenían títulos de fundación de este pueblo [y] que [no] saben que los aigan tenido. en virtud de lo por mi mandado, pasé a hacer las medidas de este pueblo de San Juan Baptista de Ocotán, principiando la cuerda de la iglesia de este dicho pueblo; y de el costado de ella, se corrieron en demanda del sur último en la ceja de una jolla en donde su puso una mojonera de piedra= y volviendo a la dicha iglesia, se recorrieron de oriente veinte y cinco cordeles y termino un último cerca de la barranca, junto a unos ocotes, cerca del camino que va al este pueblo de Nuestra Señora de Zapopan, en donde se puso una mojonera en cruz de piedra = y volviendo a dicha iglesia se corrieron veinte y cinco cordeles, dichos en cordeles en demanda del norte y paro el último llano se terminó el último cerca del arrollo seco, inmediato al camino que va para el pueblo de Tequila y el de Ahualulco.⁵⁸

Otra manera de rastrear el origen del lugar es a través de los cronistas españoles. Ellos señalan que San Juan de Ocotán pudo ser una congregación de indios, una encomienda y un

⁵⁸ AIPJ, ramo de tierras y aguas, 2º colección, leg. 87, vol. 331, expediente 10.

pueblo de indios. En las tres referencias históricas se caracteriza a sus habitantes como una población tecuexe, caxcana y coca.

En Fray Antonio Tello sólo hay asociaciones indirectas. El cronista menciona que en 1530 el conquistador Nuño de Guzmán, acompañado de ejércitos de españoles, aliados mexicanos y esclavos tarascos, pasó por la región del territorio de lo que sería la Nueva Galicia, conquistando este territorio. Sus fuerzas entraron a la región coca desde el este y llegaron hasta Tonallan, una provincia a la cual estaban sujetos varios pueblos, dentro de los cuales menciona a Ocotlán (San Juan de Ocotán), antes de volverse al norte pasando por los territorios tecuexe y caxcan.

“Al acercarse Nuño de Guzmán a la provincia de Tonallan, los caciques acordaron que se le hiciese un presente: huevos, abuacates, cebollas y de todas las frutas que tenían, para irle a ver y darle la bienvenida, y que fuesen a esto los principales de todos los pueblos. Y así fueron: del pueblo que ahora se llama San Pedro, tres: el uno se llamaba Coyotl, el otro Chitacotl y el otro Tenatl; del pueblo de Tetlán fueron Xonantic, Cuabtin y Octezolotl; de Zalatlán fue Coyopizantli; de Ichcatlan, Ipac y otro que después se llamó Hernando Francisco; de Ocotlan fue Coyotzin; de Xocotlan, Zacamitl” .⁵⁹

Por su ubicación, estos tres últimos pueblos a los que hace referencia Tello pertenecen a los actuales Ixcatán, San Juan de Ocotán y Jocotán. Tello también se refiere a San Juan de Ocotán como parte de una provincia administrada por franciscanos:

Salían de él los religiosos de nuestro padre San Francisco a administrar los santos sacramentos a los pueblos de Tlaxomulco, Tonalan, Atemaxaa, Tequiztlan, Tzoquipan y Ocotlán. Parecía a estos heroicos padres que era tiempo de arrancar este, abuso y pecado y así con valor lo pusieron en execución comenzando por las provincias cocas que comprenden la de Cuyceo del Rio y las tequexes de Tonalan, Tlaxomulco, Caxtitlán y Ocotlán (San Juan de Ocotán). Dios con efecto en la oración, fuese servido en domeñar la fuerza de aquellos bárbaros, el qual oyó sus ruegos por que las provincias de Pontzitan, Cuyceo, Tonalan, Tlaxomulco y Ocotlán estuvieron quietas y sujetas a la voluntad de Fray Antonio Segovia.⁶⁰

⁵⁹ TELLO, Fray Antonio (1968). Crónica Miscelánea de la Sancta Provincia de Jalisco. Libro 2, vol. I, Guadalajara, Jal., Gobierno del Estado, Universidad de Guadalajara, INAH, págs.80-89.

⁶⁰ TELLO (1968), *Ibíd.*, págs. 168-175.

No hay claridad sobre la provincia a la que pertenecía San Juan de Ocotán al momento de la conquista española. No sabemos si estaba dentro de la región tecuexe, coca o caxcana. Tello señala que a la llegada de Guzmán en 1530, lo recibieron en embajada de paz y luego dieron obediencia los pueblos de Tetlán, con cuatro mil indios cocas y tecuexes; Tlaquepaque con dos mil indios; Atemaxac con tres mil; Tzalatitlan con más de mil; los de Ocotlán con más de mil quinientos; Tequixictlan, Cuyupuchtlan, Itztlan, Quilitan, Copala y Nochtlan, que juntos eran más de cinco mil indios.

La falta de una delimitación con respecto al origen étnico (caxcan, tecuexe o coca) puede ser interpretada a partir de dos planteamientos: la proximidad de las fronteras y un posible carácter multiétnico histórico.

Al respecto, Carolyn Baus de Cziytrom menciona que la zona tecuexe pertenecía a una región cosmopolita donde vivían varias etnias. Reconoce dos fronteras: la de los tecuexes-cocas, en la gran provincia de Tonalla. Hay varios casos en que cocas y tecuexes convivían en la misma comunidad. Así fue en Tetlán y el pueblo de cabecera de Tollan. Aunque no está claro, quizás ocurrió también en Zalatitán, Atemajac, Ichcatan, Ocotlán y Jocotlán. Dicha convivencia indica que posiblemente había lazos matrimoniales entre los dos grupos, unidos así en una relación simbiótica. La lengua de los caxcanes era un dialecto nahua muy parecido al habla de los mexica. Según la crónica de Tello, advierte la autora, los mexica y caxcanes invadieron la zona tecuexe. El cronista describe el lugar como una nación de indios belicosos.⁶¹

Otro cronista que menciona el lugar es Alonso de la Mota, que elabora una descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León. Se trata de un escrito elaborado en el siglo XVI. El autor resalta las características productivas y ubica Ocotlán (San de Ocotán) como la segunda salida más importante de Guadalajara:

Tornado a salir de Guadalajara llevando el rostro hazia el poniente esta a tres leguas el pueblo de Ocotlan que es cabecera cuyos sujetos son: Icotlán, Tequecistlan, San Cristobal, Atemaxaque y Capala. Distantes muy pocas leguas unos de otros es doctrina de clérigos proveese conforme a la cedula del Real patronazgo tendrá quatrocientos yndios vecinos escasos en la cabecera y sujetos es tierra donde se coje mucha y muy buena fruta de castilla y de tierra y mucho algodón de que tejen sus vestidos tiene muy lindas montañas donde se provee esta ciudad de maderas para los edificios como es tablaçón

⁶¹ BAUS DE CZITROM, Carolyn (1982). Tecuexes y Cocas, dos grupos de la región de Jalisco en el siglo XVI. México, INAH, págs. 23-25.

*vigas leña y lo demás necesario. Lo qual tienen por grangeria los yndios y también el maíz que cogen y aves que crian.*⁶²

San Juan de Ocotán pertenecía a Tala, un corregimiento que era descrito como un proveedor de mano de obra y de alimentos, que el repartimiento estaba a mediados del siglo XVIII. Dicho lugar estaba a cargo de Francisco Godoy, el primer encomendero conocido de Ocotlán (Ocotán). Godoy vendió sus derechos a Alonso Martín (registrado de 1548 a 1570). Juan Fernández fue el último encomendero antes de que dicho lugar pasara a manos de la corona, en 1594. También se menciona que Tala (Talapocol) fue encomienda de Juan Sánchez de Olea en 1548. Luego fue reasignada a Diego de Colio, registrado entre 1585 y 1608.

Melchor Pérez tuvo la encomienda de Cuyupuztlan desde los años treinta del siglo XVI. En 1550 esta encomienda fue cedida en dote a una hija de Pérez, Catalina Mejía, quien tenía aún los títulos entre 1583 y 1592.

Entre 1548 y 1570 el encomendero de Iztlán fue Francisco Cornejo, a quien sucedió Diego Cornejo, hasta que la encomienda pasó a la corona, en 1595. Nochistlán (Nochistlanejo) fue otorgado al contador Juan de Ojeda y en 1544, bajo las nuevas leyes, pasó a la corona.⁶³

De acuerdo con Muriá, Olvera y Aldana⁶⁴, muchas de estas encomiendas se fortalecieron con indios traídos a la fuerza, en virtud de que la expedición de Mendoza, al otro lado del río Santiago, no logró la pacificación total. Incluso se llegaron a fundar con ellos algunas poblaciones.

Los repartimientos consistían en asignar un número determinado de indios a un interesado. Moisés González Navarro, argumenta que en dichos mandamientos, se concedía cierto número de trabajadores para que laboraran en las tareas de los peticionarios.⁶⁵ Por su parte, los españoles no tenían que vejar, ni maltratar, ni violentar a los indios. Las sanciones

⁶² MOTA y Escobar, Alonso de la (1993). Descripción geográfica de los Reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya, y Nuevo León. Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, Universidad de Guadalajara, pág. 35. Se conservan la ortografía y las palabras originales del cronista.

⁶³ GERHARD, Peter. 1996. La frontera norte de la Nueva España, México, UNAM, págs. 169-170..

⁶⁴ MURIA, J. M.; J. Olvera y M. Aldana, 2004. Historia de Zapopan . Ayuntamiento de Zapopan y El Colegio de Jalisco. Zapopan , Jalisco pág. 26.

⁶⁵ GONZÁLEZ Navarro, Moisés (1953). Repartimiento de indios en Nueva Galicia, T1, México, D.F., Serie científica, INAH, pág. 11.

consistían en que los hacendados que no cumplían con esta obligación no volvían a recibir indios para trabajar.⁶⁶ Las referencias que se tienen de repartimientos en Ocotán son pocas:

*El 22 de abril de 1677, al licenciado don Antonio de Robles, presbítero labrador en el valle de Zapotepaq, se le den 86 indios segadores y 10 pajareros para la cosecha de sus trigos. En esta ocasión se piden dicha cantidad de indios para trabajar en la hacienda y labor de Zapotepaq. Se le informa al gobernador, alcalde y principales de los pueblos a los que se pide: Del pueblo de San Sebastián sujeto de Analco, treinta segadores y cuatro pajareros, de Xonacatlán, sujeto de Tala, quince segadores, del de Sant Ana Atistac, seis segadores y dos pajareros, de Zapopa y los demás de su jurisdicción [cabe señalar que Ocotán era un pueblo que pertenecía a la jurisdicción de Tala] veinte indios segadores y cuatro pajareros; de San Gaspar quince segadores, con que se ajusta la cantidad, a los cuales se les pague su trabajo a razón de a dos reales por cada un día a los segadores que se ocuparen en dicha cosecha y a los pajareros, a real con más de ida y vuelta a sus pueblos.*⁶⁷

González Navarro, continúa con la descripción de estos asuntos:

En 23 de abril de 1688 se da repartición de indios para don Agustín Robles, labrador de la hacienda San Andrés de la jurisdicción de Isatán, quien solicitó que se le repartieran cincuenta y siete indios segadores y pajareros de la siguiente manera: *del pueblo de Aguisculco dos segadores y tres pajareros, del pueblo de Tala doce segadores y tres pajareros, del pueblo de Ocotlán (Ocotán) doce segadores y tres pajareros, del de Xocotlan diez segadores y dos pajareros.*⁶⁸ También encontramos repartimientos para Juan Gil de Herrada el 11 de mayo de 1777, para su hacienda y labor de Cuisillos. En esta ocasión se pidieron ciento ochenta indios segadores y pajareros que fueron de la siguiente forma: *del pueblo de Tlaxomulco sesenta indios segadores y quince pajareros. Del de San Agustín quince segadores y seis pajareros, del de tequila quince segadores, del de Amatitlán quince segadores, del de Ocotlán (Ocotán) quince segadores, del de Nextipac seis segadores, del de Xocotlán cuatro segadores, del de Santa Ana cuatro segadores y del de Tala otros cuatro. Se pide se les pague dos reales a los indios segadores y uno a los pajareros además de la ida y la vuelta a su pueblo y la comida conforme a lo acordado.*⁶⁹

⁶⁶ *Ibíd.*, págs. 15-16.

⁶⁷ *Ibíd.*, págs. 25-26.

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 50-51

⁶⁹ *Ibíd.*, pp. 38-39.

Explorar los antecedentes históricos de San Juan de Ocotán para demostrar su origen étnico histórico requiere emprender otra investigación, con una metodología específica. Sin embargo a pesar de que la información es dispersa y fragmentada, con este breve recorrido histórico, podemos afirmar que probablemente San Juan de Ocotán pertenecía a una franja de pueblos indios concentrados por los españoles alrededor de los núcleos urbanos. Dicha afirmación puede ser una especulación, aún faltan datos precisos. A pesar de ello surgen algunas sospechas, probablemente la diversidad de étnica de Ocotán es de larga data.

3.2 Los núcleos agrarios de San Juan de Ocotán.

La historia agraria de San Juan de Ocotán comienza en 1694, cuando la audiencia de Nueva Galicia midió y deslindó el fundo legal de las tierras que reconoció como propiedad y en posesión de los indígenas de San Juan Baptista de Ocotán, entonces pertenecientes a la jurisdicción de Tala.

El fundo legal de San Juan de Ocotán se reconoció el 25 de octubre de 1696. Dicho proceso permitió, entre otras cosas, la instalación de mojoneras (linderos territoriales). De acuerdo con Abigaíl López⁷⁰, la extensión original del fundo fue de 25 cordeles por cada uno de los cuatro rumbos, y fue ampliada en 5 cordeles más para ajustar 30 cordeles. La medida de un cordel era de 50 varas, lo que equivalía a 41 metros. Se calcula que el fundo legal equivalía a 1,700 hectáreas. La autora señala que dicha resolución se vio posteriormente afectada por la aplicación de la Ley Lerdo, que contemplaba la desamortización de bienes de corporaciones civiles y eclesiásticas. López ubica los años de 1840 a 1880 como uno de los primeros periodos álgidos de demandas y negociaciones en la defensa del fundo legal frente a varias familias de hacendados:

En el año de 1841, los habitantes de San Juan de Ocotán solicitan al juez una nueva medición. El 28 de septiembre de 1902 la comisión repartidora del cuerpo municipal de Zapopan prohibió reconocer el fundo a causa de las hostilidades que se desataron entre los naturales y los nuevos poseedores.⁷¹

⁷⁰ LÓPEZ Díaz, Abigail (2008). Los tastoanes en San Juan Ocotán, Jalisco: Historia, identidad y tradición en la fiesta de Santiago apóstol. Guadalajara, Tesis de licenciatura en Historia. CUCSH, DEH-U. de G., pág.23.

⁷¹ *Ibíd.*, pág. 35.

Durante la época en la que se instalan las haciendas, San Juan de Ocotán experimenta una serie de despojos, como la mayor parte de las comunidades indígenas del país. Un ejemplo de ello fue el litigio que aparece en el expediente de *Tierras y Aguas*. Para el año de 1904 Juan Carrillo, apoderado legal de los indígenas de San Juan de Ocotán, presenta ante la recaudadora de rentas de Zapopan una solicitud como respuesta a la proliferación de las haciendas. Probablemente se trate de la primera defensa del fundo legal.

Abigail López Díaz señala que el 15 de septiembre de 1915, San Juan Ocotán inicia el largo y complejo procedimiento de restitución de tierras:

Los quejosos adjuntaban sus títulos y un croquis que encerraba los límites que marcaban sus títulos para así comprobar y exigir lo que les pertenecía: alegaban que se debía de reconocer su posesión sobre la extensión de tierras que comprendía al menos 724 hectáreas, lo cual debía considerarse parte del territorio comunal.⁷²

Comienzan los procesos de restitución y dotación iniciados durante la época agraria. Al respecto, Guillermo de la Peña menciona que la Ley Agraria de 1915 incluía la posibilidad de que los pueblos podían solicitar tierras, no sólo como restitución de sus antiguas propiedades sino también como dotación. En su artículo 27, la Constitución declaraba propiedad nacional todas las tierras y aguas que la nación podía transmitir a individuos particulares, pero sujetas siempre a la expropiación en pro del bien público. Añadía que la fórmula para resolver el problema agrario debía de incluir la restitución y dotación de tierras a los pueblos.⁷³

Los campesinos podían recuperar la tierra mediante la restitución, la dotación y la ampliación. Ana de Ita señala que en la restitución de tierras las comunidades agrarias deberían de probar que eran propietarias originales presentando sus títulos primordiales. La autora considera que los límites de las comunidades muchas veces eran ambiguos en los títulos antiguos, lo que generaba muchos conflictos. La dotación, advierte la autora, era el mecanismo por el que a los campesinos que carecían de tierra, o no tenían suficiente, se les daba acceso para constituir un ejido:

⁷² *Ibíd.*, pág. 68.

⁷³ DE LA PEÑA, Guillermo (1986). “Poder local, poder regional: perspectivas socio-antropológicas”, en Jorge Padua y Alain Vanneph, (comp). Poder local, poder regional, México: El Colegio de México, pág. 104.

*Podían pasar años entre la primera solicitud y la resolución final firmada por el presidente la república. Finalmente la ampliación de tierras se realizaba cuando la cantidad de tierras dotada a algún ejido era insuficiente para satisfacer las necesidades de crecimiento de las familias. Entonces el ejido podía aplicar una ampliación.*⁷⁴

En el Archivo Agrario Nacional de Jalisco encontré que el 31 de mayo y 3 de septiembre de 1915, los vecinos del expresado San Juan de Ocotán ocurrieron ante el C. gobernador del Estado, solicitando la restitución de unas tierras que reclamaban, con fundamento en la Ley de 6 de enero del propio año de 1915. Se turna la solicitud a la comisión local Agraria, ante la misma quedó demostrado que las tierras cuya restitución solicitaban habían sido repartidas entre los vecinos del pueblo en 1840 y 1847, así como una parte en 1902. De esta manera San Juan de Ocotán tiene la categoría política de pueblo:

Que San Juan de Ocotán tiene la categoría política de Pueblo; que de los habitantes del lugar en un principio se estimó que 93 estaban capacitados para recibir el beneficio de la Ley, entre jefes de familia y varones solteros mayores de 18 años; que el pueblo disfruta en común de una superficie que erróneamente se estimó en 724Hs. De tierras de agostadero; que la Local consideró como afectable la hacienda de La Venta.⁷⁵

Los motivos principales de la restitución se originaron por que el vecindario (la comunidad indígena) no contaba con tierras de pastizal y laborables, para cubrir las necesidades agrícolas para 107 vecinos, esa fue la justificación principal.

La propuesta local fue aprobada por el gobernador del estado, “dictando una resolución el 30 de enero de 1923, dotando al pueblo con 671 Hs. Dictando también que los terrenos debían disfrutarse en común.” La posesión provisional correspondiente tuvo verificativo el día 19 de abril de 1923:

Se practicó una rectificación del padrón agrario, comprobándose que existen 107 vecinos capacitados para recibir ejidos entre jefes de familia y varones solteros mayores

⁷⁴ DE ITA, Ana (2003). México: impacto del PROCEDE en los conflictos agrarios y la concentración de la tierra. México, Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano (CECCAM), pág. 8.

⁷⁵ Archivo Histórico de Jalisco (AHJ), colección Tierras y aguas, legajo 85, tomo 31, expediente 16.

de 18 años. Así mismo se recabaron los siguientes datos: “que la superficie poseída en común por el vecindario abarca 250 Hs. 48 as. 32 cs.” Que la finca La Providencia no es legalmente afectable pues quedó dividida en varias pequeñas porciones; que la Mora y anexas se fraccionó en septiembre de 1917, por lo que tal fraccionamiento es nulo para los efectos de la dotación ejidal a San Juan de Ocotán.⁷⁶

De manera que se declaró el 7 de febrero de 1927, que “inmediatos al pueblo existen otras propiedades que deben contribuir para la dotación ejidal”. Y que los terrenos nada le favorecen por ser de mala calidad. Procede fijar el tipo de parcela que corresponderá a cada uno de los 107 vecinos capacitados en 4 Hs., en terrenos de temporal de buena calidad.

Que para cubrir la dotación de las 529 Hs. 51 as. 68 cs., deben expropiarse por cuenta del gobierno Nacional dejando sus derechos a salvo a los propietarios para que reclamen la indemnización. Se modifica la resolución pronunciada por el Gobernador en 30 de enero de 1923: se declara improcedente la restitución de las tierras, se dota al pueblo con 529 Hs. 51as. 68cs. Se previene a los vecinos que “a partir de la fecha de la resolución quedan obligados a mantener, conservar y fomentar la vegetación forestal y a explotarla en común”... “Esta resolución debe considerarse como título comunal para el efecto de amparar y defender la extensión total de las tierras que la resolución comprende.”...“Publíquese esta resolución en el Diario Oficial del Gobierno el día 16 de febrero de 1928”.⁷⁷

La restitución no sólo permite la formación del ejido San Juan de Ocotán, sino que también se forma la comunidad indígena, con extensiones de tierras en el núcleo agrario, en el bosque La Primavera y en los predios de La Coronilla (más adelante hablaré de ello). De la Peña explica la coexistencia de dichos regímenes ejidales como mecanismos de entrega gradual de predios:

*En algunos pueblos existe un comité que se ocupa de la parte del ejido que supuestamente pertenecía a la comunidad en la época Colonial. En estos pueblos la gente hace una diferencia explícita entre los tipos de tenencia de la tierra: comunal y ejidal.*⁷⁸

⁷⁶ AHJ, colección Tierras y aguas, legajo 87, tomo 31, expediente 10

⁷⁷ Archivo Histórico de Jalisco (AHJ), colección Tierras y aguas, legajo 82, tomo 23, expediente 8

⁷⁸ DE LA PEÑA (1986), Op.cit., pág. 121.

Otro ángulo para conocer los procesos de restitución es la perspectiva del expediente de tierras y aguas del archivo histórico de Jalisco. En el expediente se narra el proceso de dotación de tierra, en el que no sólo se puede ubicar a los principales hacendados sino también las características productivas de aquellos años:

Hemos leído con toda atención el decreto promulgado por el primer jefe de la revolución encargado del Poder Ejecutivo sobre los ejidos para los pueblos y apoyados en los artículos que favorecen. Venimos a suplicar se abra la averiguación correspondiente sobre la manera como adquirieron los que en la actualidad están poseyendo los terrenos que forman parte de nuestro pueblo.⁷⁹

En la misiva exigen que se les devuelva el terreno que fue el fundo legal del pueblo. En la narración de hechos, se asumen como indígenas originarios:

Hace tiempo solicitamos al supremo gobierno del estado que sean entregados nuestros terrenos denominados sitio y fundo legal pertenecientes a la comunidad de indígenas de nuestro pueblo, como consta de los títulos de posesión adjudicación que legalmente se le donó y de cuyas medidas fueron aprobadas por la audiencia Real de la Nueva Galicia el 25 de octubre del año de 1696 y esos terrenos están poseídos por varios ricos particulares que nos rodean.⁸⁰

Los “afectados” de los procesos de restitución y dotación eran propietarios de las haciendas. Para entonces una de las familias que tenían mayor poder era la de los Orozco. De hecho, durante el trabajo de campo pude registrar un conjunto de testimonios que señalaban la Hacienda de la Purificación, propiedad de los Orozco, como el espacio laboral por excelencia.

En este expediente aparece un cuadro donde la familia Orozco tiene un lugar dominante.

HACIENDAS Y RANCHOS⁸¹

Nombre	Ubicación	Extensión	Nombre del propietario
--------	-----------	-----------	------------------------

⁷⁹ AHJ, archivo agrario , expediente 13 del poblado de San Juan de Ocotán, restitución y dotación de tierras foja 8.

⁸⁰ AHJ, archivo agrario , expediente 13 del poblado de San Juan de Ocotán, restitución y dotación de tierras foja 8.

⁸¹ AHJ, archivo agrario , expediente 13 del poblado de San Juan de Ocotán, restitución y dotación de tierras foja 8.

Hacienda La Venta	La Lagunilla y San Nicasio	500.00.00 hectáreas.	Isidro Orozco
Rancho de la Mojonera	Potrero de Cerritos	19.00.00	Manuel Morales
Rancho de La Mora y anexos	Potrero de la Mesa de Tejas	150.000.00	Alfredo, Ángel y Alberto Orozco
Rancho de San Francisco	Potrero del Gavillanete	73.00.00	Manuel Sánchez
Rancho del Nogal	Potrero del Mezquite	200.000	Gregorio Gutiérrez
Hacienda Providencia		171.00.00	No informo el catastro.

El 17 de diciembre de 1920, pese a las protestas de los hacendados, se levanta un informe firmado por el ingeniero topográfico Ignacio Quiroz Garibay. En dicho informe aparece una caracterización productiva de San Juan de Ocotán y la mención del núcleo poblacional llamado pueblo:

Situación geográfica del lugar: está situado el pueblo a 20° 42' 15" longitud W de México. Época de las diversas labores agrícolas: a mediados de mayo se comienzan los barbechos de la tierra, preparándola para la siembra. Al comenzar el temporal de lluvias, que por lo general viene a fines del mes de junio, se siembra maíz y frijol y se cosecha en diciembre y enero. La agricultura es una forma muy ruin pues además de la notable pobreza en que viven sus habitantes de ese pueblo, las tierras que cultivan son algo arcillosas. También se ayudan a ganar la vida con el comercio de leña que recogen de los bosques más cercanos y la traen en burros a vender a Guadalajara.⁸²

El informe concluye con una propuesta de ampliación de 1,130 hectáreas de terreno. Las consideraciones que tuvo el ingeniero Quiroz Garibay fueron las siguientes: el pueblo cuenta con 226 padres de familias, 441 hombres y 371 mujeres. Se calcularon cinco hectáreas por cabeza de familia.

⁸² AHJ, archivo agrario, expediente 13 poblado de San Juan de Ocotán, restitución y dotación de tierras foja 8

En ese mismo informe se habla de un núcleo al cual el autor se refiere como “pueblo”, representado por el predio denominado como La Coronilla y con una extensión de 104.832 hectáreas. Dicho espacio era eminentemente poblacional, sin embargo, contaba con un anexo de tierras amplio, probablemente de uso común o de tierra comunal.

Otra mirada con la que se puede reconstruir la historia agraria es la memoria histórica de la gente, pues aún persisten recuerdos vinculados con los hacendados, los procesos de restitución y la dotación de tierra. La historia agraria y la relación con el territorio desde las experiencias de la gente no siguen un orden cronológico: responden a las naturalezas del recuerdo.

Los recuerdos pueden ser frutos colectivos que van perdiendo su autoría y se asumen como propios, aunque no los experimentemos de manera directa. Para cerrar este apartado, presentaré tres relatos de vida que contienen testimonios significativos en las que se reflejan las apropiaciones de las primeras etapas de la historia agraria de San Juan de Ocotán.

El primero es el testimonio de José Guadalupe, a partir de su relato podemos reconstruir las representaciones sociales de la época de las haciendas, un periodo de despojos agrarios. También podemos conocer algunas características del San Juan de Ocotán rural, sus actividades económicas y sus interacciones iniciales con la ciudad.

El segundo relato es una mirada externa, se trata del testimonio de Rubén Ávila Marín, abogado agrario de San Juan de Ocotán por más treinta años, un personaje polémico que ha sido clave para la recuperación territorial de la comunidad. En su relato hace un recorrido interesante que nos permite entender el proceso en el que se forman dos núcleos agrarios en un mismo territorio.

Y finalmente expongo los testimonios de Silvestre Ramos Mesa, actual comisariado del ejido General Lázaro Cárdenas (antes comunidad indígena). Ramos Mesa, pertenece a una familia de ejidatarios que en los últimos diez años han ocupado cargos importantes en los ejidos. Su relato muestra una visión interna en la que se hace una retrospectiva sobre la historia agraria.

Don José Guadalupe y el caballo blanco del hacendado.

Uno de los recuerdos más nítidos que encontré sobre la época de las haciendas fueron los testimonios de don José Guadalupe, ejidatario de 89 años. Las conversaciones que mantuve con él fueron espontáneas. Cuando mis estrategias de campo fallaban y me encontraba con puertas cerradas o entrevistas canceladas, iba a su tienda de abarrotes (ubicada en la calle 5 de Mayo), pedía un refresco y comenzaban los diálogos con múltiples senderos narrativos.

Don José es hijo de padres originarios de San Juan de Ocotán. Estudió hasta segundo de primaria, cuando tenía siete años su padre se lo encargó al cura Martín Navarro, en el curato de Zapopan. Recuerda que le pagaban tres pesos por ser monaguillo. Sus tareas eran prender las velas y arreglar los ornamentos del cura. Guardaba el dinero para entregárselo a sus padres los fines de semana que regresaba a su casa. Cuando estaba ahí le ayudaba a su papá en tareas de la siembra. A sus 89 años dice que vio cosas que ya no están ahorita:

Antes San Juan de Ocotán era un pueblo de indios con calzones blancos. Cuando nos mandaban a Guadalajara teníamos que rentar los pantalones, sólo había dos en todo el pueblo. Yo me acuerdo que la gente se esperaba por Colomos debajo de un puente y ahí se cambiaba los pantalones para entrar a la ciudad. Antes se usaba un zarape y abajo uno tenía su defensa: un garrote para defenderse de los bandoleros de los caminos. Nosotros venimos de gente que le decían caxcana. Aquí [San Juan de Ocotán] se dieron las mayores batallas que perdieron los españoles en el mixtón. Se vivía del cerro, íbamos a vender leña y ocote a Guadalajara. Entrando el mes de junio sembrábamos en cruz maíz, trigo y garbanzo; frijol y camote. Aunque también trabaja como vaquero en la hacienda de Daniel Orozco, íbamos a pizar, a cosechar frijol. En aquel tiempo bajamos novillos salvajes de los cerros de Tequila. Durábamos quince días en amansarlos.⁸³

Actualmente atiende una pequeña tienda de abarrotes. Lo hace para no aburrirse y para no pedirles dinero a sus hijas. Mientras llegan los clientes, lee la Biblia y repasa las frases de la misa que hacían en latín.

Le gusta hablar de los tiempos cuando los caminos eran veredas llenas de árboles y se recorrían a caballo. Los caminos eran largos y se prestaban para pláticas prolongadas. Mientras se recorrían, se platicaba sobre la época de los hacendados:

⁸³ Entrevista con José Guadalupe Torres, ejidatario y encargado de la pastorela de San Juan de Ocotán. Junio 2012.

Mi padre me contaba que la gente del pueblo [San Juan de Ocotán] trabajaba con los hacendados. Uno se llamaba Daniel Orozco y luego el otro se llama Alfredo Orozco. Trataban bien a la gente, a veces iba a trabajar con mi papá. Los señores eran buenas personas. No había relojes, el sol era la señal: cuando se ponía en la punta del cerro, nos íbamos a la casa. Para comer teníamos una varita como de metro y medio y esa varitas tenían una rayita según el sol, ya cuando la rayita de la sombrita llegaba a la mitad, entonces era señal que teníamos que ir comer.

Don José recuerda haber acompañado en más de alguna una ocasión a su padre a trabajar a la hacienda. Menciona que pasaba un buen rato observando y participando en los juegos de los compañeros de su papá y trabajaba por un pago de un centavo. Para él, en esa época sí se vivía la buena vida, el trabajo tenía un límite justo —cuando se ocultaba el sol— y aunque se tenía poco, se vivía bien:

Cuidábamos animales, limpiábamos la milpa, sembraban cacahuete, para el camote. Le pagaban a mi papá 50 centavos el día. A la semana eran tres pesos, tres billetes de esos rojos. Los señores que estaban más grandes ganaban 1.50 pesos diarios. Con eso ajustaba, porque comprábamos de centavo; comprábamos manteca, azúcar, arroz, café y todavía uno pedía que le dieran su gato. El gato era el pilón. El que traía un billete de cinco pesos ya no hablaba: ya era rico. En aquellos años se comía puro frijol de la olla, con un jarro de atole con un piloncillo, para que supiera dulcecito.

Nos íbamos por la barranca, cuando iban quince personas había un señor que con un cuerno de res mandaba llamar a la gente, se reunían y todos se iban temprano, y había una persona que se encargaba de llevar los lonches, por lo general éramos los chiquillos. Se mandaba una tortilla con café.

Se trabajaba bien. Uno se divertía, allá uno hacía juegos, entre todos. Hacían juegos como de un matrimonio: se hacía el pedimento de la novia en una hoja de maíz, la mojábamos y le echábamos tierra y con un popote se escribían las letras, y luego ya echábamos polvito y eso era la carta de la novia.

Otro de los recuerdos que conserva con mucha claridad es la anécdota que le contaba su abuelo para explicarle la fuerza de los milagros de Santo Santiago:

Mi abuelo me contó que una vez fue con los hacendados para pedirles un caballo, pues tenían caballos bonitos, bien grandotes, caballos de rico. Él trabajaba con esos señores y necesitaba un caballo para la fiesta, para el caballero que sale de Santo Santiago, porque su suegro iba salir de caballero. Fue con un señor y le pidió el caballo, y él le dijo que el caballo no puede servir para eso, que el caballo era para montar, para ir a pasear, a dar la vuelta. Dicen que en la noche cayó una tormenta buena, cayó un rayo en un árbol y mató al caballo.

Sus anécdotas están siempre llenas de fechas inexactas y de polifonías narrativas que terminaban con una frase demoledora: “Yo vi cosas que ya no están ahorita”.

Su testimonio es compartido por muchas personas, ancianas y adultas, que ubican a San Juan de Ocotán como un pueblo de pocas casas con techo de teja, habitado por campesinos que trabajaban en las haciendas y extrayendo ocote de los cerros.

Durante el trabajo de campo realicé grabaciones de video. La finalidad era tener un pequeño documental que registrara testimonios en torno a la fiesta de Santo Santiago desde el punto de vista generacional. En dicho video grabé a un grupo focal de ancianos en una casa vieja —con un patio interior, un granero y corrales— que ellos escogieron para representar lo más tradicional. Una de las primeras preguntas que hice para comenzar el diálogo tenía por objetivo explorar sus recuerdos de la infancia para que me dieran algunas impresiones sobre el San Juan de Ocotán de antes. La mayor parte de los ancianos que asistieron al grupo focal coinciden en mencionar que el único trabajo que había en aquellos años en San Juan de Ocotán era el que daban los hacendados Nicolás y Daniel Orozco:

En aquel tiempo no teníamos trabajo. El único trabajo que se tenía era el que daban Nicolás y Daniel Orozco. Se trabajaba como vaquero amansando bueyes, bajándolos del cerro donde actualmente está Rancho Contento. Trabajábamos en roce, pizcando, venían por cuadrillas de trabajadores.⁸⁴

Hay otros testimonios que hablan de que en aquellos años la gente de San Juan de Ocotán trabajaba en las tierras de los hacendados, en sus propias tierras, y comercializando ocote del cerro:

⁸⁴ Grupo Focal realizado durante el mes de septiembre del 2012, en el participaron ancianos, mayordomos, ejidatarios y ex delegados. El grupo focal se realizó en San Juan de Ocotán.

En aquel tiempo, nuestros viejos eran muy pobres, le sufrieron a la vida. Trabajaban dos o tres días en el campo y los demás se iban al cerro para cortar ocote y venderlo, porque la leña la compraban muy barata. Era el año de 1930 cuando nos íbamos a trabajar con Ángel, Leopoldo y Daniel Orozco. Trabajábamos cortando frijol, nos pagaban a 25 centavos. En aquellos años se trabajaba con yunta de bueyes. También nos íbamos al mercado de abastos a la limpia de cacahuete, a la limpia de camote. Se trabaja también en la ex hacienda de la Mora cortando flor, en la rastrilla del cacahuete.

Desde una mirada exterior la historia agraria retoma nuevos cauces y se adhiere a experiencias distintas. Una de las miradas externas mejor documentadas, e incluso protagónicas, es la de Rubén Ávila Marín, abogado agrario que ha asesorado a los ejidatarios de San Juan de Ocotán por más de cuarenta años. Para algunos, Ávila Marín es un experto en la defensa contra el despojo agrario de las comunidades indígenas. Él y sus hijos han asesorado a comunidades wixárikas y recientemente a la comunidad de Mezcala. Para otros, en su mayoría empresarios, es un abogado que se ha enriquecido a costa de los que menos tienen.

Rubén Ávila: abogado agrario

Rubén Ávila Marín tiene 82 años. Nació en el ejido Quemada, ubicado en el municipio de Magdalena, Jalisco. Llegó a San Juan de Ocotán en 1968 con la finalidad de asesorar el proceso de confirmación de titulación de bienes comunales: *“A mí me tocó hacer los trámites durante el periodo final del gobierno de Díaz Ordaz. Se les confirio una superficie de 3,067 hectáreas [...] La gente era muy humilde, sembraban tierras que no eran muy buenas, sacaban cosechas con las que apenas alcanzaban a pagar lo de los abonos”*.⁸⁵

Para él, la historia agraria de Ocotán, como la mayor parte de las comunidades en México, tiene documentación dispersa y fragmentada. Por ello fue necesario investigar y documentarse en diferentes archivos. Ávila Marín considera que una de las constantes del devenir agrario son el despojo y los prolongados litigios, en los que se han enfrentado a múltiples poderes:

⁸⁵ Entrevista con Rubén Ávila Marín, abogado agrario de los ejidos de San Juan de Ocotán, entrevista realizada en el despacho ubicado en la colonia Americana.

Desde antes de que vinieran los españoles ya en San Juan de Ocotán había un asentamiento de los indígenas que les llamaron cocas. En el año de 1694 la corona española le ordena a la audiencia de Guadalajara que levante el título virreinal de los indígenas de San Juan de Ocotán, en donde les reconocen 1,700 hectáreas del pueblo. El español siempre se dirigió para sus medidas a la cruz que hay en todos los templos. Si tú vas a San Juan de Ocotán, vas a encontrar una cruz grandísima. Ahí comenzaban las medidas al norte, al sur. La cruz era la referencia para poner mojoneras y quedaban deslindadas las tierras de los indígenas. Antes San Juan de Ocotán pertenecía a la jurisdicción de Tala, ellos les dan las tierras. Viene la independencia, las haciendas, comenzaron a agarrar tierras. Para 1910 ya San Juan de Ocotán no tenía nada de tierras. Estaban las haciendas de La Venta del Astillero, la de los Orozco y no había nada.

Muchos historiadores coinciden con el testimonio de Rubén Ávila en considerar que uno de los tantos frutos del periodo revolucionario de 1910 fue el reparto agrario y, con él, la creación del sistema ejidal. Sin embargo, la Revolución Mexicana no se vivió de la misma manera en todo el país. P. Arias y D. Vázquez señalan que para el caso de Guadalajara los propietarios regionales tuvieron tiempo y recursos para viajar al extranjero, o por lo menos para irse a radicar a la ciudad de México. Así, la pequeña burguesía rural, formada por rancheros y comerciantes más o menos prósperos y empleados de alto nivel de las haciendas, se trasladó a las ciudades.⁸⁶

Los testimonios de Rubén Ávila evocan leyes agrarias que tuvieron impactos en la tenencia de la tierra: la del 6 de enero de 1915 y la ley de 1946:

Cuando se dicta la ley agraria del 6 de enero de 1915, los indígenas de San Juan de Ocotán inician el procedimiento de restitución de tierras. Con base en esa ley solicitan la restitución de sus tierras por considerar que los habían robado. En 1923 hay un mandamiento del gobernador que dice que no procede la restitución en razón de que habían sido enajenadas legalmente. Hubo una ley de 1946 que permitía la venta de las tierras indígenas.

⁸⁶ ARIAS, Patricia y Vázquez, Daniel, (2006). “El fraccionamiento popular en Guadalajara. Crónica de una transformación acelerada”, en: L.F. Cabrales y E. López M. (comp.), La ciudad en retrospectiva. Guadalajara, CUAAD-CUSCH, U. de G., pp.205-218.

Al respecto, Zazil Sandoval et.al. , señalan:

La ley del 6 de enero de 1915 sentó las bases para transformar la estructura de la propiedad de la tierra a través de las acciones de dotación y restitución, las cuales solucionaban los conflictos y situaciones del momento, pero no consideró ni previó el crecimiento de la población de los núcleos ejidales. Mientras que en el año de 1946, con Miguel Alemán como jefe ejecutivo de la nación, tuvo lugar una nueva reforma al artículo 27 constitucional, según el cual la unidad de dotación no debería de ser menor a 10 hectáreas de riego o su equivalente, determinándose las equivalencias entre distintas clases de terrenos.⁸⁷

Para Ávila Marín, la formación del ejido representó el origen de múltiples solicitudes de restitución y dotación:

El nacimiento del ejido de San Juan de Ocotán, desde el punto de vista jurídico, es el 16 de febrero de 1928. Después viene otra solicitud de tierras, confirmación y titulación de bienes comunales. Porque habían quedado otras superficies que no se habían ni dotado a la comunidad. El 9 de febrero de 1938 se les da una nueva dotación de tierras por ampliación, le dieron al ejido 1,600 hectáreas, pero quedaban tierras. Los indígenas siguen luchando y el 12 de noviembre de 1970 sale la resolución presidencial, firmada por el presidente Díaz Ordaz, donde firman y titulan a la comunidad indígena de San Juan de Ocotán 3,067 hectáreas de terrenos en general. A partir del año de 1972 hay dos núcleos agrarios en el mismo pueblo: ejido de San Juan de Ocotán y comunidad indígena de San Juan de Ocotán. Son dos núcleos agrarios asentados en el mismo pueblo.

Con la primera restitución del fundo se creó el ejido de San Juan de Ocotán. A pesar de que el título virreinal estaba en manos de la comunidad indígena, ésta se quedó sin tierras cultivables, sólo con el núcleo poblacional y algunas extensiones de agostadero.

Desde una perspectiva interna y también protagónica encontramos el testimonio de Silvestre Beltrán. Su experiencia es clave no sólo porque ha sido comisariado del ejido de

⁸⁷ SANDOVAL, Zazil; Esparza, René; Rabiela, Teresa Rojas; Olmedo, Regina. 1999. México: Registro Agrario Nacional. México, CIESAS, pág. 27.

General Lázaro Cárdenas durante dos periodos seguidos, sino también porque es nieto del primer comisario ejidal de San Juan de Ocotán.

Silvestre: el linaje ejidal.

El testimonio de Silvestre Ramos Mesa, proveniente de una familia ejidataria de abolengo, nos puede ayudar a tener más claras las diferencias entre el ejido San Juan de Ocotán y la comunidad indígena.

“Para entender dónde estamos parados hay que irse a los tiempos de las haciendas. Los dueños en aquel tiempo eran los hacendados Orozco. Eran cinco hermanos, hijos de Pantaleón Orozco. Dicen que tenía como diez mil hectáreas. Los ejidos nacen de ahí. El ejido General Lázaro Cárdenas solicitó dotación de tierras a la presidencia en el año de 1952. Porque el ejido San Juan de Ocotán, que afectó mucho a los Orozco, estaba completo. Algunos líderes naturales de aquel tiempo se preocuparon por adquirir más tierras. La solicitud de la dotación se hizo en el año de 1915 y hasta el año de 1928 se da la resolución presidencial. Es cuando empezaron a entregar las tierras de la hacienda de la Providencia. Esta primera dotación se le hizo al ejido San Juan de Ocotán, no a la comunidad. Se creó el ejido con la dotación de tierras y la comunidad se dejó sin tierras. En el año de 1950 se solicita una dotación exclusiva para la comunidad indígena y en el año de 1972 vino la resolución presidencial donde le adjudican al ejido 3,200 hectáreas. El 29 de noviembre de 2006 cambia de régimen comunal a ejidal. Esto nos viene pasando por la mancha urbana, que prácticamente nos está comiendo. Antes las tierras que teníamos eran las de Valle Real, las de Santa Margarita. Actualmente somos 133 ejidatarios y nos quedan 1,223 hectáreas, que se encuentran en el bosque La Primavera. Esas tierras no las podemos poner a producir.”⁸⁸

Con el testimonio de Silvestre Ramos Mesa podemos afirmar que las primeras restituciones y dotaciones se basaron en el título virreinal. Lo interesante es que ese documento queda en resguardo de la comunidad indígena. Sin embargo, a ésta no se le adjudican tierras, permitiendo la formación del ejido San Juan de Ocotán. Es hasta 1950 cuando la comunidad indígena hace una solicitud de dotación de tierras y la resolución presidencial llega en 1972, adjudicándole 3,200 hectáreas repartidas entre núcleos territoriales: el pueblo (núcleo

⁸⁸ Entrevista a Silvestre Ramos Mesa, presidente ejidal, en las instalaciones del ejido General Lázaro Cárdenas, ubicado en avenida Aviación San Juan de Ocotán. La entrevista se realizó en el mes de noviembre del 2012.

poblacional), los cerros del Chapulín y la Campana (en el bosque La Primavera) y el predio la Coronilla (que está en disputa con la familia Leño).

Reconstruir la historia agraria de San Juan de Ocotán implica recopilar datos dispersos, descripciones fragmentarias y fechas contradictorias. Es evidente que la información que hay en los archivos, fechas, narraciones no coincide con los testimonios de la memoria histórica de la gente.

A pesar de ello podemos reconocer momentos coyunturales que expresan tanto en los archivos como en los testimonios de la gente. El primer momento es cuando San Juan de Ocotán se formó como un pueblo fundacional, construido por los españoles. No tenemos elementos claros que nos permitan afirmar que fue una concentración de indios rebeldes, habitada por tecuexes, caxcanes o cocas. Tal vez fue una extensión administrativa en donde se encontraba un hospital administrado por la parroquia de Tala. Lo cierto es que a partir de su contexto histórico uno puede indagar sobre el posible origen histórico de la diversidad cultural de San Juan de Ocotán. Probablemente la heterogeneidad étnica de San Juan de Ocotán tenga orígenes ancestrales.

El segundo momento, se caracteriza por la defensa del fundo legal. San Juan de Ocotán como la mayor parte de las comunidades indígenas del país experimentó un cúmulo de despojos durante la época de las haciendas. De manera que el terreno solicitado se le considera como fundo legal de la comunidad dado que se aprobó por la real audiencia de la Nueva Galicia el 25 de octubre de 1696.

El tercer momento es la formación del ejido y de la comunidad indígena. El ejido se forma en enero de 1915. En mayo de mismo año se presenta una solicitud de restitución. El resultado de dicho proceso fue el reconocimiento de pueblo. Ello dio pie a la formación de las tierras de la comunidad indígena, fue el resultado de la petición 107 vecinos que solicitaban acceso a tierras.

Estos elementos nos permiten afirmar que la comunidad indígena se formó después del ejido y fue resultado de las solicitudes de ampliación por las necesidades de tierras cultivables. De manera que el 27 de marzo se dotó a San Juan de Ocotán con 529 hectáreas.

El objetivo principal de mi tesis no es la reconstrucción de la historia agraria. Sin embargo considero que es crucial para entender los orígenes, los antecedentes y los contextos históricos que permitieron la configuración de la etnicidad de los habitantes de San Juan de Ocotán. El despojo fue la referencia de la territorialidad étnica, lo interesante de la cuestión es cómo el periodo de defensa de la tierra se sustituye por su venta masiva. Los ejidos fueron piezas claves para el proceso de conurbación que estimuló la compra y venta de la tierra. De manera que la recreación de la territorialidad indígena se confina al ámbito ritual llevado a cabo durante la fiesta de Santo Santiago.

En el siguiente capítulo abordo la manera en la que los habitantes originarios experimentaron la invasión de la ciudad. Es justo en ese periodo cuando la comunidad indígena se convierte en ejido y con ello brotan los litigios agrarios más significativos. A continuación explicaré los efectos de la expansión de la Zona Metropolitana de Guadalajara en la venta masiva de la tierra y en la proliferación del despojo agrario.

CAPÍTULO IV. VOCES DE LA MEMORIA: TESTIMONIOS SOBRE LA EXPANSIÓN METROPOLITANA Y LAS VENTAS DE LAS TIERRAS

La finalidad del presente capítulo es describir los principales procesos de venta masiva de tierra y los principales litigios agrarios que experimentó San Juan de Ocotán durante la época contemporánea.

Este periodo es fundamental para la formación de las etnicidades conurbadas. Se trata de un momento coyuntural lleno de acontecimientos significativos, se transforma la comunidad indígena en el ejido General Lázaro Cárdenas, llegan las primeras fábricas y con ellas los militares, las familias indígenas provenientes en su mayoría de la parte sur del país, se construye el periférico.

Es el momento en que los pueblos fundacionales hoy conurbados experimentaron intensos procesos urbanos que fueron provocados, entre otras cosas, por la venta masiva de las tierras. En un corto lapso de tiempo dejaron de ser reservas urbanas para convertirse en territorios multiétnicos, con usos de suelo mixtos y contrastantes, con espacios estigmatizados llenos de conflictos territoriales por su proximidad con las industrias, vialidades deficientes, y servicios urbanos precarios.

La reconstrucción del proceso la hice a partir del contraste entre los datos del archivo del Registro Agrario Nacional con sede en Jalisco, el archivo hemerográfico del abogado Rubén Ávila Marín y los testimonios de los habitantes originarios.

El capítulo se encuentra organizado en dos grandes apartados: la reconstrucción de los litigios más significativos y de larga data. Este apartado es muy importante para entender el impacto que tuvo el proceso de conurbación, no solo en la reconfiguración territorial sino en la presencia de la diversidad étnica. El segundo apartado titulado: “Voces de la memoria”, representa un abanico de testimonios donde se narran el devenir de oficios y de actividades económicas que han tenido los habitantes de San Juan de Ocotán, sus preocupaciones y sus principales desafíos, así como la manera en que experimentaron cambios tan significativos. El punto de partida será una explicación breve sobre el cambio de tipo de propiedad que experimentó la comunidad indígena de San Juan de Ocotán.

Ante el crecimiento de la ciudad y la presión inmobiliaria, la comunidad indígena se convierte en el ejido “General Lázaro Cárdenas” con una extensión de 1,501.33 hectáreas, de las que 1,389.3 están en la zona protegida del bosque La Primavera. A pesar de ello, dentro de las lógicas territoriales de los habitantes originarios se le reconoce como un territorio antiguo que alberga al núcleo poblacional, llamado pueblo/comunidad, y en donde hay dos barrios: la comunidad y la colonia indígena.

El cambio de propiedad, según lo expuesto en el Archivo Nacional Agrario de Jalisco, es resultado de una petición hecha por los comuneros que han estado en posesión continua, pública y pacífica, desde hace muchos años de sus terrenos comunales, y que además dicho poblado no tiene conflicto por límites con los colindantes, por lo que se procedió a reconocer y titular a favor del poblado de San Juan de Ocotán:

“Por escrito de fecha 22 de noviembre de 1950, vecinos del poblado de que se trata solicitaron del titular del Departamento agrario, hoy de asuntos Agrarios y colonización

el reconocimiento y titulación de sus terrenos comunales. La instancia se remitió a la Dirección General de Tierras y Aguas del citado departamento la que inició el expediente representativo, publicándose la referida solicitud en el periódico Oficial del Gobierno del Estado de fecha 27 de abril de 1965⁸⁹”.

La comunidad indígena era reconocida desde esa fecha, pero es el día 30 de Noviembre de 2006 cuando se plantea la necesidad de convertirse en ejido: “El presidente de la asamblea pregunta a sus compañeros que si están de acuerdo y conformes que la comunidad Indígena de San Juan de Ocotán municipio de Zapopan Jalisco, se convierta en ejido que se denominara General Lázaro Cárdenas del mismo municipio. Así se autoriza el cambio del régimen comunal a ejidal.” Luego de esto se enlistan los nombres de todos los comuneros que luego de este día pasarán a reconocerse como ejidatarios:

...Por ello la presente asamblea se reserva el derecho de defender las tierras que les fueron entregadas y ejecutarse la resolución presidencial de confirmación y titulación de bienes comunales de fecha 12 de noviembre y publicada en el diario oficial de la federación del 28 del mismo mes del año de 1970 y ejecutada el 20 de mayo de 1972, defensa que se hará conforme a esta documentación y al plano definitivo de reconocimiento y titulación de bienes comunales para su poblado, firmado por el secretario de reforma agraria Dr. Arturo Warman que sirve de base para la conversión de comunidad a ejido.

El cambio de propiedad se debió entre otras cosas a un cambio de estrategia sugerida por el abogado Rubén Ávila Marín con la finalidad de ganar los juicios agrarios contra APASCO Y COCA COLA:

El día 20 del mes de febrero del 2008 en otra asamblea se trataron los siguientes puntos: “Hacer del conocimiento de los ejidatarios que por una omisión en el acta de asamblea general de ejidatarios del 30 de noviembre de 2006, no obstante que el INEGI midió, el plano quedó en conflicto con los terrenos de la Coca Cola, que quedaron excluidos por haber tenido convenio en el tribunal Unitario Agrario Distrito XV. aclarando a los ejidatarios que el solar numero 113 ya fue restituido al núcleo

⁸⁹ Archivo Nacional Agrario de Jalisco, expediente número 35 Legajo 1-PROCEDE.

agrario... en la inteligencia que la asamblea general de ejidatarios de fecha 5 de noviembre del 2007, el solar le fue asignado al posesionario José Antonio Moran Gutiérrez.

4.1 Litigios agrarios, del despojo a la venta.

Existen dos periodos muy significativos para la venta de las tierras de San Juan de Ocotán. El primero es el periodo de los años setenta, que se caracterizó por la construcción de las primeras fábricas y por el trazo del Periférico. En este lapso ocurren las primeras ventas de tierras llevadas a cabo por el ejido de San Juan de Ocotán. El primer terreno que se vendió en esa fecha fue Rancho Contento y en dicha venta intervinieron los consulados de México y el de Estados Unidos. Luego se vendieron El Ocote, el cual abarcaba 200 hectáreas; El Tule, de 153 hectáreas; y La Mesa de Tejas, de 152 hectáreas. Se decía que en aquellos años los ejidatarios de San Juan de Ocotán no vendieron a buen precio y terminaron rematando la tierra por presiones de los compradores y por desconocimiento.

El segundo periodo tiene lugar durante los años noventa y es cuando ocurren las primeras ventas masivas de tierra hechas por el ejido General Lázaro Cárdenas. Durante ese lapso se registran los litigios más importantes de la historia agraria contemporánea de San Juan de Ocotán.

La mayor parte de los litigios agrarios se han llevado a cabo en este último periodo y se han emprendido por el ejido General Lázaro Cárdenas. Entre ellos podemos destacar los siguientes como los más representativos:

- 1) Los juicios a empresas asentadas en el núcleo urbano. Se trata de litigios bastante controversiales, cuyo origen se remonta a finales de los noventa e inicio de 2000. Justo en ese periodo es cuando la comunidad indígena se transforma en ejido General Lázaro Cárdenas. La transformación de régimen de propiedad dio pie a nuevos litigios y a la sospecha de que algunos ejidatarios aprovecharon la confusión para vender varias veces los terrenos.
- 2) El juicio del fraccionamiento de lujo Las Lomas. Quizá se trate del ejemplo más claro de un despojo. Se aprovecha la aplicación del Programa de Certificación de Derechos

Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede) y, a partir de una asamblea ejidal ilegal, se asignan propietarios ajenos a San Juan de Ocotán.

- 3) El juicio de la Coronilla. Es el juicio más largo y controversial debido a que el ejido General Lázaro Cárdenas demandó a una de las familias que tiene mayor poder en la Zona Metropolitana de Guadalajara: los Leño, dueños de la Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG).

A continuación haré un breve resumen de cada uno de los litigios mencionados. La finalidad no es argumentar un juicio de valor, sino mostrar al lector las características generales para entender cómo la venta de terrenos ha provocado, entre muchas otras situaciones, la coexistencia de escenarios industriales, cuasi rurales y urbanos.⁹⁰

El litigio con las empresas y la creación del ejido General Lázaro Cárdenas.

Los juicios con las empresas que se instalaron en el núcleo urbano de San Juan de Ocotán comenzaron en 1996 y uno de los primeros litigios fue en contra de Pemex.

En 1979 la empresa pidió la expropiación de 41 hectáreas para la construcción de su planta satélite. Durante la expropiación la empresa realizó un depósito de cuatro millones al ejido de San Juan de Ocotán, cuando los terrenos pertenecían a la entonces comunidad indígena, que tenía en su posesión el núcleo urbano, una amplia extensión de bosque y el predio de la Coronilla.

Probablemente se creyó que sólo había un núcleo agrario y nunca se consideró que la comunidad indígena no sólo era un referente identitario, sino que también tenía los títulos de propiedad.

Lo cierto es que el 31 de mayo de 2006 el entonces titular del tribunal agrario mostró ante los medios de comunicación una ficha de depósito de fondos comunes, con fecha del 25 de abril de 1974, en la que se deposita un millón ochocientos mil pesos al ejido de San Juan de Ocotán. La comunidad indígena interpuso un amparo donde se solicita una nueva expropiación, dicho amparo procedió y Pemex se niega a pagar.

⁹⁰ La síntesis se basa en la consulta hemerográfica de los diarios *Mural*, *Ocho Columnas* y *Público*. El periodo de consulta comprendió de 2002 a 2007.

El conflicto con Pemex forma parte de una demanda interpuesta a 21 empresas (entre ellas Bimbo y Cementos Apasco) de las que sólo quince han llegado a un acuerdo. En total se reclamaban 3 mil 87 hectáreas.

Los empresarios formaron una asociación de empresas de San Juan de Ocotán con la finalidad de ampararse. Uno de sus argumentos centrales es que las escrituras de sus propiedades cuentan con el aval del Registro Público de la Propiedad.

Para Rubén Ávila, los litigios con las empresas fueron factores importantes que motivaron el cambio de régimen de propiedad de la comunidad indígena, y también se convirtieron en las primeras experiencias de venta de tierra:

Se hace ejido por los intereses tan grandes que hay en la zona. Entonces, como comunidad indígena no tenían seguridad de legalizar sus tierras, ¿qué hicieron? Pues pedirle al gobierno que aplique el artículo 104 de la Ley Agraria, que dice que la comunidad indígena puede convertirse en ejido. Entonces piden convertirse en el ejido General Lázaro Cárdenas para que los que tenían tantos intereses ahí pudieran legalizar sus propiedades. El pleito fue con Cementos Apasco, Coca-Cola, Promapesa y Pemex. Estaban dentro de los límites de la comunidad y se empieza a construir como en 1983. Es producto de las tierras del rancho San Francisco, de los Orozco.

Antes no sabían vender las tierras. Entonces, el que tiene hambre ve carnita y se la quiere comer. Las tierras las malbarataron. Si de una hectárea sacaban cinco o seis toneladas de maíz, ¿cuánto le queda al año? Tres o cuatro mil pesos. Si llegaba un capitalista y le decía “Por tu hectárea te doy 500 mil pesos”, pues obvio que las vendían.

Las demandas hacia las empresas no sólo favorecieron el cambio de régimen de propiedad, sino que también permitieron la presencia de convenios con los empresarios, quienes pagaban a los nuevos ejidatarios cuotas mensuales o negociaron acuerdos económicos para poder hacer uso de los terrenos. En una entrevista para el periódico *Mural* (marzo de 2007), Lucas Jiménez, entonces representante de la comunidad indígena, habla del tipo de arreglos: “Nos hemos arreglado económicamente con ellos. Nosotros, a cambio de una compensación económica, les hacemos una acta firmando 138 comuneros y luego vamos al juzgado 15 (del tribunal unitario agrario) y ahí se ratifica y es como si pasaran a ser comuneros”.

Este tipo de arreglos ha generado muchas sospechas de posibles fraudes. Testimonios externos mencionan que los nuevos ejidatarios han utilizado estos acuerdos para vender varias

veces su tierra, e incluso se dice que las empresas les pagan mensualidades para seguir en los terrenos.

Lo cierto es que el cambio de comunidad a ejido implicaba para los habitantes de San Juan de Ocotán mayores certezas jurídicas, ya fuera para vender o para enfrentar los litigios agrarios.

Federico Jiménez fue presidente del ejido Lázaro Cárdenas. Le tocó experimentar el cambio de régimen. Considera que las tierras sólo se han vendido una vez y que hay una tendencia para desprestigiar a los ejidatarios, al decir que han llegado a tener acuerdos con las empresas. Para Jiménez, el cambio de régimen de propiedad obedeció no sólo a la necesidad de tener más elementos para enfrentar las demandas con las empresas, sino que también fue parte del proceso de expansión de la ciudad y el comienzo de la venta masiva de tierra:

De 1995 a 2000 había mucha venta de parcelas. Compran muchas personas que tienen sus empresas. Generalmente dicen: 'Yo tengo mi empresa de ventiladores, tengo dinero y compro parcelas. Dentro de cinco años van a valer más'. A la mejor no va a instalar la empresa, pero ya compró cuatro parcelas juntas y ya puede desarrollar un coto privado. El 30 de noviembre de 2006 se hizo el cambio por medio de asamblea, se hizo la conversión a ejido. Hicimos el cambio porque la ley agraria te da más protección como ejidatario que como comunero. Entonces el pueblo, la montaña y algunas parcelas pertenecen al ejido General Lázaro Cárdenas. Lo que es alrededor del pueblo, hacia el lado poniente, para Venta del Astillero y esos rumbos, al pueblo no le corresponde y es para el ejido de San Juan de Ocotán. Y del Periférico hasta detrás de la Autónoma es del ejido San Juan de Ocotán.

Federico, que dejó hace años la presidencia del ejido, no pierde la esperanza de que la asamblea apruebe la realización de un proyecto ecoturístico en las 15 mil hectáreas que se encuentran dentro del área naturalmente protegida del bosque La Primavera:

El proyecto consiste en establecerlo como turismo de montaña, con caminata, cabalgata y un sendero interpretativo. Nos tocó visitar en Michoacán a la comunidad de San Juan Nuevo. Abí son alrededor de dos mil comuneros y todos son socios y tienen 20 empresas. Entre ellas, una es la de turismo de montaña. Hay muchas utilidades y reparto de utilidades, es un acuerdo que lo van invirtiendo, que no lo reparten, para hacer más fuertes. Yo quiero hacer una réplica de San Juan Nuevo en San Juan de Ocotán. Lo ideal es que fuera aumentada y mejorada. Pero a veces es difícil mover a la gente. Lo más

difícil es convencer a los viejos y a los de edad intermedia, ni muy jóvenes y ni muy grandes, que son los que no están muy arraigados con algún vicio.

El proyecto ecoturístico aún no se ha aprobado por múltiples causas, entre ellas un conflicto generacional entre los ejidatarios que integran la asamblea. Para algunos resulta poco productivo invertir en un proyecto de dichas dimensiones, pues requiere mucho trabajo y una inversión económica importante. Ante ello, prefieren esperar a que el gobierno estatal les ofrezca un buen precio y así vender su tierra. Para los ejidatarios más jóvenes, el proyecto representa una posibilidad de experimentar nuevos caminos y aprovechar los apoyos y subsidios que dan los gobiernos federales y estatales para las áreas protegidas.

Otro juicio polémico es el del fraccionamiento exclusivo Las Lomas. Este litigio es caracterizado por los pobladores de San Juan de Ocotán como una de las consecuencias más claras del PROCEDE y lo ven como uno de los primeros despojos agrarios dentro de la historia de San Juan de Ocotán.

Las Lomas y la Coronilla: el despojo.

El caso del fraccionamiento y club de golf Las Lomas fue una derrota dolorosa y una lección de la que aprendieron los ejidatarios de los dos núcleos agrarios de San Juan de Ocotán. Se cree que los desarrolladores inmobiliarios convencieron a los ejidatarios de vender a 30 pesos el metro cuadrado a cambio de ser socios activos del fraccionamiento. La mayor parte de los ejidatarios estuvo de acuerdo en vender a ese precio con la esperanza de pertenecer a la sociedad inmobiliaria.

En 2000 se inició el juicio agrario promovido por el comisariado ejidal ante el tribunal unitario agrario del distrito 15 en contra de Carlos Eduardo, Javier Alfonso y Guillermo Jiménez Vizcarra. La demanda se enfocaba en la nulidad de las escrituras públicas relativas a la compra-venta y fidecomisos de la sociedad de promociones inmobiliarias Jardines San Juan.

El predio donde se construyó Las Lomas formaba parte de la restitución que dio el gobierno a los ejidatarios de Ocotán en 1928. En 1994, bajo el amparo de las nuevas mediciones provocadas por el Procede, 50 ejidatarios vendieron sus tierras a los hermanos

Jiménez Vizcarra. El comisariado ejidal, frente a la asamblea, los reconoció como ejidatarios y adquirieron dominio pleno de las parcelas.

En la asamblea se les asigna la Mesa de Tejas, conformada por tres parcelas y cinco hectáreas. Los hermanos Vizcarra prometieron a los ejidatarios ser parte de una sociedad y tener una participación activa dentro del fideicomiso. A pesar de ello, una vez que fueron nombrados como ejidatarios, aportaron sus terrenos al fideicomiso formado por Banca Serfin (actualmente Santader) sin dar aviso al ejido, tal como lo señala la Ley Agraria en su artículo 55, en el que se señala que los enajenantes darán el 10 por ciento del valor comercial al fondo común.

La compra de los terrenos fue el 9 de diciembre de 1993. Para no cumplir el acuerdo que hicieron en asamblea, los hermanos Vizcarra modifican el fideicomiso, de tal forma que las tierras que había aportado el ejido de San Juan de Ocotán pasan a propiedad de dos empresas: Edificaciones Tláloc y Jardines del Country.

El caso de La Coronilla.

Uno de los litigios agrarios más complejos y que ha tenido un proceso de largo aliento es el caso de la Coronilla. Existe un sinnúmero de versiones sobre este polémico juicio y destacan dos versiones: en la primera, se enfatiza el abuso de poder protagonizado por la Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG) y la familia Leño. La segunda se centra en explicar el caso como un ejemplo claro de manipulación y negociación política y económica de los ejidatarios de Ocotán y de su asesor jurídico, Rubén Ávila Marín.

En la memoria colectiva de algunos habitantes de San Juan de Ocotán el predio de La Coronilla era parte de las tierras de uso común, una especie de patio lleno de nopaleras y donde en tiempo de lluvias se recolectaba verdolaga y se llevaba a pastar a las reses.

La Coronilla fue parte de la restitución que hizo el gobierno en 1928, justo cuando se creó el ejido San Juan de Ocotán. En aquellos años el gobierno dotó al ejido de 796 hectáreas, en las que se incluyeron las 250 hectáreas del predio de La Coronilla.

Sin embargo, hasta la fecha existe una confusión: no se sabe si eran parte del ejido o de la comunidad indígena (ahora ejido General Lázaro Cárdenas). Dicha confusión representa la

parte medular del juicio y ha dado pie a múltiples demandas. Los terrenos en conflicto se encuentran en el lado oriente del Periférico Manuel Gómez Morín (poniente), justo entre las instalaciones de la Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG) y colonias residenciales de lujo como Royal Country y Puerta de Hierro. El predio en disputa está ubicado a dos kilómetros al oriente de San Juan de Ocotán y a cuatro kilómetros de esta población, con las siguientes medidas y linderos:

Al oriente, con 1,240 metros, delimita con la propiedad particular de José Vereza, y al poniente, con 1,257, con el fondo legal del pueblo de San Juan de Ocotán; al norte, con 840 metros, con los terrenos del ejido General Lázaro Cárdenas (antes comunidad indígena). Los ejidatarios reclaman como suyas 250 hectáreas.⁹¹

El origen del conflicto se remonta a 1981, cuando la señora María de Jesús Guízar Nava compra 96 hectáreas a un precio de 2 millones 900 mil pesos, con fines destinados a la construcción de instalaciones educativas. Guízar Nava también compró los predios a Pedro Arias Quezada y a los hermanos Gregorio Reyes. Se cree que la UAG le compra terrenos a la señora Guízar Nava.

Desde la perspectiva de los ejidatarios y de su asesor jurídico, el predio de La Coronilla es parte de una resolución emitida el 16 de febrero de 1970 con una dotación de 529-51-68 hectáreas. En la carta descriptiva del conflicto se expone el siguiente orden cronológico:

Para 1981, la UAG compró una superficie aproximada de 159-00-00 hectáreas según la versión de los ejidatarios y de su asesor.

En 1984 el comisariado ejidal de San Juan de Ocotán promovió un amparo en contra de las autoridades responsables de la posesión del predio La Coronilla. El amparo fue resuelto hasta 1994 por la segunda sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Es hasta 2001 cuando el tribunal agrario unitario, distrito 15, dictó sentencia: ordenó a la UAG y a otros particulares restituir al ejido San Juan de Ocotán una superficie de 159 hectáreas, de las cuales 129 están en posesión de la UAG. La UAG y otros particulares interpusieron el recurso de revisión de la sentencia. El 4 de diciembre de 2001, el Tribunal Superior Agrario revocó la sentencia de primer grado y ordenó la reposición del procedimiento. La UAG presentó un

⁹¹ Véase en Felipe Cobian, *Diez*, 6 de enero de 1990.

amparo indirecto ante el juzgado décimo de distrito en materia administrativa. Con fecha de 6 de enero de 2003 se dicta sentencia de amparo. Es en agosto de ese mismo año cuando se emite la segunda resolución, en la que se absolvió a la UAG y a otros particulares con el argumento de que el ejido no justificó la propiedad de las hectáreas.

En respuesta, el ejido emite un amparo el 21 de enero de 2005. El 22 de abril de ese mismo año el Tribunal Superior Agrario dicta la tercera sentencia, en donde se absuelve a la UAG y a otros particulares de todas y cada una de las prestaciones que le reclamo el ejido.

Desde la lógica de los abogados de la UAG, el caso de La Coronilla forma parte de los procesos de extorsión que han empleado los ejidatarios de San Juan de Ocotán, coordinados por Ávila Marín.

En una nota periodística de Gabriel Ibarra ⁹² se señalan tres procesos cruciales que han sido utilizados por los ejidatarios para argumentar su despojo:

- 1) En 1972 Ávila Marín utilizó el nombre de la comunidad indígena para solicitar el primer amparo y recibió una sentencia en contra.
- 2) En 1977 cambió de nombre y se utilizó el del núcleo de población de San Juan Bautista.
- 3) El tercer intento se registra en 1985 con el membrete de ejido de San Juan de Ocotán. Ese amparo también lo pierde en la Suprema Corte de Justicia.

Para Rubén Ávila Marín, el centro del conflicto agrario fue la confusión de la propiedad de las tierras y la aplicación del PROCEDE. Al principio los compradores supusieron que las tierras de La Coronilla eran del ejido General Lázaro Cárdenas (antes comunidad indígena), cuando al final del proceso resultó que el dueño de los terrenos era el ejido de San Juan de Ocotán. Aunado a ello, la aplicación del Proceder facilitó la venta del predio:

Los señores Leaño consideraban que esa tierra de La Coronilla era un terreno comunal y, efectivamente, reunieron a todos los comuneros y les dieron 40 mil pesos en 1981, y a los directivos les dieron más dinero. Resultó que nos dimos cuenta que ese terreno no era de la comunidad indígena: era del ejido de San Juan de Ocotán. Y fue cuando empezaron los pleitos con los Leaño: ellos me acusan de

⁹² *Ocho Columnas*, abril de 1996, página 7ª.

que me cambiaba a la comunidad y al ejido. No es cierto, me di cuenta que el terreno era ejidal desde 1928 hasta 1992 y no podía ser objeto de ventas. Los Leaño dicen que lo compraron en 1981.

En julio de 2007 el segundo tribunal colegiado en materia administrativa del primer circuito determinó, por unanimidad, dejar sin efecto la solicitud de amparo presentada por los apoderados de la UAG, Guillermo Hernández Ornelas y Juan José Verjan Rubio, contra una determinación que restituía la propiedad de 130 hectáreas al ejido de San Juan de Ocotán. La decisión de los magistrados se basó en distintas pruebas periciales y en una resolución presidencial de 1928:

La justicia de la unión ampara y protege al poblado de San Juan de Ocotán. No puede estimarse consentimiento alguno, tácito o expreso, por parte del poblado respecto a la privación de que fue sujeto, que le impida reclamar la restitución de sus tierras, toda vez que los derechos de propiedad agraria son inalienables.⁹³

Para Ávila Marín, el problema no se resolvió con la determinación del segundo tribunal. De manera inmediata los representantes legales de la UAG interpusieron un amparo, argumentando que no se encontraban enterados del fallo:

Hubo un juicio donde a los señores Leaño los condenaron a restituir las tierras, pero luego salieron unos primos hermanos de ellos diciendo que a ellos no los habían oído ni vencido en el juicio. Entonces les consiguieron el amparo para efecto de que declararían inexistente las resoluciones y se volviera a emplazar a juicio, pero ya no a la Autónoma, y ganaron el amparo que sólo es de siete hectáreas y media. Y la Autónoma dice que tiene 130 hectáreas. Ellos no lo quieren entender así, es su problema. Ahorita el caso está para reponer el procedimiento y llamar a juicio agrario a los primos de los Leaño. Pero nomás sobre siete hectáreas y 75 áreas. Lo demás, la misma sentencia lo dice, eso ya está intocado.

El caso del club de golf Las Lomas y el predio de La Coronilla son ejemplos claros del despojo basado en la confusión de la propiedad de los núcleos agrarios, el desconocimiento por parte de los ejidatarios y la aplicación del PROCEDE, ley que dio el marco legal para llevar a cabo los engaños.

⁹³ Navarro, R. Proceso, 29 de julio de 2007.

Finalmente, la plusvalía de la tierra, producto de la presencia de fraccionamientos residenciales, fue factor determinante para centrar los intereses por los terrenos ejidales de San Juan de Ocotán. El predio de La Coronilla representa tierras de engorda, es decir, predios que vertiginosamente van aumentando de valor y en cualquier momento pueden convertirse en fraccionamientos de lujo.

Para entender estos casos, hay que tomar en cuenta dos procesos trascendentales que determinaron las ventas de las tierras. Desde lo local encontramos en la historia oral recabada que la construcción de la vialidad del Periférico fue fundamental en dicho proceso. Muchos ejidatarios ubican a 1970 como el año en el que se comenzaron a construir fábricas. Esta situación no sólo dio pie a las primeras ventas de tierra, sino también a la presencia de familias migrantes de origen indígena que venían a buscar nuevos horizontes. Desde lo nacional, un factor decisivo fue la implementación del PROCEDE (1993).

Por otra parte, gran parte del crecimiento geográfico de la Zona Metropolitana de Guadalajara se realizó urbanizando los territorios agrícolas de los pueblos fundacionales. Estos espacios rurales urbanos fueron, durante años, las reservas territoriales que experimentaron ventas masivas de tierra y despojo agrario. La expansión urbana de la ZMG tiene una relación estrecha con el desarrollo de las actividades económicas, con el cambio vertiginoso de uso de suelo, la especulación inmobiliaria y la pérdida de la movilidad de la ciudad.

Patricia Arias ubica dos momentos importantes de expansión urbana en Guadalajara. Los años de 1950 a 1980, un periodo de crecimiento económico, y el periodo de 2000. Para la autora, un factor determinante fue el trabajo, ya que representaba un mecanismo articulador entre el tipo de empleo y el tipo de vivienda:

Guadalajara se había convertido en la gran ciudad de la pequeña industria productora de bienes básicos [...] La oferta de empleo en ese tiempo era bastante estable, con prestaciones legales [...] que daban la certidumbre de tener una vivienda propia. La noticia de la venta de lotes corría por los talleres y fábricas, donde solían coincidir paisanos, muchos de los cuales se convirtieron también en nuevos vecinos (Arias, 2010:35).⁹⁴

⁹⁴ ARIAS, Patricia. 2010. De la ciudad a la metrópoli. La sustentabilidad social en dos momentos de la historia urbana de Guadalajara. En Octaviano Urquidez (coord.) La reinención de la metrópoli. Algunas propuestas. Colegio de Jalisco, Guadalajara Jalisco pág.35.

Por su parte, Mercedes Chong señala que la gran expansión urbana se presentó en la década de los sesenta sobre la periferia de la ciudad:

El crecimiento de la mancha urbana a partir de los años sesenta tiende hacia el oriente [...] En esta etapa obtiene gran importancia el mercado inmobiliario, lo cual favorece que se produzca un cambio en el uso de suelo agrícola a habitacional, aumenta la demanda y los terrenos ejidales dedicados a la agricultura.⁹⁵

Dicha situación fue definida como un proceso de conurbación, entendido no sólo como la expansión de la ciudad a las reservas rurales sino como la implementación del desordenamiento territorial como criterio de planeación urbana. Es decir, a partir de la confusión provocada por la implementación del PROCEDE se liberaban los terrenos ejidales, las empresas constructoras aprovechan dicha situación para cambiar los usos de suelo y dar pie a la especulación inmobiliaria.

Ana de Ita señala que el PROCEDE se puso en marcha en 1993 para dar certidumbre jurídica a la tenencia de la tierra, regularizar los derechos agrarios, resolver los conflictos de los límites y otorgar certificados de propiedad individual que permitían probar o transferir esos derechos agrarios. Sin embargo, la autora señala que el Procede favoreció un proceso de despojo de tierras:

*El mercado de tierras, tanto de renta como de venta, está llegando a poner en riesgo muchas de las unidades campesinas [...] ya que una minoría local o externa está logrando el control sobre las mejores tierras ejidales y privadas de las comunidades rurales.*⁹⁶

Los recuerdos que hilvana la gente de manera cotidiana impactan las percepciones sobre los acontecimientos y las situaciones. A continuación mostraré los testimonios de los

⁹⁵ CHONG Muñoz, Mercedes A. (2003). *Metropolización, industrialización y cambio social en la comunidad ejidal de San José* del. Castillo. Tesis de Maestría en Antropología social, CIESAS OCCIDENTE, pág.15.

⁹⁶ DE ITA, Ana. 2003. México: impacto del PROCEDE en los conflictos agrarios y la concentración de la tierra. México, CECCAM, pág.33.

ejidatarios. En ellos están contenidas explicaciones que atraviesan la dimensión de la experiencia. A través de sus voces se expresan los cambios más significativos no sólo del régimen de propiedad, los litigios agrarios, los despojos, sino también de los oficios y de la propia configuración de San Juan de Ocotán.

4.2 Las voces de la memoria.

Desde la memoria colectiva de los ejidatarios encontramos testimonios que reflejan las experiencias de las primeras venta de tierras. La mayor parte de sus relatos coinciden en señalar como punto de partida el periodo de los años setenta, justo cuando se comienza a trazar el Periférico, obra que permitió la construcción de fábricas. Con ellas llegaron los militares y los migrantes indígenas, de modo que las ventas de tierra no sólo conectaron al pueblo de San Juan de Ocotán con la ciudad: también lo dinamizaron. La prueba más clara de ello fue el cambio de los oficios: los que vendieron sus tierras se convirtieron en obreros, cargadores, jardineros y empleados domésticos.

Los relatos de los ejidatarios no siguen un orden cronológico exacto. Sus narraciones entretejen una amalgama de acontecimientos revueltos en los que se mezclan percepciones, juicios de valor y expectativas. Las voces de los ejidatarios dan cuenta de los cambios significativos que trastocan la vida cotidiana, la configuración del territorio, de las percepciones que proyectan a la clase ejidataria como un sector influyente, hasta las apropiaciones de los litigios agrarios.

Una de las implicaciones directas provocadas por la venta de tierra fue el cambio radical de los trabajos y de los oficios. Para los habitantes originarios de Ocotán, dicha situación no era extraña: desde tiempo atrás habían aprendido a combinar sus actividades agrícolas con la comercialización de ocote. Lo que representó un desafío es que en esta ocasión se trataba de oficios nuevos.

El testimonio de Alejandro Barrales, hijo de ejidatarios y ejidatario de General Lázaro Cárdenas, me ayudó a entender dicha situación.

Alejandro y los vagones.

Alejandro me contaba que las familias de San Juan de Ocotán están divididas por los ejidos y que es muy común que los padres decidían darles a los hijos primogénitos los títulos de las tierras. Ese fue su caso: su papá no podía ser titular en los dos ejidos y le pasó la titularidad. Ser titular a los 16 años, dice, tenía sus pros y sus responsabilidades. Recuerda cómo su papá lo regañaba cuando, por irse a jugar fútbol, no asistía a los plantones para exigir la restitución del predio La Coronilla.

Él considera que el pueblo de San Juan de Ocotán dejó de ser tranquilo cuando comenzaron a vender las tierras. Para él, esta situación trajo a gente extraña, poco confiable. Al afirmarlo, recuerda que antes se podía dejar una bicicleta en la esquina por días sin que pasara nada. Ahora no dura ni un minuto:

Quando vendieron las primeras tierras, fueron entrando al pueblo gentes de Guerrero, de Veracruz, de Michoacán. Todas esas gentes son de los pueblos mentados que son muy famosos que por echar bala. Desde que comenzó a entrar esa gente el pueblo se hizo más grande. Muchos traen familia chiquita y ya crecen, aquí se casan con muchachas de aquí. Antes era el pueblo de puras personas de aquí, antes era nomás pequeñas calles y nada de nada, puro sembradío. Puras parcelas y en el Periférico no había colonias. Ahora está todo fincado, ya las partes esas, ya empezaron a venir más.

La llegada de los indígenas migrantes coincide con la construcción de Pemex, para la que muchos habitantes, originarios y migrantes, fueron contratados como albañiles. La presencia de la empresa motivó la construcción de varias fábricas y la ampliación del sistema ferroviario. Ello diversificó y flexibilizó las trayectorias laborales de los habitantes de Ocotán.

Alejandro nunca quiso estudiar: sólo cursó el primer año de primaria. Su primer trabajo fue de mandadero; como muchos niños de su generación, comenzó a trabajar llevándole el desayuno a su papá a las fábricas donde él trabajaba descargando vagones llenos de granos y cereales:

Mi papá trabajó en las fábricas cargando costaleras con muchas semillas, que llegaban de Mexicali, de ciudad Obregón, con algodón, soya, girasol, frijol. Llegaban en vagones y tráileres. Yo le llevaba su lonche. En ese entonces cobraban un peso el camión. Salía de aquí [San Juan de Ocotán] a Santa María del Pueblito. Me ganaba cinco pesos por llevar de almorzar a mi papá y a sus amigos.

Su segundo trabajo fue como ayudante albañil, a la edad de 15 años. Ganaba en aquellos años 150 pesos a la semana. Duró cerca de dos años en ese trabajo, hasta que su compadre le platicó que lo que ganaba en una semana como chalán de albañil, lo podía ganar en un día trabajando como cargador. A pesar de que su padre era también cargador, estuvo en contra, pues implicaba un desgaste físico considerable:

Empecé a trabajar en la obra. Ahí tenía un compadre que me dijo: ‘Véngase, deje la obra, porque eso es una chinga y véngase a descargar vagones’. Fuimos al lado de la carretera, a unas bodegas grandes, y comenzamos a trabajar descargando con canastas plataneras. Ponían unos tablones para que nos subiéramos a descargar. Nos pagaban por toneladas. En ese entonces éramos novatos, hacíamos dos carros [vagones] al día. Los que eran viejos hacían cuatro. Hasta que agarramos maña y hacíamos cinco o seis carros al día.

El trabajo de cargador era precario, no contaba con prestaciones sociales y se pagaba a destajo. A pesar de ello, tenía un par de ventajas: pagaban por tonelada, lo que implicaba que se podía trabajar tres días seguidos y descansar el resto de la semana. Esa flexibilidad fue aprovechada por unos para trabajar en su milpa o en otros oficios, mientras que otros destinaban los días libres para tomar. Trabajar como cargador causó estragos en la salud de Alejandro:

Faltábamos como dos o tres días porque llegaban las chingas duras, que eran de muchos carros. Y luego con feria [dinero], le digo ganábamos feria y esos compas se murieron de la peda [borrachera]. Yo me madreé de mis rodillas. Salíamos sudando de lo caliente de la pasta y no teníamos agua caliente para bañarnos, nos retacamos al baño con agua helada. Y nosotros calientes y sudando. Nosotros bien a gusto, fresquecitos. Empecé a los 18 años y ahí trabajé como 20 años, y los que están malos ya tenían como 25 años trabajando. Venían dos señores de aquí del pueblo en el último camión, nos veían y nos decían ‘Muchachos, carajo, van reguapos, bien bañados. Pero de aquí a 40 años yo se los voy a recordar’.

En aquellos años no había prestaciones sociales, ni sindicato. Si no se trabajaba, no se tenía dinero. También dicha situación favorecía la combinación de oficios: se podía trabajar un

mes como albañil y al mes siguiente ir a pedir trabajo como cargador, mientras llegaba el tiempo para sembrar:

No teníamos sindicato ni seguro. Nos echaban para fuera cuando llegaban las autoridades. Duraban dos o tres horas, ellos ya tenían calculado en cuánto tiempo hacíamos tantas toneladas y el tiempo que estábamos fuera, nos apuntaban las toneladas aunque no las trabajáramos, con tal de que no se dieran cuenta el sindicato y el seguro que nosotros no estábamos asegurados. Nos decían ‘Ahí coman lo que quieran’, salíamos y en la calle vendían camarones, frutas, carnes. No pues nos entripábamos y pagaban los patrones de la empresa. Y eso fue lo que nos pasó: hace 40 años ya me daban dolores en las costillas, me daban calambres. Porque uno se metía al agua helada y uno caliente. Mi papá también me decía, y ahora pues lo que pienso, que eso es lo que es. Nunca les pusieron agua caliente en los baños. Ahora ya todas esas fábricas tienen gente, pura de planta, pero ya tienen máquinas automáticas que hacen el trabajo que hacíamos nosotros. A nosotros no nos dieron pensión, pues no teníamos ni seguro ni nada. Se acabaron esos jales [trabajos] y yo faltaba dos o tres meses, me enfadaba y me salía a trabajar en la obra, a ganar 300 o 600 pesos.

No recuerda la fecha exacta en la que comenzaron a vender las tierras. Sin embargo, tiene presentes los juicios que se tuvieron con las fábricas que se instalaron alrededor del pueblo de San Juan de Ocotán, justo en los terrenos que pertenecen al ejido General Lázaro Cárdenas:

Tenemos un pleito fuerte con los de [Cementos] Apasco. Están demandados porque están invadiendo tierras que son del ejido [General Lázaro Cárdenas]. Todo alrededor del pueblo hay pleitos por la tierra que invadieron las fábricas. Posiblemente en este mes de enero [de 2014] se iba a hacer el juicio. Aunque metían amparos, últimamente no se los consiguieron y creo que cambiaron de razón social. Antes era una condesa la dueña y ahora los dueños son sus sobrinos, todo para entorpecer más el asunto. El caso ya está ganado, ya está ganado el terreno. Nomás que últimamente quieren que nosotros les paguemos las instalaciones, los muebles que hay adentro, las máquinas y todo eso. Dijo el licenciado: Pues ustedes cómo van a tener todo eso. Son sabe cuántos miles de millones de las puras maquinarias.

Lo que señala Alejandro parece ser una constante en los procesos de litigio emprendidos por el ejido General Lázaro Cárdenas. En la mayor parte de los litigios, los ejidatarios han ganado los juicios. Sin embargo, no pueden recobrar los terrenos porque las empresas les exigen que se les regrese el dinero invertido en la infraestructura de sus fábricas. Ante ello, los ejidatarios tienen que encontrar un comprador que esté dispuesto a comprar el terreno y a pagar la infraestructura de la empresa.

Otro aspecto interesante que asoma en los testimonios de Alejandro es la manera en la que se venden los terrenos. Se decía que era un asunto poco público, con mucha disposición a la corrupción e incluso, en algunos momentos, los ejidatarios parecen proyectarse como la élite de San Juan de Ocotán. Sin embargo, desde de su percepción el tema parece ser completamente público, incluso transparente:

Los terrenos se venden en una asamblea, con toda la comunidad y su mesa directiva. Va el comprador y ahí arreglan sus asuntos. Se hacen unas actas firmadas por la mesa directiva y toda la comunidad dándole lo que le pertenece a cada ejidatario, y ya firma uno para que las actas se levanten y las metan al Tribunal Agrario. De ahí en más no sé cómo está el asunto. Tiene que haber una ratificación de la misma comunidad, para que se hagan sus escrituras. Si uno vende la tierra, uno tiene que dar un porcentaje de lo que vende y eso lo da el comprador. El que vende dice 'Yo le voy a dar en tanto el metro y sale en tanto, si es una hectárea, usted se va encargar de arreglarse con la mesa directiva'. Y usted le va pagar al licenciado. Yo lo que voy a recibir va ser limpio.

Actualmente, Alejandro sigue sembrando en el terreno que le dejó su padre. Siembra maíz y frijol. Lo hace como una estrategia de autoabasto, trabaja vendiendo fruta en las canchas de futbol del deportivo que está en la calle Parral y combina dicha actividad con la renta de cuartos a los indígenas migrantes:

Siembro maíz y frijolito, eso lo utilizamos para comer aquí con la familia. Aunque a veces no van a los elotes, no tienen tiempo. O les da pena. También a veces hay ayuditas de la comunidad, a veces que no tenemos drogas [deudas]alzamos unos centavitos y ahí nos la vamos cotorreando. Yo fui de la mesa directiva [del ejido General Lázaro Cárdenas], ahorré unos centavitos, compré una casita y luego hice unos cuartitos, y son los que nos están alivianando. A veces aquí mis muchachos me dan

cincuenta, me dan cien, ahí poco a poco. Cuando tengo centavitos me surto de mandado que me dure cuatro o cinco meses, frijol, azúcar, lo que se ocupa más en la cocina, a veces me aliviana.

Los testimonios de Alejandro nos permiten entender cómo con la presencia de las fábricas en el núcleo urbano conocido como “el pueblo” no sólo comienza la venta de tierras, sino también un cambio drástico en las trayectorias laborales de sus habitantes. Lo que llama la atención es la flexibilidad laboral y la apertura a la diversificación de oficios, algo que pareciera estar arraigado en la historia de San Juan de Ocotán. Otro aspecto importante es la situación de los litigios contra las empresas: resulta contradictorio que los terrenos, que fueron vendidos por falsos ejidatarios, se les regresen con la condición de que se les pague el dinero invertido en la infraestructura.

Arturo y la invasión de la ciudad.

Conocí a Arturo en las instalaciones del ejido General Lázaro Cárdenas, justo en una asamblea en la que se estaban extendiendo los títulos de propiedad de las casas y terrenos que están dentro del núcleo de población. Mientras atendía a la gente, en su mayoría migrantes de origen indígena, acordamos una cita. Fue uno de los primeros ejidatarios ajenos a la red social con la que trabajaba, con los que platique. Sus conversaciones me ayudaron a entender la fuerza que tiene la agricultura y cómo los cultivos de maíz y frijol han soportado los embates del crecimiento de la ciudad y la presión inmobiliaria.

A través de sus relatos pude comprender la complejidad que provocó la venta de las tierras, cómo tuvo un impacto en la vida de las familias y, finalmente, cómo configuró la vida cotidiana de San Juan de Ocotán.

Arturo recuerda que el pueblo no era muy grande: sólo tenía cuatro cuadras, en las que vivían de 15 a 20 familias. La mayor parte de la gente trabajaba en el campo y, cuando no estaba en la faena, se empleaban como descargadores de vagones de granos:

Antes se combinaba el trabajo de descarga con la agricultura, porque la agricultura no requiere de todo el tiempo, nada más con su temporada y como lo va pidiendo la

planta. Entonces, si no hay de donde sobrevivir hay que buscar trabajo, y ellos buscaban el trabajo permanente. Hacían un espacio para dedicarle tres o cuatro días al campo y luego volvían a sus labores de descarga. Hasta la fecha se siembra maíz. Se siembra como en abril, o todavía en mayo, y se anda levantando la cosecha en octubre, noviembre o diciembre. Del maíz salía para las fiestas de Navidad y ya con eso uno solventaba los gastos que se vienen a fin de año.

Cuando era joven, trató de tomar un camino distinto al de la agricultura. A la edad de 18 años ingresó al ejército. Lo concentraron en La Mojonera, en donde fue desde barrendero, cocinero y hasta soldado raso, trabajando en la destrucción de enervantes: *“En el ejército uno está disponible a cualquier hora y para lo que sea”*, dice.

Duró cinco años en las fuerzas armadas y desertó para dedicarse a la herrería. Comenzó como aprendiz hasta que puso su propio taller, tarea que le llevó diez años de su vida. Posteriormente, trabajó cinco años como chofer de tráiler en la ruta que cubría la costa sur del Pacífico mexicano. De ese trabajo recuerda que disfrutó no tener jefes y trabajar libremente, pero también padeció los reclamos de la familia, pues pasaba mucho tiempo fuera de casa.

Considera que, a pesar de haber probado suerte en otros oficios, regresó a la agricultura por la fuerza de la herencia. Su padre fue fundador del ejido de San Juan de Ocotán, como muchas familias originarias, y tenía tierras en los dos ejidos. Él heredó la tierra de lado del ejido General Lázaro Cárdenas. Como ejidatario le tocó experimentar el cambio de régimen de propiedad:

De ser comunidad indígena, se convirtió en ejido. De 2006 para acá ya somos ejido. Sí, somos dos ejidos, muy diferentes. Nosotros, como comunidad indígena de San Juan de Ocotán, y ellos como ejido San Juan de Ocotán. Nuestro asesor jurídico nos dijo que era para sacar más rápido y tener mayores beneficios sobre unos juicios agrarios que teníamos con las empresas que están en el pueblo.

A pesar del cambio de régimen, Arturo señala que el ejido General Lázaro Cárdenas aún conserva la estructura de organización de una comunidad indígena, ya que el cambio sólo fue una estrategia para agilizar los procesos de litigio agrario:

Una comunidad indígena no deja de ser fuerte, tiene la misma fuerza que un ejido. Es más, creo que tiene más fuerza que un ejido. A pesar de eso, no se han cambiado las tradiciones ni las formas de trabajar.

Desde su opinión, el cambio de régimen de propiedad fue propiciado por el crecimiento de la ciudad. Esto favoreció la venta de las tierras, la llegada de los migrantes, los cambios considerables en la relación con los hijos, el aumento de la violencia y el abandono paulatino del campo:

Las tierras se comenzaron a vender desde que la urbe nos empezó a invadir. Estamos hablando del año de 1995 para acá. Lo que pasa es que la ciudad crece en un año, con enormes cantidades. Con la urbe que está creciendo ya no hay espacio para sembrar. La verdad, viendo la realidad, conviene más vender que producir. Los precios que el gobierno está autorizando son precios que están por debajo de los costos que se generan. Yo siembro maíz, la mitad lo vendo y la otra mitad es para mí consumo. El resto se va a la venta.

Del tiempo que lleva al frente de la mesa directiva del ejido General Lázaro Cárdenas, recuerda que los inversionistas o los desarrolladores siempre operan con el mismo estilo. Inicialmente se interesan por las tierras de uso común y posteriormente por las propiedades pequeñas:

Empiezan a llegar los inversionistas, las inmobiliarias y empiezan a hacer solicitud de terrenos. Si se pueden comprar derechos, si el ejido lo decide, lo hace ejidatario. Todos los inversionistas hacen esto: revenden el terreno, e incluso hay coyotes o comisionistas que andan buscando quién compre barato y te lo venden en cantidades negociables. Si invirtió millones de pesos, y luego ganan miles. Cuando comenzaron a vender los ejidatarios de San Juan de Ocotán no sabían vender. Hay un ejemplo muy claro, el tecnológico que está allá.

Para Arturo, la venta de tierras no sólo atrajo a los inversionistas, sino que también provocó la presencia de fábricas que se instalaron en el núcleo poblacional. Las fábricas y el ambiente rural-urbano representaron el contexto ideal para la llegada de migrantes:

San Juan de Ocotán es atractivo para los migrantes porque hay mucho trabajo. Todavía hay fábricas y si hay muchas personas que están migrando, aquí rápido les dan empleo y no tienen la necesidad de caminar más lejos. Ya no tienen la necesidad de caminar a Tepic, a la frontera. Con el sueldo que les dan aquí y el trabajo seguro no es necesario andar arriesgando más. Ya no salen ni del país. Por eso se están quedando aquí. Inclusive ha llegado gente que ha comprado su propiedad, un pedacito, y luego se va haciendo de más, porque gracias al trabajo que ya agarraron se acomoda, le van bien y ya no sale de aquí.

Para Arturo, el crecimiento de la ciudad no sólo provocó la venta de la tierra, sino también implicó un cambio generacional en las familias de San Juan de Ocotán:

La vida ha cambiado mucho en San Juan de Ocotán. Conforme van creciendo las nuevas generaciones ya tienen otras ideas. Es otro tipo de cultura, es otro tipo de pensamiento. Cuando San Juan de Ocotán era chico, éramos contadas las personas. Nos encontrábamos.

Sebastián Lumbreras, actual presidente del Comité de Vigilancia del ejido San Juan de Ocotán, coincide con Arturo al señalar como el detonante de la venta de tierra la presencia de las fábricas, sólo que añade la perspectiva de la familias de ejidatarios que no supieron vender. A continuación muestro su testimonio.

Sebastián: el trabajo es el que genera riqueza.

Sebastián fue delegado de San Juan de Ocotán durante nueve años consecutivos. En ese lapso le tocó desde reconciliar parejas y hacer pactos con pandillas hasta presionar a las autoridades municipales para que cerraran fábricas que contaminaban. Estudió la licenciatura en Derecho en la UdeG. Aunque asegura que nunca ha ejercido, refiere que ha aplicado muchos de los conocimientos de la abogacía en los cargos que ha tenido.

Recuerda que en su infancia tuvo el privilegio de jugar en las calles sin empedrar, cuando el pueblo estaba rodeado de parcelas y la gente se dedicaba al campo y a cuidar sus vacas. Coincide con Alejandro al señalar la llegada de Pemex y el trazo del Periférico como los primeros pasos para la conurbación:

Pemex llegó como en 1970 y fue un detonante para que hubiera un poquito de más empleos, en todos los aspectos. La gente vendía comida a los que venían a trabajar. Del pueblo [San Juan de Ocotán] pocos entraron a trabajar a Pemex, porque sólo contrataban obreros calificados. Más bien los contrataron como albañiles. En aquellos años coincidió que también hicieron el trazo del Periférico. Era una brecha, pero ya entraba más gente a Ocotán.

Su padre fue una fuerte influencia para él. Recuerda que era el sostén de la familia: por la mañana trabajaba como jardinero en Rancho Contento y por la tarde, en su parcela. El trabajo y sus frutos fueron la enseñanza que le dio su padre, por eso hoy no escatima en compartir su tiempo para ayudarlo a enfrentar las enfermedades de su vejez.

El diálogo con Sebastián me ayudó a entender el impacto que tuvo la venta de las tierras en la vida cotidiana de Ocotán. Desde su percepción, la venta tiene una estrecha relación con los problemas actuales de violencia entre los jóvenes:

Llega el dinero de la venta de la tierra y el papá dice: 'Pues no trabajo'. El hijo dice: 'Mi papá no trabaja y tiene dinero, pues que me mantenga'. Los padres de familia en la actualidad no inculcan en sus hijos ese deseo de superarse y de seguir estudiando. A mucha gente no le interesa superarse, por eso hay mucha problemática, mucha drogadicción y vandalismo.

Para Sebastián, la venta de tierras fue una situación que les tomó por sorpresa. Por un lado, permitió la presencia de fábricas y la llegada de migrantes, y, por el otro, fortaleció una clase social distinta y llena de mitos: los ejidatarios. Muchos de ellos no sólo no supieron vender sus tierras, sino que al hacerlo generaron una serie de dificultades que tuvieron impacto en la vida cotidiana, tanto del pueblo como de las propias familias.

San Juan de Ocotán comienza a vender tierras a particulares en 1993. En ese año comenzó la certificación o la titulación de las parcelas. Empezaron a expedir los títulos

parcelarios, empezaron a hacer los trámites. Entonces, ya con tu título parcelario, adquieres el dominio pleno y puedes hacerlo ya propiedad privada. Del título de parcelario el siguiente paso es el título de propiedad, que es como si fuera una escritura. Ya con tu título de propiedad puedes vender a un particular. Mientras sea parcela, la preferencia la tiene el ejido.

Sebastián considera que una gran parte de la ciudad ha crecido gracias a las tierras de San Juan de Ocotán, y la prueba más clara de ello fue el cambio de régimen comunal a ejidal:

La comunidad indígena decidió cambiar de régimen por la venta de tierra, para poder hacer más práctica la venta a los inversionistas. Tiene relativamente poco como ejido, pero como comunidad indígena ellos son los que mandan en la cuestión del poblado [es decir, el núcleo poblacional]. Me refiero a la cuestión territorial. Esto es terreno del ejido Lázaro Cárdenas, pues estamos asentados en el ejido. Ocotán geográficamente era muy grande. Al oriente tenía tierras cerca de la carretera que va a la escuela de agricultura [el Centro Universitario de Ciencias Biológicas y Agropecuarias (CUCBA) de la UdeG]. Al norte, con lo que viene siendo avenida Santa Margarita, y lo que viene siendo el [museo] Trompo Mágico era parte del ejido de San Juan. Te vienes por la carretera que baja por lo que es [la Secretaría de] Hacienda y de ese lado es San Juan de Ocotán. En donde está una agencia de autos Chevrolet, es San Juan de Ocotán. Con Jocotán parte de Virreyes es colindante de San Juan de Ocotán. De hecho, hay un juicio que está con la Autónoma [UAG]. Ese juicio ya está ganado y es parte de San Juan de Ocotán. Lo que tiene Rafa Márquez, la escuela, es parte de San Juan de Ocotán. Todo Valle Real pertenecía a San Juan de Ocotán. El bosque La Primavera es parte de San Juan de Ocotán, con La Venta.

El asunto de la venta de tierras ha sido un aprendizaje para las familias de ejidatarios. Sebastián considera que muchos de los que vendieron no supieron administrar su dinero:

Hay unos que tienen dos o tres parcelas, venden una y se quedan con las otras y todavía tiene para ir la mareando. Muchos reniegan porque no han sabido administrar, esa es la verdad. Nosotros no hemos vendido. Yo tengo en el triángulo y mi papá tiene

en el retumbadero, y mi hermano allá, por las mesas. Él pertenece a otro ejido, pertenece al ejido Lázaro Cárdenas, en donde está el bosque La Primavera. Me cuenta mi madre que ella cuidaba sus vacas, las llevaba a pastar y le ofrecieron a su padre en venta ese terreno, ahí por las lomas. Entonces mi abuelo lo adquirió con la venta de los animales que cuidaba mi madre y pagando como Dios les dio a entender. Ellos se amarraron las tripas para poder comprar.

Desde el punto de vista de Sebastián, conservar las tierras representa una estrategia: por un lado, permite esperar a que haya una oferta que tenga un precio de compra atractivo, y por otro, representa una estrategia productiva importante porque permite criar animales menores y cultivar maíz en menor escala:

Lo mejor es darle vuelta al dinero que te dan de tu parcela, adminístralo bien y busca la manera en la que te dé poquito. No que te haga rico de la noche a la mañana, sino que por lo menos tengas para comer, que tengas un sustento para tu familia. Para que vivas decentemente. Tienes que buscarle. Si no lo buscas, no te lo van a traer a domicilio. Todos buscamos la opción de vender a un buen precio, el detalle es que a nosotros nuestra familia nos inculcó la cuestión del trabajo. Y la seguimos trabajando, un poco del valor agregado. Nosotros tenemos borregos, hay muchos que les gusta manejar la cuestión del ganado, vacas, becerreros, entonces tragan mucho y salen mucho más lento. Para mí es mucho más práctico. Yo lo vendo en pie, hay una persona que me lo compra y se lo lleva o se lo llevo.

Sebastián considera que con la venta de las tierras mucha gente originaria de Ocotán se dejó deslumbrar por el dinero y olvidó que el trabajo es la fuente de la riqueza. Esta afirmación la comprueba cuando compara la situación económica de un migrante (*paisa*) y un habitante originario:

La gran mayoría de los paisas son ejemplo de trabajo, vienen a trabajar. Llegan sencillitos, humilditos, con su ropa de donde son originarios, como indígenas. Al paso del tiempo se ponen a trabajar y al otro día traen una bicicleta, luego una motocicleta. Yo me refiero en tiempos anteriores, ahorita está un poco más difícil porque ya está más caro todo, pues me voy para atrás. Ya al rato se compran un terrenito y al rato hacen su casita, ponen un negocito. Es el trabajo.

Se cree que el ejidatario, a comparación del *paisa* (migrante indígena), no proviene de la cultura del trabajo debido a que su situación económica fue diferente: al vender la tierra tuvo acceso a bienes materiales, lo cual aparentemente le dio una estabilidad económica. Dicha situación proyectó al ejidatario como una clase social privilegiada.

Sebastián considera que no todos los ejidatarios son privilegiados, sólo los pocos que han sabido administrar su dinero:

Son pocos los privilegiados ejidatarios, pero dice un dicho: ‘Abuelo rico, padre pobre y nieto mendigo’. El abuelo tiene ocho hijos, les toca de a diez pesos. Ellos los van a repartir a los hijos, entonces a los hijos les toca poco. Así de sencillo. Dices tú: siete millones. Para ganarlos, no cualquier mortal los puede ganar, y menos en un trabajo. Yo, si te soy sincero, lo primero que tenemos como cultura es traer un camionetón. Y dice otro dicho: ‘Más tiene el rico cuando empobrece que el pobre cuando enriquece’. El que nunca llega a tener, cuando tiene todo lo quiere vender. La cultura de nosotros es así, a eso se debe lo que se rumora y se dice: son pocos, y los pocos, repártelos que te queda. La mancha urbana no la podemos detener y como te lo mencione: si te llegan con unos pesos...

Durante el trabajo de campo tuve la oportunidad de tener acceso de manera indirecta al complejo proceso de vender la tierra. Pude percibir los efectos provocados por la venta de seis hectáreas en una familia de ejidatarios. A continuación, muestro el testimonio de Ignacio Reyes, del ejido San Juan de Ocotán.

Don Nacho y la noche de los guajolotes.

Lo conocí en plena negociación de la venta de su tierra. Ojeroso, con los ojos rojos, desvelado. Se sorprendió mucho que yo quisiera hablar con él, pues en su calle tiene fama de ser un viejo gruñón, antisocial y poncha balones. Tuvimos largas pláticas acompañadas de sorbos de vasos interminables de Coca-Cola. Don Nacho me permitió conocer una parte de la profundidad de

la vida cotidiana de San Juan de Ocotán. Acumulaba entrevistas que me hacían sentir que no estaba entendiendo los aspectos medulares de la vida del pueblo, acudía a su casa para reponerme del trabajo de campo y él siempre me recibía en su comedor, se sentaba frente a mí y me decía: *“Ahora qué te contaron”*. La convivencia con su familia era un filtro que me ayudaba depurar mi mirada, mostrándome, desde la cotidianidad, la manera en la que las familias resolvían sus problemas.

Primero conocí a su hijo, Víctor Hugo, que tenía nueve meses de casado y se mostraba interesado en platicar su historia. Él me presentó a don Nacho justo en pleno proceso de venta de su tierra, un predio ocho hectáreas ubicado en El Bajío. Se me quedaron grabadas sus palabras de las primeras conversaciones: *“Llevo tres noches sin dormir. Es que vendí mi parcela. El dinero es el diablo”*.

Don Nacho tiene 59 años, es hijo de ejidatario, aunque su papá le dejó tierras del ejido y no de la comunidad. Tiene la memoria fresca y recuerda cómo trabajaba al lado de su abuela:

Yo recuerdo que la gente de aquí era muy pobre. Caminaban por las calles con su juego de ropa de quince días. A pesar de la pobreza, había mucha educación, mucha confianza. Ahora no hay respeto: te encuentras a un ahijado y te dice: ‘¿Qué pedo? ¿Qué onda?’ Mi padre se dedicaba a vender jauite, una especie de cebolla chiquita, silvestre, que está formada por un cascarita café. Las juntaba en el cerro [probablemente el bosque La Primavera]: se iba en las mañanas y en la tarde regresaba. Hacíamos manojitos y en las mañanas de los sábados los amarrábamos a las burras y nos íbamos a vender a la Minerva. Es ese tiempo las casas llegaban hasta ahí. Llegábamos a pie, con las burras cargadas de jauite. Las personas vivían de lo que juntaban en el cerro. Juntaban nopales y leña seca que vendían a 25 centavos.

Mi abuelita se iba en la mañana al cerro a juntar nopales y tunas, había sembradíos en los arroyos. Eso estaba por el cerro de La Coronilla, ahí había mucha nopalera. Limpiábamos los nopales para que se vendieran cocidos. Mi abuela los vendía en Santa Teresita. Eso lo combinábamos con el trabajo en el campo. La gente que venía de la ciudad [Guadalajara] tenía dinero y rentaba la tierra. Trabajan de medieros y terciaros. Cuando eran medieros, el dueño de la tierra y el que la rentaba se repartían los gastos y la cosecha. Cuando eran al tercero, el dueño de la tierra ponía la yunta y el trabajo, y quien rentaba la tierra le daba la

cuarta parte de la cosecha. Mucha de esa gente contrataba a los niños, íbamos a abonar la milpa, a sembrar.

Don Nacho considera que la relación entre San Juan de Ocotán y la ciudad siempre ha existido, y con el transcurso de los años se ha complejizado. Lo interesante de la cuestión es que el vínculo entre Ocotán y la ciudad ha sido la tierra. Está convencido de que esa vida acabó cuando se comenzó a trazar el Periférico, lo que detonó la compra y venta de tierras:

Cuando se empezó a trazar el Periférico, eso fue como por los [años] setenta, comenzó el negocio. Antes a nadie le interesaban nuestras tierras. Los primeros terrenos que se vendieron fueron a la entrada de la avenida 5 de mayo y Periférico. A todos los ejidatarios [probablemente se esté refiriendo al ejido General Lázaro Cárdenas] le dieron 50 mil pesos. Les pagaron a 40 pesos el metro. Con dinero la gente comenzó a comportarse muy prepotente, comenzaron a sentirse lo que no eran. Los hijos decían: ‘Mi papá tiene dinero, no voy a trabajar’. Y comenzó también la drogadicción.

Para él, hay un vínculo muy fuerte entre la venta de las tierras, la violencia, la drogadicción y la envidia. Ese vínculo se expresa en el dinero producto de la venta de las tierras. En muchas narrativas de los ejidatarios, la presencia del dinero es un factor determinante que se proyecta como una parteaguas, tanto en la cotidianidad de Ocotán como en la vida de las familias:

Con la venta de tierras vino la envidia, y con la envidia vinieron las enfermedades. Aquí hay muchas personas que tiene envidia, de hecho dicen que el pueblo está embrujado. Cuentan que desde la loma de Rancho Contento el pueblo se mira arder, como si estuviera en llamas. Yo creo que son las llamas de la envidia. La envidia viene del dinero y el dinero viene de las tierras. Aquí [San Juan] es un pueblo de brujos. La envidia por el dinero hace que te conviertas en guajolote. Cuando la gente vende su tierra luego, luego te das cuenta. Porque lo primero que hace la gente es comprarse un camionetón. Eso desata las envidias: es como poner un letrero de tengo mucha lana.

Don Nacho no quiere repetir la historia de su padre. Comentan que su familia fue de las primeras en vender tierras a 10 pesos el metro. No sólo las vendieron a un precio bajo, sino que su venta causó grandes problemas al interior de la familia. Por eso, su máximo temor al vender la tierra era que el dinero dividiera a sus hijos y le generara envidia de parte de la gente del pueblo. Le preocupa que sus hijos comiencen a pelearse por el dinero, una situación común en San Juan de Ocotán: *“Las familias se deshacen por el dinero. Aquí tenemos la mala costumbre de no dejar testamento. Cuando se muere el papá y se vende la tierra, siempre hay pleitos. Por eso muchas personas deciden repartir a partes iguales”*.

Vendió las cinco hectáreas que le heredó su padre. Después de varias ofertas, accedió al mejor precio. Desde su experiencia pude apreciar la mayor parte del proceso de compra-venta.

El proceso inicia con los famosos corredores, personas originarias de San Juan de Ocotán que conocen a los dueños de los predios y fungen como intermediarios con los compradores. Ellos van animando a los dueños de los terrenos ofreciéndoles precios gradualmente. Por lo general cobran el 10 por ciento del precio del terreno, tanto para al que vende como al que compra.

Entre los ejidatarios hay un rumor, que no pude corroborar por cuestiones de seguridad: muchos mencionan que, después de las empresas inmobiliarias, los compradores más recurrentes son los narcotraficantes. De hecho, comentan que los pagos se hacen en efectivo.

Es muy común que se compren los terrenos por bloques, es decir, predios contiguos. Esto obliga a los dueños a ponerse de acuerdo, cosa que por lo regular no ocurre, por lo que los corredores primero tratan con uno de los dueños y acuerdan un precio. Después acuden con el otro propietario y le dan una cifra más baja. En algunos casos las compras de los predios no se realizan si los dos dueños aceptan el precio.

La compra de los predios implica la participación de varias personas, entre ellas abogados y representantes. La mayor parte de los acuerdos de venta se realizan en el despacho de Rubén Ávila Marín. De la venta de predios se le da un porcentaje al ejido, que puede ser un 10 por ciento y un precio acordado por metro. El comprador también tiene que pagar los gastos provocados por la convocatoria de la asamblea y, en algunos casos, se acuerda que pague los trámites correspondientes a los títulos de propiedad.

Las negociaciones son prolongadas. Es muy común que los ejidatarios sondeen el mejor precio con varios corredores. Muchos de los ejidatarios con los que platicué me decían que durante ese proceso los corredores y los compradores los llevan a ver camionetas a las agencias de autos, los invitan a los *table dance* y pagan las borracheras.

Hay mucha similitud entre esta situación y lo que acontece en la fiesta en honor a Santo Santiago. Cuando están midiendo la plaza los tastuanes, les ofrecen vinos (fierros derretidos), camionetas, bicicletas, les acercan una muchacha, todo para que se animen a firmar los papeles a espaldas de Santiago Apóstol (Cfr. capítulo VI).

Lo que motivó a don Nacho a vender su tierra es que tenía una deuda de 50 mil pesos con la tienda departamental Coppel, provocada por la compra de un celular. A continuación muestro parte de su testimonio, en el que se narran las travesías y los vericuetos de la negociación para acordar el precio del metro de tierra:

Un comprador que se llamaba Luis Alonso, él es de Chihuahua, me citó en las oficinas de Ávila Marín. Llevaba 200 mil pesos porque le dijeron: ‘Con Nacho hay que llevar dinero para el arranque’. Me acuerdo que cuando me vio Alonso, me dijo: ‘¿Don Nacho, no quiere un dulcecito?’, y me mostró una caja de puros. Le conteste que no. No me gusta fumar. Me quería pagar a 500 pesos el metro. Me dijo: ‘Don Nacho, le doy dos millones de pesos ahorita y otros dos millones y medio cuando salgan los trámites. Tengo 200 mil para empezar. Anímese y nos vamos a celebrar con unas amigas’. Yo le contesté que no. Me acuerdo que le dije: ‘Yo le tengo amor a mi tierra, tengo que compartirla con mis hijos. Si le interesa, se la doy en 800 pesos el metro’. Le dimos muchas vueltas y al final no se hizo el trato.

El predio de don Nacho se encontraba en un lugar estratégico: justo donde actualmente se ubica el fraccionamiento residencial Solares (avenida Aviación). Dicha ubicación despertaba mucho interés por parte de los corredores y los compradores, por lo que no fue la única oferta que le hicieron: “*A los dos días me habló un corredor que se llama Chuy, para ofrecerme otro trato. Él es de aquí del pueblo [Ocotán]. Me habló de parte de un tal doctor Lomelí. Le dije que yo vendía a 1,200 el metro, yo costeaba los gastos de los trámites del título de propiedad, él paga a la asamblea del ejido y le da [al corredor] 50 mil pesos de comisión*”.

El corredor le hace una propuesta muy confusa, que provoca su desconfianza. Y es que es muy común que todos busquen ganar dinero de la compra: *Chuy me dijo:*

‘El doctor te va comprar tu tierra en 11 millones. De ese dinero tú me das 3 millones y te quedas con ocho libres’. Si aceptaba, me daban 500 mil pesos para el arranque. Yo le pedí 2 millones de pesos para empezar y llevé al doctor Lomelí al predio. Al final se rajó. El trato no le pareció y me dio la impresión de que estaban sacando su mochada. Les dije: ‘Yo no ando mendigando mi terreno.

Nacho cuenta que es muy común llevar a los posibles compradores a los predios y, frente a ellos, fingir que están recibiendo una llamada con una oferta distinta. De esta manera el comprador se da cuenta de que no es el único interesado. Se trata de una especie de presión y generalmente quien llama es algún familiar del ejidatario:

A los tres días me habló Luis Alonso y me dijo: ‘Ándale, ámate. Quiero plantar unos pinos en tu parcela. Te doy 500 mil [pesos] y te compro una camioneta, la que quieras’. Me llevó a la tienda Roca [una agencia de autos que está en avenida Vallarta]. La camioneta que me gustó valía 519 mil pesos. Alonso me daba 5 millones y la camioneta. Duramos como una hora alegando, se subió a seis millones y la camioneta. Yo le decía que le daba a 650 pesos el metro. Hubo una confusión de los dos, porque hablábamos de seis y medio, el hablaba de millones y yo hablaba de 650 pesos el metro. Así nos sentamos con Rubén Ávila, frente a su escritorio. Casi se echa pa’ atrás el acuerdo. Alonso me dijo muy enojado: ‘Me voy a riesgo. Te compro a 650 pesos el metro, pero sin camioneta’. Me gustó ese acuerdo, sólo que a la hora de hacer los trámites el licenciado Ávila me preguntó: ‘Nacho, ¿estás casado?’. Le contesté ‘¿Con cuál de todas?’. Con la mujer que ahorita vivo no estamos casados, sólo arrimados. Mi mujer era de Puebla y me dejó. Desde hace nueve años no sé dónde está. Pensé en ese momento que me iban echar pa’ atrás el acuerdo. El licenciado [Ávila Marín] me dijo: ‘Ese no es problema. Le vamos a cambiar en el acta a que eres soltero, sólo que eso va costar 20 mil pesos’. Me puse de pechito y cerramos el trato con un anticipo de 150 mil pesos.

Don Nacho no ha cambiado su camioneta de los años setenta. Optó por invertir su dinero en la compra de terrenos en Amatitán y Tala. Cree que tarde o temprano dichos lugares

van a experimentar la expansión de la ciudad. Sólo dos de sus hijos saben que vendió su tierra, pero el secreto le va a durar poco. Mientras toma Coca-Cola, me dice:

Cuando ganes tus primeros millones, no te vayas a comprar luego, luego un carro, porque te van a venadear. Tampoco los metas al banco, porque no vas a ganarle nada. No los guardes en tu casa, no te vaya a pasar lo que le paso a aquel güey: guardó el billetal en una caja y se lo comieron los ratones. Cuando tengas billete, compra terrenos. Así no le pierdes”.

Los testimonios de Nacho muestran una perspectiva distinta a la de la lucha agraria e incluso caracterizan a Rubén Ávila Marín como pieza fundamental para hacer los acuerdos de compra-venta.

Desde el punto de vista de Nacho, también hubo casos en que muchos presidentes del ejido se beneficiaron por la especulación inmobiliaria. Según su testimonio, un ejemplo de ello es Elías Santos Noguera, presidente del ejido de San Juan de Ocotán y que iba a pedir dinero a nombre de los ejidatarios a la familia Leño, con la intención de que la gente no se agitará.

En síntesis, podríamos decir que durante los primeros periodos de la extensa historia la referencia étnica jugó un papel fundamental en la defensa y recuperación del territorio. Ocotán, como la mayor parte de las comunidades de origen indígena del país, empleó el título virreinal para recuperar sus tierras. En ese periodo el vínculo entre el régimen de propiedad y la referencia étnica era fuerte.

A medida que crece la ZMG ese vínculo no se diluye, sino que se transforma. El crecimiento de la ciudad provoca la invasión de fábricas y favorece ventas de tierras de manera ilícita y ventajosa para los compradores. Ante dicha situación, los habitantes optan por cambiar de régimen de propiedad. Dejan de ser comunidad indígena para convertirse en ejido. En dicho proceso la referencia étnica se transforma en la noción de pueblo. El pueblo es el núcleo poblacional del ejido, es un referente étnico tenue al exterior y contundente desde el punto de vista interno.

El cambio de régimen de propiedad fue contradictorio. Aunque en la forma y ante la ley era un ejido, en el fondo, en las maneras cotidianas de organización, seguía siendo una comunidad indígena que podría albergar a un comprador de tierra ajeno al pueblo. Considero

que dicho proceso hace que la referencia étnica se concentre con mayor fuerza en la capa ritual, esto es, en la fiesta en honor a Santo Santiago que se celebra durante el mes de julio.

El crecimiento de la ciudad generó un proceso de conurbación, factor trascendental para la presencia multiétnica. La diversidad étnica enriqueció y complejizó la identidad. La conurbación no sólo se tradujo en despojos, sino que también significó un amplio repertorio de aprendizajes para los habitantes originarios. En este largo y complejo proceso, algunos de los ejidatarios fueron cegados por la luz del dinero —producto de las ventas de las tierras— y experimentaron la división de sus familias, mientras que otros aprendieron a invertir en lugares donde la mancha urbana no ha llegado.

Los ejidatarios de Ocotán son conscientes de que el avance de la ciudad es un gran negocio. Lo han aprendido de los especuladores inmobiliarios, que transformaron una zona de pueblos de indios en uno de los lugares con mayor plusvalía debido a la presencia de fraccionamientos residenciales de lujo, fortaleciendo y blindando las fronteras socioculturales entre Valle Real y Ocotán.

No podemos entender el San Juan de Ocotán contemporáneo sin hacer una revisión de sus antecedentes históricos y de su compleja historia agraria. La globalización de los territorios no ha podido desdibujar las capas históricas de los espacios. Hoy en día, Ocotán tiene muchas conexiones fundamentadas en geosímbolos, que lo comunican con su pasado. Si las pasamos por alto, podemos perder la oportunidad de entender la complejidad del presente.

En este punto he terminado de exponer de manera breve los principales procesos de conurbación que experimentó San Juan de Ocotán. En el próximo capítulo describiré los efectos de esos procesos. Uno de los efectos más significativos es la presencia de territorios llenos de fronteras socioculturales contrastantes. La composición geográfica de Ocotán está estrechamente vinculada con la heterogeneidad social y la diversidad étnica. Cuando uno recorre sus calles entra en múltiples territorialidades. Solo basta dar unos cuantos pasos para estar frente al espacio que crea la conservación de la memoria: la plaza del pueblo y su cruz, donde cada julio destazan simbólicamente a Santiago Apóstol.

En la esquina frente a la plaza uno puede estar en un espacio estigmatizado: el lugar donde se juntan los que tienen barrio, los que pertenecen a una pandilla, una manera interesante de ejercer el carnalismo, (la lealtad y la reciprocidad). Lejos de su plaza se extienden calles habitadas por comunidades indígenas inquilinos de las familias originarias, la vecindad

crea lazos y matrimonios. El tren pasa lleno de migrantes centro-americanos, recordando el espacio global, las fábricas emiten sus sonidos característicos, camionetas de lujo irrumpen las calles llenas de baches. El pueblo fundacional tiene una diversidad de fronteras como si se tratara de una gran ciudad fronteriza.

CAPÍTULO V. OCOTÁN, LA TIJUANITA DE GUADALAJARA: VIEJAS Y NUEVAS FRONTERAS

El territorio de San Juan de Ocotán tiene distintas territorialidades. Desde un ángulo externo y común Ocotán puede ser definido como un núcleo poblacional que se encuentra en la parte suroeste del municipio de Zapopan. En 1990 la administración municipal lo caracterizaba como un pueblo-localidad rural. Actualmente es considerado una “colonia” urbana de alta marginalidad. Su núcleo poblacional delimita al sur con la carretera a Nogales, al este con el anillo Periférico, al oeste con avenida Aviación y al norte con el fraccionamiento residencial de lujo Valle Real.

De acuerdo con el conteo realizado por el INEGI en 2010, cuenta con 22,022 habitantes: 10,852 son hombres y 11,170 mujeres. Hasta 2010 existían 4,690 hogares, de los cuales 1,116 son hogares con jefatura femenina, mientras que 3,574 cuentan con jefatura masculina.

El índice de escolaridad más alto y constante es secundaria. Dentro de la población de 15 años y más con secundaria completa se reportan 3,920 personas, mientras que la población de 18 años y más con educación postbásica es de 2,933.

Unos de los vínculos que más se analiza es la relación del índice de escolaridad con el tipo de trabajo. En Ocotán hay diversidad de empleos: desde agrícolas hasta empleos informales. La mayor parte de los hombres trabajan en la construcción, algunos lo hacen a

destajo y sin prestaciones sociales, mientras que otros están vinculados a empresas constructoras. También existe una proliferación de empleos como guardias de seguridad. En el caso de las mujeres, hay dos empleos constantes: obreras y empleadas domésticas.

El conteo de 2010 reporta que la población derechohabiente con servicios de salud asciende a 12,822 personas, mientras que la población derechohabiente del IMSS registra a 8,754. Finalmente, la población sin acceso a seguridad social asciende a 8,907.

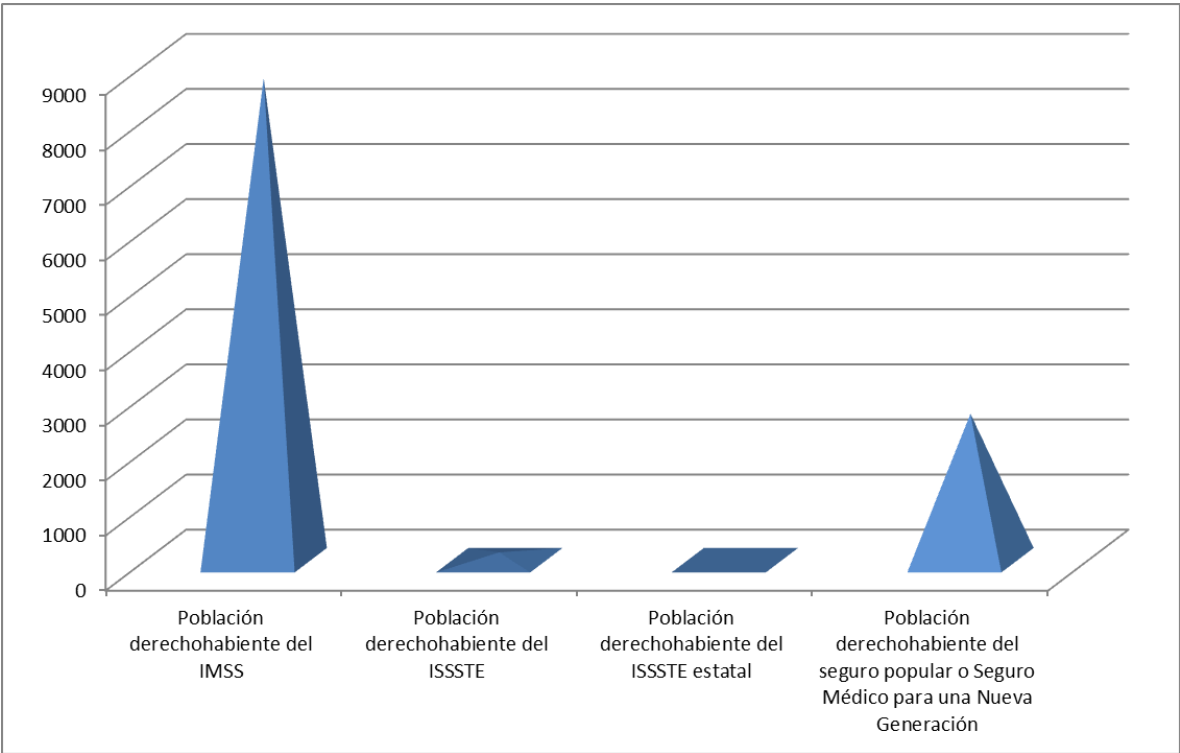


Ilustración no. 2. Acceso a servicios de salud.

En su último conteo, el INEGI reporta 2,249 hogares que hablan alguna lengua indígena. En el periodo de los años setenta comenzaron a llegar las familias indígenas originarias del sur del país: zapotecos, mixtecos y mixes. También, de manera paulatina, fueron llegando nahuas del estado de Hidalgo, de San Luis Potosí y de Veracruz. Muchos ellos eran parientes de los militares de La Mojonera.

San Juan de Ocotán representaba un contexto idóneo debido a que estaba cerca de los lugares de trabajo, las rentas eran baratas y tenía un ambiente rural-urbano.

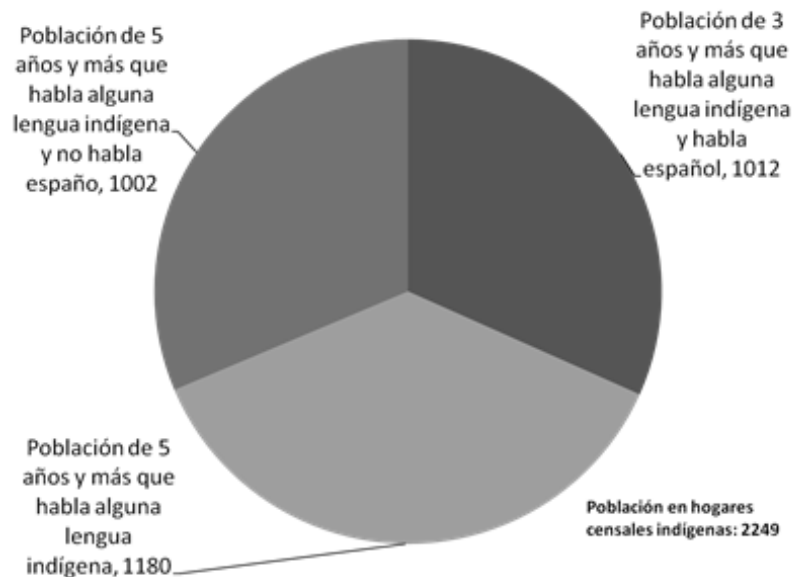


Ilustración no. 3. Población indígena.

Otro sector que nutre la diversidad cultural de Ocotán son los migrantes centroamericanos. Muchos de ellos son migrantes de paso y otros se han instalado poco a poco en el núcleo poblacional. En el informe de investigación de la organización FM4 se describe a Ocotán como un punto estratégico dentro de la salida a Nogales: *“Es una simbiosis de ciudad-tren que permite que los inmigrantes y emigrantes tengan acceso a espacios de estadía y de búsqueda de recursos”*.⁹⁷

Durante el trabajo de campo, platicué en el centro de salud con mujeres de origen hondureño, nicaragüense y salvadoreño mientras esperaban las pláticas del programa OPORTUNIDADES. Me comentaron que eran la segunda generación de migrantes y que sus padres habían llegado en la época de los años ochenta, interrumpiendo su travesía hacia el norte.

⁹⁷ Cfr. Informe de FM4, 2013, pág. 78.

En un ejercicio etnográfico para la licenciatura de Antropología de la Universidad de Guadalajara, la alumna Jocely Ramos reportaba la presencia de una colonia de centroamericanos ubicada en la calle Hidalgo y Francisco Madero:

A pesar de que no existe ningún tipo de división física o material, los habitantes de este lugar reconocen bien los límites y el territorio de cada comunidad que finalmente, afirma Don Félix, a pesar de ser dos, es la misma. Es, pues, la colonia Indígena la que tiene vecindad directa con las vías del ferrocarril, ya que su colindancia por el poniente va desde la calle Francisco I. Madero hasta las vías, y de la privada Parral 3 hasta el Periférico. En el mapa aparece toda esta parte como barrio Centroamericano.⁹⁸

La convergencia de sectores multiculturales proyectan a Ocotán, en palabras de uno de sus habitantes: “*Como la Tijuana de Guadalajara*”, un territorio que tiene un entramado social y cultural de gran complejidad y en el que se empalman múltiples fronteras socioculturales y las identidades se transforman bajo la disputa de los espacios. Cada una de estas fronteras tiene sus escalas, su centralidad y su periferia. A continuación, describiré las más significativas.

5.1 Empalme de fronteras socioculturales

Una frontera central es la plaza principal, resguardada por una cruz atrial de cantera edificada en 1597 por los franciscanos. Es una de las tantas referencias geográficas que la gente originaria usa para ejemplificar su origen étnico y ancestral. Esta frontera delimita el corazón del núcleo urbano, conocido como el pueblo.

La cruz de cantera abre dos fronteras socioculturales. La primera es la del San Juan de Ocotán rural y representa la mojonera principal del título virreinal. Paradójicamente, es de los pocos espacios que no se han vendido y que no han sido despojados. Por otra parte, también es un geosímbolo de la ruralidad persistente.

La segunda frontera que se abre es la de la fiesta en honor a Santiago Apóstol. Detrás de la cruz los tastuanes envuelven al caballero Santiago para posteriormente destazarlo y compartirlo con los asistentes (Cfr. capítulo VI).

⁹⁸ RAMOS, Jocely. 2011. Reporte de investigación presentado para la materia bases de la etnografía en la licenciatura de Antropología de la Universidad de Guadalajara. Mecanuscrito.

La diversidad sociocultural se encuentra abrigada por un contexto rural-urbano en constante tensión. Como explicaba en las páginas anteriores, la actividad agrícola en Ocotán aún está presente, y en algunos casos representa un elemento importante para el autoconsumo de los hogares; en otros, es un factor determinante para esperar la compra del terreno.

Un ejemplo de ello es la historia de don Eusebio, un ejidatario que aún trabaja en la tierra y lo hace no sólo como una estrategia mientras le ofrecen un buen precio por la tierra, sino que también representa un importante ingreso económico para su familia, cuyos integrantes venden tamales y administran varios puestos de comida corrida que abastecen a los trabajadores de las fábricas:

En septiembre se prepara la tierra. Como son suelos muy duros, a mediados de octubre y principios de noviembre se corta la caña verde. Se monea, por si sigue lloviendo, para que no se moje y ya se prepara. En enero ya se le da la última pasada, se deja que el suelo descanse y en abril se le da otra media pasadita, en la última semana de abril y la primera de mayo. Si siembras en esas dos semanas, te aseguro que vas a tener una cosecha al 90 por ciento, porque estamos hablando que las aguas se vienen entre mediados de junio y los últimos de julio. Para ese tiempo, la milpa ya está alta. Hoy llueve y mañana el agua se va.

Se siembra la última de abril y la primera de mayo. A mediados de agosto ya tenemos elotes. Después de que madura se hace maíz. Vamos suponiendo que yo voy a sacar cinco toneladas. Es mucho para mí, voy guardar si tú quieres una tonelada, las demás las voy a vender. La hoja, que viene siendo la caña, esa sirve para los caballos, el ganado, las chivas o los animales. Yo aprovecho todo. Se deja una tonelada de maíz por si mi señora tiene ganas de unos tamales de pollo, de puerco o de champiñones. Para eso se deja el maíz, para el pozole. Nomás compramos el pollo o el puerco. Ahorita, cuando hay demanda, lo vendemos. En este año no pude vender ni elotes, ni tamales, ni calabaza. Hay años que se puede y hay años que no. Acá tengo otro tipo de trabajo y no puedo ausentarme.

A pesar de los cambios climáticos, del bajo precio en la venta del maíz e incluso de la presión de parte de familiares y amigos, Eusebio sigue sembrando. Lo hace para mantener la herencia que le dejaron sus padres:

En la misma milpa se siembra la calabaza y el frijol. Son costumbres que dejaron los tatarabuelos, es una herencia. Tengo amigos y familiares que dicen que la siembra no deja. Supuestamente los que sembramos le damos de comer a todo mundo. Si pensáramos que el sembradío no deja, los pocos que siembran se iban a encarecer. A como está ya el maíz, a cinco mil pesos la tonelada, antes nos la pagaban a dos mil pesos, mil ochocientos, y ahorita ya está en una cosa más o menos. A los que estamos perjudicando es a las familias de ocho a diez integrantes, ya tiene que comprar varios kilos.

Las actividades rurales todavía son fuertes en San Juan de Ocotán y representan una dimensión social que se ha analizado desde la perspectiva de la venta de las tierras, cuando representan actividades productivas que se adaptan al escenario conurbado.

Otra frontera sociocultural significativa que incluso ha sido reinterpretada por los jóvenes, son los barrios. El pueblo se diversifica en calles cerradas y avenidas que comunican con la urbe. Desde la lógica de sus habitantes más viejos, el pueblo se divide en tres barrios: los de arriba, los de en medio y los de abajo. En su tesis de maestría, Afra Mejía ubica una división similar: *“Cuentan que anteriormente había tres barrios separados por la calle Ocampo y la avenida 5 de Mayo: el barrio de arriba, el barrio de en medio y el de abajo. Los barrios, afirma la autora, operan como marcas identitarias”* (Mejía, 2013: 98).⁹⁹

En la división de los tres barrios se ha fusionado la perspectiva de los habitantes de la tercera edad con la de los jóvenes han incorporado una nueva clasificación. A los barrios antiguos les han puesto esquinas, puntos de reunión y referencias territoriales e identitarias en las que se cohesionan, de manera cotidiana, el sentido de pertenencia a una pandilla.

De acuerdo con Rogelio Marcial Vázquez y Miguel Vizcarra Dávila, en San Juan de Ocotán hay nueve pandillas con entre 150 y 70 integrantes, cuyas edades oscilan entre los 12 y los 15 años: Solo Kabrones, Barrio de los Destroyers, Barrio Bujero, Barrio Solo, Lokotes, 20 de Enero, Adictos al Graffiti, Power y Mini Destroyers. Los autores consideran que los jóvenes pertenecen a una pandilla porque no hacerlo implica un riesgo para ellos. Ese riesgo se suma a los desafíos que enfrentan. Argumentan que los jóvenes se enfrentan ante mayores

⁹⁹ MEJIA Lara, Afra Citlalli. 2013. Siempre fuimos guerreros. Tácticas y estrategias simbólicas de los habitantes de San Juan de Ocotán. México, tesis de la maestría en comunicación de la ciencia y la cultura. Departamento de Estudios Socioculturales ITESO, Tlaquepaque Jalisco pág. 98.

incertidumbres porque se rompe el tejido social, la solidaridad. Esto hace referencia a la incapacidad del Estado, y de la sociedad en general, para ofrecer elementos y procesos que permitan a los jóvenes construir alternativas reales.¹⁰⁰

La esquina es una frontera sociocultural muy peculiar. Tiene que ver con la referencia territorial de la pandilla, en la que no sólo se expresa el punto de reunión, sino los vínculos con la concepción de barrio. Su principal peculiaridad reside en que borra las representaciones étnicas marcadas por la pertenencia a una familia originaria o migrante, a un hijo de ejidatario o de comunero, para centrarse en la identidad de grupo.

Otra frontera interna es la colonia Indígena, que muchos confunden con el pueblo indígena. La colonia Indígena se encuentra en la parte norte del núcleo poblacional, a unos cuantos metros de la avenida Inglaterra. Originalmente se creó para darle espacio a los vecindados, ya que no todos eran de origen indígena. Mientras realizaba trabajo de campo, puede registrar varios testimonios que hablaban de los intentos por parte de algunos habitantes de crear un tercer ejido:

En ese tiempo eran como 100 personas, lideradas por un tal Díaz Noguera. Él era el que traía a un grupo y quería hacer un ejido aparte con los de la colonia Indígena, pura gente vecindada de Tala, de Amatitán. Tomaron el terreno de Pensiones del Estado, el que está cerca de Valle Real. Era pura de gente de fuera que quiera hacer un tercer ejido. No pudo prosperar y se quedaron sólo con la colonia (ejidatario).

A pesar del nombre de la colonia hay pocas familias indígenas. La mayor parte se instalaron en las vecindades del primer cuadro del núcleo poblacional. En los alrededores de la plaza hay casas viejas habilitadas como vecindades y que son rentadas por las familias indígenas. Me tocó conocer las que se ubica en la calle Parral. Prácticamente eran dos casas contiguas habitadas por familias zapotecas.

Tanto en el pueblo como en la colonia Indígena hay calles completas donde se instalan personas que tienen el mismo origen étnico. Recuerdo una de ellas con mucha claridad: era una

¹⁰⁰ MARCIAL Vázquez, Rogelio; Vizcarra Dávila, Miguel (2015). Porque así soy. Zapopan, Jalisco, El Colegio de Jalisco, págs. 171-173.

calle que llaman privada y es habitada por familias mixas. La mayoría de los hombres trabajaba para el ejército.

Hay una frontera sociocultural delicada: la de los militares. Los militares llegan en la época de los setenta, cuando se construyen la 15va. Zona Militar y la base área. Al principio, de manera natural, comienzan a rentar cuartos en el núcleo poblacional y algunos optan por traer a su familia. Su llegada se asocia con el arribo de los indígenas migrantes y la presencia de la violencia:

San Juan de Ocotán era un pueblo tranquilo, pero con la llegada de los militares a esa zona es que comenzaron los problemas: se empezaron a colar entre la población y alquilaban casas entre tres o cuatro de ellos. Metieron los vicios y las drogas que los ocotenses no conocían, y se dedicaron a vacilar a las muchachas. Por esta razón existen familias en San Juan de Ocotán que se dedican a comprar grandes cantidades de cerveza y vino, para vendérselas a los militares (testimonio de habitante originario).

Existen varias historias que hablan sobre la compleja relación entre militares y habitantes. Una de ellas llamó mi atención porque la encontré en múltiples sectores, con varias versiones y en diversas tonalidades.

El hecho ocurrió en diciembre de 1997. La versión que se repite con mayor frecuencia es la siguiente: cuentan que un militar ebrio paseaba por la plaza en compañía de una mujer cuando se encontraron con un grupo de muchachos y empezaron a cruzar palabras, hasta que la conversación derivó en una riña. Como el militar estaba bastante ebrio, no pudo defenderse y los muchachos le quitaron su arma. El militar regresó a su regimiento para reunir a un grupo de soldados y comenzar la búsqueda de su arma. Cuentan que el escuadrón de militares encapuchados recorrió el pueblo a altas horas de la noche en búsqueda de los muchachos, capturó a un grupo numeroso de hombres, los interrogó en la zona del Bajío (donde actualmente está el estadio de la Chivas) y los fue liberando poco a poco. Muchos regresaron desnudos al pueblo. Con el interrogatorio el escuadrón obtiene el nombre del muchacho que buscaban, lo ubican y lo asesinan a sangre fría. Hay quien dice que sólo le dieron un disparo y hay quien asegura que exhibieron su cabeza en la plaza, con la lengua cortada. En los

periódicos se manejó una versión similar, sin tantos detalles, en la que se hacía énfasis en la posible tortura.¹⁰¹

El acontecimiento marcó la relación con los militares y volvió la interacción complicada. Una vez regulada con la construcción de la unidad habitacional, los soldados dejaron de rentar cuartos en el núcleo urbano. A pesar de ello, muchas situaciones aún viven en la memoria de los habitantes de San Juan de Ocotán:

Y luego los soldados entraron y tenían amenazado al pueblo. Encontraban un borrachito y lo golpeaban. Aquí mataron a varios que, a nosotros nos consta, eran señores pacíficos. Borrachitos, pero no sabían decir nada. En ese tiempo entraron los soldados. Andaban uniformados, a veces tomando, y pues la ley no los esculca a ellos. A veces baleaban a alguno, a veces con armas lo jodían a uno. De eso hace como unos siete u ocho años. Tiene poquito. Hubo señoras que se las querían robar, había dos o tres soldados y les querían quitar la esposa. Uno acostumbrado a andar en su pueblo, iba a algún mandado o a casa de los hijos y a veces salían los vales. Algunas señoras quedaron medias traumadas de que se las querían robar. Los militares violaban muchachas (testimonio de habitante originario).

Para otros, también los habitantes han contribuido con algunas tensiones en la relación con los militares. Dicha perspectiva hace hincapié en el hecho de que no todos los militares son violentos y señala una gran diferencia entre los militares jóvenes y los que tienen familia a su cargo:

No digo que los militares sean una perita en dulce. Yo fui militar, estuve en la Base Aérea. No desconozco el medio. Pero también sé que si te llevas bien con otras personas, obvio que no vas a tener problemas. Y me refiero tanto a ellos como a nosotros. Yo estuve haciendo un curso en Santa Lucía, en el Estado de México, en la Base Aérea número 1. Y también salíamos también a la calle. Como no nos gustaba la comida que hacían, porque diario hacían lo mismo, pues salíamos al pueblito, ahí cerquita. Si te comportas bien, es obvio que no vas a tener problema. Hice amigos en el lugar donde viví. A mí me gusta convivir con las personas, platicar, les pregunto cosas a

¹⁰¹ Véase en <http://www.jornada.unam.mx/1998/01/18/mas-rivera.html> y en opinion.informador.com.mx/Rotonda/2013/05/24/zapopan-y-los-derechos-humanos.

las personas adultas. Los militares que se emborrachaban eran jóvenes que estaban lejos de su casa. No es justificación, pero se emborrachaban y se salían a la calle. Pero allá afuera estaban esperando jóvenes que también estaban borrachos, empezaban las habladas y al rato hasta las pedradas. Empezaban los problemas, las fricciones. También muchos militares han hecho familia (testimonio de habitante originario).

El tema de los militares está lleno de rumores y de historias complicadas. Muchos dicen que ellos controlan los prostíbulos de la zona y la venta de droga. Nunca pude corroborar dichas versiones debido al hermetismo. Por lo delicado del tema, la presencia militar no la abordé con profundidad. Siempre que hacía entrevistas lo incluía y encontraba la misma respuesta: *“Podemos platicar de todo lo que tú quieras, menos de los militares y los narcos”*.

En los recorridos en campo pude detectar que muchos indígenas están enlistados en el ejército. Aunque tuve el interés de conocer las expresiones de su etnicidad, decidí abandonar el tema por motivos de seguridad.

Otra de las fronteras socioculturales que tiene Ocotán es la de los fraccionamientos residenciales de lujo: Rancho Contento y Valle Real. Rancho Contento es un fraccionamiento campestre-rural que en un inicio fue diseñado para jubilados estadounidenses. El fraccionamiento fue uno de los primeros predios que se construyeron en tierras de uso común del ejido.

Por su parte, el sitio donde actualmente se encuentra el fraccionamiento residencial Valle Real está conformado por terrenos que anteriormente eran de la comunidad indígena. Valle Real y San Juan de Ocotán se encuentran separados por un río o un cañón, lo que ha generado poca comunicación entre ambos asentamientos. Una de las relaciones más comunes es la laboral. Muchos hombres y mujeres jóvenes trabajan en dicho fraccionamiento, ya sea en el servicio doméstico o en la jardinería. A pesar de la división física, existen roces entre los habitantes, sobre todo a la hora de realizar las fiestas patronales:

Mucha gente que viene de fuera, como los de Valle Real, nos ven como indios, e incluso se burlan de nuestras fiestas. Por ejemplo, en estos días tenemos nuestras fiestas patronales y desde hace años hacemos la danza de los tastoanes. Mucha gente que viene de fuera no se ha puesto a pensar que Ocotán es más viejo que Guadalajara,

que aquí empezaron los primeros asentamientos humanos. Lo primero que hicieron aquellas familias de más antes fue levantar la parroquia, sembrar los árboles en la plaza. La gente que viene a vivir aquí a veces te trata como un extraño, como los de Valle Real, que están donde antes era nuestro territorio. Ellos dicen que Ocotán es un pueblo de indios; nosotros les decimos que ellos serán muy europeos.¹⁰²

Y finalmente las fronteras que crean las industrias, fronteras de riesgo. El ejemplo más notorio es Pemex, que no sólo ha generado contaminación en el subsuelo, sino que, a decir de los habitantes, dicha contaminación se ha manifestado en las raíces de los árboles. Y el mayor riesgo es la presencia del gaseoducto que viene desde Salamanca, el gaseoducto transporta diésel y gasolina.

La presencia de Pemex no sólo genera temor entre los habitantes, sino que conflictúa la vialidad debido al paso constante de pipas cisterna, las cuales ocasionan baches y han atropellado a muchas personas:

La última vez mandamos un oficio porque atropellaron a una niña, prácticamente la descuartizaron. Incluso nos manifestamos para que se construya una vía alterna. Eso fue hace como un mes y fue en la calle Libertad. Y no es la primera vez: seguido los vacunos [conductores] atropellan a las personas.¹⁰³

Aunque en la actualidad la mayor parte de los trabajadores de Pemex no viven en San Juan de Ocotán, los vecinos reconocen que la llegada de Pemex en los años ochenta, además de provocar las transformaciones territoriales, representó una fuente de empleo, lo que en un momento incentivó el nivel adquisitivo familiar. Sin embargo, en la actualidad la mayor parte de los trabajadores de Pemex no viven en San Juan de Ocotán.

Nosotros llegamos primero. Dicen que la comunidad se fundó en 1817 y Pemex llegó en 1986. Yo vivo en frente, a una cuadra, y me tocó ver desde que empezaron los cimientos y nadie hizo nada, pues la gente lo veía como una fuente de empleo. Nadie se imaginó que nos iba pasar eso. Creo que las consecuencias de la mala planeación las

¹⁰² Testimonio de Graciela Villanueva, exintegrante del comité vecinal.

¹⁰³ Testimonio de Sabas Huerta Ramos, ex delegado vecinal de San Juan de Ocotán

estamos viendo ahora. Lo que antes era progreso hoy es un problema. Ahora muchos de los que trabajan en Pemex no son de San Juan Ocotán. Nosotros nomás ponemos los muertitos.

Otra industria riesgosa con la que conviven cotidianamente los habitantes de Ocotán es la cementera APASCO.

Nos ha ido muy mal con la cementera. Por las noches es cuando hacen el movimiento, como lo hacía la fábrica que quema desechos de hospital. Yo creo que aprovechan que la gente está dormida para tirar su basura. Por mi trabajo, antes pasaba a altas horas de la noche y se veía como bruma; eso es lo que uno está respirando.

Según los vecinos, la presencia de este conjunto de industrias ha provocado la proliferación de enfermedades del riñón y de cáncer:

Se mencionaba que había muchos niños que se enfermaron del riñón. Por decir un ejemplo, en una sola calle se detectaron siete casos de esa enfermedad. Aunque algunos dicen que hay como 20 casos. Algunos hasta se han muerto. Eso se debe a que estamos en una zona muy contaminada. Dicen que es el precio del progreso, es lo que te cobra el desarrollo. Antes había muchos maizales, muchos árboles, lo vimos en una fotografía aérea. Antes hasta aquí llegaban los pozos de la montaña del Chapulín.

En el texto "San Juan de Ocotán, una trampa mortal", firmado por Rodolfo Chávez, se afirma que en una sola calle, con aproximadamente 200 metros de viviendas, se detectaron siete casos, además de dos personas que fallecieron en esos días. Lo más alarmante es que a pesar de los casos que se han registrado (en La Venta del Astillero se detectaron 20 niños con ese problema, en Tala, siete, y en San Juan de Ocotán, nueve), hasta el momento la Secretaría de Salud no ha intervenido ni para investigar; menos para remediar el problema.¹⁰⁴

Ante esta situación, las organizaciones vecinales, a través de sus representantes, han solicitado reiteradamente una diversidad de estudios, desde epidemiológicos hasta de impacto

¹⁰⁴CHAVEZ Calderón, Rodolfo. "San Juan de Ocotán, una trampa mortal", en: Gaceta Universitaria. Guadalajara, UdeG, 2007, pág.13.

ambiental. En ese mismo tenor, exigen que las industrias expliquen de manera pública lo que hacen con sus residuos y su plan de manejo. Lamentablemente, no han encontrado respuesta. Aunque cabe aclarar que la contaminación no sólo es generada por las industrias, sino también por el propio ciudadano, tal como lo comenta un vecino: *"Hay mucha basura que avientan al río. Hasta eso, tienen buena técnica para aventar basura. Ésta se acumula y luego se provocan las inundaciones, o si la dejan afuera de sus casas llega un perro hambriento y ladea las bolsas y las rompe. Viera cómo baja basura por esta calle [5 de Mayo]"*.

Otro problema es el binomio drenaje-agua potable, que toma fuerza con la presencia de colonias irregulares como El Potrero, la cual, según los vecinos consultados: *"Se hizo cuando en los tiempos de los priístas se repartían lotes sin consentimiento del dueño. Esa gente se puede decir que llegó a invadir y se quedó ahí. Causan problemas porque no sólo se concentran los drogadictos, sino también invaden el drenaje"*.

Dicho problema se torna complejo cuando se combinan la presencia irregular y el riesgo de asentamientos humanos con la descarga de residuos peligrosos:

Hay familias que están pegadas al arroyo y van aventando basura. Aparte hay casas que están vertiendo para allá sus desechos, los drenajes prácticamente los están aventando a la boca del río, que ahorita se ha descuidado. Esos eran los nacimientos del agua del río. Yo recuerdo que corría un río sustancioso y ahorita podemos ir y si hay nacimiento de agua, ya está siendo rebasada por la contaminación. ¿Qué problema tenemos? Aquí tenemos a un lado la fábrica Jaguar, que vierte sus desechos. Posiblemente ellos los viertan al desagüe, al drenaje.

El delegado menciona que el río nace en San Juan Ocotán y toma como cauce las avenidas Acueducto y Patria. Desgraciadamente, dicho cauce se contamina por el drenaje, que se encuentra en pésimas condiciones:

De que existe el drenaje, existe. Lo que pasa es que se ha ido deteriorando y nuestras autoridades o personas encargadas de esto no lo han ido reparando. El drenaje prácticamente pasa por el río, pero ya hay socavones donde están rotas las tuberías por el paso del tiempo o porque las mismas personas lo han ido quebrando, los vaguillos

que andan por ahí, y son aguas que se van juntando, minando con las aguas naturales de los yacimientos de la comunidad.

Otro de los problemas que vislumbra el delegado tiene que ver con el abastecimiento de agua, ya que actualmente existen dos pozos que se emplean para abastecer alrededor de 25 mil personas. El entrevistado menciona que se han presentado situaciones en que se quedan sin agua por espacio de cinco meses: *“Los pozos no se han agotado y tienen buena capacidad. Lo que pasa es que, si nos ponemos a analizar, cada año falla el suministro de agua de dos a cinco meses. O sea que sólo tenemos siete meses con agua”*.

La instancia encargada de los pozos es la Asociación de Ejidatarios, lo que ha generado una serie de disputas y ha obstaculizado que el suministro de agua quede en manos del Sistema Intermunicipal de Agua Potable y Alcantarillado (SIAPA):

Bueno, ellos manejan el servicio de agua. Usted sabe que platicando, hablando con la gente, se llega a un acuerdo. Estas personas del agua que tratan le dicen a la gente: '¿Sabes qué? Me debes tanto meses de agua. Te voy a cobrar el 50 por ciento, pero págala'. Es como el SIAPA. Prácticamente lo manejan parecido, lo que pasa es que muchas de las veces si se logra la recuperación del ingreso, muchas de las veces no. Lo que pretenden ahorita estas personas, los comisariados ejidales... platicando con el encargado de los pozos me dijo: 'Oye, quiero hablar con tus jefes para ver qué onda, qué van a hacer'. Éste ya me dice: '¿Sabes qué, delegado? Ya estamos tomando cartas en el asunto, porque aquí los ejidatarios tenemos un fondo y con ese vamos a pagar lo de la luz; éste es un problema, pagamos la luz pero fueron ciento ochenta y tantos mil pesos de dos meses de luz; como son dos pozos, dos meses cada uno, entonces pues fue buena cantidad y ahorita estamos escasos de lana, pero la vamos a recuperar con los pagos de la comunidad y la tenemos que recuperar'. Ahora, yo le sugerí, le dije: 'Don Nacho, ¿por qué no contratan personas que sean de fuera para que administren los pozos?'. Porque muchas veces dicen 'a mi primo no le cobro', 'es mi hermano, no te preocupes.

Finalmente, existen muy pocas áreas verdes en la zona, producto de la proliferación de fraccionamientos y de una ausencia de planeación:

En el caso territorial, ya todo esto se ha ido fraccionando. Los fraccionadores ya han abarcado gran cantidad de terreno de la comunidad. Aquí podemos ver que ya hay pocas tierras que son de cultivo. Si usted estuviera aquí una semana, se daría cuenta del interés que hay del comprador por hacerse acreedor de una tierra de esas. Esa es una problemática que... así es como se están manejando en la comunidad. De hecho, si también se puede echar una vuelta, no hay ningún problema, checamos y vamos a ver que aquí hay fábricas; haga de cuenta, ésta es 5 de mayo y aquí ya empiezan las fábricas; aquí está el campo de fútbol.

Como ya mencionaba páginas atrás, el territorio triangular de San Juan de Ocotán guarda dos fraccionamientos de clase media alta y alta: Rancho Contento y Valle Real. Para los habitantes de Rancho Contento¹⁰⁵, uno de los problemas más comunes es el aumento de la densidad:

Nos subieron la densidad. Nosotros tenemos in far away y tenemos unas casitas. Cuando todo el far away y todas las zonas del fraccionamiento son propiedad privada, es el único fraccionamiento privado, las calles están escrituradas, todo, todo, es el único que hay. Cuando tú sacas el promedio del lote contra el campo de golf, tenemos nosotros 1, 700 metros cuadrados promedio por lote.

Esto se debió, principalmente, en opinión del vecino:

A la presión del gran industrial. Al fin y al cabo, ni promotores buenos son, la verdad. Cuando tú los ves, te das cuenta de que son promotores muy mediocres, o sea, con el respeto que se merecen, pero de veras. Esas son las fuerzas que se expresan aquí alrededor. A mí me lo hicieron con el fraccionamiento aquí a un lado, Campo Lago. Pancho, compañero mío de la escuela, también hizo cuadrillos aprovechando esto y contrataron a un súper urbanista para venir, hacer y sacar lo que estaba acá, en el Campo de Tiro Diana. Y todo para justificar el gran urbanista, como viene la voz del trueno de fuera, la palabra cantó.

¹⁰⁵ Testimonio de Antonio Lomelí, presidente de la junta vecinal de Rancho Contento.

En las páginas iniciales de la presente tesis hemos dicho que los territorios son una construcción social. Los empalmes de las fronteras socioculturales son el ejemplo más claro de ello. Montañez y Delgado señalan que el territorio "es una construcción social. Conocerlo implica el conocimiento de su producción. De manera que la actividad espacial de los actores es diferencial y, por lo tanto, la capacidad real y potencial de crear, recrear y apropiarse es desigual".¹⁰⁶

La heterogeneidad de fronteras socioculturales que tiene el territorio de Ocotán se ha construido de manera diversa a través de las relaciones e interacciones sociales. Los límites de esas fronteras son permeables y se interconectan. Gupta y Ferguson mencionan que los espacios siempre han estado interconectados jerárquicamente. Prueba de ello son las zonas fronterizas como lugares de contradicciones inconmensurables. Las zonas fronterizas, señalan los autores, son zonas intersticiales de desplazamiento y desterritorialización que configuran la identidad del sujeto híbrido.¹⁰⁷

Ocotán interconecta los espacios construidos en el devenir de su historia agraria con los acontecimientos contemporáneos a través de sus rituales (por ejemplo, la fiesta en honor a Santo Santiago) y a partir de la complejidad de sus relaciones étnicas. Hay una interconexión directa entre las experiencias provocadas por las ventas de la tierra con la representación ritual de su relación con el territorio. También los empalmes de las zonas fronterizas favorecen la presencia de identidades y etnicidades conurbadas.

El proceso de conurbación que experimentó San Juan de Ocotán originó dos situaciones que impactaron la formación de etnicidades. Por un lado generó un desgaste en los vínculos de la territorialidad y la etnicidad en los habitantes originarios, por otro lado el proceso de conurbación produjo un entramado de diversidad étnica que permitió la presencia de etnicidades conurbadas.

El cambio de tipo de propiedad, del carácter comunal al ejidal, promovido por la necesidad urgente de ganar los juicios agrarios y recuperar el territorio, favoreció, entre otras cosas

¹⁰⁶ MONTAÑEZ Gómez, Gustavo; Delgado Mahecha, Ovidio (2013). Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional. Colombia, Universidad Nacional de Colombia, pág. 201.

¹⁰⁷ GUPTA, Akhil and Ferguson James . (2001). (1997) 'Beyond "Culture": Space, Identity and the Politics of Difference' , en: Ina, Jonathan Xavier and Rosaldo, Renato (Eds.). The Anthropology of Globalization. Oxford, Berlin. Blackwell, pág.25.

a que la etnicidad territorial de los habitantes originarios se confinara al ámbito ritual expresado en la fiesta de Santo Santiago. Muchos habitantes originarios de San Juan de Ocotán reconocen la importancia de conservar sus tradiciones, se jactan de ello. En ocasiones he visto como en ese reconocimiento hay una visión de la etnicidad con matices ancestrales, que se compara con la etnicidad del indígena “migrante”. Al hacer esto se niega y se invisibiliza la condición étnica.

En el siguiente capítulo hablaré de la fiesta de Santo Santiago como una dimensión social donde ocurren las disputas entre dos etnicidades aparentemente antagónicas: la etnicidad originaria vinculada a la conservación y resignificación de la tradición y la etnicidad de los indígenas “migrantes”. En ese capítulo no solo expongo las características y los procesos en los que se realiza la fiesta sino también hablo de un intento de las familias indígenas migrantes por pertenecer a la mayordomía principal de la fiesta.

Capítulo VI. ROSTROS ÉTNICOS EN LA FIESTA DE SANTIAGO APÓSTOL.

En páginas anteriores he señalado la importancia de analizar la convergencia entre la etnicidad histórica y la etnicidad cotidiana bajo los contextos conurbados. También he dicho que la tierra tiene un papel fundamental en el tejido social de San Juan de Ocotán. Por un lado, es un bien material del cual han obtenido jugosas ganancias, producto de la especulación inmobiliaria y desde otra perspectiva, representa la amalgama en la que se encuentran los múltiples espacios que fortalecen la relación con el territorio: el territorio es el pueblo, el pueblo es la comunidad, la comunidad somos nosotros.

En el presente capítulo me propongo argumentar dos reflexiones que, me parece, son trascendentales para el estudio de las etnicidades conurbadas:

- 1) La construcción de fronteras étnicas bajo el contexto del ritual provoca la conexión y la fractura de la etnicidad histórica con la etnicidad que se teje en las relaciones sociales cotidianas.

- 2) Ubicar la formación de dominios e interfaces que se instauran entre los aspectos simbólicos y los procesos socioeconómicos.

Para ello analizaré la fiesta que se realiza cada año, durante el mes de julio, en honor a Santiago Apóstol. Parto de la consideración de que la fiesta puede ser abordada desde diferentes ángulos: como una construcción simbólica del ritual, a partir de los procesos que permiten la sociabilización de la tradición y también desde el punto de vista de las estrategias económicas que se ponen en práctica para llevar a cabo su organización.

Para efectos de la presente tesis, la fiesta es concebida como una situación social que refleja el comportamiento de los miembros de una sociedad, de tal forma que su análisis revela el sistema subyacente de relaciones que existe entre la estructura social de la comunidad, las partes de la estructura social, el ambiente físico y la vida fisiológica de sus miembros.¹⁰⁸

El capítulo se encuentra organizado de la siguiente manera: el punto de partida es una breve exposición de las caracterizaciones más comunes entorno a la danza de los Tastuanes. Posteriormente, presento una reflexión sobre los conceptos de fiesta, ritual y mayordomías. También describo los personajes y los momentos de la fiesta y, para finalizar reflexiono sobre las tensiones de la tradición y la inclusión de los indígenas migrantes dentro de algunos cargos de la mayordomía.

6.1 La danza de los tastuanes: conquista y resistencia.

La fiesta en honor a Santo Santiago, que se celebra en los poblados de Nextipac (Zapopan), Ixcatán (Zapopan), Jocotán (Zapopan), Santa Ana Tepetitlán (Zapopan) y San Juan de Ocotán (Zapopan), coincide con los asentamientos que fueron identificados como contextos de tradición indígena pertenecientes al Valle de Atemajac y que ahora son parte del núcleo de poblaciones periféricas y conurbadas de la Zona Metropolitana de Guadalajara.

Como parte de dicha celebración se representa la danza de los tastuanes. Una de las caracterizaciones más comunes está relacionada con una danza de conquista en la que se narra y recrea el encuentro de dos culturas: la indígena y la española.

¹⁰⁸ GLUCKMAN, M. (1958), Op.cit., pág.7

Existe una amplia bibliografía sobre las distintas caracterizaciones de esta danza. Es posible encontrar descripciones que hacen los cronistas españoles en donde se puede rastrear no sólo el origen histórico de la danza, sino también es posible ubicar la caracterización de una danza de la conquista.

También hay un cúmulo significativo de ensayos históricos, hechos durante el siglo XX, en los que se trata de ubicar la importancia de la fiesta desde el punto de vista histórico. En los estudios contemporáneos se muestra la danza como una expresión de culturas en resistencia en la que se desarrollan procesos de hibridez cultural.

Entre los cronistas españoles se destacan los escritos de Fray Antonio Tello y Matías Mota Padilla. Ambos advierten una posible relación entre la danza y el combate de los indígenas, que amenazaban con devastar la capital de la Nueva Galicia. Según estos autores, la danza de los tastoanes se estableció para conmemorar la victoria del ejército español y la derrota de los indígenas. Tello describe el episodio evangelizador centrando su narración en la presencia de Santiago Apóstol:

Duró la batalla tres horas y murieron más de quince mil indios. Fueron a ver sus casas y hallaron en ellas gran suma de indios escondidos en los hornos, y preguntándoles que a qué se habían quedado, dijeron que de miedo. Porque cuando quemaron la iglesia salió de en medio de ella un hombre en un caballo blanco, con una caja colorada y una cruz en la mano izquierda y en los pechos otra cruz y con una espada desenvainada en la mano derecha echando fuego [...] Este milagro representan cada año los indios en los pueblos de la Galicia.¹⁰⁹

Por su parte, Mota Padilla, en la *Historia de la conquista del reino de la Nueva Galicia en América Septentrional*, también se centra en la batalla donde apareció Santiago: “Organizados en bandos vestidos y fiengo el enfrentamiento entre el santo y los indios y como estos tenían en su memoria conservando la tradición de esa victoria que aparece nuestra y los indios tienen por suya.”¹¹⁰

¹⁰⁹ TELLO, Antonio (1968), Op.cit., pág.140.

¹¹⁰ MOTA Padilla, Matías (1973), Op.cit., pág. 15.

Al respecto, Guillermo de la Peña menciona que esta celebración comenzó probablemente en el siglo XVI, como una conmemoración de la milagrosa intervención del apóstol Santiago en varias batallas de la Guerra del Mixtón, aunque también es posible que en sus inicios fuera una representación de Moros y Cristianos, adaptada a las tradiciones y las leyendas locales.¹¹¹

Louis Cardaillac advierte que la fiesta de Santo Santiago es, a la vez, un testimonio histórico de las relaciones entre el poder y los indígenas. De tal forma, la danza los tastoanes fue un instrumento de evangelización en manos de la Iglesia Neogallega, que utilizó este recurso para catequizar a un pueblo particularmente reacio.¹¹²

Desde mi punto de vista, uno de los autores que utiliza el origen histórico de la danza para situar su importancia en las tradiciones es Alberto Santoscoy. Él señala que el festejo tradicional de los tastoanes constituía “un monumento histórico del pueblo jalisciense, digno ser conservado”. A pesar de ello, Santoscoy califica la danza como una fiesta violenta cuya utilidad es desahogar las tensiones que se viven por la opresión de que son objeto.¹¹³

Existen trabajos en los que se considera a la danza como parte de los mecanismos de dominación. Uno de los trabajos pioneros es de Francisco Talavera Salgado, quien señala que la danza es un símbolo de identidad cultural producto no sólo de un mecanismo de dominación colonial, sino de un mecanismo de dominación capitalista.¹¹⁴

Por su parte, Guillermo de la Peña aclara la relación que tiene la danza con el concepto de resistencia cultural. El autor concibe la fiesta como el encuentro entre dos tipos de identidades: una persistente y la otra, latente. En la identidad persistente se expresa una defensa explícita y prolongada de fronteras étnicas en las que se marcan las diferencias, mientras que la latente se expresa en la estructura de la fiesta, en la que se recrean los conflictos abiertos de la comunidad.

¹¹¹ DE LA PEÑA, Guillermo (2006). Culturas indígenas de Jalisco. Guadalajara; Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco (Col. Culturas populares), págs. 144-148.

¹¹² CARDAILLAC, Louis (2002). Santiago Apóstol: el santo de dos mundos. Zapopan, Colegio de Jalisco, págs. 284-286.

¹¹³ SANTOSCOY, Alberto (1986). La fiesta de los Tastoanes, estudio etnológico-histórico. Guadalajara, México, pág. 1034.

¹¹⁴ TALAVERA SALGADO, Francisco (1980). Las danzas de conquista en el occidente. Antropología del Occidente. Guadalajara, Universidad de Guadalajara, pág. 403.

Otro de los aspectos importantes de esta perspectiva es la exploración de los significados en la vida cotidiana de los miembros de la comunidad. De la Peña considera que la danza de los tastoanes representa una identidad latente de un proyecto semántico, ya que en esta fiesta se recrean arquetipos que conservan y reproducen la memoria histórica.¹¹⁵

En la mayor parte de los estudios contemporáneos sobre los tastoanes hay una tendencia a focalizar y aislar la fiesta. Cuando se focaliza, es considerada como una caja negra en la que se contienen las múltiples dimensiones de la realidad, sin esclarecer cuáles son las posibles conexiones entre lo económico y lo simbólico. La fiesta parece ser el catalizador de realidades sociales, su fuerza se presta para ello. Sin embargo, es necesario señalar la proximidad, la convergencia, el empalme, la conexión y el desfase de esas múltiples realidades. Se aísla la fiesta de los procesos que están ocurriendo en los contextos donde se lleva a cabo, situaciones que impactan mucho en la proyección de las representaciones. Por ejemplo, el crecimiento urbano, el desplazamiento de la actividad agrícola, las tensiones entre lo global y lo local.

Otro aspecto interesante es el tratamiento que se le da a la coexistencia entre lo histórico y lo cotidiano dentro de las prácticas de las tradiciones sin conflictos, disputas generacionales ni márgenes de negociación.

Uno de los trabajos que contribuye a ubicar dichas caracterizaciones es la tesis de licenciatura de Abigail López (2008). Ella afirma que en el caso específico de San Juan de Ocotán, la celebración de Santiago Apóstol representa una reivindicación, proceso en el cual se toma al santo como personificación de la comunidad, despojada de algunos terrenos que fueron parte del fundo legal, mientras un grupo de tastoanes representa el papel de los hacendados que engañaron a Santiago para apropiarse, con la complicidad de la autoridad local (el Tastoán Sirinero), de las tierras de los ocotenses¹¹⁶.

¹¹⁵ DE LA PEÑA, Guillermo (1998). "Cultura de Conquista y resistencia cultural: apuntes sobre el festival de Tastoanes en Guadalajara" en: *Alteridades*. Vol. 8, núm. 15, México, UAM-I, pág. 88.

¹¹⁶ LÓPEZ Díaz, Abigail. 2008. *Los Tastoanes en San Juan Ocotán*, Jalisco: Historia, identidad y tradición en la fiesta de Santiago apóstol. Tesis de licenciatura en Historia. Guadalajara, UdeG., CUCSH-División de estudios Histórico, pág. 8.

Dicha consideración resulta interesante porque, desde mi punto de vista, implica conectar las connotaciones históricas en las que se representan acontecimientos míticos de la conquista con el proceso de la expansión urbana. En el caso de San Juan de Ocotán la evocación histórica se centra en el despojo y venta de la tierra, una característica importante para un poblado conurbado. En el proceso se representan momentos que tienen expresiones étnicas duales. Los habitantes que nacieron en San Juan de Ocotán se asumen como los descendientes de Santiago Apóstol, y en momentos clave vinculan su origen rebelde y violento con los tastoanes: indios tecuexes o caxcanes.

La danza y fiesta en honor a Santiago Apóstol recrean una etnicidad histórica en la que se reivindica el carácter indígena en resistencia a partir de la devoción al santo, cuyo referente simbólico se vincula con el origen español. También existe una disputa generacional por el control de la tradición, que ha permitido la inclusión paulatina de los indígenas migrantes en las principales mayordomías. Por si fuera poco, la venta de la tierra es un acontecimiento central en la representación del *performance*.

Mi interés central es describir las tensiones generacionales entre jóvenes y viejos con respecto al control de la tradición y participación pública de los indígenas “migrantes” en los papeles centrales de las mayordomías. Las familias indígenas provenientes de los estados de Oaxaca (mixtecos, zapotecos, triquis y mixe) y San Luis Potosí (nahuas y teenek) llegaron a San Juan de Ocotán en los años setenta junto con el batallón 79, el cual integró la XV Zona Militar. Durante ese periodo se construyó la base militar, un momento crucial para muchos de los habitantes originarios, ya que lo asocian con el origen de la violencia y el consumo de drogas.

Los indígenas no son vistos sólo como migrantes violentos ligados a los militares, sino como “paisas”. El término “paisa” alude (según los habitantes originarios consultados), por un lado, a la manera en la que las familias indígenas se llamaban a sí mismas y, por otro, representa un símil a la condición fronteriza, ya que San Juan de Ocotán era como el norte (Estados Unidos) para las familias indígenas inmigrantes.

Ser indígena podía haber sido una condición importante para participar en los cargos de la mayordomía de Santo Santiago, sobre todo si se tomaba como punto de partida la consideración de que la fe y la devoción, según los cofrades, no hacen distinción y que dicha

ceremonia se centraba en la recreación de la indianidad. Sin embargo, ser indígena migrante y paisa representaba una condición distinta y un papel diferente frente a la tradición local.

Antes de exponer el análisis situacional, considero necesario hacer una exploración de las principales perspectivas con las que se aborda la compleja relación que existe entre la fiesta, las mayordomías y el *performance*. La finalidad no es hacer un estado de la cuestión detallado, sino asumir una postura a partir de la cual se pueda explorar las características del estudio de caso.

6.2. Rendija conceptual: fiesta, mayordomías y performance.

Desde mi punto de vista, la fiesta es como un caleidoscopio: guarda en su interior múltiples imágenes que se multiplican y se proyectan de diversas formas: contiene espacios, interacciones y procesos sociales. Puede ser descrita como una dimensión social de la vida humana que engloba las prácticas cotidianas, la memoria histórica, las estrategias de organización, los flujos económicos y la compleja relación con el territorio.

Lo festivo recrea procesos simbólicos en donde se exponen de manera ritual las expectativas, los conocimientos y las experiencias de los seres humanos. La fiesta ha sido analizada desde tres perspectivas generales:

- 1) Como una organización social. En este ángulo destaca el análisis de la importancia de las mayordomías en el control y distribución del capital económico.
- 2) Como un espacio donde se recrean las representaciones de la memoria histórica expresada en la configuración del territorio simbólico.
- 3) Como un ritual que genera cohesión social y en donde se emplea una teatralidad basada en el drama, la metáfora y el *performance* para explicar los desafíos que implica vivir la realidad.

-La fiesta: una categoría antropológica.

En octubre de 1996 El Colegio de Michoacán, en coordinación con la Secretaría de Turismo de ese estado, celebró un coloquio con el título *México en fiesta*. En la introducción de las memorias del coloquio, Herón Pérez Martínez muestra las coordenadas comunes para adentrarse en la polisemia de las definiciones de la fiesta. El autor señala que ésta forma parte

de la más elemental condición humana: la fiesta es una expresión comunitaria. Las fiestas, afirma el autor, “constituyen pequeños sistemas hermenéuticos que responden de una y otra manera, a las cosmovisiones. [...] Es la expresión de la solidaridad y una expresión de una reconstrucción utópica del mundo”.¹¹⁷

En el trabajo de Ticio Escobar¹¹⁸ se describen los principales espejos que dan cuerpo a las imágenes caleidoscópicas de la fiesta. El autor señala que ésta puede ser analizada como un culto, una representación, un rito, una comunicación y una estancia de mediación:

- Culto: la festividad se desarrolla en torno a un núcleo de contenidos (ideas, creencias y valores) que sirven de horizontes de sentido y producen una mística colectiva.
- Representación: es una puesta en escena de lo social, una actuación mediante la cual los roles, los significados y los lugares son iluminados, o enmascarados, con recursos teatrales.
- Rito: es una reiteración simbólica de acciones y palabras fuertemente codificadas que sirven de impulso para afirmar el espíritu de la cohesión social.
- Comunicación: cuentan con una alta carga comunicativa; es el espacio privilegiado para la transmisión y recepción de mensajes.
- Mediación: la fiesta traza imaginariamente sobre los contornos de la colectividad y sobre el trasfondo de esta totalidad imaginaria que promueve negociaciones entre lo particular y lo colectivo, al vincular a los miembros y los segmentos de la sociedad en pos de ámbitos de significación que trascienden los intereses individuales y grupales.

La fiesta puede ser estudiada desde distintos ángulos, entre ellos se destacan los siguientes: la fiesta como una organización social que permite la formación de espacios sociales en donde lo cotidiano recrea la memoria histórica y como un ritual que contiene dramas y metáforas.

-La fiesta y la organización social.

¹¹⁷ PEREZ Martínez, Herón (Editor). 1998. México en fiesta. Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán/Secretaría de Turismo, págs. 19-25.

¹¹⁸ ESCOBAR, Ticio. 2003. Fiestas populares tradicionales. Instituto andino de artes populares. Cartografía de la memoria, págs. 9-10.

En el enfoque de la organización social, refiere María Ana Portal, hay dos categorías centrales: las mayordomías y la circulación del dinero.

Las mayordomías pueden ser definidas como el mecanismo concreto mediante el cual no sólo se organiza y norma la relación con el santo y la comunidad, sino que constituye el espacio social que permite extender la relación con lo sagrado al orden de la vida cotidiana, dándole continuidad a lo vivido en el ritual.¹¹⁹

Desde el punto de vista del flujo del dinero, Francesco Zanutelli señala que el dinero es un vehículo de reproducción de los lazos sociales dentro de un territorio de la comunidad, habitado en la mayor parte por parientes, compadres y vecinos, que constituyen los nudos de las redes de relaciones fundamentales durante todo el año.

De esta forma, en la acción ritual el dinero revela plenamente su naturaleza simbólica [...] La transacción monetaria no se limita a comunicar la idea de la persona por como ella se relaciona con el mundo sobrenatural, sino que también representa una concepción de sí mismo que se construye preponderantemente a partir de sus relaciones con los miembros de la comunidad y de las acciones que el individuo intenta reforzar. La circulación ritual del dinero, además de una modalidad de acceso a niveles más elevados de valorización de las personas al interior de la comunidad, constituye también un medio para identificar claramente quien nunca ha pertenecido al “nosotros”.¹²⁰

6.3 Los personajes y los momentos de la fiesta.

Presencé la fiesta tres años de manera distinta. El primer año la observé por accidente. Me encontraba realizando la consulta pública del ordenamiento territorial del municipio de Zapopan (POETZ). Una de las actividades que realizaba consistía en aplicar grupos focales con los habitantes de San Juan de Ocotán. Recuerdo que de manera ingenua programé un encuentro con algunos representantes del comité vecinal, con el objeto de presentarles un

¹¹⁹ PORTAL Ariosa, María Ana (1997). Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan. México, D. F. UAMI- CONACULTA, pág. 218.

¹²⁰ ZANOTELLI, Francesco (2005). “La identidad del dinero. Rituales económicos en un pueblo mestizo de Jalisco” en: Relaciones, núm. 103. Zamora, El Colegio de Michoacán, pág.84.

mapa en donde se ubicaban los principales problemas en relación con el medio ambiente. Amablemente la gente me confirmó su asistencia. Sin embargo, no acudieron a la cita. Como era de esperarse, la fiesta acaparó la atención. Ante esta situación, opté por mirar la celebración desde lejos y con la molestia provocada no sólo por la ausencia de gente en mi grupo focal, sino porque el caballo del Santo Santiago había destrozado el espejo retrovisor de mi auto.

La segunda vez acudí explícitamente a observar la fiesta, sin tener idea de lo que me esperaba. No sabía nada de su secuencia ni había leído sobre del tema. De hecho, en ese momento pensaba que la fiesta sólo me ayudaría a contextualizar el aspecto de las relaciones étnicas, nunca pensé que pudiera ser un hilo conductor. En mi diario de campo de ese momento registré tres imágenes que me impresionaron:

- a) **La imagen de la ostentación económica:** Una camioneta *Hummer* estacionada afuera de una casa en obra negra con una calcomanía pegada en la parte trasera que decía: “Ladren perros”. En ese momento me pregunté qué hacía una camioneta tan cara ahí, y lo primero que pensé estuvo relacionada con la posibilidad del involucramiento en el narcotráfico. Lo cierto es que el vehículo era de un ejidatario que recientemente había vendido su tierra y la leyenda de la calcomanía podía ser una alusión a la envidia. En ese momento había una lista de 17 familias esperando el cargo de Santo Santiago y se estimaba que el costo promedio para financiar la fiesta era de medio millón de pesos. La mayor parte de esas familias eran ejidatarios que habían vendido sus tierras y obtenido jugosas ganancias.
- b) **La imagen de la verbena y la catarsis:** Una adolescente embarazada inhalando thinner. Me le acerqué y le pregunté de manera ingenua: “¿Por qué participas en la fiesta?”. Ella me contestó de manera enfática: “Por el puro desmadre, *homie*. Aquí hay muchas pandillas; en la noche nos madreamos, pero una vez que acabe la fiesta, en el jale compartimos el taco...”.
- c) **La imagen de la fuerza de la tradición:** Cerca de 800 tastoanes persiguiendo al personaje de Santo Santiago en el campo de futbol. Mientras tanto, Juan Mejorada Flores, aspirante a regidor por el PRI (y quien se presentó como empresario y coordinador del Proyecto M, una organización civil fundada con el objetivo de generar, estructurar y aplicar programas de respeto y trabajo comunitario), aprovechó la

ocasión e hizo acto de presencia en el lugar, saludó a la gente, trató de ridiculizar a los tastoanes que mostraban los estragos de la embriaguez e invitarlos a las pláticas de su proyecto. Los baños de pueblo llegaron al extremo cuando se le ocurrió montar un caballo, que galopó de manera estrepitosa atropellando a la gente. Este suceso provocó que la gente le arrojara piedras y lo sacara del lugar con burlas.

La tercera ocasión que presencié la fiesta no sólo tenía una idea sobre la secuencia del *performance*, sino había presenciado momentos alternos de la fiesta, como las reuniones quincenales de la cofradía en las que se discutían los avances en cuanto a las recaudaciones monetarias. Establecí una relación muy cercana con la mesa directiva, que derivó en el acceso total a los espacios de la celebración. Incluso el día de la fiesta los cófrades me regalaron una camisa con mi nombre y con una etiqueta que advertía mi papel: historiador.

-El inicio del ciclo: el atole, aval de los viejos mayordomos.

La fiesta comienza el primer domingo de junio, momento en el que se reparte el atole y se elige a los integrantes de la danza, los mayordomos, los diputados, las *tenanches* y los guardias. El proceso de selección se basa en la compra simbólica del jarro de atole ofrecido por la familia, que representa al caballero Santo Santiago. La compra del jarro de atole no sólo representa una donación a la cofradía, sino la posibilidad de tener un boleto que pueda ser depositado en la urna, dependiendo del personaje de la danza o el cargo al que quiera aspirar. La elección se comparte de manera pública en la plaza principal del pueblo.

La fiesta del atole es el punto con el que se da inicio al ciclo de la celebración en honor a Santo Santiago. En ella se renuevan los cargos o mayordomías y se enfrentan por primera vez. Inicia temprano, a las cinco de la mañana, con una serenata donde las personas cantan “Las Mañanitas” congregadas frente a la imagen de Santiago Apóstol que se encuentra en la iglesia.

Por primera vez la familia del caballero Santo Santiago se prueba ante la complicada tarea de darle de desayunar y de comer a todo el pueblo. Después de una breve misa, los integrantes de la cofradía (más adelante explico a detalle quienes la integran) y los asistentes a la fiesta se dirigen al desayuno ofrecido por la familia del caballero.

La etapa intensa de la fiesta comienza con la visita de la próxima familia que recibirá el cargo principal. La familia que se estrena en dichos menesteres recibe por primera vez a las personas del pueblo en su casa.

Durante el acto se recitan fragmentos del coloquio en los que se hace énfasis en la invitación del nuevo caballero. La gente comienza a medir su astucia para responder los parlamentos.

Los ojos del pueblo están en la familia. A diferencia de los demás cargos de la danza elegida, el cargo de santo Santiago no se sortea: hay una larga lista que se va desahogando año tras año. He escuchado que el cargo está garantizado por lo menos para los siguientes diez años. En muchas ocasiones es el padre quien se registra pero le toca al hijo cumplir el encargo, para resguardar su memoria y fortalecer el vínculo con el santo. Es un cargo, como muchos otros, en el que la familia extensa asume prácticamente todos los gastos.

Cuando preguntaba sobre el monto de dinero que se invertía en un cargo, nunca obtuve una respuesta clara. Hubo quién me dijo que en el cargo de caballero se invertían cerca de 500 mil pesos. El gasto más importante consiste en darle de desayunar y comer al pueblo entero durante tres días continuos. Dentro de los cálculos que la familia del caballero hace, se estima que se matan cinco puercos y tres reses por día.

Una vez que se cumple con la visita a la casa del nuevo caballero, se van visitando las casas de los mayordomos, *tenanches* y diputados más ancianos. Se les lleva el tambor y la chirimía a sus casas. Es un momento muy emotivo porque los jóvenes están buscando el referente moral de los viejos y a éstos les conmueve que se acuerden de ellos, o incluso de sus padres.

Abren las puertas de sus casas y ofrecen cerveza y tequila. Aprovechan la visita para mostrar sus altares familiares y recordar los pasos de la danza, los fragmentos del coloquio. Al final se les invita a ser testigos de la elección de los personajes de la danza.

Es la primera vez que la fiesta (el acto público) entra en espacios privados, como son las salas y los patios anchos de las casas. Los nietos bailan con los abuelos, las familias muestran su devoción, comparten vino en grandes cantidades.

Las visitas a las casas de los viejos y nuevos cargueros culminan en la plaza. En ese momento las mujeres, vestidas de tastoán, bailan al ritmo de la banda; muchas de ellas participaron o participarán de manera activa en la elaboración de la comida.

Mientras todo esto ocurre, en el salón ejidal comienzan a acercar los cazos llenos de atole y a apilar los torcidos (pan dulce), que representan el pase directo para el sorteo y la contribución para el fondo de la fiesta.

Entrada la tarde sale una procesión, encabezada por un mayordomo que carga un canasto lleno de torcidos. Detrás de él va una camioneta en la que se trasporta el atole. Es la señal para comenzar el reparto. Después de recorrer las calles principales del pueblo, la procesión regresa al salón ejidal, donde la gente formada espera para pagar su jarro de atole y su torcido. El pago del atole y el torcido se maneja como una contribución, que puede ir de los treinta a los cincuenta pesos. Todo lo que se recauda es administrado por la familia del caballero de Santiago.

Una vez repartido el atole y el pan da comienzo la elección pública de la danza en el kiosco de la plaza. Los boletos están depositados en las urnas. Las secretarías de la delegación se encargan de sacar los boletos de las urnas y de anunciar los nombres. La fiesta del atole termina con otro desafío para la cofradía: el primer concierto de las bandas tipo sinaloense de manera pública.

Se ha regalado cerveza y tequila desde las siete de la mañana. El desafío será la vigilancia de la seguridad pública. La fiesta del atole también indica el inicio del novenario, que tiene más actividades litúrgicas que de verbena popular.

-El novenario: la presencia de los niños.

El tercer domingo de junio comienza el novenario. Se saca la imagen de Santo Santiago del templo principal para hacer una peregrinación por las casas de los nuevos mayordomos, así como de los antiguos. En el novenario, quienes personifican y llevan a cabo la danza son los niños vestidos de tastoanes, de Santiago y de Sirineros. El objetivo de involucrar a los niños es darles un espacio protagónico y garantizar la continuidad a la tradición: *La fiesta no se va acabar,*

*porque a mí me lo transmitieron mis padres, yo lo estoy transmitiendo a mis hijos y téngalo por seguro que mis hijos le van a seguir transmitiendo a sus hijos y va de generación en generación*¹²¹

Las actividades del novenario (procesiones y rezos) se llevan a cabo a partir de las cuatro de la tarde. La primera casa que visita la imagen es la del caballero Santo Santiago. Por lo general las familias instalan altares donde muestran las fotos de familiares muertos y también ofrecen comida a sus familiares y vecinos más cercanos. Desde mi punto de vista, es la etapa en la que las familias tienen la posibilidad de guardar la imagen del santo una noche dentro de sus casas.

Para muchas personas esa es una gran bendición: esperan años para recibir la imagen de Santiago. Por lo regular es el momento para hacer al santo una petición relacionada con la salud o para agradecer algún favor recibido. La gente puede acompañar la imagen hasta la puerta de las casas, pero si no se tiene un vínculo con la familia no se puede invadir el momento de la intimidad familiar.

En la visita de la imagen de Santiago Apóstol se les da prioridad a los mayordomos y a los vecinos más ancianos que se encuentra padeciendo una enfermedad terminal.

La imagen del santo cambia de casa con una procesión encabezada por la imagen, que es cargada por miembros de la cofradía. Mientras recorre las calles se escucha por el alta voz parte del rosario. Después de la imagen va la danza elegida protagonizada por niños y luego la fila de las *tenanches*, que son mujeres que tienen cargo y cuya principal responsabilidad consiste en estar al tanto de los arreglos florales durante toda la fiesta.



¹²¹ Fragmento de la entrevista con Pablo Ramos, mayordomo.



Foto 4 Visita a la casa de los mayordomos durante el novenario

En esta etapa de la fiesta el consumo del alcohol es poco, ya que representa el momento adecuado para cumplir mandas o hacerle peticiones al santo. Después de visitar por nueve días distintas casas, la imagen de Santiago Apóstol regresa a la iglesia. En la entrada del templo el cura se acerca para recibir la imagen, mientras una valla de mujeres abre un pasillo para permitir la entrada del santo.

En el templo se reúnen los mayordomos, diputados y tenanches. Uno puede distinguir los viejos y los nuevos mayordomos por las camisas y blusas en donde se indica el año en que tuvieron el cargo.

El mensaje del cura se centra en reflexionar sobre la importancia de la organización de la cofradía. En su discurso se destaca las cualidades de trabajar en equipo.

Resulta interesante la relación que tienen los mayordomos con la iglesia. Siempre escuché decir que las fiestas eran asuntos del pueblo. Sin embargo, había por lo menos una reunión con el cura cada dos meses. En ella se le informaba sobre los avances. Tal vez la relación más estrecha se mantuvo con las tenanches. Durante el tiempo en que estuve realizando trabajo de campo nunca lo vi en las reuniones quincenales de la cofradía, ni en los momentos más candentes ni en las situaciones relajadas.

Después de la misa la plaza se llena de niños ataviados con los personajes de la danza elegida. Espadean y bailan al son de la tambora alrededor de una valla metálica. El esplendor de la fiesta está por venir.

Los preámbulos y las continuidades de la fiesta ya están instalados gracias a la compleja articulación que existe entre la comunidad y las familias. Desde mi punto de vista, el atole puede significar la responsabilidad compartida y el reconocimiento a los viejos, mientras que el novenario es el momento de la ofrenda y la petición religiosa. La ofrenda y la petición al santo se garantizan por el involucramiento de los niños.

-Recorrido de linajes, medición de plaza y muerte de Santiago: primer día.

Como si se tratase de los viejos tiempos, el protagonista es el tastoán *Perrito Faldero*, guía central en las brechas de la región. Sale de su casa custodiado por la mesa directiva de la cofradía y el sonido del tambor militar y la chirimía. En pleno amanecer se dispone a reunir a la legión de demonios: los tastoanes.

La mañana será larga: reunir a la legión no es cosa fácil. Tendrá que convencerlos para que dejen sus palacios y se encuentren con Santiago Apóstol, el hijo del trueno, conocido como el fierísimo animal.

El primero de los nueve tastoanes que serán visitados es el tastoán *Herodes*: el diablo mayor que viste traje de charro. Para quien lo protagoniza es un compromiso de familia, pues su abuelo también representó al personaje. Ya listo y sin máscara, aguarda el llamado para reconocer los campos de batalla. Mientras esto ocurre habla al lado del altar de sus difuntos y de cómo éstos le inculcaron la tradición de la danza. Nervioso, trata de ocultar su novatez señalando que el coloquio lo tiene metido en la piel y que no tomará alcohol hasta el segundo día.

El Perrito Rastrero lo invita a congregarse la legión de los diablos y a recorrer las tierras en busca del fierísimo animal. Herodes se compromete a recorrer las brechas y brechitas de la región del hijo del trueno.

Al ritmo del tambor y la chirimía, el tastoán principal se pone el paliacate y rompe su primera promesa: toma un largo trago de tequila y se coloca la máscara; al amarrarla emite un

aullido como demonio y comienza saltar, mientras de sus labios de madera de colorín salen las primeras frases del híbrido coloquio, remedando con fragmentos del coloquio de Santa Ana, frases del Piporro: “*Para motimacas icas recorreremos toda la pampa región en busca del fierísimo animal.*”

El Perrito Rastrero repite la escena con cada uno de los tastoanes. Les dice que tiene el tiempo limitado para recorrer la región. A pesar de ello, los tastoanes siempre le contestan que primero, antes de recorrer la región, tienen que disfrutar de los placeres de sus palacios, banquetes, bebidas y mujeres.

La impresión que uno tiene al presenciar el reclutamiento de los tastoanes es como si se tratara de una reunión de linajes distribuidos en caseríos, que en su conjunto dieran lugar a la legión de demonios.

Otro aspecto que me llamó la atención es la diversidad de perfiles socio-económicos de los integrantes de la danza. Durante el momento de reunión podíamos estar lo mismo en una casa que se encontraba en obra negra o en una casa grande con alberca.

Las familias utilizan su creatividad para arreglar sus casas de acuerdo a las características del temperamento de los tastoanes que representan. Por ejemplo, tastoán *Lucifer* construyó una cueva que ambientó con humo artificial. Tastoán *Frijol* realizó una ofrenda de maíz y frijol.

Cuando recorren la región del fierísimo animal, miden sus propiedades: dos haciendas, la Esperanza y la del Cujie. Hasta ese momento sólo la danza elegida baila y no hay ninguna jugada. Se trata nada más del reconocimiento de los campos de batalla. La escena se repite hasta el desayuno.

Después se llevan a cabo momentos muy interesantes del *performance*: la medición de la plaza, la compra de tierras y la muerte de Santo Santiago.

En la medición de la plaza se escenifica la compra y venta de las tierras. Desde mi perspectiva, hay un momento muy importante por la conexión que hay entre lo histórico y lo actual: el momento de la medición y la venta de la plaza.

El tastoán Herodes ordena al sargento ir a buscar a *Sirinero*, el representante de Santo Santiago. La negociación se inicia con la enumeración que hace Herodes de los objetos que se van a utilizar: tintero, pluma, las escrituras de las tierras, dinero, cigarros y vino:

Para motimacas icas y un buen sillón, para motimacas y trato icas y documentos icas y no plumas icas, tinteros icas, sobre mesas, ya para negual las mojoneras del norte, ya para reconoceros negual las mojoneras del sur campanillas inoqui peñas testigos de campa y umpa de tigilantes cuales.



Foto #5. Momento de la compra venta de la tierra.

Sirinero escurridizo va y viene del centro de la escena performática. Los tastoanes tratan de convencerlo con vino, mujeres y dinero para que firme las escrituras. Él huye y regresa a la escena en motocicleta:

Herodes: Para motimacas y trato compraros la hacienda del Cuije y la hacienda de La Esperanza para la pampa la región de los apretados infiernos pagaros con oro y plata mexicana.

Sirinero responde: “Esa no vendemos para la pampa región” y se escabulle.

Tastoán Herodes, ante la ausencia de Sirinerito, comienza enumerar lo que se va a necesitar para realizar la transacción: un tintero, una pluma, las escrituras de las tierras, el dinero o barras de plata y el vino.

Acto seguido se localizan las mojoneras, haciendo alusión a las haciendas del fierísimo animal (Santo Santiago). Terminada la negociación, Herodes paga al Sirinero la cantidad convenida. Este acto se repite cuatro veces en las cuatro esquinas de la plaza. Al término de la cuarta negociación se representa, en el centro de la plaza, la muerte de Santo Santiago y el comienzo de la legión de los diablos, que se caracteriza por la celebración de los tastoanes, quienes hacen una fila mientras el Perrito Rastrero lleva al Sirinero a la plaza con el tastoán Herodes. A su vez, llega con Santo Santiago, jalando al caballo de la rienda, y lo entrega a Herodes. Los tastoanes se colocan en fila horizontal y juntan las puntas de sus machetes. Debajo del puente hecho con las puntas pasan los tres reyes sujetando a Santiago. Lo acercan a la cruz (la primera mojonera) y ahí lo matan.

Los tastoanes Satánas y Lucifer se acercan al cadáver y con sus machetes simulan desollarlo: le quitan el sombrero, las espuelas y la espada. Sirinero trata de vengar la muerte de su patrón y se vuelve blanco de cualquier tipo de burlas.

Los tastoanes envuelven en una cobija a Santo Santiago, lo derriban y en el piso comienza a cortar sus partes y repartirlas entre los asistentes. Las partes que van cortando las van nombrando y las avientan de manera simbólica, ya que lo que realmente se distribuye entre el público son dulces y fruta. Una de las partes que no se reparte es el corazón del santo. Mientras desmiembran al apóstol, Sirinerito llora inconsolable y es azotado con ramas por los tastoanes. Mientras esto ocurre, los espectadores se burlan del Sirinerito: *“Ahora sí cabrón, llora porque vendiste a tu patrón”*.

El engaño a Santiago provoca vinculaciones con el personaje: *“Así nosotros nos sentimos cuando vendemos las tierras”*, dicen algunos. La identificación en ese momento es plena, hasta que Santiago Apóstol muere durante un momento y resucita para cuerear (golpear con el machete) a Sirinero y a los tastoanes.

Parecería que el momento de la medición y de la venta de la tierra recrea la manera como se venden actualmente los terrenos. Recuerdo que varios ejidatarios me decían que los

compradores, durante el proceso de la compra-venta de los predios, los llevaban a los *table-dance* a emborracharse. La parranda terminaba en la compra de un auto nuevo para cerrar los tratos. Dicha situación tiene mucha similitud con lo que se expone en el coloquio.

Otro momento interesante es la muerte del Apóstol: se recrea su muerte para abrir terreno a la legión de los demonios. Cuando esto sucede, los espectadores suelen explicar el vínculo que tiene con el carácter violento y su etnicidad “caxcana”.

El segundo día está dedicado al pago de mandas y a la apertura de las jugadas al público en general. El pago de mandas se cristaliza con una peregrinación donde los marchantes recorren el camino de rodillas por toda una calle. Es impresionante ver a mujeres y hombres: el dolor se refleja en sus rostros. Muchas de las mandas tienen que ver con problemas de salud y enfermedades. Pude platicar con personas que hicieron la procesión porque pudieron salir de un problema de adicciones.

Al final de la procesión, el caballero se coloca en la entrada de la iglesia. Las personas se acercan a él para pedir que los toque con su espada. Es una creencia popular que el azote de la espada de Santo Santiago cura las enfermedades físicas y espirituales.

La actividad central del tercer día es el cambio de caballero. Después de la comida se forma una larga fila, integrada por los tastoanes que conforman la danza, en la calle donde vive la familia que asumirá el cargo. Detrás de los tastoanes se forman el Santiago y la Santiaga, es decir, quienes reciben el cargo. Por primera vez uno de los integrantes de su familia se subirá al caballo para realizar la última jugada de la fiesta en el campo de fútbol.

6.4. Las tensiones de la tradición y la inclusión de los indígenas migrantes.

La organización de la fiesta de Santo Santiago se desarrolla a partir de una cofradía integrada por una mesa directiva (presidente, tesorero y secretario). Los integrantes de la mesa directiva tienen la responsabilidad de coordinar, durante tres años consecutivos, a las cerca de 250 familias del lugar.

Dichas familias participan en tres cargos principales:

A) El cargo de caballero, uno de los más codiciados por los habitantes de San Juan. Actualmente hay veinte personas apuntadas, es decir, se tienen garantizados 20 años de continuidad de la fiesta en este contexto conurbado. En la ceremonia el caballero protagoniza a Santiago Apóstol. Uno de los requisitos indispensables para adquirir dicha responsabilidad es ser originario de San Juan de Ocotán. La responsabilidad consiste en realizar los actos (las medidas de la plaza, las jugadas, las procesiones y las misas) y darle de comer a todo el pueblo durante tres días continuos, tres veces al día.

B) Un segundo cargo es el de los diputados de la pólvora y los diputados de la música que, como su nombre lo indica, tienen como tarea proveer dichos insumos.

C) Finalmente, el tercer cargo es el que corresponde a las tenanches, mujeres que se encargan de organizar las procesiones, los rosarios y los arreglos florales.

Encontré varios sentidos que se le dan al cumplimiento de los cargos, entre ellos destaco los siguientes:

1. La devoción, representada en una manda prometida por la solución de un problema de salud, jurídico y económico. La mayor parte de las mandas tiene que ver con los procesos de salud-enfermedad y/o con problemas de adicción.
2. La herencia, muchos de los cargos son heredados de abuelo a nieto, y constantemente se resignifican de generación a generación.
3. El derroche o la ostentación. Este sentido se relaciona con personas que recientemente han vendido sus tierras. La venta de tierras brinda la capacidad económica para responder al desafío de ser mayordomo y pone en evidencia la presencia de dinero y poder.

Durante el trabajo de campo pude apreciar una tensión entre dos generaciones de cofrades (los ancianos y los jóvenes). Los ancianos se quejan de la apertura y la comercialización de la fiesta que están haciendo las nuevas generaciones de mayordomos:

Yo nací en 1929. Yo conocí al que inició la fiesta de Santo Santiago. El señor se llamaba Rafael Ramos Jiménez. Como vivíamos cerca, pues yo platicaba con ese señor. Él inició cuando la guerra del (19)14, nos platicaba, ellos iniciaron, porque en la guerra del año (19)14 sacaban al santo en el puerta del templo, para que no entraran a sacar personas a la

guerra de aquel año. En aquel tiempo éramos muy pobres, nuestros viejos le sufrieron a la vida del campo, vendiendo ocote. Habíamos pocos tastuanes, el que sale ahora de tastuán sale con la estopa en la boca (en la estopa se pone thinner, y se le conoce como toncho) o con la botella, peleándose. En aquellos éramos dos barrios. Ahora no hay barrios, hay pandillas. Antes se hacían de manera muy sencilla, antes con una res (vaca) la gente se cooperaba con sacos de arroz y frijol. Los cargos eran asuntos de familia, se heredaban, mi papá me daba esa responsabilidad. Ahora se compran, si tienes dinero puedes participar. Ahora los jóvenes hacen mucho desorden, se hizo menos familiar. Para nosotros es una vergüenza, para nosotros los viejos y para nuestros viejos padres”.¹²²

Por su parte, los cófrades jóvenes (los actuales organizadores de la fiesta), con el argumento de contrarrestar la imagen que asocia a San Juan de Ocotán con la violencia y el consumo de drogas, han permitido la participación de personas de otras zonas de la ciudad o procedentes de otras partes del estado que dicen ser devotas del santo. Su finalidad es hacer de la fiesta un patrimonio de la humanidad a partir de la construcción de un museo.

La mesa directiva de la cofradía obtuvo el contacto con el regidor Jaime Prieto (de extracción priísta), coordinador de la Comisión de Promoción Cultural, quien les informó sobre la posibilidad de promover la danza y los rituales de los tastoanes como Patrimonio de la Humanidad ante la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés), así como la construcción de un museo en donde se resguardarían estas tradiciones.

Uno de los casos que me permitió conocer la tensión generacional fue el papel del actual presidente de la cofradía, Alfredo Serrano, un hombre de cuarenta años, hijo de una mujer ejidataria y padre fuereño, obrero de la Coca-Cola, de mirada desconfiada y con rastros de haber sido de barrio, hecho que se evidencia en la manera como fuma y en el uso de frases como “le rompo su madre al padrecito”. Estos elementos evidencian la vida de esquina que tuvo en algún momento.

¹²² Fragmentos de la entrevista con Rodrigo González, mayordomo de Tastoan Lucifer. Entrevista realizada, en julio del 2012 en San Juan de Ocotán.

Y sus palabras apuntalan lo dicho. Cuenta que cuando era más joven tenía una vida loca: pertenecía a la pandilla de *Los Bujeros* (los del *Abujero*), que es uno de los grupos más viejos y que se distingue por estar integrado con miembros de edades distintas, además de ser una de las pandillas más violentas. En San Juan de Ocotán hay alrededor de trece pandillas distribuidas en dos barrios. Por lo general se reúnen en las esquinas —de esta dinámica surgió la frase “hacer esquina”, que no sólo evoca el acto de ocupar la esquina de la calle, sino también solidarizarse con el integrante que pertenece a la pandilla.

En la actualidad, Alfredo “hace esquina” de manera distinta: desde hace dos años es presidente de la mesa directiva de la cofradía de Santo Santiago. Fue electo por los cófrades en la plaza principal. Su contrincante fue Fernando, un indígena migrante que ocupó el cargo de diputado de la pólvora y que intentó aspirar a la presidencia de la mesa directiva. Ésta se integra con un tesorero, un secretario y un presidente, cuya principal tarea es coordinar a las 250 familias que emprenden los cargos anualmente, así como vigilar el desarrollo pacífico de la fiesta.

El presidente de la cofradía trabaja con tres grupos que, a su vez, están coordinados por los mayordomos de la música, los diputados de la pólvora y las tenanches:

Cuando hay un evento uno tiene que estar de acuerdo con todos. Son juntas de todo un año, porque la fiesta es en julio, pero de hecho dura todo el año, ya que se necesita el acuerdo de los tres grupos. Todo el tiempo es difícil porque se trata de entender a un grupo de sesenta personas, mayordomos, diputados y tenanches. Son sesenta por grupo, es decir 180 personas más 22 de la danza, en total son doscientas personas.

Alfredo concibe a la danza de los tastoanes como una costumbre antigua:

Cuando se evangelizaba a un pueblo se ponía la cruz y luego se hacía la parroquia. Esta fiesta no la inculcaron los franciscanos. Es como una obra de teatro, donde hay un coloquio en el que se meten palabras en náhuatl y en castellano para que sea entendible.

Alfredo cuenta que su historia personal se vinculó con la tradición cuando era pequeño, y que su devoción por el Santo Santiago nació por la oposición de su padre¹²³:

Participamos en la fiesta por el milagro, por la devoción. Mi papa no es de aquí, es del centro de Zapopan, y a él no le gustaba la tradición de los tastoanes. Nosotros estábamos chicos, mi mama sí es de aquí, y ese año hubo cuatro días de fiesta de los tastoanes. Mi papá se molestó con mi mamá porque ella quería ir a verlos y mi papá perdió la vista esos cuatro días. Ya cuando se terminó la fiesta recuperó la vista y desde entonces tiene más respeto.

Muchos habitantes de San Juan de Ocotán consideran que Alfredo ha tenido un papel controversial, que se ha caracterizado por la innovación y la comercialización de la fiesta. Como artesano, ha modificado las características de las máscaras de los tastoanes, introduciendo dibujos de personajes comerciales como Bob Esponja, El Chavo de Ocho, vikingos, hadas y dragones, entre otros, elaborados con pinturas de aerosol y con un estilo similar al grafiti.

Como presidente, ha sido protagonista de las luchas generacionales más controvertidas en los últimos ocho años. Dicha contienda giró alrededor del control del coloquio. Los viejos mayordomos no sólo han criticado las innovaciones de los jóvenes, sino que han guardado con recelo los coloquios, la base narrativa y el ritual.

Esta situación ha provocado que los viejos sean desplazados de los principales cargos y que los jóvenes busquen alternativas para tener el coloquio. Una de las alternativas ha sido incorporar en los diálogos fragmentos de narcocorridos. Al respecto, Alfredo menciona:

La gente más grande no está de acuerdo con el coloquio que se está utilizando actualmente, ya que no querían prestárselo a los más jóvenes. Ellos querían seguir

¹²³ Su padre, Alfredo Serrano García es uno de los artesanos que fábrica la chirimía, un instrumento de aliento hecho con madroño, árbol que crece en el bosque La Primavera. La chirimía es un instrumento musical de la familia de los aerófonos, de doble caña o lengüeta. Su origen se rastrea en la cultura islámica, luego, la dominación de ésta sobre territorio español por cerca de ocho siglos difunde su uso, tanto en la península ibérica como en muchas otras partes del mundo. Durante el periodo de la Conquista en México se introduce el uso de la chirimía a través de las órdenes religiosas, como una técnica que ayudaba en el proceso de conversión (Cfr. Chamorro, Op.cit., 1982).

conservando el mismo coloquio. Antes era muy selecto, salían los mismos personajes con las mismas personas, que son las que sabían. Desde hace siete años hemos compartido el coloquio. Antes teníamos miedo de salir en la danza, que a uno le dijeran tastoán Herodes o tastoán Elegido, pues uno no tenía el coloquio, uno no sabía que iba decir uno y tenía uno ese miedo. Se consiguió el coloquio y se empezaron a sacar personajes, respetando el atuendo original pero con unos cambios que hicimos nosotros, y la fiesta se levanto más y todos lo vieron y por eso participaron más personas. Antes la fiesta era de gente mayor, los de la danza elegida. A los viejos les dijimos que por eso se acaban las tradiciones, porque no se comparten, porque se mueren con los coloquios y a fin de cuentas a los hijos ya ni les gusta y todo lo que saben ellos se lo llevan, no lo comparten.

Las palabras de Alfredo me recuerdan las reflexiones de Eric Hobsbawm sobre la invención de las tradiciones. Hobsbawm señala que las tradiciones se construyen, se inventan y se reconfiguran bajo los cambios constantes e innovadores del mundo moderno. Las tradiciones culturales se desarrollan en tres tipos de supuestos:

- 1) Las que se establecen o simbolizan la cohesión social o la membresía de los grupos y de las comunidades.
- 2) Las que se establecen o legitiman instituciones y relaciones de autoridad.
- 3) Aquellas cuyo propósito principal es la sociabilización y la búsqueda por inculcar creencias, sistemas de valores y de comportamientos.¹²⁴

Las tradiciones, como ya se había apuntado previamente, no son vitrinas donde se fermenta el folclor, ya que están expuestas a los cambios constantes de la vida. Y esos cambios constantes crean tensiones y disputas. La tensión generacional por el control de la tradición ha reflejado los impactos del proceso de conurbación. El “antes” al que se refieren los mayordomos ancianos evoca al San Juan de Ocotán que abastecía de ocotes recolectados en el

¹²⁴ HOBBSAWM, Eric. 2002. “Inventando tradiciones”, en: Historias, núm.19, México, INAH-DEH. Pág.9.

bosque La Primavera, mientras se combinaba la agricultura y la ganadería de baja escala. El “ahora” de los jóvenes mayordomos alude, entre otras cosas, a un proceso donde el uso de suelo cambió a industrial y residencial, situación que permitió que ahora el metro de tierra se venda a tres mil pesos. De este modo, el joven mayordomo, hijo de un ejidatario que vende de seis a once hectáreas, experimenta la ostentación del dinero.

Un efecto colateral de la tensión generacional ha sido el proceso de inclusión y exclusión de los indígenas migrantes en las mayordomías de la fiesta y la danza. Muchos habitantes originarios de San Juan de Ocotán reconocen que la fe a Santo Santiago no hace distinciones, e incluso aseguran que no hay una restricción a que los indígenas migrantes ocupen un cargo.

Aunque los que llegaron primero no lo hacen, sus hijos, los que tiene veinte años, son los que participan. A ellos sólo los he visto en las procesiones, cuando llevan a sus hijos vestidos de Santiago o de tastoán. Nunca han tenido un cargo, aun cuando se hace una repartición de atole, se dan los datos de edad y domicilio. Eso está permitido. Sin embargo, se han presentado casos en donde los hijos de los indígenas llamados “paisas” quieren aspirar a un cargo clave dentro de la mayordomía de la fiesta y son detenidos.¹²⁵

En ese contexto, la apertura ha tenido límites: no han permitido la incorporación plena de los indígenas “migrantes”. Siempre que preguntaba si algún indígena “migrante” participaba en los cargos principales muchas de las personas me remitían al matrimonio multiétnico conformado por Nicolás e Isabel, una de las pocas familias de indígenas migrantes que han participado en las mayordomías de las fiestas patronales (San Juan) y las fiestas de Santo Santiago. De hecho, estuvieron a punto de pertenecer a la mesa directiva de la cofradía. A continuación expongo su caso.

-Los jefes: de “paisas” a mayordomos.

¹²⁵ Conocí una historia en la que a un señor de avanzada edad, por orden de la lista, le tocó ser caballero, un jinete que lucha contra los tastoanes. Los hijos de esta persona radican en Estados Unidos y no pudieron asumir el compromiso. El anciano optó por contratar a un indígena migrante joven, a quien le rentaba un cuarto, para que lo ayudara en los momentos donde se lucha contra los tastoanes. Dicha estrategia no fue permitida por los mayordomos ancianos, ya que los indígenas migrantes pueden ocupar todos los cargos menos los más importantes, entre ellos representar a Santo Santiago.

El Jefe es un restaurante de mariscos ubicado en la calle 5 de mayo (avenida principal que conecta el Periférico Poniente con la carretera a Tepic, Nayarit). Para muchos habitantes de San Juan de Ocotán dicho restaurante no sólo fue uno de los primeros en ofrecer mariscos, sino que además se convirtió en una referencia porque la familia que lo atiende es originaria de Oaxaca. Es poco común que familias migrantes participen con cargos en las principales fiestas del pueblo. La entrevista fue hecha en el restaurante, duró cerca de tres horas y en ella participó el señor Nicolás (padre de familia, originario de Guanajuato), la señora Isabel (madre de familia originaria de Oaxaca) y su hijo Fernando.

Nicolás e Isabel se conocieron en el mercado Bola de la ciudad de México, ubicado en la colonia Ajusco —el nombre real del mercado es Ajusco Montserrat. El matrimonio se dedicaba a vender mole como el que se elaboraba en la feria de San Pedro Atopan, y dicha actividad la desarrollaron durante cerca de diez años. Ante las ventas bajas se trasladaron a Guanajuato, en donde residieron dos años. Un día, Nicolás visitó a su tío, que tenía su residencia en San Juan de Ocotán, donde también vendía mariscos. El objetivo de Nicolás era sondear la posibilidad de venta: “*Nosotros veíamos de paso, sólo veníamos de visita*”, asegura.

Lo que le sorprendió fue la capacidad de compra que tenían los habitantes de San Juan de Ocotán con respecto a la comida:

Había mucha gente y veía que toda la gente compraba. Existe la idea aquí en San Juan de que la gente de fuera son los que traen violencia. Primero fueron los militares y luego nosotros, los que nos dicen “paisas”. Pero a pesar de eso la gente de aquí es muy dadivosa, siempre te ofrecen de comer. Al principio no podíamos conseguir un cuarto para rentar porque nadie nos conocía. Trabajamos de todo, en la pizza, recogiendo latas. Hasta que comenzamos a vender. Fue en enero. Vendíamos tostadas de camarón y de ceviche en un triciclo que nos prestó una persona que era de Michoacán.

Doña Isabel asegura que se ganaron la confianza de las familias originarias cuando comenzaron a participar en las fiestas patronales:

San Juan de Ocotán nos ha dado todo. Nadie nos ha ofendido. A través del tiempo nos dimos cuenta que el pueblo está lleno de una tradición muy bonita. Tenemos unos compadres que son padrinos de mi hijo, de primera comunión, y ellos nos pasaron un

cargo a mi hijo. Nosotros no sabíamos cómo era el asunto de las fiestas. Al principio nos costó mucho ir contra la idea de que los migrantes no podían participar en las fiestas, porque nos decían “Tú no sabes, tú ni siquiera eres de San Juan de Ocotán”. La primera persona que protestó fue nuestro propio compadre, de nombre Juan.

El cargo que les ofrecieron a Nicolás e Isabel fue atendido por Fernando , su hijo mayor, y se trataba de ser suplente de mayordomo de San Juan (el cargo se realizó en 2004). En palabras de Fernando:

Mi padrino me dijo: ‘Te vas a presentar en la misa de siete (de la mañana). Te llevas un pantalón azul y una camisa amarilla’. Ahí me entregaron un cargo simbólico. Yo no sabía nada, por qué me veían raro, y me sentía raro con toda la gente. Poco a poco me fui enterando de cómo era el asunto. Cuando entré de mayordomo de San Juan era el número catorce, éramos 26 personas. A mí me llamó la atención que el mayordomo se encarga de poner música, almuerzo, comida y cena. Toda la fiesta se hace por grupos, el grupo está formado por 23 personas. El diputado es el encargado de poner toda la pólvora, las tenanches son las que adornan con flores la iglesia y hay cuatro caballeros que son los San Juaneros.

La gente de aquí venera más a Santo Santiago que a San Juan Bautista. Les llama más la atención el Santo Santiago porque es más violento, es como en los toros. Yo empecé con San Juan. De ser el mayordomo catorce me subieron a ser el mayordomo número dos y vino la imagen a nuestra casa. Para nosotros fue una bendición, nosotros creemos en los milagros de los santos”.

Doña Isabel señala que aceptaron el cargo porque tenían un problema muy serio y pensaron que tal vez la fiesta podía reducir la hostilidad. Y es que por esas fechas acababan de comprar un terreno en el ejido de San Juan:

Nosotros compramos con mucho esfuerzo un terreno en el ejido, un terreno rústico, pero los de la presidencia (ejidal) nos despojaron, no nos respetaron la propiedad. Por ese terreno nos vieron como enemigos del pueblo. El terreno nos lo quitaron con lujo de violencia y lo volvieron a vender. Muchos nos retiraron el habla nos decían: ‘Es muy difícil que ustedes ganen’. Yo le dije a los santos, a San Juan y Santo Santiago, que no quería que la gente nos vieran como enemigos.

La participación en la mayordomía de San Juan creó un precedente en la participación de migrantes en las fiestas. Sin embargo, Nicolás e Isabel no pudieron evitar el despojo del terreno que habían comprado con tanto sacrificio. Fernando se entusiasmó y buscó el año pasado la presidencia de la cofradía de Santo Santiago, lo refiere así: *“Topé con pared. Primero me entusiasmaron, me echaron porras, me decían que yo era muy chambeador y que organizaba bien. Luego busqué la presidencia de Santo Santiago y me dijeron que no, porque no era de San Juan de Ocotán”*.

Esta familia es considerada como una familia indígena “paisa”. No obstante, ha sido de las pocas familias que ha tenido cargo y que incluso innovó en la fiesta trayendo castillos de pólvora de 32 metros de altura.

Con la exposición de los casos podría concluir diciendo que las relaciones étnicas en la fiesta de Santo Santiago se expresan en dos dimensiones sociales:

- a) En el núcleo de la tradición se presenta una disputa por su continuidad y su reconfiguración. Esta pugna se caracteriza por la tensión entre el rescate y la apertura. El rescate es una preocupación de los cofrades viejos y se centra en la desvinculación de la danza con la violencia y el consumo de drogas. En cambio, para los cofrades jóvenes la apertura se erige como una estrategia que va permitir hacer de la fiesta un patrimonio de la humanidad y frenar la estigmatización que hace énfasis en el presunto carácter violento de San Juan de Ocotán.
- b) En la periferia, se busca la manera de alternar y, producto de la tensión entre los cofrades viejos y jóvenes, se han instaurado mayordomías indígenas al interior del núcleo (como el caso de Nicolás, Isabel y Fernando) y también fuera de él (como en el caso de la mayordomía zapoteca).

Tanto en el núcleo como en la periferia se expresa la etnicidad conurbada, que se articula a campos, dominios y arenas sociales específicas.

El campo social de la fiesta puede ser el carácter histórico que se evoca a partir de una tradición, una etnicidad histórica contrastante: somos indios de tradición porque hacemos una danza que recuerda un proceso de evangelización, pero también somos hijos de Santo Santiago porque, como a él, a nosotros también nos despojaron de nuestras tierras en la colonia, cuando en realidad las vendieron por el proceso de conurbación.

La fiesta tiene dos dominios claves que nos ayudan a entender el uso y los procesos de construcción de la etnicidad durante la disputa territorial. El dominio ritual, expresado en la organización de la mayordomía de los tastoanes, que en un momento se encontraba bajo la responsabilidad de los habitantes “originarios” y que en la actualidad incluye a los indígenas migrantes. Dicha consideración refleja una etnicidad dual donde, por un lado, hay un vínculo con los tastoanes y, por otro, hay desprendimiento con los indígenas migrantes.

La arena se manifiesta dentro del marco de la fiesta y se evidencia en la disputa generacional. La tensión por el control de la tradición ha reflejado los procesos de conurbación. El “antes” al que se refieren los mayordomos ancianos evoca al pasado rural de San Juan de Ocotán en el que se combinaban la agricultura y la ganadería a baja escala. El “ahora” de los jóvenes alude a un proceso donde el uso de suelo cambió a industrial y residencial de lujo, factores que favorecieron el hecho de que actualmente el metro de tierra se venda a tres mil pesos. De tal forma que el joven hijo de un ejidatario que vende sus tierras experimenta la ostentación del dinero.

Tal vez San Juan de Ocotán fue un escenario donde hubo enfrentamientos entre indígenas y españoles, o quizá fue una concentración multicultural de indios pacificados. El proceso de conurbación que se comenzó a experimentar a partir de los años setenta ha hecho que se reconfigure el territorio que se recrea en la tradición de la danza de los tastoanes, ya que la danza, entre otras cosas, puede ser una manera de recrear la compleja relación patrón/trabajador.

Tal vez dicho *performance* simbolice la eterna negociación entre los desarrolladores inmobiliarios y los campesinos, quienes al vender su tierra evocan su etnicidad histórica y ocultan su etnicidad conurbada a partir de la inclusión y exclusión de los indígenas migrantes, quienes, en momentos, les recuerdan lo que los habitantes de San Juan de Ocotán fueron, en palabras de un cofrade: “*Los paisas nos recuerdan lo humildes que fuimos*”.

Otra dimensión social en la que expresa la etnicidad es la cotidianidad de las relaciones étnicas. En las relaciones vecinales y familiares ocurren los procesos de hibridez un rasgo importante de la etnicidad conurbada. En el siguiente capítulo hablaré la importancia de las relaciones étnicas y sus respectivas representaciones sociales.

CAPÍTULO VII. REPRESENTACIONES DE LA ETNICIDAD Y RELACIONES ÉTNICAS: INDIOS DE TRADICIÓN E INDIOS DE ORIGEN

Los núcleos conurbados como San Juan de Ocotán no son escenarios en los que las identidades sellen o blinden sus fronteras. Por el contrario: representan espacios donde se entrecruzan múltiples etnicidades a partir de complejos procesos de hibridez cultural. La hibridez cultural transforma constantemente las representaciones sociales, reformula los límites de las fronteras socioculturales y genera identidades en las que se fusionan experiencias comunes y distantes.

La finalidad del presente capítulo es explorar la complejidad de las relaciones étnicas, sus representaciones, sus procesos de hibridez cultural y sus contextos de interacción. Para lograr el objetivo, el punto de partida es una reflexión sobre los conceptos de representaciones sociales y relaciones étnicas. Posteriormente, se hace una exploración de las representaciones externas más comunes sobre los habitantes de San Juan de Ocotán. En ese apartado explico la vinculación de las etiquetas y los estereotipos de la violencia con la tradición. Enseguida describo las representaciones étnicas internas. Bajo esa perspectiva, presento las principales características de las representaciones de los habitantes originarios y los indígenas. También menciono la importancia que tienen los matrimonios multiétnicos y los matrimonios híbridos, formados por indígenas migrantes y habitantes originarios, dentro de la reconfiguración de las fronteras étnicas. El instrumento de análisis son las historias de vida de actores sociales contrastantes. Para finalizar expongo dos casos de etnicidades poco interesadas en los procesos de hibridez: los mixes y los zapotecos.

Cuando se habla de las representaciones sociales de la etnicidad, comúnmente se suelen referir a las imágenes peyorativas sobre el otro. La representación de una etnicidad no sólo se

manifiesta en los estereotipos, sino que también permite entrever el complejo proceso a partir del cual se sociabilizan las identidades y se establecen las fronteras socioculturales.

Al respecto, Denisse Jodelet señala que

El estudio de las representaciones sociales permite acceder a los significados que los sujetos individuales y colectivos atribuyen a un objeto localizado en su entorno social y material. Las relaciones que el sujeto mantiene con las representaciones constituyen mediaciones de la expresión de la identidad.¹²⁶

Siguiendo a la autora, las representaciones sociales son manifestaciones de la identidad en las que se expresan las construcciones simbólicas subjetivas y colectivas. Forman parte de la manera en la que un actor social explica e interactúa con sus entornos.

Desde otro ángulo, A. Moñivas señala que el concepto de representación social es acuñado por S. Moscovici, quien reformula el concepto de representaciones colectivas de Durkheim y le atribuye múltiples funciones, entre las que destacan las siguientes:

Las representaciones sociales son sistemas de valores, ideas y prácticas a partir de las cuales se establece un orden que permite a los individuos orientarse en su mundo material y social. [...]Hacen posible la comunicación para tomar parte de los miembros de una comunidad, proveyéndoles de un código para el intercambio social y de un código para nombrar y clasificar [...] Implican una construcción social del conocimiento de carácter social.¹²⁷

Las representaciones sociales de la etnicidad se forman a partir de una red de interacciones cotidianas en las que los actores sociales plasman sus experiencias y fijan fronteras socioculturales. Estas fronteras contienen representaciones de la etnicidad a partir de las cuales se caracterizan espacios, se expresan fenotipos raciales, estigmatizaciones y exaltaciones de las características identitarias.

En las relaciones étnicas se forman las representaciones de un “nosotros” y los otros. Dichas representaciones condensan etiquetas sociales en las que se expresan estereotipos y

¹²⁶JODELET, Denise (2010). “La memoria de los lugares urbanos” en: *Alteridades* vol. 20, Enero/junio, pág.13.

¹²⁷MOÑIVAS, A. (1994). “Epistemología y representaciones sociales: conceptos y teoría” en: *Revista de Psicología*. Universidad Complutense de Madrid, pág. 412.

mitificaciones. La variación entre un aspecto y otro depende del contexto y la situación en la que se exprese la etnicidad.

Representación y relación son dos factores determinantes en la configuración de las etnicidades. La representación puede aludir a una caracterización discursiva en la que se manifiesta un posicionamiento frente al otro. Mientras que, por su parte, las relaciones forman parte de los aspectos dinámicos de la identidad étnica, ya que modifican de manera constante los procesos de exclusión e inclusión a partir de los cuales se instauran las fronteras étnicas.

San Juan de Ocotán es un espacio con múltiples representaciones étnicas externas e internas, hechas desde la centralidad del poder y desde la periferia. Lo interesante de dicha cuestión es entender su plasticidad, rigidez, porosidad y transformación.

A continuación hablaré de sus representaciones étnicas externas e internas. Una de las constantes es la violencia, una representación que permea muchas relaciones entre los habitantes de San Juan de Ocotán, ya sean originarios o migrantes, y que se ha manifestado de manera externa e interna, fusionándose con representaciones de la tradición.

7.1. - Las representaciones externas: la violencia como una tradición.

Para muchos habitantes de la Zona Metropolitana de Guadalajara, e incluso para los vecinos del fraccionamiento Valle Real, Ocotán es parte de la Guadalajara popular e india, una zona marcada por conflictos territoriales y de violencia, habitada por personas con problemas de adicciones y que se encuentran en constante fiesta: *“En San Juan de Ocotán viven los indios cueteros; ahí si no te encueran, te matan”* (testimonio de habitante de Valle Real).

Si uno hace una búsqueda simple por internet encuentra por lo menos dos caracterizaciones dominantes: lugar conflictivo y de tradiciones.

La asociación de Ocotán con la violencia es una caracterización que se encuentra adherida a su historia y que se recrea constantemente en los mitos de la memoria urbana. En años recientes este tipo de caracterizaciones se ha alimentado por dos sucesos que le dieron vuelta al país: el hallazgo de los cuerpos abandonados en tres camionetas en los Arcos del Milenio, en noviembre de 2011, y a los *narcobloqueos* de marzo de 2012.

La mañana del 24 de noviembre de 2011, las autoridades policiacas encontraron 26 cuerpos en tres camionetas abandonadas en la avenida Lázaro Cárdenas, justo debajo de los Arcos del Milenio. El suceso fue adjudicado al cartel Milenio–Zetas, quienes colocaron un manta en la que manifestaban que su objetivo era tomar el control del tráfico de drogas en el estado y desplazar al cartel Jalisco Nueva Generación.

Mientras se esclarecían los hechos, las autoridades señalaron inicialmente que se trataba de un ajuste de cuentas entre miembros de los carteles antes mencionados. Sin embargo, las investigaciones revelaron que en realidad se trataba de personas que ni siquiera contaban con antecedentes penales. También se informó que tres de los cuerpos encontrados en el lugar pertenecían a jóvenes obreros originarios de San Juan de Ocotán (Cfr. *El Informador*, noviembre de 2011).

El otro suceso que nutrió la estigmatización como lugar violento fue la serie de *narcobloqueos* ocurridos durante el mes de marzo de 2012 en la Zona Metropolitana de Guadalajara. De acuerdo con el semanario *Proceso Jalisco*, se presentaron 16 *narcobloqueos* en la Zona Metropolitana de Guadalajara, presuntamente suscitados por la detención de dos líderes del cartel Jalisco Nueva Generación.

En los cruces de Periférico y la calle 5 de Mayo, al norte de San Juan de Ocotán, ocurrió un bloqueo que derivó en una persecución donde se enfrentaron policías y presuntos miembros de dicho cartel. En ese acontecimiento detuvieron con lujo de violencia a cuatro personas, originarias de San Juan de Ocotán, con la intención de presentarlas ante los medios de comunicación como integrantes del grupo criminal, cuando en realidad se trataba de comerciantes vecinos de la calle Parral, quienes al escuchar los disparos se asomaron e inmediatamente fueron detenidos.

Estos dos sucesos alimentaron los estigmas de violencia que se han desarrollado entorno a San Juan de Ocotán. Mientras se esclarecían los posibles vínculos con los dos hechos delictivos, escuché un sinnúmero de explicaciones entorno a la presencia de los habitantes de Ocotán. Durante el último periodo de mi trabajo de campo pude corroborar los alcances de la estigmatización. Uno de los casos que más me impactó fue el de los jóvenes encontrados en los Arcos del Milenio. Cuando entrevistaba a una mujer indígena, originaria del estado de

Veracruz y casada con un ejidatario de San Juan de Ocotán, entendí la manera en la que se reproduce la estigmatización de la violencia:

Supé que secuestraron a dos muchachos, pero la gente tenía la esperanza de que a lo mejor anduvieran por ahí. Hasta que vimos en las noticias que salieron dentro de los 26 muertos del Milenio. Es cuando nos empezó a dar más miedo, porque dice la gente que fue temprano. Ya desde entonces no es seguro. Yo conozco a los papás de los muchachos que mataron; decían que eran delincuentes y no es cierto. Los conocí porque antes tuvimos un convivio con la sobrina. Ellos son sus padrinos y entonces los invitó a su convivio y ahí estuvieron los papás. Y el hijo era tranquilo, estaba estudiando. Y al otro muchacho lo conocí porque tenía a su novia enfrente de donde vive mi suegra. También era tranquilo, no andaba en las bolitas. Ahora sí que decimos que aunque no hagan nada piensan que son, a veces se confunden, pues ellos van a lo que van y no sabemos quiénes son.

Elena Azaola señala que la violencia forma parte de la naturaleza humana, aunque sólo adquiere su poder y significado dentro de cada contexto social y cultural. La autora ubica una continuidad entre las violencias de todos los días y la violencia ocasionada tanto por la criminalidad como por las políticas de Estado. La autora, citando a Nancy Scheper-Hughes, destaca que la violencia estructural —es decir, la pobreza, el hambre, la exclusión social y la humillación—, inevitablemente se traduce en violencia doméstica e íntima. “De manera que la violencia no puede ser entendida en términos físicos [...] La violencia incluye siempre el asalto a la personalidad, a la dignidad y al sentido de valor de sí misma que tiene la víctima.”¹²⁸

La mayor parte de las manifestaciones de violencia que ocurren en San Juan de Ocotán tienen que ver o se dirigen al sector de los jóvenes. Al respecto, Rossana Reguillo ubica tres fenómenos cruciales con las violencias vinculadas a los universos juveniles: *a)* el deterioro de las condiciones estructurales para la incorporación efectiva y digna de los jóvenes en la sociedad, *b)* el debilitamiento y vaciamiento de los espacios que se vieron rebasados por el altísimo número de población joven [...] lo cual generó una incapacidad por atender y

¹²⁸ AZAOLA, Elena (2012). “*La violencia de hoy, las violencias de siempre*”, en: Desacatos. Revista de Antropología Social. México, CIESAS, pág.17 y 19.

acompañar las necesidades de los jóvenes, e) el descrédito en la política formal, [...] la desconfianza entre los jóvenes y su profundo desencanto frente a las formas de política formal.¹²⁹

La violencia es una etiqueta étnica que no sólo es empleada por personas externas o vecinas a San Juan de Ocotán. También se manifiesta al interior de sus propios habitantes, tanto originarios como indígenas migrantes. Su representación cambia constantemente de dirección. Se puede vincular con el migrante, el foráneo o el vecindado, pero también se relaciona con el habitante originario e incluso puede incorporarse en la explicación discursiva que se hace sobre la tradición, expresada en la realización de la danza de los tastoanes.

Otra de las caracterizaciones que se hacen de San Juan de Ocotán tiene que ver con la realización de la fiesta en honor a Santo Santiago.

El 8 de marzo de 2012 el entonces director del Instituto de Cultura de Zapopan, Guillermo Arturo Gómez Mata, presenta el proyecto ejecutivo del Museo del Tastoán, que sería construido en San Juan de Ocotán. Dicho proyecto fue impulsado por Jaime Prieto Pérez, entonces regidor de extracción priísta y presidente de la Comisión de Promoción Cultural.

Prieto convocaba a reuniones mensuales con los representantes de las cofradías de los pueblos de Ixcatán, Jocotán, Nextipac, San Juan de Ocotán y Santa Ana Tepetitlán. La finalidad de las reuniones era consolidar una mesa de trabajo en donde se discutieran estrategias de organización para mantener la tradición de la danza de los tastoanes.

Asistí a dichas reuniones en compañía de los integrantes de la mesa directiva de la cofradía de San Juan de Ocotán. Al término de la reunión siempre existía la sospecha de que Prieto estaba utilizando a los cófrades como trampolín político para contender al puesto de diputado local.

En mayo de ese año, en las instalaciones de la Biblioteca Pública del Estado Juan José Arreola, se llevó a cabo la semana de los tastoanes, en donde cada pueblo presentó la manera en la que realizaba la fiesta. La cofradía de San Juan de Ocotán fue escogida como la que

¹²⁹ REGUILLO, Rossana (2012), *Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto*. Bs.As., Siglo XXI Argentina, pág.39.

realizó la fiesta más apegada a lo tradicional. La distinción fue un factor importante para que se decidiera el lugar de la construcción del museo dedicado a la danza de los tastoanes.

La creación del recinto obedecía, entre otras cosas, a un cumplir un requisito para declarar la danza como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad, reconocimiento que realiza la Organización de las Naciones Unidas.

Muchos integrantes de varias mesas directivas de las cofradías de San Juan de Ocotán vieron en el proyecto del museo una oportunidad para frenar la estigmatización de la violencia y las violencias internas. Planeaban organizar talleres para la elaboración de máscaras y vestuarios, así como una pequeña academia de música donde se instruyera a los nuevos chirimilleros.

En julio de 2014 las autoridades del municipio de Zapopan aprueban destinar 5.7 millones de pesos a la construcción del Museo de los Tastoanes. Hasta el momento sólo se tiene el proyecto arquitectónico, no se ha consultado a la población y no existe un plan o proyecto donde se incluyan las propuestas de los cófrades y de los habitantes, tanto para el diseño del espacio como para la propuesta museográfica.

7.2. - Las representaciones internas: ancestralidad y migración.

Las representaciones étnicas internas se manifiestan en procesos, contextos y situaciones que ocurren al encontrarse dos tipos de etnicidad. En la primera se expresan las resignificaciones de la tradición como un patrimonio cultural de resistencia; la segunda expresa una etnicidad configurada a partir de múltiples procesos migratorios. Estos cruces permiten la presencia de etnicidades conurbadas, originadas por procesos de hibridez en los que se reconfigura una diversidad de representaciones étnicas.

El péndulo de dicha hibridez étnica oscila entre la construcción de una identidad, basada en la interpretación de un origen ancestral, y los desafíos de las relaciones con la ciudad.

Era común escuchar a las familias originarias del lugar decir que descendían de indios rebeldes. Muchas veces no sabían bien si eran un pueblo caxcan o coca, sólo mencionaban que sus abuelos decían que eran un poblado indígena muy antiguo y la prueba fehaciente de ello era la fiesta en honor a Santo Santiago.

Estas afirmaciones me hacían pensar en la presencia de una etnicidad vinculada con la resistencia y la conservación un legado “ancestral”. Dicha situación tiene estrecha relación con las reflexiones de T. Eriksen sobre la etnicidad. El autor menciona que ésta es la identificación de *un nosotros*, construida socialmente a través de un proceso histórico de etnogénesis, que consiste en una reivindicación de la realidad histórica con el objetivo de crear relaciones e identidades étnicas desde la perspectiva del cambio histórico.¹³⁰

La etnogénesis es alimentada y cuestionada por las familias indígenas que comenzaron a llegar por múltiples razones durante los años setenta. Una de las razones más comunes fue el acompañamiento de sus parientes militares, quienes fueron cambiados de sede y de batallón.

Los vínculos con los militares dieron origen a una de las caracterizaciones más comunes que hacen los habitantes originarios sobre los indígenas: “*Vinieron a traer la droga, a romper el orden y acabar con la tradición*”.

Otra de las asociaciones que se hacen de los indígenas migrantes es el término *paisa*. La palabra paisano tiene múltiples significados: alude al proceso migratorio, a una situación de vulnerabilidad y también evoca humildad e ignorancia. Para algunos habitantes originarios, los *paisas* son parte del pasado humilde que tuvieron antes de vender sus tierras. Es una representación de una etnicidad espejo. Refleja un pasado aparentemente superado y recuerda una situación de vulnerabilidad compartida.

Desde otra perspectiva, el término *paisa* se asocia al migrante, que vino a quitarle el trabajo al habitante originario. Muchas veces dicha caracterización es empleada por el habitante originario para explicar por qué el migrante tiene el trabajo estable y ha logrado comprar casa.

También encontré un conjunto de representaciones étnicas hechas por los matrimonios entre habitantes originarios e indígenas migrantes. Desde este ángulo me interesó resaltar la mirada de los hijos de estos matrimonios, que muchas veces se sienten en medio de dos identidades: la de los habitantes originarios y la de los migrantes.

A partir de estas representaciones se entiende que las identidades étnicas no se reproducen mecánicamente y de manera homogénea: están expuestas a constantes

¹³⁰ ERIKSEN, Thomas H. (1993). *Ethnicity and nationalism. Anthropological perspectives*. London, Pluto Press, Pág.78.

reconfiguraciones, lo que implica que durante dicho proceso sean cuestionadas y enriquecidas por una diversidad de contactos.

Muchos expertos en el tema coinciden en mencionar que la identidad étnica no sólo es dinámica, sino también estratégica, y que este carácter estratégico no tiene que ver con su legitimidad o invención. Sería infértil concentrar la energía de una investigación en mostrar si una identidad es falsa o creada. La configuración estratégica de la identidad muestra múltiples capas y dimensiones en las que se forma la etnicidad.

Por ejemplo, la capa/ dimensión histórica recrea un conjunto de identidades vinculadas a reivindicaciones en las que se reconstruyen los orígenes ancestrales del carácter étnico, mientras que en la capa/dimensión contemporánea las identidades se configuran a través de los acontecimientos de la vida cotidiana: la venta masiva de tierras, la llegada de los fraccionamientos residenciales, la presencia de las familias indígenas migrantes, la construcción de la base área militar y el arribo de fábricas. Estas dos capas representan el entramado sobre la cual se han construido las etnicidades conurbadas.

Las dimensiones históricas y contemporáneas se encuentran permeadas por procesos y contextos. Los procesos de formación étnica contienen experiencias, conocimientos y representaciones, mientras que las situaciones favorecen la presencia de conflictos, sucesos y negociaciones.

Existen procesos dominantes que expresan flujos de representación étnica contrastantes. Por un lado se encuentran las representaciones de los indios de tradición, una etnicidad aparentemente dormida, quizá por los procesos de discriminación urbana, pero que se despierta en el marco de la expresión de lo festivo. Por el otro lado encontramos la presencia de indígenas del sur del país, así como el flujo de migrantes centroamericanos (Cfr. reporte de investigación de la organización FM4), que abren y reconfiguran las fronteras socioculturales.

En el trabajo, en el barrio, en la escuela y en el contexto familiar las etnicidades adquieren nuevas gamas de tonalidades en las que se enredan el origen y la tradición. A continuación hablaré de procesos, situaciones y contextos en los que se manifiestan las etnicidades en San Juan de Ocotán.

7.3 Los indios de tradición: resignificaciones de la etnicidad.

La identidad étnica en la que se reconstruye un origen ancestral tiene momentos de reivindicación pública y privada. La manifestación pública sucede en el marco de la fiesta en honor a Santo Santiago. Bajo el contexto de la fiesta se reivindica una etnicidad en la que se subraya la resistencia y el despojo territorial (Cfr. capítulo VI). Esta reivindicación trasciende el marco festivo y se expresa en la vida privada, bajo un discurso en el que se vincula el origen étnico con el término caxcan.

A continuación exploraré esta referencia discursiva empleando dos testimonios contrastantes no solo porque provienen de actores sociales con diferentes edades, sino porque se encuentran situados en diferentes posiciones frente a dicha reivindicación.

Víctor Hugo y los caxcanes.

El diálogo con Víctor Hugo fue muy importante durante la realización del trabajo de campo. No sólo me permitía tener acceso a una red social densa de habitantes originarios hijos de ejidatarios, sino que también representaba la oportunidad de incluir la perspectiva de un joven de 25 años que miraba con ojos distintos los viejos problemas de su pueblo.

Víctor Hugo es el tercer hijo de un matrimonio no reconocido, formado por Ignacio Ramos, ejidatario de San Juan de Ocotán, y María Hernández, empleada originaria de Sayula, Jalisco.

Mi mamá es de Sayula, Jalisco. Mi papá la conoció en el centro [de la ciudad de Guadalajara]. Le gustó y se la trajo para acá [a San Juan de Ocotán] a pesar de que mi papá estaba casado, por eso la familia de mi papá no nos quiere. Eso es una costumbre muy común aquí. Lamentablemente es gente machista, piensa que la mujer sólo sirve para dar hijos y estar en la casa. Eso se oye en cada esquina. Tengo amigos que me han dicho hay que tener variedad [varias mujeres] porque uno se enfada de lo de diario.

Cuando lo conocí, su vida estaba pasando por acontecimientos desafiantes. Tenía seis meses de casado con Bertha, después de tres años de noviazgo, y juntos estaban equipando un pequeño cuarto que su papá les ofreció mientras construían su patrimonio. Su suegro había

muerto a la semana de su boda, dejando una disputa familiar en torno a la herencia. Su papá estaba en el proceso de vender cinco hectáreas, temía que ocurriera lo mismo que pasaba en la familia de su esposa y, por si fuera poco, en su mente se encontraba el deseo de renunciar a su trabajo como jardinero en el fraccionamiento Valle Real, después de cinco años de trabajo, para dedicarse a su sueño: ser repartidor de Bimbo.

A través de sus testimonios entendí la compleja plasticidad discursiva de la etnicidad y cómo ésta cambia de representación de acuerdo al espacio en el que se encuentre y a la interacción que se esté llevando a cabo. Víctor Hugo me mostró cómo San Juan de Ocotán tiene muchas etiquetas, como él le decía. Al estar dentro se puede escuchar que se es indio caxcan bajo el contexto de la fiesta —e incluso a la hora de explicar la presencia de la violencia—, o se puede ser *paisa*, indígena migrante, avecindado. Mientras, al estar fuera, por ejemplo en Valle Real, se puede ser indio cuetero, parrandero, rico ejidatario o buen albañil:

Vivir en San Juan de Ocotán es como tener muchas etiquetas. Cuando decimos que vivimos aquí a algunos les da miedo y dicen: ‘Eres de donde matan, allá donde se pelean a machetazos’. En Valle Real escuché que a los que vivíamos en San Juan de Ocotán nos decían indios cueteros por lo de las fiestas [en honor a Santo Santiago], que es cuando echan muchos cuetes. Cuando escuchaba eso, yo les decía: ‘Soy más mexicano que tú, soy indio caxcan’. Los caxcanes eran originarios de Jalisco. Eso yo lo escuché cuando estaba en la secundaria, nos hicieron comprar un libro que se llamaba Jalisco Prehispánico y ahí había un mapa donde aparecía San Juan de Ocotán como parte de los caxcanes. Entonces yo dije: ‘Soy caxcan, soy moreno’. Por eso San Juan de Ocotán es matón: porque los caxcanes eran indios bravos.

Uno de los argumentos centrales que utilizaba para explicar su origen caxcan era un sello que aparece en la parroquia de San Juan Bautista. En dicho sello está esculpido un escudo de los reyes de España, fechado en 1779:

En la parroquia de San Juan hay un sello franciscano. Muchos hablan mal de Ocotán, pero en realidad no saben dónde estamos parados. El templo tiene los mismos años que la catedral de Guadalajara. Uno piensa que San Juan de Ocotán es una colonia muy popular, pero a lo mejor tenemos una historia prehispánica.

Lo interesante de la cuestión en dichas referencias discursivas es que hay una simbiosis entre la identidad étnica, la violencia entendida como resistencia y la historia con tintes de ancestralidad. Todo ello traspasa por una matriz identitaria que, contradictoriamente, se encuentra vinculada por la referencia española.

Otro aspecto que me ayudó a entender Víctor Hugo fue la importancia del fraccionamiento Valle Real como un contexto donde se cruzan y manifiestan representaciones contrastantes de la etnicidad. Es un escenario laboral para habitantes originarios e indígenas migrantes. En él entran en juego las representaciones étnicas: el indio caxcan puede transformarse en indio cuetero y distinguirse radicalmente del indio *paisa*.

Víctor Hugo considera que las personas que más reproducen este tipo de caracterizaciones son los trabajadores de Valle Real, no propiamente los vecinos:

Los que más nos dicen indios cueteros son los albañiles y la servidumbre, más que los dueños de las casas. Te puedo decir que conozco a muchas personas que viven en Valle Real y que me han dicho que les gusta San Juan de Ocotán, porque dicen que tenemos historia. A diferencia de los compañeros que son de otras colonias que me dicen: 'Tú eres rico, a qué vienes a trabajar si los de San Juan de Ocotán son ricos, tiene muchas tierras'. Una vez escuché a un albañil de la Mesa Colorada decir: 'Aquí en Valle Real no dejan trabajar a albañiles de San Juan de Ocotán porque son bien rateros'. Yo le contesté que era más fácil que nos dejen entrar a nosotros, porque ya nos conocen. Porque es más fácil vigilar a tu vecino que vigilar al que viene de más lejos.

Esta situación se explica por la relación laboral que tiene San Juan de Ocotán con Valle Real, la cual se centra principalmente en los trabajos de construcción: “*En Valle Real trabajan muchos de San Juan de Ocotán porque son recomendados por los ingenieros. Dicen que las personas de San Juan son muy buenos albañiles, son trabajadores y experimentados*”.

Otro aspecto que me mostró fue la contradicción con respecto a la representación étnica del término *paisa*, que está asociado a la condición de pobreza e ignorancia, un pasado que muchos habitantes originarios dicen haber superado, cuando en realidad, de manera alterna, existe una dependencia de parte de los habitantes originarios hacia los *paisas*:

San Juan de Ocotán nunca ha rechazado a las personas que vienen de otros estados. Aquí hay de Guerrero, de Veracruz, de Chiapas. Es algo muy raro: es como si

no los quisieran, pero dependen de ellos. Cuando comenzaron a venir los primeros paisanos, la gente se dio cuenta que rentarles casas o cuartos no era tan malo, porque les daban dinero extra. Entonces hubo una temporada en la que la gente del pueblo se dedicó a invertir dinero en hacer cuartos y rentarle a las personas.

Otro de los testimonios que me ayudó a entender la diferencia entre indios de tradición e indios de origen fue la experiencia de la maestra Marcela, fundadora de la escuela secundaria.

Marcela: la maestra de historia.

Marcela Hernández es maestra de la escuela secundaria mixta Juan José Arreola, imparte el curso de Historia de México en el turno vespertino. La secundaria se ubica en la avenida Aviación, justo en los límites de la comunidad indígena de San Juan de Ocotán.

Durante el trabajo de campo, en las entrevistas exploratorias su nombre aparecía constantemente como una referencia para entender el vínculo discursivo con origen caxcan. Muchos de los jóvenes con los que platicué aseguraban que la maestra de Historia les explicó que su pueblo pertenecía a los pueblos congregados de indios caxcanes.

El contacto con Marcela no sólo me ayudó a entender las representaciones étnicas dentro del contexto educativo —la escuela es uno de los escenarios donde se registra mayor discriminación—, sino que también representó una mirada externa y crítica de los procesos educativos y del tipo de etnicidades.

A través de las charlas, que tuvieron lugar durante sus horas de descanso, pude entender la diferencia entre ser indio de tradición y ser indio de origen.

Marcela llegó a la secundaria con la intención de cubrir una suplencia por espacio de un año. Su amiga de generación había pedido permiso por maternidad. La suplencia se transformó en doce años de docencia continua, en la que ha refrendado su vocación de formar personas:

Yo trato, como maestra, como formadora, de hacerles ver que son personas, que son seres humanos que valen. Por eso les digo a mis alumnos: el conocimiento te da valor,

te da poder. Pero el pueblo [San Juan de Ocotán] se los traga, por eso yo les digo: 'Si quieres hacer algo, mejor búscale por otro lado'. Se los traga el contexto. Aman tanto a su pueblo y se sienten tan arraigados, que no hacen nada para cambiarlo.

Para Marcela, San Juan de Ocotán es un lugar lleno de contradicciones y contrastes. Desde su perspectiva, destacan las siguientes: por un lado, hay una presencia de tradiciones históricas que se encuentran vinculadas a prácticas violentas y, por el otro, San Juan de Ocotán tiene la infraestructura educativa como para generar un proceso de cambio generacional.

La maestra considera que una de las causas de esas contradicciones es que: "*Traen esa sangre indígena que no aceptan*". Desde su punto de vista, la etnicidad se expresa en la sangre, a pesar de que dicha consideración ha sido superada dentro de los análisis de la etnicidad. Lo que me llamó la atención de su testimonio es que ubica una ambigüedad dentro de la representación étnica: por un lado se muestran orgullosos de su identidad indígena bajo el contexto de la fiesta, pero por otro lado sus alumnos marcan una gran diferencia respecto de los *paisas*:

Los chavos de la secundaria se sienten tan orgullosos de sus fiestas de Santo Santiago que dejan de venir a la escuela por asistir a sus danzas. Ellos aman las tradiciones de su pueblo. Pero es algo que yo no entiendo: le tienen tanto amor a la tradición pero, a la vez, no hacen nada para interiorizar esa tradición tan hermosa. Después termina eso en un problema de pandilla, terminan con golpes, que ya alfileraron a uno, que ya le dieron esquina, como ellos dicen.

Desde su experiencia, la causa de que la tradición sea opacada por la violencia se debe a los problemas de adicción a las drogas y a la educación que tienen los padres frente a sus hijos:

Ves a los niños afuera de las casas drogándose y tú, como maestra, le dices al padre de familia. El papá te dice que no fue su hijo, que fue otro. No ven la realidad. Este tipo de niños están formados en la mega violencia, en todos los sentidos. En este año, dentro de mi grupo se comenzaron a golpear dos chicos, porque pertenecían a pandillas rivales. Es que el pueblo está dividido, antes eran sistemas comunales y barrios, ahora son esquinas o pandillas. Yo conozco a las pandillas que se llaman los

Poo, los KGB, los Bujeros, los del Parral, los de 5 de Mayo y los de San Juan de Ocotán. Ellos defienden un barrio y yo les digo: 'No somos animalitos, como perritos, para mear y marcar el territorio'. La pandilla no les va dar la vida. Han perdido una pierna o un brazo e incluso han quedado discapacitados por defender la esquina.

Uno de los contrastes que más impresionó a Marcela cuando recién llegó a San Juan de Ocotán fue la heterogeneidad de sus habitantes y la insistencia de parte de los ejidatarios más viejos por incrementar la oferta educativa:

Cuando ingresé aquí la mayoría de los papás no sabían leer ni escribir. Eran personas que tenían un nivel económico bajo. Ahora a las juntas vienen papás en su camionetas Lobo o Hummer [esos papás son ejidatarios que han vendido sus tierras]. Los mismos chavos dicen que su papá es ejidatario y por eso traen dinero, 500 pesos o más. Empiezas a ver que comienzan a fanfarronear con los compañeros. También hay papás que vienen a las juntas en bicicleta y hay papás que vienen con sus intentos de zapatos. La mayoría de ellos son albañiles y otros se dedican al campo. Te encuentras niños que sus papás los mandan a vender droga. Venden una droga que se llama brujita, que es estopa con thinner. También hay muchos hijos de militares. Los hijos de militares son disciplinados, como también se va al extremo, el hijo del militar que está en drogas. El mismo niño tiene un odio al papá por esa tajante rigidez militar.

Para la maestra, la mayor parte de esta heterogeneidad poblacional experimenta una situación de violencia. Por ello está convencida de que la escuela cambia mentalidades y costumbres. Mientras repite esto, ella misma se cuestiona por qué la violencia, la droga y los embarazos en adolescentes no han disminuido:

San Juan de Ocotán tiene preescolar, primarias, secundarias y preparatorias. Y el pueblo es cada vez más violento e inseguro. San Juan es una zona muy violenta. Si hay una necesidad de Cruz Roja o de Cruz Verde, no dan el servicio, porque los mismos chavos, como ya están bien drogados, les han destruido las ambulancias. No hay servicio policiaco, los niños aquí son territoriales 100 por ciento. Por ejemplo, ahorita tenemos el aula movable, en la que el alumno se mueve para quitarle un poco su

territorialidad. Porque el chavo da la vida por su territorio. En otras escuelas también se da, pero aquí es cuando funciona, porque cuando el chavo se queda en su salón te destrozan las bancas, te quitan los ventiladores. El chavo de Ocotán es 100 por ciento destructivo, no puede ver nada bien porque lo destroza. ¿Qué te dice eso? Que traen la violencia dentro de sí. Imagínate estar en una casa con seis, siete familias, estás batallando, estás luchando por un territorio, por un baño, por un cuarto. Entonces eso los marca.

La oferta educativa en San Juan de Ocotán es amplia, e incluso hay una preocupación genuina por parte de los ejidatarios en promoverla. La prueba más clara de ello es la fundación de la propia secundaria, que se realizó gracias a la donación de terrenos ejidales y a la gestión de los maestros fundadores provenientes del estado de Michoacán.

En el transcurso de su trabajo la maestra Hernández también ha detectado otro tipo de etnicidad, que se encuentra vinculada a un origen:

Esto de los paisas fue lo que más me impactó cuando empecé a trabajar aquí. Los de San Juan de Ocotán consideran al indio paisa como un indio tapado e ignorante. Mientras ellos [los de San Juan] se consideran indios por cuestión de sus tradiciones. Eso es muy evidente en el contexto escolar. Hay paisas que se ganan el respeto porque aguantan la carrilla y la violencia de los demás. Les esconden las mochilas, les pegan así sean niños o niñas, ellos son el blanco de la agresión física y verbal.

Marcela ve en sus alumnos algunas expresiones de las múltiples fronteras socioculturales que tiene San Juan de Ocotán. Sus caracterizaciones se encuentran llenas de prejuicios. Sin embargo, nos ayudan a entender los procesos a partir de los cuales se configuran las representaciones de la etnicidad.

Con sus testimonios se puede corroborar que la caracterización externa que se hace de los habitantes de San Juan de Ocotán, independientemente de su origen o condición social, sigue siendo la violencia vinculada con la adicción. Incluso en sus reflexiones se recrea la idea generalizada en la sociedad mexicana de que a mayor escolaridad mayor ingreso económico y, por ende, mayor movilidad social.

Otro aspecto interesante es que se fractura la representación del *paisa* como el pasado humilde y se vislumbra la noción del *paisa* como ignorante y blanco de burlas. Aunado a ello, a través de la percepción de Marcela se puede entender cómo la fiesta de Santo Santiago trasciende el aspecto festivo y se convierte en una caracterización identitaria que se fundamenta en la práctica de la tradición. Quizás en los jóvenes ello se represente con menor solemnidad y mayor énfasis en lo festivo y lúdico.

Finalmente, algo que me llamó la atención dentro de sus relatos fue la importancia que le dan los jóvenes a las pandillas. La pertenencia a las pandillas se remite simbólica y territorialmente a la esquina. Desde ahí se observa el pueblo, el barrio, el ejido, la comunidad. Lo interesante de la cuestión es que en dicha frontera no hay una referencia étnica: simplemente se pertenece a la pandilla o no se pertenece a ella.

7.4. - Las familias indígenas migrantes: los indios de origen.

La identidad étnica histórica se alimenta de un conjunto de identidades provocadas por los flujos migratorios, que vienen a enriquecer y a complejizar las relaciones étnicas y las fronteras socioculturales.

Los flujos migratorios tienen múltiples causas. Por ejemplo, hay procesos migratorios provocados por desastres naturales, como el caso de los zapotecos provenientes del Istmo y que arribaron a San Juan de Ocotán por causa de las inundaciones. También están los teenek, originarios de San Luis Potosí, cuya llegada obedeció, entre otras cosas, a la búsqueda de trabajo y a la ampliación de las trayectorias educativas.

Como se dijo anteriormente, un contingente importante de indígenas llegó con los militares que se instalaron en la base aérea. Los casos más representativos fueron los mixes del estado de Oaxaca. Muchos de ellos provenían de bases militares de Acapulco, Guerrero.

También se presentaron casos de familias multiétnicas provenientes de la ciudad de México que vinieron a probar suerte. San Juan de Ocotán ofrecía condiciones favorables para los indígenas migrantes: la renta de cuartos y viviendas era barata, existía un ambiente semi rural-urbano que propiciaba la cercanía con la ciudad y la posibilidad de trasladar el espacio de

la comunidad de origen a la urbe. Finalmente, otra cualidad del lugar era la cercanía con las fábricas, espacios laborales que fueron estratégicos durante el inicio de la inserción urbana.

Esta pluralidad de historias migratorias dio origen a diversas maneras de organización étnica. En San Juan de Ocotán podemos encontrar desde comunidades extensas, articuladas, capaces de organizar mayordomías urbanas, extenderse hacia otras colonias y hacer viajes a la comunidad de origen, como el caso de los zapotecos. Pero también hay familias nucleares dispersas que llevan más de quince años sin visitar su comunidad de origen, debido a que no cuentan con los recursos suficientes para hacerlo (los casos más representativos son los teenek y los mixes). Y hay hasta matrimonios que representan un enlace con la ciudad al ayudar a paisanos a colocarse en un trabajo.

La diversidad dio pie a la formación de matrimonios pluriétnicos e híbridos. Los pluriétnicos se encuentran integrados por personas de diferente origen étnico, mientras que los matrimonios híbridos están constituidos por indígenas migrantes y habitantes originarios. La presencia de este tipo de matrimonios provoca porosidad en las fronteras socioculturales, porque las fronteras étnicas no son muros limítrofes homogéneos e inflexibles. La porosidad representa la presencia de pequeños espacios donde la diferencia con el otro puede ser reconfigurada.

Generalmente se analizan las relaciones étnicas en términos de conflictos. El “otro”, el que es distinto a nosotros, tensa los límites de una frontera y otra. Pero, ¿qué ocurre cuando el “otro” modifica, enriquece y replantea los límites?

Roberto Cardoso de Oliveira acuñó el término “fricción étnica”. Dicho concepto nos puede ayudar para explicar el uso de la metáfora de porosidad dentro del análisis de la etnicidad.

Cardoso señala que la identidad étnica no puede ser definida en términos absolutos, sino únicamente en relación con un sistema de identidades. Esto es, las relaciones étnicas no son un sistema de clasificación de rasgos identitarios inamovibles, ya que se enriquecen en una trama de relaciones sociales. El autor parte de la idea de que las relaciones étnicas son situaciones de contacto, y que este contacto no sólo implica la coexistencia de distintos valores, sino que también implica la presencia de fricciones:

La fricción étnica es una forma de describir la situación de contacto entre los grupos étnicos irreversiblemente vinculados unos con otros, a pesar de las contradicciones expresadas a través de los conflictos (manifiestos) o las tensiones existentes entre ellos.¹³¹

La fricción es un elemento indispensable en las relaciones étnicas: permite la transformación de los límites de las fronteras sociales, modifica las representaciones y los estereotipos para dar pie a la negociación estratégica de la etnicidad.

El ejemplo más claro de ello es la formación de los matrimonios híbridos y multiétnicos. En su cotidianidad se gestan nuevas representaciones de la etnicidad urbana. A continuación hablaré de ello.

7.5.-Matrimonios híbridos y multiétnicos: secretos de familia.

Los matrimonios híbridos se encuentran conformados por indígenas migrantes y habitantes originarios. Recrean la manera en la que se transforman las identidades étnicas para dar paso a nuevas etnicidades.

Como la mayor parte de las familias en México, experimentan desafíos: en el día a día desaparecen, se cuestionan y se reformulan los estereotipos y las representaciones étnicas. Una mujer *paisa* logró sacar de las drogas a su marido, un hijo de ejidatario acostumbrado a la fiesta y a no trabajar. Un hombre *paisa* llegó a visitar a su hermano mayor, quien rentaba el cuarto de una familia originaria. Se enamoró de la única hija mujer y construyó una casa con sus propias manos y las de sus hijos.

Le he llamado matrimonios híbridos aludiendo al concepto de hibridez cultural. El concepto de hibridez cultural permite centrar el análisis en los aspectos fronterizos de las interacciones sociales, espacios donde no sólo se encuentran las culturas sino que se configuran nuevas interpretaciones culturales que pueden marcar diferencias generacionales, e incluso

¹³¹ CARDOSO de Oliveira, Roberto (2007). Etnicidad y estructura social. México, CIESAS, pág. 50.

reflejar las experiencias aprendidas en contextos contrastantes. Para Anderson Moebus¹³² la hibridación sería un tercer espacio transfronterizo de las representaciones e identidades

Me interesa resaltar la perspectiva del tercer espacio, entendida como una mirada en la que se condensan los saberes y experiencias tanto del proceso de migración como el de la inserción urbana. E incluso dentro de esta mirada puede tener cabida una diferenciación generacional en la que no sólo se replantean los elementos identitarios, sino que también se crean nuevas etnicidades a través de las tensiones.

En los matrimonios híbridos ocurren fusiones y resignificaciones culturales. Para Regina Martínez Casas la resignificación cultural es la adquisición de un conjunto de competencias sociales que amplían el espectro de las significaciones posibles de la cultura indígena en el medio urbano y en los contextos en los que los indígenas se mueven.¹³³

La fusión y la resignificación no sólo permiten obtener nuevas habilidades culturales, sino que también cuestionan las representaciones étnicas. Estos cuestionamientos pueden dar cabida a concepciones únicas sobre la etnicidad.

Por ello la resignificación cultural representa un paso importante dentro del proceso de hibridez cultural. Es necesario aclarar que, aunque los matrimonios entre migrantes y originarios no fusionan de manera mecánica las identidades sino que las complejizan, sí se pueden borrar de manera momentánea las representaciones étnicas: un *paisa* puede dejar de ser considerado un ignorante, pero siempre será tratado como migrante o, en un caso opuesto, un habitante originario, al estar casado con un *paisa*, puede cuestionar su percepción de la etnicidad. No obstante, los hijos de estos matrimonios pueden estar al margen de las referencias identitarias o convivir con ellas.

A continuación presentaré dos casos que me permitieron entender la importancia de estos matrimonios, sobre todo en contextos donde la etnicidad se representa de múltiples maneras y en diversos espacios.

¹³² MOEBUS RETONDAR, Anderson (2008). Hibridismo cultural: ¿la clave analítica para comprensión de la modernización latinoamericana? La perspectiva de Néstor García Canclini. En revista Sociológica, año 23. Número 67. Mayo – Agosto. México, UAM, pág.40.

¹³³ MARTINEZ CASAS, Regina (2007). Vivir Invisibles: La Resignificación Cultural entre los Otomíes urbanos de Guadalajara. México, CIESAS, pág.50.

La pregunta que surge al explorar sus historias es: ¿estamos ante nuevas etnicidades, que se gestan a distancia de la comunidad de origen de los padres migrantes y en los procesos de estigmatización social de la cotidianidad urbana?

El primer caso que presentaré es la historia de Agustín Delgadillo, un mixteco de Hujuapán de León que se casó con Isadora Alvarín, la única hija mujer de los Alvarín González. Los testimonios de Agustín nos permiten entender cómo, a pesar de ser un indígena migrante, puede ser aceptado por una familia de habitantes originarios, pero siempre habrá momentos para recordarle su caracterización *paisa* y expresarle la desconfianza y la competencia.

El segundo caso es la historia de Teodora Hernández, una mujer nahua originaria de Coamitla, comunidad ubicada en Huejutla, Hidalgo. Teodora llegó a la ciudad con la firme intención de continuar con sus estudios, quería ser diseñadora de interiores. Estudiaba y trabajaba como empleada doméstica, hasta que se casó con Ramiro González, originario de San Juan de Ocotán. La historia de Teodora recrea la estigmatización que se tiene del habitante originario como un actor social acostumbrado al dinero, producto de las ventas de tierras, y muestra la compleja relación con las fiestas en honor a Santo Santiago, tanto en la comunidad de origen como en la comunidad receptora.

Agustín y la arena que regalan las calles.

Cuando conocí a Agustín, había dejado atrás seis meses continuos de desempleo. Ese fue el tema de nuestra primera conversación: estaba sorprendido porque en 20 años de estancia en la ciudad era la primera vez que le ocurría.

Agustín es papá de Nicolás, un estudiante de la licenciatura en Historia de la Universidad de Guadalajara que se encontraba realizando una tesis sobre las tierras de la comunidad indígena. Contacté a Nicolás durante la fiesta en honor a Santo Santiago. El diálogo con él fue muy importante para entender la compleja historia agraria de San Juan de

Ocotán. Gracias a su apoyo tuve acceso al expediente *Tierras y Aguas* del archivo histórico del estado de Jalisco.

Lo invité a que me acompañara en las entrevistas con ejidatarios. Era muy interesante ver cómo reaccionaba la gente cuando lo presentaba como un historiador en ciernes que era de la comunidad y vivía en ella. Los ejidatarios no reconocían su apellido paterno: Nicolás tenía que decirles el apellido de su madre para que lo ubicaran como del lugar. Dicho desconocimiento lo atribuía a varios factores, como una consecuencia de su trayectoria educativa, a pesar de que San de Ocotán cuenta con diferentes planteles. Nicolás optó por salir del pueblo, decisión que lo marginó de muchas actividades.

La casa de Nicolás representó no sólo un espacio para protegerse del calor y de la lluvia, sino un lugar donde podía conocer con mayor profundidad las dinámicas cotidianas de la familia.

La primera vez que conversé con su padre hablamos del ventanal de su casa, del patio grande rodeado de árboles frutales y del cuarto de abobe que aún conservaban. En las conversaciones percibía cierta timidez, fue cuando me dijo que era de Oaxaca. Nicolás nunca me advirtió del origen étnico de su papá, a pesar de que le mencioné mi interés por platicar con personas de otros estados de la república.

La historia migratoria de Agustín inició cuando él tenía once años: tras la muerte de su padre, su madre opta por vender las pocas propiedades que tenían. Ante dicho acontecimiento, cada uno de sus hermanos decidió abrirse camino por su propia cuenta. Los primeros pasos de su travesía migratoria los dio en los ranchos cercanos a su comunidad, donde trabajó cuidando animales y sembrando y cosechando para otros. De los ranchos se fue a la gran urbe, la ciudad de México.

Agustín recuerda que inicialmente tenía pensando pasar una temporada corta, reunir dinero y regresar al lado de su mamá. Esa primera visita, fue como una prueba:

La ciudad de México me daba miedo, porque no sabía leer y donde quiera había letreros. Todo lo hacía por memoria, tenía que aprender de memoria el número de camión. Los primos que vivían en México me ayudaban a tomar el camión para ir al

centro. Trabajaba vendiendo revistas en los cruceros, en los camiones vendía chicles y boleaba zapatos. En aquellos años vivía en la colonia Agrícola Oriental.

La primera estancia duró dos años. El trabajo duro y la nostalgia por ver a su madre fueron factores decisivos para querer regresar. Aun así, Agustín recuerda con gusto los tiempos de ocio: los domingos en las albercas de Ixtapan de la Sal, las comidas en los mercados ciudadanos llenos de puestos de gorditas, quesadillas y huaraches, los andadores de los parques.

La segunda vez que llegó a la ciudad de México fue cuando tenía 14 años, esta vez acompañado de su mamá y de sus hermanos menores. El segundo arribo se tradujo en una estancia de 15 años ininterrumpidos, donde de nuevo la centralidad de la vida fue el trabajo y la intención firme de adquirir un terreno:

En ese tiempo nos dedicábamos a trabajar, porque teníamos que pagar renta y se llegaba de volada el mes; había que dar gasto, comprar comida. Se juntó con que una hermana dijo: 'Me caso y me voy'. Entonces nos fuimos quedando menos y yo no quise dejar a mi madre sola, me dediqué a trabajar. Hasta que hubo la oportunidad de comprar un terrenito por Chimalhuacán, en el -Estado de México.

El temblor de 1985 fue motivo suficiente como para dejar la ciudad de México y aceptar la invitación de su hermano Roberto para radicar en Guadalajara. Roberto llegó a San Juan de Ocotán en la época de los setenta, rentaba un pequeño cuarto en la calle Parral, donde vivía con su esposa y sus hijas. Llegó por recomendación de unos compañeros de la preparatoria cuando radicaba en la ciudad de México. Su intención era trabajar y continuar sus estudios.

La primera impresión que tuvo Agustín sobre San Juan de Ocotán coincide mucho con las descripciones que hacen los indígenas migrantes: San Juan de Ocotán representaba un escenario ideal para abrirse nuevos horizontes, era un lugar semiurbano y rural donde se podía sembrar en los patios o comprar maíz directamente de los productores, se encontraba cercano a los núcleos de trabajo y tenía precios de rentas accesibles:

Para ese tiempo en San Juan había mucho terreno, mucha siembra, era como en mi rancho. Era muy bonito, muy tranquilo y lo más importante: había mucho trabajo. Yo llegué con mi hermano y me puse a trabajar en la fábrica, luego me metí a la obra, ya

había trabajado en la obra. Aquí sobra trabajo de albañil, había mucho trabajo, en eso trabajé durante muchos años. También trabajé en fábricas. Mi primera fábrica fue una que se llama Cabreas, donde hacían herramientas como picos, mazos y las palas. Mi trabajo era pulir marros y también entré a los hornos. Eso era lo más duro, por el calor. La lumbre es mucha fuerza.

Agustín experimentó lo que le ocurre a la mayor parte de los indígenas migrantes: muchas veces en sus comunidades de origen ya no se acuerdan de ellos e incluso no los conocen: *“En mi comunidad ya no se acuerdan de mí, aquí [en San Juan de Ocotán] es donde tengo muchas amistades”*.

La última vez que fue a su comunidad fue hace 18 años: recibió una llamada de su primo, quien lo invitaba a asistir a los quince años de su hija. Y emprendió el largo viaje en compañía de su esposa, sus hijos y un amigo:

Nos fuimos en una camionetita. Yo me llevé a un amigo porque no sabía manejar. Mi amigo, como no conocía bien la carretera, fue muy despacio. Íbamos a unos quince años que me invitó un primo. La mayoría de mi familia ya no vive en mi tierra, sólo puros tíos grandes. Todos mis familiares se fueron para Estados Unidos, pensaban tener un negocio y muchos la supieron hacer, tienen animales, muchos tienen tractores. Yo quiero volver a ir en el mes de septiembre, porque son las fiestas del santo patrono, que se llama San Gerónimo. Yo me acostumbré a la fiesta en el pueblo de mi madre. Lo que más me gustaba era ir a los bailes, a las carpas, te encuentras a los primos a los tíos, la verdad es que me gustaría pasear.

Hace tiempo que Agustín abandonó esa nostalgia de regresar a su comunidad de origen y pasar ahí su vejez. Está consciente de que sus hijos han hecho sus vidas en la ciudad, e incluso para él resultaría complicado ir a su comunidad cuando no se celebran las fiestas patronales:

Ya no me puedo ir de aquí, porque mis hijos no se van, mi esposa es de aquí y todo el tiempo quiso estar cerca de sus papás. Todo lo que hemos hecho lo tenemos aquí; aquí tengo mi casita donde vivir. Tengo muchas cosas que agradecerle al pueblo, la mayoría de la gente me trata como si fuera de aquí.

El “*como si fuera de aquí*” con el que cierra Agustín refleja matices contrastantes. Entre ellos, quizás el principal fue la desconfianza que despertó su matrimonio: suegros y cuñados pensaron en un inicio que su interés por su mujer radicaba en la posibilidad de quedarse con las tierras:

Mis suegros no querían que me casara con mi señora. No lo veían bien porque yo era de Oaxaca y pues cómo el que rentaba el cuarto se iba a casar con la dueña de la casa. A lo mejor la desconfianza era porque mi esposa todo el tiempo había vivido con ellos, era su única hija mujer. Yo creo que pensaban que me iba a quedar con las tierras.

Agustín considera que, a pesar de que en San Juan de Ocotán viven más personas provenientes de varios estados de la república que personas originarias, aún hay desconfianza hacia los migrantes. Él lo experimentó: si bien fue aceptado por la familia de su esposa, en las calles y en las relaciones vecinales era considerado como un foráneo:

Anteriormente era muy común que la gente agarrara tierra de las calles, arenita de esa que salía después de que llovía, y te decían que esa tierra sólo la podían agarrar las personas que habían nacido en el pueblo, que por ser de afuera no podías tomar la tierra. Una vez yo lo hice y a un vecino no le pareció y me dijo que yo no podía agarrar, porque era paisa. Pero cuando se dio cuenta mi suegro me dijo: ‘Agárrala, no hay problema. Esa tierra no es de nadie, la trajo la lluvia.

No era la primera vez que escuchaba tensiones vecinales provocadas por el origen étnico. Recuerdo que en una ocasión los integrantes de una familia nahua originaria de Huejutla, Hidalgo, me comentaban que era muy común que se quedaran sin agua por los problemas entre ejidatarios. Ante ello, muchas personas que eran del pueblo dejaban de pagar sus cuotas, menos los indígenas, y al final los culpaban por la falta de agua:

El problema del agua no es por nosotros [los indígenas migrantes], es porque no se ponen de acuerdo entre ejidatarios. Ellos tienen un pozo con el que le quieren dar agua a todo el pueblo y no quieren que venga el SIAPA. De hecho, el SIAPA quiso poner una línea por aquí y los ejidatarios se opusieron, yo pienso que porque no iban a tener el control del agua. Si te fijas, en donde quiera que camines vas a ver pipas, porque es la

única manera en la que tenemos agua, porque unos cuantos no quieren. Yo tengo que pagar la pipa a 250 pesos.

Los problemas cotidianos rompen el marco discursivo de las representaciones étnicas. Las interacciones vecinales forman parte de las prácticas acotadas a situaciones específicas, donde las referencias discursivas sobre el otro se desprenden de su evocación romántica para mostrar la rigidez de sus fronteras socioculturales.

Otro de los contextos en los que se reconfigura la etnicidad es el laboral. Agustín puede ser “aceptado” por la familia de su esposa, e incluso su suegro puede interceder por él en las complicadas relaciones vecinales, pero en el contexto laboral representa una competencia a la que se le adjudica el abaratamiento de la mano de obra:

Cuando yo estaba trabajando en el club de golf, a la gente del pueblo no le parecía que nosotros estuviéramos trabajando ahí. Yo llegué a escuchar que pagaban poco por los paisas, la gente del pueblo decía: ‘Por esos cabrones, pinches paisanos urgidos que agarran todo, por eso nos pagan poco’. Lo decían frente a nosotros, estábamos como cuatro que éramos de Oaxaca, unos hasta hablan zapoteco. Decían: ‘Esos pinches indios oaxacos nos quitan el jale.

En el testimonio de Agustín se refleja la caracterización del *paisa* como el eterno migrante, el que está dispuesto a todo, incluso a trabajar más con menos salario, con tal de abrirse paso. Y esta caracterización permanece aun cuando las familias indígenas llegaron hace 20 años e incluso, como en el caso de Agustín, se han casado con habitantes originarios de San Juan de Ocotán. Pero también prevalece la caracterización “positiva” del *paisa* como una persona que trabaja y que ha logrado tener casa propia.

La representación étnica del paisa cambia de acuerdo a los contextos en los que se configura. Su caracterización puede de ser una amenaza en el contexto laboral, más situación de competencia, pero también puede representarse como un habitante de San Juan de Ocotán “que la supo hacer”. Dicha caracterización se contrasta con la representación del habitante originario como un pobre que se hizo rico al vender sus tierras y que lo perdió todo. En palabras de Agustín:

La gente de San Juan de Ocotán [los habitantes originarios] tienen fama de ser ricos, porque se supone que vendieron las tierras. Unos vendieron bien, otros las malbarataron por miedo, porque les decían que si no lo hacían se las iban a quitar. Tú sabes que aquí en el pueblo hay gente que también es inteligente, saben que con una persona que contraten de abogado, a ellos si les va a ir bien y así se han manejado muchas cosas en este pueblo. Siempre hay una persona inteligente que va a mover a los demás. También había gente que se quedó con nada, se lo gastaron en parrandas; muchos señores quedaron malos por los choques, porque compraban sus carros y se iban a pasear. Se fueron en una parranda, chocaron y ahí quedaron. Ha habido problemas con eso, muchos dicen que no supieron aprovechar su dinero y se acostumbraron a no trabajar.

El laboral y el vecinal son escenarios contradictorios. La mayor parte de los habitantes de San Juan de Ocotán suelen encontrarse en el contexto laboral, e incluso es conocido por todos que puede haber rivalidades entre originarios y migrantes. Sin embargo, durante el trabajo suelen contener tensiones. Por una parte, existe una homogenización del carácter étnico y, por otra, se suele decir que los *paisitas* vienen a quitar el trabajo, ya que a ellos les pagan salarios menores. Finalmente, se suele decir que los indígenas migrantes, a diferencia de los habitantes locales, han generado mayores recursos a partir de que son más trabajadores y han comprado casas. En algunos casos incluso los consideran como los ricos. La etnicidad que se expresa en las relaciones vecinales representa de manera clara las diferencias entre los habitantes originarios y los indígenas migrantes.

Teodora y la raíz de donde viene toda la gente.

Teodora Salazar es una mujer nahua, originaria de Coamitla, municipio de Calnali, en el estado de Hidalgo. Llegó hace 17 años a San Juan de Ocotán, por invitación de su hermana mayor.

Supe de ella porque en las conversaciones con algunos habitantes originarios siempre salía la referencia de una mujer *paisa* trabajadora, esposa de un ejidatario que tenía un puesto de pollos asados. A pesar de que les pregunté a los integrantes de la mesa directiva del ejido General Lázaro Cárdenas, nadie me sabía dar su nombre.

Recorriendo las calles, preguntando en las tiendas de abarrotes, hilando pistas, fue como di con ella. La abordé mientras adobaba los pollos y encendía los carbones para comenzar su jornada. Les expliqué detenidamente lo que estaba haciendo y me sorprendió su entusiasmo por acceder a la entrevista, de modo que rápido fijamos la cita: un miércoles por la tarde, en su casa.

Llegué puntual. Teodora hablaba por teléfono. Pronunciaba palabras en náhuatl que hacían eco en una sala decorada con venados disecados, una pantalla de plasma y sofás reconfortantes. Al colgar, me dijo que hablaba con su mamá. Resulta que una de sus hermanas estaba estudiando Informática en Hidalgo, le habían pedido una *laptop* en la escuela y su madre había acudido a ella: *“En mi familia siempre me hablan a mí. Tengo muchos hermanos, pero siempre me dicen a mí porque saben que yo siempre los apoyo. Por eso voy a sacar una lap en Telmex y la voy pagando a crédito”*.

Aquella tarde fue el primer paso para adentrarme en el laberinto de sus experiencias. Su voz reflejaba una historia forjada en el esfuerzo y la constancia del trabajo. Supe que de nuevo estaba escuchando el eco de las voces de los indígenas urbanos que se habían abierto camino.

Llegó cuando tenía 17 años, sin escalas, directo a San Juan de Ocotán. Tenía la intención de concluir sus estudios de preparatoria, trabajar y así acercarse a su sueño: ser secretaria ejecutiva bilingüe.

Con la ayuda de su hermana, quien ya vivía en San Juan de Ocotán, pudo encontrar trabajo como empleada doméstica con una familia que vivía en la colonia Colinas de San Javier. Tuvo suerte, sus patrones entendieron su deseo por estudiar y la apoyaron:

Trabajaba en Colinas de San Javier. Ahí me estaban apoyando, me enseñaban cosas sobre cómo manejar una casa y me dejaban terminar mi prepa. Sólo venía a ver a mi hermana los fines de semana. Pero desgraciadamente no lo supe aprovechar, porque me embaracé y me casé con mi esposo cuando sólo teníamos dos meses de novios. A mí lo que más me gustaba era ser secretaria ejecutiva. Ahorita todavía me dan ganas de estudiar, ya cuando mis hijos estén más grandes.

Teodora tiene familiares y paisanos no sólo en San Juan de Ocotán, sino en varios puntos de la Zona Metropolitana de Guadalajara, en Lomas del Paraíso y cerca del Zoológico

Guadalajara. A pesar de ello es muy raro que se reúnan en la ciudad. Sin embargo, sí se encuentran una vez al año en su comunidad :

Yo voy a mi pueblo porque son las vacaciones de los niños y porque en parte hay fiesta en mi comunidad, porque el 25 de julio también es la fiesta del señor Santiago. A mis hijos les gusta bien mucho lo que son los tastoanes de aquí [en San Juan de Ocotán]. Allá en mi comunidad es diferente: hay danzas, misa y peregrinación. Pero aquí son más tastoanes, allá es más concursos de deporte. Aquí lo que me gusta es que a toda la gente se le da de comer.

Los nahuas y los zapotecos celebran en sus comunidades de origen las fiestas en honor a Santo Santiago del 25 al 27 julio, fechas que coinciden con la fiesta en San Juan de Ocotán. El caso de los zapotecos es muy interesante porque realizan lo que llaman la Calenda, ceremonia que hacen a puerta cerrada: rentan un salón de fiestas donde sólo pueden asistir miembros de la comunidad. Mientras sucede esto, se realiza, casi de manera alterna, la fiesta en sus comunidades de origen, de tal manera que se celebran de manera paralela tres fiestas, en tres sitios diferentes, dedicadas al mismo santo (más adelante hablaré de ello).

Los hijos de Teodora han aprendido a convivir con las dos fiestas, aunque se encuentran más involucrados con la fiesta que se realiza en San Juan de Ocotán. Incluso su hijo mayor recibió un pequeño reconocimiento por parte de la cofradía de Santo Santiago por su participación en la fiesta.

Como se mencionó en el capítulo anterior, en los contextos de la fiesta se puede expresar abiertamente el origen étnico, aunque existe un límite si se tiene la representación de *paisa*: usualmente se les restringe de ocupar los cargos principales, como ser caballero o tastoán principal.

La fiesta puede ser la zona blanda de las tensiones étnicas, e incluso puede ser el catalizador de las representaciones de la etnicidad. Sin embargo, no logra modificar las caracterizaciones del *paisa* en la vida cotidiana. En palabras de Teodora:

Mucha gente nos dice paisas. A mis hijos sí les han dicho y a ellos como que sí les molesta. Yo les digo que todos los de México somos paisanos, porque esa es la raíz de toda la gente. Ser indígena no es vergüenza, es ser persona. A veces son más

inteligentes, son más capaces de salir adelante y a veces son los que tienen más estudios. Por lo mismo de que son de pueblitos y no conocen gente de la ciudad y tiene que abrirse camino.

En todas las conversaciones que tuvimos Teodora siempre se presentó como indígena náhuatl, incluso constantemente asociaba su origen étnico con la constancia y el trabajo arduo. A pesar de ello, considera que no es necesario enseñarles a sus hijos su lengua materna. Cree oportuno enseñarles el comercio, para que algún día tengan sus propios negocios.

Para Teodora, la etiqueta de *paisa* no fue el principal desafío a vencer, porque la familia de su esposo la aceptó muy rápido. En cambio, los obstáculos que enfrentó fueron los problemas de adicción de su marido: *“Cuando yo llegué, lo más difícil que viví fue que mi esposo estaba en el vicio de tomar y drogarse. Luchar contra la enfermedad fue muy difícil, pero nunca lo dejé solo, siempre lo seguí apoyando”*.

Desde su experiencia, los problemas de adicción de su marido se habían originado por la manera en la que educan las familias de los ejidatarios a sus hijos:

Yo pienso que los muchachos se drogan por la falta de disciplina de los padres hacia los hijos. Está bien darles todo, pero no soltarlos totalmente. A veces aquí la gente tiene dinero, los hijos que sienten que ya lo tienen todo, entonces ya no quieren trabajar, ni estudiar, porque sienten que todo lo tienen resuelto.

Para ella, hay una gran diferencia entre la manera en que se educa en su comunidad y la forma en la que tratan a los niños en San Juan de Ocotán:

Allá en mi comunidad como que a los niños los privan más económicamente y entonces obtienen las cosas con base en el esfuerzo. Aquí [San Juan de Ocotán] como que les dan más facilidad: si va el niño a la escuela, no puede trabajar. Para mí eso no funciona: mi hijo va a la escuela y me ayuda con el negocio. A mi esposo le daban todo en la mano, sin nada de esfuerzo.

Un obstáculo reciente y que aún no logra vencer es la inseguridad. El problema es tan grave que ha sido una de las causas principales para interrumpir las trayectorias migratorias de

su comunidad. En alguna ocasión Teodora me comentó que recibió una llamada telefónica hecha por su hermana donde le externa su deseo de irse a vivir a Guadalajara. Su hermana había terminado la preparatoria y quería trabajar mientras era aceptada en la universidad. La llamada telefónica era como la que ella hizo hace 17 años, sólo que San Juan de Ocotán había dejado de ser un pueblo tranquilo:

Ahorita todas las calles son inseguras, por eso le dije a mi hermana que buscará mejor trabajo allá [en su comunidad] aunque le paguen poco, aquí ya no es seguro. Por eso yo en mi casa tengo un horario: a más tardar a las nueve se cierra la puerta. Yo veo muchos niños de la edad de mi hijo [diez años] que andan en la calle en la madrugada. Yo me pregunto, ¿y los papás no saben dónde andan sus hijos? Pero luego me doy cuenta de que el papá y la mamá andan también en la calle con el toncho [la estopa con thinner].

Teodora se ha abierto camino, logró ayudar a su esposo a salir de un proceso de adicciones y tiene un local de pollos rostizados que, más que ser complemento, se convierte en la entrada económica principal cuando la tonelada de maíz no tiene un precio adecuado como para producir ganancias. Está ahorrando con la finalidad de abrir una frutería que quiere dejar como patrimonio a sus hijos:

Yo sé que la familia de mi esposo no me hace menos, pero la mayoría de la gente de aquí [San Juan de Ocotán] sí lo hace, señala a la gente que habla dilecto, los hace sentir mal. Yo siempre dije de donde vengo, de lo que hablo y de mis padres, que me enseñaron a trabajar y a echarle ganas, hasta ahorita todo lo que me propongo lo hago, porque eso es lo que me enseñaron a luchar.

La tenacidad de Teodora se concentra principalmente en proteger a su hijo adolescente de uno de los peligros más fuertes de las calles de San Juan de Ocotán: la presión social por consumir drogas y alcohol. Ésta es tan fuerte que en ocasiones proviene de la propia familia: *“Los primos de mi hijo se drogan y a veces él los quiere seguir; yo lo que hago es hablar mucho con él y él mismo ha visto el destino de las personas que se drogan”*.

Isabel Núñez y José del Carmen: los jefecitos.

Isabel es de Tlaxiaco, Oaxaca. Dice que no habla mixteco: aunque sus padres y abuelos si lo hablaban, nunca creyeron necesario enseñarle. Ahora, ya de grande, se arrepiente de no haberles insistido, pues considera que hablar dialecto es una sabiduría más.

Conoció a José del Carmen, oriundo del estado de Guanajuato, en el populoso mercado Bola, en la ciudad de México. Los dos trabajan en un puesto de comida cuya especialidad era el mole. Recuerda que su patrón, un mixteco de Oaxaca, año tras año participaba en la feria del mole de San Pedro Actopan, en la delegación Milpa Alta. Con él aprendieron recetas y estrategias para echar a andar el negocio de la comida.

Isabel y José son una referencia que utilizan los habitantes originarios para explicar el involucramiento de los *paisas* en las mayordomías de las fiestas. Durante tres años consecutivos obtuvieron cargos: el primero fue una suplencia, pues su compadre había enfermado y le pidió como un favor extraordinario hacer frente a las responsabilidades del cargo.

Les fue tan bien en aquella ocasión que, a pesar del rechazo del propio compadre, se volvieron a enlistar en la mayordomía de los diputados de la pólvora de San Juan Bautista, y así lo hicieron por lo menos dos veces consecutivas. La tercera vez fue una invitación directa a ser mayordomos de la pólvora en las fiestas en honor a Santo Santiago. Recuerdan con mucha claridad que cuando recibieron las imágenes de los santos, su casa y su negocio se llenaron de golondrinas.

Recuerdo que cuando los fui a visitar a su local de mariscos, llamado "El Jefe", mi intención era gestionar una posible entrevista y regresar otro día con suficiente tiempo, pues era viernes de quincena en la plenitud del mes de mayo y supuse que el lugar estaría lleno. Cuando entré al local, la rocola tenía un volumen fuerte, como si alguien estuviese ahí, y las moscas planeaban a sus anchas y sin inhibiciones. En las paredes del local colgaban fotos en las que se habían congelado los buenos tiempos: un triciclo con una olla en el centro, estacionado en la esquina de la plaza; otra foto con comensales brindando cerveza en mano.

Al entrar al lugar fui recibido con el entusiasmo de cuando se recibe al único cliente del día. Sabía que Isabel y José estaban pasando por una situación complicada no sólo por la falta de clientes, sino también porque no los habían dejado participar en la mesa directiva de la

cofradía de Santo Santiago. Les sorprendió mi visita y la asociaron con una muestra positiva de parte de los habitantes originarios en la que reconocían su trabajo.

Se desconectó la rocola, se doblaron los manteles de las mesas, se cerraron las cortinas del negocio y, a sorbos de refresco, se desataron los recuerdos. Isabel y José del Carmen huyeron de la monstruosidad del Distrito Federal para refugiarse en Guanajuato:

Después de un tiempo de vivir en la ciudad de México, por salud nos fuimos a provincia debido a que la situación estaba cada vez más difícil. En Guanajuato estuvimos dos años. Toda la vida nos hemos dedicado al negocio de la comida y allá también trabajábamos en eso. Llegamos a San Juan de Ocotán de visita. Bendito Dios que llegamos a este bendito pueblo. Nosotros no veníamos a quedarnos, veníamos de paso, traíamos nomás lo que traíamos puesto. Nos quedamos aquí [en San Juan de Ocotán] porque vivimos que era un buen lugar para el comercio de la comida. Yo he visto que curiosamente aquí si te pones a vender tamales o elotes te va bien. Lo que vendas aquí se da. Entonces esa fue la causa por la que nos quedamos.

Como la mayor parte de los migrantes, emplearon la estrategia de que un integrante de la familia se adelanta para abrir camino, explorar las posibilidades y ver si es oportuno trasladar a toda la familia. José había recibido la invitación de su tío, quien tenía mucho tiempo de radicar en San Juan de Ocotán. Su tío le ofreció apoyarlo, le habló de las cualidades del lugar y sin pensarlo se trasladó:

Fíjese que estando en mi pueblo, en 1991, después de estar algunos años en el Distrito Federal, de ahí nos fuimos a mi pueblo [Guanajuato] y mi tío, una vez que nos encontramos, me invitó a venirme a San Juan de Ocotán. Él ya tenía como 40 años viviendo aquí. Yo le dije a mi familia: 'Voy donde vive mi tío para ver si hay modo de trabajar'. Una de las cosas que a mí me llamó la atención fue que había mucha gente y que venía y compraba. Para mí eso fue una señal. Dije: 'Aquí es donde voy a trabajar.

Isabel y José se trasladaron a Ocotán junto con su hija, Lorenza, y su hijo, Fernando. Habían adquirido mucha experiencia en el negocio de la comida y estaban dispuestos a abrirse espacio en un lugar extraño. Su intención inicial era vender mole y así aprovechar conocimientos, recetas y estrategias aprendidas durante su estancia en la ciudad de México.

Después de tres meses de probar y probar la venta de tostada de mole, no tuvieron éxito. Por sugerencia del tío de José decidieron cambiar de producto, vendieron ceviche y cocteles de camarón en un triciclo, calle por calle:

Fue entonces, el 1 de enero de 1992, cuando por fin comenzamos a vender. Nos armamos de un triciclo, de algún modo hay gente buena en donde quiera. Conocí a una persona de Michoacán y él me facilitó un triciclo. Sólo vendíamos tostadas de ceviche y uno que otro coctel. Fueron pasando los años y fuimos viviendo algunas situaciones de sufrimiento, como le sucede a cualquier persona que llega a un lado desconocido, pues tiene que batallar un poco.

Los esfuerzos se concentraron en buscar un sitio para dormir, ganarse la confianza de la gente, ahorrar para mejorar las condiciones de su trabajo. Los primeros años fueron de carencias y de constancia. La vida, como dicen ellos, se les iba de las calles al cuarto de vecindad:

Aquí pasamos cosas que nunca pensamos que íbamos a vivir. Mientras pegaba en el negocio, trabajamos en la pizca del maíz, dormíamos en el piso. Buscábamos leña. Hoy a mis hijos les digo que alguna vez llegué a cocinar en una lata de sardinas, sin luz, sin agua y en un cuartito de vecindad. Pero empezamos a trabajar. Nosotros si algo sabemos es trabajar. No tenemos la gran cosa, pero tenemos un lugar donde vivir, una casita que en aquel tiempo nunca pensé comprar. Mis hijos estudiaron aquí y hasta nació una hija en San Juan de Ocotán.

Los Vázquez han modificado los estereotipos a partir de los cuales se describe a los *paisas*. Han diversificado sus negocios: cada uno de los hijos tiene un pequeño local donde ejerce el oficio de comerciante. Fernando, el hijo mayor, tiene una frutería y verdulería; Lorenza tiene una vinatería que atiende junto con su esposo y Brenda, la hija que nació en San Juan, está por poner una estética.

Isabel y José acordaron junto con sus hijos tener un negocio familiar. Por eso desde hace cuatro años compraron un terreno en Nextipac, donde tienen puercos y borregos. Pretenden equipar una pequeña granja para después incursionar en la venta de carne, sobre todo pensando en negocios dirigidos a la comida.

La capacidad de trabajo es una cualidad muy importante en las familias indígenas migrantes. Siempre me he topado con historias donde una constante ha sido el esfuerzo y la constancia. En la mayoría de los casos el esfuerzo ha trascendido en la compra de un terreno o de una pequeña casa.

El caso de los Vázquez es peculiar no sólo por la diversificación de sus pequeños negocios y la adquisición de una casa en el centro del pueblo, sino por el involucramiento en las fiestas patronales como una estrategia de inclusión. Isabel y José coinciden en decir que no son ricos, que son una familia que vive al día y que depende de sus clientes, los habitantes de San Juan de Ocotán.

Su participación en las mayordomías de San Juan Bautista y Santo Santiago sucedió en un momento muy peculiar. Durante el tiempo en el que fueron mayordomos, los Vázquez habían comprado un terreno rústico a un ejidatario de General Lázaro Cárdenas. De acuerdo con Isabel, la compra fue legal, sólo que al final, por una extraña razón, el vendedor del terreno desconoció el trato, a pesar de que se le había dado el finiquito del contrato. Dicha situación los motivó a demandar al dueño del terreno y a la mesa directiva del ejido. El conflicto duró varios meses, hasta el que el tribunal agrario favoreció al ejido en su resolución.

A pesar de que los Vázquez consideraban que el fallo del tribunal era ilegal, una de sus máximas preocupaciones era que su negocio perdiera clientela al fracturarse la confianza que les tenía el pueblo. De manera que la participación en la fiesta podía limar asperezas y suavizar tensiones:

Para nosotros fue una bendición participar en las fiestas. Nosotros no somos católicos que estamos todo el tiempo en la iglesia, pero tenemos la creencia en las imágenes, creemos en los santos, que a través de ellos Dios hace milagros. Nosotros entramos a la fiesta porque tuvimos un problema con los habitantes. Llegamos con mucho esfuerzo y compramos un terreno rústico, pero los de la presidencia del ejido no los quitaron. Había de por medio varias cosas, fueron muchos años de trabajo. Por ese terreno llegó un momento en que quizá nos vieron como enemigos. No de dos o tres personas, estábamos hablando del pueblo entero, porque la comunidad indígena abarca a casi todos los habitantes de aquí. Yo lloraba porque fueron muchos años de trabajo y curiosamente, a raíz de ese problema, mucha gente se nos fue retirando. Nunca

peleamos, sólo metimos una demanda en el juzgado. Me decían: 'Es que va ser muy difícil que ustedes ganen, porque la comunidad es la que manda'. La gente de aquí es la que manda.

Recibir la imagen de San Juan Bautista no sólo fue un honor que ayudaba a reducir las tensiones con los habitantes originarios: también fue una experiencia completamente distinta. No sabían cuántas personas iban a acudir a su casa, tenían el temor de que no fueran muchas por lo que había ocurrido con el terreno y porque no eran originarios del lugar; no sabían que les iban a ofrecer de comer, aunque al final optaron por cocteles de camarón como platillo central. Esa experiencia fue el precedente para recibir una invitación directa para ocupar el cargo de diputado de la pólvora en las fiestas de Santiago Apóstol:

Me dijo mi hijo: 'Va a llegar Santiaguito a tu casa. Mi papá es el primer diputado, va a llegar la imagen'. Eso implicaba que la visita de la imagen la teníamos asegurada, porque nuestro cargo era el de primer diputado de la pólvora. Para nosotros la visita de Santo Santiago era completamente imposible, porque no somos de aquí y porque las visitas están completamente peleadas.

Isabel y José consideran que la participación en las mayordomías de las fiestas principales de San Juan de Ocotán les ayudó a entender la importancia de su organización. Para ellos, los aspectos centrales de la fiesta son: dar lo mejor que tienes, quedar bien con el santo y con la gente y tener mucha paciencia para organizar a los asistentes: “Vamos a dar un poquito de lo mucho que nos ha dado este pueblo, por eso nos metimos a la fiesta. Hay que ser agradecidos, hay que dar un poquito de lo que tenemos”.

La responsabilidad, la capacidad organizativa expresada en la intermediación entre diferentes intereses, las innovaciones, el castillo de pólvora más alto, uniformar a los mayordomos, entregar recuerdos, fueron elementos suficientes para ganarse el respeto y el reconocimiento de los mayordomos más viejos: *“Ustedes que no son de aquí vinieron a enseñarnos a nosotros que llevamos mucho tiempo haciendo fiesta”*, les dijeron.

El reconocimiento del trabajo y la entrega de los Vázquez tuvo un límite: cuando quisieron participar en la elección de la mesa directiva de la cofradía de Santo Santiago, y tener

el puesto de presidente, fueron rechazados bajo el argumento de que los cargos principales sólo los podían tener personas originarias de San Juan de Ocotán.

Fue el límite que experimentaron Isabel, José y sus hijos. Y es que, a pesar del abierto rechazo, la mesa directiva de la cofradía se acercó a ellos para pedirles contactos y consejos en la organización de la fiesta.

El caso de los Vázquez ilustra la plasticidad y flexibilidad de las representaciones del otro, que desde la lógica del habitante originario vinculado con los grupos de poder (el ejido o las cofradías) puede dejar de ser *paisa* por un momento para después volver a ser señalado como tal. Se le puede reconocer públicamente su capacidad de trabajo, su disposición a la organización y a la innovación. Sin embargo, hay un momento, un espacio, donde el otro no puede traspasar la frontera sociocultural. El hecho de haber sido obstaculizado el acceso en la pirámide de los cargos refleja la presencia de espacios y situaciones donde las fronteras étnicas son inflexibles y estrictas. Aunque también pueden tener márgenes de maniobra, espacios donde las tensiones se pueden negociar, donde las representaciones étnicas cambian de intensidad peyorativa o se acrecientan dependiendo del contexto y la situación.

Otro aspecto interesante del caso es el papel de la fiesta como un espacio donde no sólo se transforman las etnicidades, sino también como un factor que permite regular la inclusión y la exclusión. Es decir, el abrir, el cerrar y el entreabrir las fronteras a partir de las cuales se proyectan las representaciones étnicas.

Los matrimonios híbridos y multiétnicos están aparentemente abiertos a las negociaciones de la etnicidad, están en la arena de las interacciones, transgrediendo y reinterpretando límites culturales de acuerdo a los contextos: vecinales, laborales y festivos.

De manera alterna, también hay etnicidades discretas y silenciosas que se manifiestan y extienden sus redes lejos o con la distancia suficiente de las representaciones étnicas más comunes de San Juan de Ocotán. A continuación hablaré de tres casos: los teenek, los mixes y los zapotecos del Istmo.

Celedonio y María: indios de cerro e indios de ciudad.

Los conocí en la clínica de salud, ubicada en la avenida Aviación, durante la reunión bimestral del programa social Oportunidades (hoy Prospera). Recurrí a las reuniones del programa como una estrategia para ampliar mis contactos con familias indígenas.

Me presenté con la promotora del programa y la doctora que coordinaba las pláticas, les expliqué detalladamente lo que me encontraba realizando y amablemente me concedieron un espacio dentro de la plática. De aquella reunión obtuve un amplio directorio de familias indígenas residentes en San Juan de Ocotán. A pesar de ello, no todos quisieron platicar conmigo. Celedonio y María (papá e hija), me abrieron de manera generosa las puertas de su casa en múltiples ocasiones. Me contaron su historia e incluso, de manera entusiasta, se ofrecieron a presentarme a más familias indígenas.

Los diálogos que sostuve con ellos sucedieron en su casa y esporádicamente en sus lugares de trabajo. Ambos trabajan en la colonia Providencia: Celedonio es conserje de un condominio ubicado en la avenida Manuel Acuña y María, desde hace quince años, trabaja como empleada doméstica en una casa ubicada en la colonia Juan Manuel Residencial.

A través de sus experiencias comprendí la importancia de las etnicidades que se configuran de manera alterna a las representaciones étnicas de San Juan de Ocotán. En sus testimonios ubiqué un rechazo y una distancia contundente hacia el pueblo. En ocasiones me daba la impresión de que trataban de pasar el menor tiempo posible en él, no sólo por cuestiones de trabajo sino también por seguridad. Muchas veces manifestaron distanciamiento respecto a la manera en la que educan los habitantes originarios a sus hijos. Era como una familia encapsulada que sólo mantenía las interacciones necesarias con los demás. Otro elemento que me ayudaron a entender es la compleja diferencia entre ser un indio de cerro y un indio de ciudad, como ellos lo advierten.

Celedonio: un maestro que se hizo policía.

Celedonio Morán es originario de un pueblo que se llama San Antonio Xuixquilitic, cerca de Huichihuayan, en plena huasteca potosina. Habla náhuatl y teenek, estudió para ser maestro bilingüe y llegó a San Juan de Ocotán en 1986, cansado de la burocracia magisterial.

Los estudios bilingües los hizo en el Centro de Capacitación y Mejoramiento del Magisterio, ubicado en el municipio de Tamazunchale, San Luis Potosí. Después de titularse

estuvo estudiando durante tres años en la Normal de San Marcos, Zacatecas. La carrera magisterial fue una alternativa ante el abandono de su sueño vocacional: ser militar aviador de la naval. Cuenta que hizo los exámenes en la Escuela Naval de Veracruz, pero no pasó porque no cumplía con los requisitos de estatura y complexión física.

Su primer trabajo formal no fue como maestro, sino como técnico en la campaña estatal en contra del paludismo, hasta que se presentó la oportunidad para concursar para una plaza de profesor bilingüe. Celedonio recuerda que hizo el examen en Toluca sin el apoyo de su padre, pues se oponía a que fuera maestro bilingüe e incluso se molestara cuando se hablaba el teenek o el náhuatl en casa:

Mi papá hablaba lengua indígena, hablaba náhuatl. Desgraciadamente él se encabronaba, él quería que se perdiera. Yo fui el primero de la familia que no le hizo caso. Entonces, como yo de niño iba en una escuela donde se hablaba náhuatl y el huasteco [teenek], yo llegaba a casa y hablaba español, a pesar de que mi mamá hablaba náhuatl.

A pesar del desacuerdo de su papá, la carrera magisterial de Celedonio prosperó: en un corto tiempo se convertiría no sólo en maestro bilingüe, sino en el inspector más joven de la región. Relata que logró escribir un par de colaboraciones para los libros bilingües de texto publicados por la Secretaria de Educación Pública y el Instituto Nacional Indigenista (hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas):

Mi primer trabajo como maestro fue en Tancanhuitz de Santos. De ahí me pasé al estado de Hidalgo, donde fui inspector regional. Tuve muchos problemas, hay muchos maestros flojos, entonces yo iba a las juntas con los padres de familia y me decían: 'Oiga, profesor, por qué su maestro no vino la semana pasada'. Yo les decía que levantarán una acta para reportarlo. El sindicato mando llamar a los maestros faltistas, los justificó, dijo que estaban en reuniones y me llamaron la atención a mí. Yo les dije que no se vale, a los maestros faltistas los veían en las cantinas echándose cervezas y los niños allá, abandonados. Tuvimos de nuevo una junta con los maestros y el delegado [sindical] y que se arma la trifulca. Después de eso le dije a mi señora que tenía ganas de renunciar. A mí me gustaba mucho mi trabajo, pero mis compañeros no quieren trabajar, sólo quieren su dinero quincenalmente, quieren cobrar sin hacer nada.

Al renunciar a su trabajo como inspector, Celedonio dejó atrás once años de experiencia como docente y aceptó la invitación de un paisano para radicar en Guadalajara. Durante los primeros meses vivió solo, sin su familia, en Santa Ana Tepatlán. Todos los días por la mañana se trasladaba de su casa a su trabajo, una fábrica de plásticos ubicada en las afueras de San Juan de Ocotán. Ese fue uno de los motivos principales para radicar en el lugar.

En ese tiempo conoció a una licenciada que era dueña de una casa-hogar. Ella lo invitó a trabajar como maestro. A pesar de que el salario era poco e irregular, para Celedonio representó una oportunidad para regresar a la docencia. Duró un año en el trabajo, hasta que la casa-hogar cerró, pero la misma licenciada le consiguió un trabajo en una empresa de seguridad privada:

Trabajé como elemento de seguridad privada. Son doce horas sin descanso. Trabajaba en el Tecnológico de Monterrey, estaba controlando la entrada y salida de los estudiantes. Ahora estoy pensionado por parte del Afore, aunque también trabajo en unos edificios que están por avenida Terranova y Manuel Acuña. Me pagan poco, pero es para no estar de oquis. Cuando me jubilé estuve año y medio sin trabajar y me sentía muy mal. Uno está acostumbrado a trabajar, a levantarse temprano, hacer algo para sentirse útil. Y afortunadamente me ha ido bien. Ahí vive gente rica, gente que me trata muy bien.

Celedonio recuerda y extraña la Guadalajara de los años ochenta. Sus recuerdos se centran en los amplios camellones de la avenida 16 de septiembre llenos de rosas y del clima agradable de la ciudad.

Como la mayor parte de los indígenas, cuando llegó a San Juan de Ocotán rentó cuartos de vecindad. Lo más difícil de rentar fue la relación con los dueños. Recuerda que en una ocasión el propietario del cuarto le llamó la atención por el volumen alto de la música. Y es que una costumbre que disfruta mucho es escuchar música tradicional, sones huastecos. Durante mucho tiempo sortearon condiciones complicadas: cuando no eran dueños exigentes, eran problemas de abastecimiento de agua e incluso condiciones insalubres. Recuerda cuando a sus hijos los mordieron las ratas. El peregrinar por los cuartos de renta terminó cuando se presentó la oportunidad de comprar un terreno:

No nos ha ido tan mal. Yo compré esta casa. Un compañero la estaba rentando y me dijo que la querían vender. Al principio sólo era un solar con un cuartito. En aquel tiempo eran millones, yo pagué 20 millones de pesos por la casa. Primero les di diez millones y lo demás lo fui pagando como de seis meses en seis meses.

Celedonio y su familia lograron hacerse de un terreno por su capacidad de ahorro. Para ellos la mejor combinación del trabajo arduo es el ahorro: tiene arraigada la costumbre de ahorrar 300 pesos por semana: *“Ahorros son sacrificarme, porque primero está el ser y luego el modo de ser”*.

Una de las finalidades del ahorro cotidiano es visitar su comunidad de origen durante las vacaciones de verano, e incluso compraron una pequeña camioneta tipo Van. En su tierra les gusta ir a los mercados, comprar zacahuil a los indios del cerro, llevar a los niños a pasear a los ríos, ir a las fiestas de los pueblos:

A mí me gusta mucho pescar. Íbamos al río a pescar bagres, también a pescar acamayas. También me gusta pasear. Una vez fuimos a una fiesta a la tierra de mi vieja, porque iba tocar el conjunto de Ixmiquilpan que se llama Tradición Serrana, son sones huastecos. Como en la tierra de mi señora hay una galera, se llenó la galera de puras personas y a bailar.

Dentro de sus planes no está regresar a vivir a su comunidad, ni siquiera lo contempla cuando esté viejo. Al contrario, cada año que pasa tiene la esperanza de vender un terreno para invertir el dinero en algún negocio en la ciudad y así apoyar a sus hijos.

Cuando alguien le pregunta porque está en la ciudad, responde contando la anécdota del conflicto que tuvo con un habitante originario, quien le reclamó al calor de las copas:

Un cuate, el que tiene la tienda aquí en la esquina, un día yo estaba hablando bien de mi estado, yo decía que allá en Huichihuayan tenemos río, estaba hablando de la hermosura y la riqueza de mi tierra. Entonces me dijo el tiendero: 'Si está tan bonita tu tierra, porque chingados estás aquí, mejor regrésate'. Le respondí: 'Mira, si te soy sincero, estoy aquí en San Juan porque aquí pagan bien el trabajo. Allá [en su comunidad] hay mucha belleza y si trabajas te pagan muy barato. Yo estoy buscando la manera de sobrevivir”.

La supervivencia no sólo ha implicado experimentar la adversidad y abrirse camino a partir del trabajo arduo. También se ha traducido en situaciones violentas. Celedonio piensa que, cuando recién llegó a San Juan de Ocotán, la violencia era distinta: “*Se peleaban a golpes, ahora lo hacen a balazos*”. Los episodios de violencia los vive a diario. Hace poco su hijo mayor fue apuñalado por su propia esposa, un mes después su vecino mató a disparos a dos jóvenes que fumaban marihuana:

Mi hijo fue apuñalado por su esposa porque la señora es drogadicta, tiene dos hijos. Incluso estuvimos en el Centro Médico de Occidente en noviembre del año pasado, allá lo curaron. La muchacha es de San Juan de Ocotán, es hija de un exmilitar que ya falleció y luego su hermano está en la cárcel por asesino. O sea que ya es herencia. Aquí la gente es muy violenta, e incluso prefieren fregar al que no es de aquí que a los de aquí, o sea que hay esa discriminación...Hace mucho también le abrieron la ceja con una botella. Lo que pasa es que él [su hijo] era drogadicto. Afortunadamente salió, quizá por las palabras que uno le brindaba empezó a responsabilizarse. Ahora no digo que ya no tomé, se echa sus cervezas, pero antes se echaba su marihuana, su tonsol. Entonces [cuando le abrieron la ceja] tuvieron que ir al doctor. Luego quisimos ir a la Procuraduría, pero no demandó porque no quiso tener problemas con sus hijos.

María y los indios de la ciudad.

María de los Ángeles Morán García es hija del maestro Celedonio. Llegó a San Juan de Ocotán hace 25 años proveniente de un pueblo que se llama San Antonio Xuixquilitic.

A pesar de que su papá reconocía la importancia de hablar una lengua indígena, e incluso la defendía frente a sus padres, María mencionó que nunca aprendió a hablar ni el náhuatl ni el teenek porque su padre en casa sólo hablaba español.

María llegó a San Juan de Ocotán en plena adolescencia y en el mes de julio. Le impresionó, dice, la fiesta de Santo Santiago. Recuerda la imagen de los caballos grandes corriendo por las calles con el jinete abriéndose camino a machetazos. Ella sólo tenía como referencia las fiestas de su comunidad: bailes, danzantes ataviados con máscaras y vestidos de mujer:

Yo llegué [a San Juan de Ocotán] cuando estaba en segundo de secundaria. Mi papá se quedó sin trabajo, nosotros vivíamos en un pueblo que se llama Huichihuayan. Él se vino y me cambiaron de secundaria, porque decían que era muy difícil que mi papá mandara dinero. Nos venimos a principio de julio, veníamos de vacaciones aquí a San Juan de Ocotán. A mi papá se lo trajo un muchacho que él conocía, el muchacho le dijo que aquí había trabajo. Y él llegó [el papá] a vivir primero a Santa Ana Tepetitlán y después nosotros llegamos aquí. Cuando llegamos toda la avenida Parral era un polvaderón. Yo decía: 'Ay, Dios mío, dónde vive mi papá'. Luego tomamos el camión en la Minerva, pasaba un solo camión, creo que era 119, pues entraba hasta aquí. Yo había salido a partes del estado [San Luis Potosí] pero allá todo es verde, había más vegetación.

El polvo y lo alejado de la nueva residencia de su papá no fueron los principales desafíos que enfrentó María. A pesar de que en el momento en que llegó San Juan de Ocotán tenía las características de ser un pueblo, le costó trabajo entender las dinámicas: desde cómo hablaban español hasta tolerar la presencia de jóvenes drogándose en las esquinas:

Veníamos de un lugar donde conoces a casi toda la gente. Y aquí, por ejemplo cuando llegamos, yo nunca había visto que se drogaban con toncho [thinner con estopa] y de que fumaban su mariguana. Antes se escondían los muchachos, ahora ya les vale que los vean. Ahora parece que no les importa que los vea uno. Eso fue lo que me impresionó, porque yo allá no había visto nada. Si sabía de las drogas, pero llegué aquí y todos así. Y luego lo que también me impresionó fue que las muchachitas andaban de novias y de noche y con los mariguanos. Yo le dije a mi mamá: 'Yo me quiero regresar, yo no me quiero quedar aquí.

Para María, San Juan de Ocotán tenía todas las características de un pueblo: maizales, caminos de terracería, plaza central, fiestas, un tianguis lleno de comidas regionales que se instalaba los domingos. A pesar de ello, las dinámicas eran distintas: no sólo se habla de manera extraña, sino que también le asombró la presencia de jóvenes drogándose en las esquinas.

Las dinámicas contrastantes le han permitido hacer sus propias reflexiones en torno a la diferencia entre su comunidad de origen y Ocotán. María es enfática al decir: *"No es lo mismo*

ser indio de cerro que ser indio de ciudad. Los indios de cerro bajan de sus comunidades a vender sus productos, viven de lo que les da el río, el monte. Los indios de ciudad trabajan en fábrica, en casas ajenas [empleo doméstico]”.

La ciudad le significó la posibilidad de combinar el trabajo con la escuela. Sin embargo, sólo se estudiaba si se estaba trabajando. Dicha combinación de actividades implicaba la reducción de la capacidad de ahorro, un aspecto estratégico para muchas familias indígenas y no indígenas:

Lo primero que estudié fue Corte y Confección y me gustó. Aunque no era buena, estudié un año. Me acuerdo que me costaba mucho trabajo coser, tenía una amiga que era la que me ayudaba. Después tuve edad para trabajar. Mi primer trabajo fue en una fábrica que estaba en la avenida Vallarta, cosíamos bolsas de piel, se llama bolsas Diana. Me pagaban muy poquito, como 63 pesos a la semana. Me enfadé y entré a trabajar con una señora que hacía decoraciones para cuartos de bebé y baños.

Mientras cosía adornos entré a estudiar Diseño de Modas en el centro de la ciudad los días lunes, viernes y sábado, pero sólo duró un año. Tuvo que salirse de estudiar para apoyar económicamente a su mamá, pues sus hermanos varones estaban cursando la secundaria:

Cuando me metí a estudiar me quedé sin ahorros, todo [el dinero] se iba en comprar telas, plumones, material, cada ocho días. Yo seguí trabajando y me tuve que salir de trabajar otra vez. Sólo que esta vez me casé. Al principio me decía el marido que sí me iba a dejar trabajar y después me reclamó y no me dejaba salir de la casa.

Con tan sólo cinco días de novios, María se fue a vivir con Héctor, un militar originario de Chiapas con el que procreó dos hijos, un hombre y una mujer. El matrimonio duró nueve años. Desde el punto de vista de María, una de las causas de la ruptura fue la diferencia de costumbres, que se expresaba desde la forma de cocinar los alimentos hasta en la forma de hablar:

No funcionó [el matrimonio] por las tradiciones que él traía. Sobre todo en la comida: me decía que no hacía de comer como en su pueblo. Se burlaba de mí y me decía: “Tú sabes hablar [lengua indígena] y te da vergüenza”. Yo le contestaba que a mí no me daba vergüenza, al contrario: me da mucha emoción y orgullo. Él me decía que era una

india huastequita, yo le decía que esas personas son las de la sierra, son las que bajan del cerro a vender sus cosas a los tianguis.

A pesar de que llevan más de cinco años de separados, los problemas con el esposo siguen y no sólo se presentan a la hora de que interrumpe el apoyo económico a sus hijos, sino que al exmarido no le parece que sus hijos estudien en escuelas que se encuentran fuera de San Juan de Ocotán o “escuelas de ricos”, como él les llama.

Mi hija grande iba a entrar a la prepa, pero su papá no la apoyó para pagar la ficha de inscripción que costaba 530 pesos. Yo le dije a mi hija: ‘Tú tienes que estudiar porque para el gobierno la preparatoria es obligatoria’. Lo que no saben los del gobierno es que hay gente que no tiene dinero para pagar lo que él pide. Yo tengo trabajo, a mí no me da vergüenza decir que trabajo haciendo el aseo en las casas. Yo trabajo pero sólo me alcanza para la comida, no me alcanza para la escuela.

Uno de los desafíos constantes en la vida de María ha sido el trabajo y la escuela, y dicha articulación parece trascender en la vida de sus hijos. En esa búsqueda de combinar lo laboral con lo educativo se ha sumado su deseo tenaz por sacar y proteger a sus hijos del ambiente de las calles de San Juan de Ocotán.

El empleo doméstico ha sido una buena estrategia para ello. Considera que si trabajara en una fábrica, con un horario corrido, no podría llevar a sus hijos a la escuela y acompañarlos por las tardes: *“Estarían como todos los chiquillos de su edad: en las calles, sin rienda”*. Ella y sus hijos pasan la mayor parte del tiempo fuera de Ocotán no sólo por el tipo de trabajo que tiene María, sino por el deseo claro de que sus hijos estudien en escuelas fuera del pueblo.

Esta situación es compartida por muchas familias indígenas, quienes optan por inscribir a sus hijos en escuelas públicas cercanas a los lugares donde trabajan. Para el caso de las familias indígenas de San Juan de Ocotán, el turno vespertino de la escuela María Luisa Valdez Noroña, ubicada en el cruce de las calles Beethoven y avenida México, en la colonia Juan Manuel Monraz (Providencia Sur), ha representado un núcleo educativo muy importante.

Es común observar que arriban a la escuela camionetas habilitadas como transporte escolar provenientes de San Juan de Ocotán. Esta opción no sólo representa una estrategia

laboral, sino que es una manera de guardar distancia y proteger a los hijos de las dinámicas del pueblo:

Yo llevo a mis hijos a una escuela pública que está entre avenida México y la calle Beethoven. No me gustan las escuelas que aquí [San Juan de Ocotán] porque no tienen clases y los alumnos son muy peleoneros. Mi hija no quiso ir a la secundaria 51, a la que van muchos de aquí. Yo sé que los niños hablan muy mal, de la edad de ellos andan gritando cosas en la calle. A veces mis hijas me hablan mal y yo les digo: ‘Tú ya me estás hablando como las de aquí’. Por eso los llevo a otra escuela. Me dicen que los llevo a una escuela de ricos donde todos llegan en carro. Pero es pública, hay gente que estudió ahí y ya son profesionistas y llevan a sus hijos. La mayor parte de los maestros están por jubilarse y sí enseñan bien y casi siempre hay clases. Aquí en San Juan Ocotán faltan por todo, que porque desfilan. En la escuela de mis hijos no hay desfiles, ni festejos.

En el turno vespertino se inscriben la mayor parte de los niños de San Juan de Ocotán, mientras que existen muy pocos casos de niños registrados en el matutino. He escuchado que dicho turno es destinado a los hijos de los oficinistas de la zona. Entre las mamás indígenas de Ocotán se dice que el turno de la mañana es para los güeritos y el turno de la tarde es para los hijos de las empleadas domésticas. Independientemente de eso, para María es un alivio que sus hijos pasen el mayor tiempo posible fuera de San Juan de Ocotán, pues considera que no sólo es un lugar peligroso para vivir, sino que también es un sitio donde hacen menos a los fuereños :

Sí nos ha tocado que nos traten mal, nos dicen paisas. A mí me decían: ‘Mira, ahí va la paisita, ¿paisita de qué? Si todos venimos de distintos lados. Aquí en San Juan de Ocotán hay de muchos estados de la república. Nosotros no somos gente de problemas. Yo casi no salgo, yo llego de trabajar y me encierro. Un día un muchacho de allá de enfrente acuchilló a mi hermano. Le decía la gente ‘Péguenlen, es paisa, no es del pueblo’. Yo he escuchado decir que los paisas somos personas que nos estamos haciendo ricos. Yo creo que es porque ven que nomás nos dedicamos a trabajar y tratamos de ahorrar para comprarnos un terrenito.

María, al igual que muchos indígenas con los que platicué, considera que la principal diferencia entre los habitantes originarios y los indígenas se expresa en el trabajo como recurso indispensable para abrirse camino:

Yo creo que la gente de afuera, a la que le dicen paisa, se prepara, estudia, tiene un buen trabajo, tiene posibilidades de tener su casa. Porque no tiene seguro nada, la gente que es de aquí [San Juan de Ocotán] tiene mucho dinero por sus tierras y no lo saben invertir.

Desde su perspectiva, la violencia es una diferencia tajante entre los indígenas y los habitantes originarios. La violencia no sólo se ha manifestado en pleitos y riñas: también ha derivado en la exclusión de servicios urbanos como agua, luz y drenaje. Dicha situación la ha obligado a recluirse en su casa y a no permitir que sus hijos hagan amistades con niños de San Juan de Ocotán:

San Juan de Ocotán tiene muy mala fama. La otra vez una señora me dijo: ‘Tú vives donde cortan el cabello con todo y cabeza’. Yo sentí mucha vergüenza. Siempre que me preguntan dónde vivo, digo que vivo por el Periférico. Porque en Ocotán hay mucha gente agresiva. [...] Me acuerdo que donde vivía antes, cuando estaba casada, iban a poner luz porque no había. Mi exmarido le había comprado un terrenito a un señor viejito de Ocotán. Pues el viejito no quería que se pusiera la luz. Decía: “Esta es mi calle y aquí nadie se va meter, no van a meter ni agua, ni luz, ni teléfono”. Cuando se suponía que nos había vendido el terreno.

María, a diferencia de su padre, piensa regresar algún día a su comunidad de origen no sólo para pasear, sino también para vivir. De manera enfática dice: *“Si yo tuviera trabajo, me gustaría vivir donde crecí; no le hace, con todo y calor”*.

La exposición de las historias de Celedonio y María arroja reflexiones interesantes sobre las etnicidades. En el caso de Celedonio se muestra de manera contundente cómo los procesos migratorios y la inserción urbana no sólo permiten la transformación de conocimientos y experiencias, sino que también favorecen el desplazamiento de saberes. En su

comunidad de origen Celedonio era un maestro bilingüe que no habla ninguna lengua indígena en su casa, en la ciudad se convirtió en un elemento de seguridad privada.

Otro aspecto interesante dentro de la historia de los Morán es la centralidad que tiene el trabajo en sus vidas. El trabajo cotidiano es eficaz cuando puede derivar en un proceso de ahorro, destinado inicialmente a la adquisición de un terreno o de un lugar donde vivir, y de manera secundaria para financiar los viajes a la comunidad de origen. Dicha situación es una constante en la mayor parte de las historias de los indígenas que llegan a San Juan de Ocotán. Después de un arduo proceso de trabajo la mayoría de las familias obtienen un pequeño terreno y abandonan paulatinamente los cuartos de vecindad. El ejemplo más significativo es el caso de los zapotecos del Istmo, al grado de que han logrado fundar una colonia en el municipio de Tala.

El hecho de que de manera mayoritaria las familias indígenas adquieran terrenos no sólo responde a que las familias originarias apoyan a sus integrantes dotándolos de vivienda o acogiéndolos en las casas paternas; dicha diferencia se debe a la impresionante capacidad de trabajo que tienen las familias indígenas, capacidad que se vincula con el ahorro y el sacrificio.

El trabajo se articula con el acceso a la escuela, sin embargo, si no se trabaja no se estudia, a pesar de que se esté consciente de las nuevas exigencias laborales: *“Ahora hasta para trapear te piden la secundaria”*, dice María. Aun así, cuando se estudia también se parte de la idea de que está en riesgo la capacidad de ahorro.

En el caso de María, la escuela también es vista como una estrategia laboral, no sólo por la cercanía con los núcleos de trabajo sino por la posibilidad de cubrir los estrictos requisitos para una contratación laboral. Para María la escuela representa una herramienta eficaz para sacar a sus hijos de las dinámicas de las calles de San Juan y de esa forma distinguirse de los habitantes originarios.

Este aspecto es muy interesante porque revela, por un lado, cómo la violencia se proyecta como una etiqueta étnica que no sólo se manifiesta en las representaciones externas, sino que trasciende en las internas. El violento no es el que viene de fuera: es el que nació aquí. Por otro lado, la violencia y los procesos de discriminación favorecen al encapsulamiento de etnicidades. La etnicidad se reconfigura en la interacción entre iguales y diferentes. Cuando una

de las identidades opta por aislarse, se refugia en su contexto familiar e interactúa de manera jerárquica sólo en el contexto laboral, la hibridez cultural no se negocia, se asume y se encuentra mediada por procesos de desigualdad.

Los matrimonios híbridos y multiétnicos muestran el dinamismo de la etnicidad. Representan núcleos sociales en donde se lleva a cabo la permeabilidad y plasticidad de las identidades étnicas. Vinculan y transforman las interacciones vecinales, laborales e incluso rituales. Sin embargo, no pueden entenderse sin la presencia de etnicidades silenciosas y discretas que extienden sus redes y blindan sus fronteras. A continuación hablaré sobre la presencia mixe y zapoteca.

La discreta presencia Mixe.

Como la mayor parte de los indígenas, los mixes provenientes del municipio de Huajuapán de León llegaron a San Juan de Ocotán hace 25 años, sólo que, a diferencia de las demás familias indígenas, la presencia mixe en Ocotán estuvo vinculada con la presencia militar.

Durante el trabajo de campo pude registrar dos posibles orígenes: muchas familias llegaron a Ocotán provenientes de los regimientos militares de Acapulco, mientras que otro tanto lo hizo proveniente de las zonas militares de La Paz, Baja California. Llegaron a la colonia Santa Margarita (municipio de Zapopan) y a la colonia Constancio Hernández, ubicada en el municipio de Tlaquepaque, Jalisco.

Rosaura Hernández y Felipe Bautista, mixes de Huajuapán, llegaron a San Juan de Ocotán hace 20 años. Los conocí mientras recorría las calles, ya que en ocasiones lo hacía como si fuera un encuestador o abonero: tocando puerta por puerta. Recuerdo que en su calle experimenté muchas situaciones de hostilidad. En una ocasión, un señor con aspecto de militar —casquete corto, complexión musculosa— me detuvo para interrogarme y sacarme fotos, a mí y a mi identificación. Posteriormente me enteré de que cerca del lugar habían desmantelado un *narcolaboratorio*.

A pesar de la hostilidad, decidí seguir trabajando en la calle pues tenía referencias de que había muchas familias de origen indígena. Rosaura y Felipe me abrieron las puertas de su

casa y accedieron muchas veces a conversar conmigo después de la jornada laboral, al regreso de la terapia de uno de sus hijos que tiene discapacidad motora.

Los Hernández Bautista llegaron a Ocotán por recomendación del hermano de Rosaura:

Yo me vine por parte de mi esposo y él se vino a trabajar aquí por parte de mi hermano. Mi hermano también era militar. [...] Yo creo que lo que nos hizo venir a San Juan de Ocotán fueron los familiares, y llegan por ahí a vivir con los que están aquí. Es como si yo me voy a vivir a otra colonia, entonces jalo a mi familia.

Cuando llegaron Ocotán era un pueblo de pocas casas, rodeado de maizales, donde sólo pasaba un camión por las mañanas y regresaba por las tardes. Recuerdan que poco a poco se fue poblando y rodeando de fábricas; ello lo hacía atractivo para encontrar trabajo:

Lo que más nos gustó de aquí [San Juan] fue que cerca encontrabas trabajo. Mi primer trabajo fue en una fábrica de plásticos. Trabajaba de lunes a sábado, a veces dobletaba [dobla turno]. Era mucha chamba. Ahí trabajé como un año. Hasta que el peloncito de Salinas [se refiere al expresidente de la república, Carlos Salinas de Gortari] vendió todo México, fue cuando tronó la empresa. Todos quebraron y tuve que trabajar como guardia de seguridad. Me mandaron a Michoacán a cuidar terrenos de la Comisión Federal de Electricidad.

Como la mayor parte de los indígenas migrantes, al llegar a San Juan de Ocotán rentaron cuartos de vecindad. La experiencia fue crucial: no sólo les permitió relacionarse con los habitantes originarios y conocer su carácter, sino que también implicó una constante motivación por tener algo propio:

Siempre nos cambiábamos de cuarto, más que nada porque la gente [los dueños de los cuartos] no querían a los niños. No nos quería a nosotros porque teníamos mucha familia. No durábamos ni si quiera un mes cuando ya nos sacaban por una cosa. Me acuerdo cuando no había agua un mes y batallando uno. Y la señora que nos rentaban

tenía su aljibe lleno, le ponía candado para que no agarráramos y nos daba un tambo. Nosotros con el roperío y queriendo lavar y no había agua.

Esto fue un argumento suficiente para hacer un esfuerzo, trabajar más, ahorrar y hacer alianzas con la familia extensa y así dar el enganche para un terreno:

Entre nosotros y la familia de mi sobrino compramos un terrenito. Nos pidieron mil pesos de enganche. Dimos la mitad cada quien, con mucho trabajo juntamos. Nos aventamos como unos ocho años pagando 500 pesos al mes, a veces nos atrasábamos. Y luego de eso, en construir nos tardamos como once años para los dos cuartitos”.

La estrategia que emplearon los Hernández Bautista para construir se basó en que sus hijos mayores, la mayoría mujeres, dejaran los estudios y comenzaran a trabajar en fábricas, en casas como empleadas domésticas y como ayudantes de albañil. Rosaura comenta que dicha situación le representó una disyuntiva, pues por un lado quería interrumpir la tradición de sus padres, que decían que las mujeres no estudian, sólo tienen hijos y atienden al marido, y por el otro quería sacar adelante el gasto de la casa y comenzar a construir un pequeño patrimonio:

Mis papás decían: ‘Ustedes no ocupan estudio, son mujeres, nomás se casan y ya’. Aparte de eso, mi papá era un borracho que no tenía dinero ni siquiera para un cuaderno. Por eso yo no estudié, por eso yo no sé. Les digo a mis hijos: ‘Estudien para que puedan defenderse, sin estudio en esta actualidad no hay trabajo, no hay nada’. Ponle que sí hay trabajo si no estudias, pero es un trabajo pesado y te pagan poco. Yo les digo: ‘Vean a su papá, con lo que gana no nos alcanza y trabaja todo el día.

Felipe es consciente de ello. Actualmente es albañil y trabaja para Homex, desarrolladora inmobiliaria que construye casas de interés social. Le pagan poco, pero el trabajo es contante y tiene la posibilidad de tener seguro social, aunque en varias ocasiones le han ofrecido un salario más alto a cambio de no darlo de alta. Intentó trabajar por su cuenta pero no funcionó porque no había continuidad en el trabajo y cuando había tenía que compartir su salario. Su trayectoria laboral se ha caracterizado por la flexibilidad: ha sido obrero, albañil, vigilante y hasta militar. Considera que este último ha sido el más estigmatizado y complicado:

Cuando le dices a la gente que eres militar, piensan que tienes dinero o que te gusta pelear. Yo fui militar, estuve cuatro años en Acapulco, luego en La Paz, Baja California,

y luego aquí [en la base militar de San Juan de Ocotán]. La vida del militar es bonita y a la vez dura. Lo más bonito es cuando sales a la calle con el uniforme: todo mundo te respeta; lo más difícil es cuando tienes operativo o estás acuartelado, cuando apenas empiezas el adiestramiento, cuando te cargan la mano. Cumplí mi contrato de tres años y me salí. Antes era muy diferente de lo que es ahorita. Siempre se han sembrado drogas. Pero ahorita se agarran [pelean] entre los mismos narcotraficantes y se van contra el gobierno. [...] Lo más difícil que me tocó fue en la sierra de Guerrero, en la guerrilla de Lucio Cabañas. Sufríamos hambres, la gente estaba en nuestra contra. Había familias que estaban divididos entre guerrilleros y militares.

Felipe recuerda que como militar tenía una hora de entrada, pero no una de salida. El acuartelamiento, el peligro y la poca paga fueron las principales causas para no reanudar su contrato e instalarse de manera definitiva en San Juan de Ocotán.

El matrimonio Hernández Bautista considera que el secreto para tener buenas relaciones con las familias originarias de San Juan de Ocotán es no involucrarse ni en sus fiestas ni en sus convivios:

Nosotros nos llevamos bien con todos los que son de aquí porque casi nunca nos juntamos con ellos. A veces ellos se ponen a tomar [alcohol] y nos invitan, pero nosotros no les hacemos caso porque sabemos que ya tomados discuten y se pelean. Por lo mismo, nosotros en los días de la fiesta de los tastoanes no salimos de nuestras casas, es pura locura, pura borrachera, da miedo. Puro desastre entre ellos, se agarran a golpes y a machetazos. Por eso no vamos a las fiestas, aunque den comida. La verdad es que no salimos porque hay mucha drogadicción.

El centro de la vida cotidiana de Rosaura, Felipe y sus cinco hijos es el trabajo. Ello los hace vivir en una aparente burbuja que se recorre de manera cotidiana en trayectos que comprenden de la casa al trabajo. A pesar de que cuentan con una red de familiares y paisanos tanto en San Juan de Ocotán como en varios puntos de la Zona Metropolitana de Guadalajara, no acostumbran reunirse. Por si esto fuera poco, llevan cerca de once años que no visitan su comunidad de origen.

Cuando conocí a los integrantes de la familia Hernández Bautista me sorprendió la manera en la que articulaban sus redes sociales, poco densas, concentradas en el núcleo familiar y con contactos esporádicos con sus paisanos. Aunado a ello se encontraba su estrategia de evitar, en la medida de lo posible, las interacciones con los habitantes originarios. Dichas situaciones me hicieron pensar hasta qué punto su caso reflejaba una situación compartida por las familias indígenas en la ciudad: drenadas por la cotidianidad del trabajo, atomizadas en sus núcleos familiares, blindados y con pocas rendijas para ejercer las interacciones cotidianas.

De manera contrastante la presencia zapoteca en San Juan de Ocotán no es tan discreta y silenciosa como la mixe. Por el contrario: es apabullante. Las mujeres con sus faldas largas y sus blusas bordadas platican en su lengua materna en las esquinas, en las tiendas, sin inhibiciones. En algunos postes de Ocotán hay letreros donde se anuncia el horario, el costo y el destino de camiones que van a la comunidad de origen. Los domingos se escucha música del Istmo, hay equipos de fútbol que tienen nombre en zapoteco. Sin embargo, no cualquiera puede acceder a dichos espacios, sólo paisanos.

La calenda zapoteca, a puerta cerrada.

Mi relación con la comunidad zapoteca de San Juan de Ocotán fue complicada y se basó en contactos dispersos y esporádicos. Cuando comencé mi trabajo de campo me concentré en explorar las redes sociales de los habitantes originarios, principalmente en sus organizaciones más evidentes: cofradías, comités vecinales y ejidos.

Ello significó que la mayor parte de las familias zapotecas me identificaran como un aliado de dichas organizaciones. Recuerdo que me enteré de una fiesta que hacen los zapotecos en honor a Santo Santiago, pude investigar quiénes eran los mayordomos, acudí a entrevistarme con ellos y solicitarles permiso de presenciar la fiesta.

Su respuesta fue tajante: la única manera en que podía entrar era que uno de los integrantes de la comunidad me invitara. En esa semana gestioné muchas entrevistas con los miembros de la comunidad. Siempre me decían que sí, acordábamos hora, me daban su número de teléfono y al final no me abrían la puerta, no contestaban mis llamadas o me cambiaban el día o la hora. Tuve que salir de San Juan de Ocotán para conocer la red zapoteca.

Durante los días domingos se instala por la calle 5 de Mayo un tianguis. Es un punto de encuentro y un escenario ideal para buscar nuevos contactos. Muchas familias indígenas se reúnen para comprar comidas típicas de su comunidad de origen: tamales, mole, chapulines. Mientras se abastecen de frutas, verduras y utensilios domésticos, se enteran de las nuevas noticias tanto de sus comunidades como de las urbanas, e incluso se dan abonos para cubrir los gastos del viaje a su comunidad de origen.

En ese escenario conocí a Adán Piñón, un obrero zapoteco del municipio Villa de San Blas Atempa, en Oaxaca. Llegó hace cinco años a la ciudad de Guadalajara. De manera cordial aceptó platicar conmigo, y poco a poco se convirtió en mi pase para presenciar la calenda en honor a Santo Santiago.

Cuando llegó a Guadalajara recurrió a las redes familiares, por lo que su primer punto de contacto fue San Juan de Ocotán. Ahí vivió cerca de tres años, hasta que fue acreedor de un crédito de vivienda INFONAVIT. Cuenta que la mayor parte de sus paisanos que obtuvieron crédito para la vivienda compraron en un fraccionamiento llamado Los Ruseñores, ubicado en el municipio de Tala.

Dicha situación refleja aspectos interesantes de las etnicidades zapotecas. Muestra la capacidad organizativa, expresada en la densidad y fortaleza de las redes sociales. En bloque, varias familias zapotecas deciden dejar San Juan de Ocotán, asentarse en el fraccionamiento Los Ruseñores y conservar sus vínculos con los núcleos zapotecos de San Juan de Ocotán, ubicados principalmente en la calle Privada 5 de Mayo:

Nosotros, los que somos de Oaxaca, nos reunimos los domingos, porque somos familias zapotecas que vivimos aquí en Ruseñores. Nos reunimos los domingos, yo juego futbol, jugamos un ratito, venimos a una casa. Convivimos un rato. Lo hacemos por la unión familiar y porque somos paisanos, nos conocemos desde años atrás.

Otro aspecto interesante es que los zapotecos, a diferencia de las demás comunidades indígenas, son de los pocos que tienen créditos de vivienda y empleos con prestaciones sociales. Ello se debe al grado de escolaridad con el que cuentan.

El caso de Adán es representativo: estudió electromecánica con especialidad en microcomputadoras. Dicha formación fue un aspecto crucial para conseguir su actual empleo: es obrero de planta en la fábrica de Verde Valle. Aunque en momentos encontrar trabajo fue todo un desafío:

Primero, lo más difícil fue encontrar trabajo, encontrar dónde acomodarnos. Te estoy hablado de renta de cuartos y ya después, consiguiendo trabajo, nos fue un poquito más fácil. Llegamos a San Juan de Ocotán porque tenía una tía. De hecho nos dio alojamiento como dos meses y ya después nos apartamos de ahí. Buscamos nuestro propio cuartito. Hay muchos paisanos que vienen en San Juan de Ocotán. Viven en las calles 5 de Mayo, la calle Parral, la 20 de Noviembre. Algunos llevan hasta 18 años, me cuentan. Yo viví dos años ahí. Guadalajara ha cambiado mucho, es más difícil conseguir trabajo ahora. He tenido tres trabajos, primero trabajé en SAM's, era una fábrica externa al SAM's, íbamos a compactar cartones. Íbamos todas las noches. Ya después fui a los centros joyeros, ahí trabajé otro año en un taller de joyería y ya después me cambié a Verde Valle.

Otra dificultad que se presentó fue la relación con los habitantes de San Juan de Ocotán. Principalmente se manifestó en la inseguridad de las calles, situación que los obligaba a recluírse en sus casas durante las noches y en episodios de discriminación:

Una de las cosas más difíciles fue integrarse ahí [se refiere a San Juan de Ocotán], ya ves que hay mucho delincuente, hay mucha inseguridad. Por las noches no puedes salir por falta alumbramiento en las calles. [...] En San Juan de Ocotán hay mucha gente muy cerrada por falta de comunicación. Más que nada son analfabetas.

Adán considera que Ocotán es un pueblo pobre, ya que la mayor parte de sus habitantes son ignorantes pues, según él, no saben administrar su dinero y lo gastan en la fiesta y en el vicio (alcohol y drogas):

Los de San Juan de Ocotán nunca nos aceptaron, nos decían paisas, nos buscaban pleito, nos apartaban, no querían convivir con nosotros. Siempre nos decían indio paisa por mi raza, por mi color. Me decían: 'Ahí va el que no sabe nada', cuando yo sí había estudiado y ellos no.

La comunidad de zapoteca de San Juan de Ocotán se ha mostrado poco interesada en interactuar con las familias originarias. Una prueba clara de ello ha sido su nula participación en las fiestas de los tastoanes. A comparación de otras etnias, mantienen una distancia frente a las tradiciones de Ocotán y ni siquiera se involucran como espectadores. Por si fuera poco, también evitan incluir en sus fiestas a personas ajenas a su comunidad:

Nosotros tenemos nuestra propia fiesta. La hacemos en el mes de julio y también es para Santo Santiago. Hacemos una misa en el templo de San Juan de Ocotán y luego vamos a un salón, donde se juntan los zapotecos. De hecho se visten de enagua y huipil, así como allá en Oaxaca. También hay mayordomos, son los que se encargan de que se haga la fiesta, se cambian cada año. Hacen una tirada de frutas, regalos y juguetes, a eso se le llama calenda. Eso se hace dentro del salón, para evitar problemas. Antes se hacía en las calles [de San Juan de Ocotán] pero había pleitos, la gente nos gritaba, nos decía que no sabíamos hacer fiesta. En el pueblo [San Blas, Oaxaca] sí se hace en las calles, se hace un carnaval. [...] La fiesta se hace para los zapotecos del mismo pueblo, y hay otros zapotecos que son de Juchitán, ellos se unen a la fiesta porque son de la misma lengua, nomás de diferente pueblo. También vienen otros zapotecos que viven en la ciudad. Por ejemplo, hay unos zapotecos que viven en la colonia Miramar, otros que viven en la colonia El Colli y otros en La Normal.

La calenda zapoteca de San Juan comienza el día que termina la fiesta de los tastoanes. Se lleva acabo de manera discreta y a puerta cerrada. Para entrar, es necesario pertenecer a la red de paisanazgo y compadrazgo. Mientras ello ocurre, en la comunidad de origen también inician las fiestas en honor a Santo Santiago. De manera que existe en un periodo de tiempo en que se llevan a cabo tres fiestas. Donde hay una aparente conexión es con la calenda de San Juan de Ocotán y las de la comunidad de origen San Blas. Durante mi trabajo de campo pude apreciar el intercambio de DVD's, tanto de música como de videos caseros. La presencia de este tipo de archivos representaba acervos visuales que guiaban las prácticas y las secuencias de las actividades de las fiestas en la ciudad.

Desgraciadamente, por falta de presupuesto y de tiempo no pude presenciar la fiesta de la comunidad de origen. Me resulta muy interesante descifrar los hilos conductores de las fiestas. Pretendo retomar dicho tema en mis futuras investigaciones.

Llegué a la calenda gracias a Adán, quien no sólo me advirtió de la realización de la fiesta, sino que también me pasó la dirección de la mayordoma principal: doña Alicia Segura, una empleada doméstica que vivía en una vecindad ubicada en la calle 5 de Mayo. Cuando Adán me dio sus datos, fue claro que a partir de ese momento me tenía que mover por mi propia cuenta, no podía mencionar su nombre y si me dejaban entrar no podía saludarlo.

Inmediatamente fui a platicar con Doña Alicia. Le expliqué lo que me encontraba realizando e incluso le ofrecí grabar la fiesta y tomar algunas fotos. Su respuesta fue tajante: *“La fiesta es para puro paisano. [...] Tú puedes ir, sólo que te vas a quedar en la entrada porque nadie te conoce. Ya contratamos a una persona que va sacar foto y video”*.

Durante el tiempo que he trabajado con indígenas en la ciudad, nunca me había sentido tan excluido. Tenía poco tiempo para ganarme la confianza y era muy importante que pudiera presenciar la fiesta, porque si no lo hacía tendría que esperar un año. Sabía que aun si lograba entrar, no iba tener la etnografía de todo el proceso organizativo previo, no iba a conocer los criterios de elección de los mayordomos, los mecanismos y las estrategias de articulación de las redes sociales. Tal vez si corría con suerte tendría las etapas del ritual y una que otra interpretación. A pesar de ello, me resultaba interesante saber por qué la fiesta se realizaba a puerta cerrada.

El rechazo fue evidente. A pesar de ello me arriesgué a presentarme en la vecindad de doña Alicia. Lo hice cuando se encontraban realizando los preparativos: cortando papel para el altar, cocinando, arreglando las flores. La fiesta comienza con una reunión familiar en la que se prepara comida y se preparan las decoraciones del altar. Todo ello sucede en un ambiente de fiesta, música, cervezas y uno que otro baile.

Llegué durante el mediodía y pude entrar gracias a las bromas que me hacían unos muchachos homosexuales, que me decían con tono burlesco: *“A mí sí me puedes entrevistar, yo sí te voy a contar todo, sólo que en aquel cuarto”*. La frase fue acompañada por prolongadas carcajadas que le robaron la sonrisa a doña Alicia, quien al final me dijo que podía entrar, sólo que no podía tomar fotos ni hacer ninguna entrevista.

La observación a esas alturas podría derivar en una participación forzada y observada. A la mañana siguiente me presenté sin cámara, sin libreta de notas, ni grabadora. Doña Alicia

me pidió que ayudara a Dionisio a cortar papel y a acomodar las sillas y las mesas en el salón. Nicho trabajaba como ayudante de cocinero en el restaurante Santo Coyote. Mientras cortábamos papel, me dijo que su sueño era poner un restaurante de comida oaxaqueña. Tenía experiencia: había sido cocinero del empresario Jorge Vergara.

La fiesta comienza a las seis de la mañana con una misa en la iglesia de San Juan de Ocotán, a la que acuden principalmente los familiares del mayordomo. El mayordomo tiene la responsabilidad organizativa y administrativa de realizar la fiesta. Él sólo financia las decoraciones del altar, los juguetes y las frutas que se regalan en la calenda; la comida, el conjunto musical y la renta del lugar se pagan con la cuota de recuperación. Aunque la mayor parte de las veces su familia extensa suele cubrir los gastos faltantes.

A la una de la tarde, el estandarte de Santo Santiago sale de la casa de la mayordoma. Bajo una discreta y poco nutrida procesión se traslada al salón de fiestas donde será el baile. Al frente va el estandarte de Santo Santiago con la familia de la mayordoma. No hay música, ni instrumentos musicales, sólo un grupo de mujeres vestidas de tehuanas rodeando el estandarte. No parece causar expectación. Durante el tiempo que acompañé la procesión no se manifestó ninguna reacción por parte los habitantes originarios.

La imagen de Santo Santiago que se emplea en la calenda es distinta a la que se exhibe durante la fiesta de los tastoanes. Se trata de una imagen que alude a la representación de Santiago en la batalla de Clavijo: en ella aparece un hombre barbado con una túnica blanca, sosteniendo una bandera también blanca y con una cruz roja, abriéndose paso con su espada frente a hombres de tez negra (moros).

El estandarte se coloca al fondo del salón, frente a la tarima donde se instalarán los grupos musicales. Alrededor de él se instala un pequeño altar de arreglos florales, velas, cirios y canastas llenas de juguetes y frutas. Frente a él se clava un poste con listones de múltiples colores.

Con la instalación del altar y el acomodo de las sillas y las mesas se abren las puertas del salón. Mientras, los familiares de los mayordomos, tanto los que van a dejar el cargo como los que van a tomarlo, se encargan de recibir el dinero de recuperación e inversión para la próxima fiesta. La entrada cuesta 150 pesos. Los demás parientes de los mayordomos llenan las hieleras

de cervezas y el tecladista afina detalles: tocará su instrumento simulando que es un banda durante cerca de seis horas.

Las familias zapotecas provenientes de varios puntos de la ciudad llegan en carros de modelo reciente, las mujeres ataviadas con tehuanas y los hombres con guayaberas. Los grupos de jóvenes mujeres y hombres solteros se concentran en los rincones cercanos a la barra, donde se llenan minuciosamente las hieleras de cerveza.

A las mujeres se les da una cubeta de plástico llena de utensilios de cocina. Las cubetas serán indispensables a la hora de recoger los dulces, las frutas y los juguetes. A los hombres se les da un paliacate rojo, que será agitado a la hora de los bailes tradicionales. Es el Istmo en San Juan de Ocotán, en plenitud y a puerta cerrada.

Desde un rincón observé el poder de convocatoria de las redes zapotecas. Sin que nadie me dirigiera la palabra llegaron a mí platillos típicos: mango verde con salsa de tamarindo, camarones y cecina. Solo, sin entablar conversación, con una cerveza caliente en la mano, presencié el acto principal de la fiesta: el cambio de mayordomía.

Con las fanfarrias como música de fondo, las mujeres vestidas con tehuanas hacen un círculo en el centro del salón. La mayordoma toma el estandarte de Santo Santiago y se lo pasa a quién tendrá el cargo el año siguiente. Las mujeres, la mayor parte familiares de las mayordomas, bailan mientras se pasan el bastón de listones de colores. Los espectadores toman fotos, el grupo de mujeres toma canastas llenas de fruta, dulces y juguetes y forman un camino. Los niños están atentos a que termine el baile para llenar sus cubetas. El cambio de mayordomos se ha efectuado. Ahora da inicio el baile.

La calenda zapoteca no sólo ayuda a menguar la nostalgia por la comunidad de origen. A pesar de que no tiene el mismo grado de organización, se hace en las mismas fechas; también permite fortalecer y expandir las redes zapotecas de la ciudad. Uno de los epicentros de esa expansión es San Juan de Ocotán: es común escuchar que algunos matrimonios se conocieron en la calenda de Santo Santiago en un salón de fiestas de Ocotán.

Hace tres años que se hace la fiesta. Desde entonces su admisión tiene una exclusividad muy estricta y una discreción absoluta. Representa una prueba clara de restringir las relaciones sociales, de permitir en menor intensidad las transformaciones de las fronteras étnicas.

Para cerrar este capítulo, es necesario señalar que las etnicidades en los espacios conurbados experimentan el empalme de múltiples identidades. No se trata de un simple amontonamiento, sino de coexistencias complejas en donde las representaciones étnicas pueden cambiar vertiginosamente de acuerdo a los contextos y a las situaciones.

Al respecto, Gerd Bauman (2012: 85) considera que la etnicidad se manifiesta en contextos variables. El autor señala que la etnicidad adquiere distintas connotaciones y significados según sea el clima social en el que se exprese. Las identidades étnicas pueden intensificarse o atenuarse, disfrutarse o padecerse, imponerse o incluso negarse, dependiendo siempre de la situación y el contexto.¹³⁴

Estos cambios radicales en la representación son provocados por las tensiones de las interacciones cotidianas. A partir de ello generan plasticidad y porosidad, características importantes en la instauración de fronteras étnicas.

La plasticidad no sólo se refiere a la capacidad de transformar las representaciones étnicas a partir de las interacciones, sino a la posibilidad de reconfigurar los límites de las fronteras. Esto se traduce en la importancia de abrir un límite dentro de otro. Por ejemplo, los indígenas que llegaron a San Juan de Ocotán muestran una clara diferencia entre los indígenas de la sierra y ellos, los indios de ciudad. Los indígenas de la sierra siguen hablando su lengua materna y ellos sólo la entienden, pero no la han hablado porque sus padres no se los permitieron. Bajo esta perspectiva, la etnicidad suele diluirse o invisibilizarse frente a los hijos, permitiendo así otro límite, e incluso otra frontera étnica.

La plasticidad permite que las representaciones adquieran una manifestación tipo calidoscopio. Puedo ser indio caxcan bajo el marco de la fiesta en honor a Santo Santiago, protegido con un discurso en donde se mezclan la tradición, la resistencia y el despojo, pero para otros también puedo ser un indio cuetero que trabaja en Valle Real junto con un habitante de una colonia popular y un indígena. El habitante de la colonia popular lo considera un indio rico por ser hijo de ejidatario que vendió las tierras y al indígena le ha puesto la etiqueta de *paisa*.

¹³⁴ BAUMANN, Gerd. 2001. El enigma multicultural: un replanteamiento de las identidades nacionales, éticas y religiosas. Paidós Ibérica, Barcelona España. Pág 85.

Mientras, la porosidad representa espacios donde la etnicidad desvanece sus límites radicales y permite la fusión estratégica y flexible de nuevas identidades. Es en esa porosidad donde se pueden expresar múltiples vínculos y representaciones: la humildad de los *paisas*, su impresionante capacidad de trabajo, la violencia como un aspecto ancestral que alude a una etnicidad con evocaciones históricas.

Las etnicidades en espacios conurbados como los de San Juan de Ocotán contienen silencios, despojos, resistencias y estrategias que se retroalimentan mutuamente. El carácter étnico de los habitantes originarios es alimentado por los múltiples bagajes de las familias indígenas migrantes, sin que ello represente un diálogo cordial y terso. Hay un momento en el que la etnicidad es un espejo: miro al otro y me miro a mí; hay otros momentos en los que es un muro lleno de hoyos y pintado con grafitis de diversos colores.

CONSIDERACIONES FINALES: LAS INTERFACES DE LAS ETNICIDADES CONURBADAS

El caso de San Juan de Ocotán representa un referente empírico que utilizo para explicar el proceso de formación de las etnicidades conurbadas. La etnicidad conurbada es un concepto operativo que me permite abordar la complejidad del territorio de Ocotán.

Como se mencionó en páginas anteriores las etnicidades conurbadas se manifiestan en los empalmes de las fronteras socioculturales provocadas por el hacinamiento y desorganización territorial. La “planeación” de la ciudad ha tomado los cambios de uso de suelo como directriz de un negocio rentable que permite la coexistencia de espacios habitacionales con espacios de uso industrial.

Los procesos de conurbación forman parte de los impactos que ha tenido la globalización en los territorios. Uno de los impactos más evidentes es la conformación de las metrópolis. El crecimiento desordenado de las ciudades no solo ha provocado los cambios de uso de suelo que han beneficiado a la especulación inmobiliaria, también ha generado espacios con servicios urbanos precarios y con relaciones sociales tensas.

Estos procesos permiten la coexistencia de diversas lógicas territoriales que enriquecen y confrontan las configuraciones de las etnicidades. Esto no sólo genera territorios urbanos conflictivos, con servicios urbanos deficientes (agua, luz, drenaje), en los que el contexto familiar y laboral esta mediado por una movilidad que fragmenta el tiempo laboral, el tiempo de recreación y tiempo de la casa.

También la hostilidad de las ciudades permite la presencia de etnicidades conurbadas. Las etnicidades conurbadas no sólo se fundamentan en la hibridación de etnicidades a partir del abandono radical de sus fronteras. Sino que implica la presencia de una tercera mirada, fundamentada en el empalme de las fronteras étnicas. Cuyos límites y procesos de inclusión y exclusión se reconfiguran a través de las fricciones y tensiones cotidianas.

En el caso de Ocotán, el encuentro de dos representaciones étnicas bajo el contexto rural-urbano nutre la formación de la etnicidad conurbada. En la primera vertiente se encuentra una etnicidad configurada y representada como si fuera una etnogénesis. Es decir, una etnicidad que se forma a partir de la interpretación de un origen ancestral que se proyecta de manera estratégica bajo el contexto ritual (fiesta de Santiago Apóstol) y que de manera alterna condensa las experiencias entorno a la relación con la tierra y el devenir de los títulos de propiedad: despojos y ventas de tierras.

Mientras que la segunda vertiente se encuentra representada por las familias indígenas que llegaron hace veinte años. Su presencia trastocó la etnicidad ancestral a partir de la presencia de matrimonios híbridos y pluriétnicos como fronteras étnicas reconfiguradas. De manera que la etnicidad conurbada se extiende en un entramado complejo en el que se configuran guetos, zonas fronterizas, con espacios de inclusión y exclusión.

En el caso de Ocotán encontramos que ese entramado fusiona lo fundacional, el territorio donde la etnicidad ancestral se expresa; con la expansión de la ciudad, el territorio conurbado drenado por el avance de la Zona Metropolitana. Desde una mirada exterior, por ejemplo desde Valle Real, Ocotán puede representar un gueto habitado por indios cueteros violentos. Para Loïc Wacquant, existen cuatro elementos constitutivos del gueto. La estigmatización, la presión, el confinamiento espacial y el enclaustramiento institucional. El autor señala que el gueto es un dispositivo, una incubadora y matriz simbólica para la producción de una identidad estigmatizada.¹³⁵

Ocotán tiene múltiples estigmatizaciones, la mayor parte de ellas se concentran en la violencia, también experimenta un confinamiento espacial. Ello hace que ocurra un empalme interesante: es un gueto que permitió la formación de un coto residencial de lujo. En el fondo ambos se encuentran fundamentados en la segregación a partir de la construcción de fronteras rígidas.

Sin embargo, Ocotán al interior tiene diversas escalas espaciales. Hay una espacialidad que se configura a partir de la noción geográfica de pueblo en la que se construye una frontera territorial basada en la ritualidad: la plaza y la cruz de cantera. Elementos importantes que

¹³⁵ WACQUANT, Loïc (2010). Las dos caras de un gueto: ensayos sobre marginación y penalización. Argentina, pág. 122.

certifican el origen étnico ancestral: *somos indios campesinos*. Otra escalas territoriales son: barrio /esquina / calle. Cada una de ellas tiene fronteras socioculturales porosas, permeables y flexibles.

En ellas se expresan puntos de interface que a partir de márgenes de maniobra reconfiguran los vínculos entre la etnicidad, el territorio, sus representaciones y apropiaciones, dando pie a la formación de etnicidades conurbadas. Los procesos de conurbación que ha experimentado San Juan de Ocotán representan un campo social en el que se recrean disputas y negociaciones de capitales simbólicos. Los campos provocados por los procesos de conurbación forman dominios e interfaces.

Un dominio importante en la vida social de Ocotán, es la tierra. Entendida no sólo como propiedad sino como un referente étnico simbólico. La tierra contiene el dominio económico vinculado a la presencia del dinero producto de la venta de terrenos. Bajo ese mismo dominio el dinero se asocia con un cambio cultural que ha impactado la composición de las familias y la vida productiva.

Otro dominio ligado a la tierra es dominio ritual. La práctica de la tierra en honor a Santo Santiago es un referente simbólico que se vincula con la representación de una etnicidad formada a partir de la reconfiguración de una tradición.

Hay un interfaz entre el dominio económico y ritual en el choque y encuentro de lógicas que ocurren en la negociación de la venta de la tierra. Podríamos decir que en la interfaz se forja, a partir de los encuentros y las contiendas, las distintas escalas espaciales anteriormente enunciadas.

Bajo el dominio económico el dueño de la tierra es receptivo a las ofertas de los especuladores inmobiliarios, aguarda con paciencia la mejor oferta que le reditué con mayor cantidad de dinero. Mientras que en la fiesta dedicada a Santo Santiago se reproduce de manera ritual dicho acontecimiento. Solo que los habitantes originarios se identifican con el que es “despojado” de las tierras, Santiago (el evangelizador) y no con el indio rebelde caxcan.

En la fiesta en honor a Santo Santiago, en el primer día se recrea la medición de la plaza. Dicho acto representa la venta de las tierras de Santiago Apóstol a los tastoanes. En los diálogos del coloquio hay un empalme interfásico en la que los personajes recrean los

mecanismos y las estrategias para vender la tierra originados por experiencias recientes con la recreación del pasado, lleno de matices tradicionales. De manera que la interfaz manifiesta la disputa y la convergencia entre una etnicidad ancestral y una etnicidad invisibilizada por el despojo y las ventas masivas de tierras provocadas por el crecimiento urbano.

La interfaz vincula dos marcos normativos distintos sobre la percepción y apropiación territorial. Algunos de los acontecimientos y situaciones de la historia agraria de Ocotán vinculan lo agrario con lo ritual. Ello provoca una interfaz en las que se expresan la lógica del despojo y la venta de tierra, con la representación ritual de la disputa de dos culturales: la de Santiago y la de los tastoanes.

Las experiencias del pasado y del presente entorno a la relación con el territorio se encuentran mediadas por la memoria colectiva histórica. De manera que se genera una disputa con respecto a la filiación étnica en la que se puede ser indio de tradición, de origen caxcan que el español tardó en conquistar e identificarse con Santiago Apóstol. Ese marco normativo choca con la situación de que ante la invasión territorial el carácter comunal étnico no representa una estrategia adecuada para ganar los litigios agrarios y se opta por el régimen ejidal. En esa misma perspectiva se forma la etnicidad vinculada a la tradición que dista mucho de la etnicidad vinculada al origen territorial.

Otro ejemplo de una situación de interfaz son las múltiples disputas provocadas por la heterogeneidad del territorio. El pueblo, el barrio, la esquina y la calle generan diversos marcos de contienda en los que se reconstruye el carácter étnico de manera heterogénea. La noción pueblo / barrio se fundamenta a partir de una división territorial construida desde una memoria histórica. Mientras que la esquina es una escala espacial que se forma a partir de una perspectiva generacional, en ella las contiendas por la apropiación territorial se expresan a partir de la lógica de las pandillas.

Desde el fraccionamiento de lujo Valle Real, Ocotán es un pueblo de indios cueteros. Al interior de Ocotán existen las representaciones étnicas que aluden a los indios de tradición (habitantes originarios) e indios de origen (indígenas migrantes, conocidos como paisas). Estas representaciones étnicas cambian cuando tanto habitantes originarios como indígenas migrantes se encuentran trabajando al interior de Valle Real, los barrios y las esquinas parecen

estar en segundo plano. De manera que la etnicidad conurbada es flexible y estratégica ante un territorio con múltiples escalas.

Podríamos decir que una de sus características principales son los empalmes de las interfaces, en donde ocurren los encuentros de múltiples lógicas. Muchas veces esos encuentros derivan en arenas o dominios, en donde se instauran fronteras socioculturales porosas que permean las relaciones étnicas. Una de las arenas sociales más significativas se expresa en la consolidación de las fronteras socioculturales y étnicas. Los conflictos provocados por las relaciones étnicas crean disputas por la tradición, pero también transforman los criterios de inclusión y exclusión de las fronteras étnicas.

Estas arenas sociales se encuentran tejidas por procesos de resistencia centrados en dos ejes: la práctica de la danza de los tastoanes y el prolongado litigio del predio de la Coronilla. Estas resistencias nutren la organización agraria y la organización ritual que se manifiesta en el cumplimiento de las mayordomías. A pesar de ello las referencias étnicas se vuelven flexibles y negociables: en ciertos momentos se invisibilizan, en otros se abren y finalmente se blindan.

La etnicidad conurbada desafía la visión de una Zona Metropolitana en la que se construyen fronteras centrada en las interacciones entre indígenas y no indígenas, al mostrarnos las relaciones étnicas entre indígenas con diferentes orígenes étnicos bajo un mismo espacio.

El despojo es un elemento crucial en la formación de las etnicidades conurbadas, incorpora una tensión territorial acumulada en la memoria histórica que se activa de manera estratégica. Es el hilo conductor que se extiende a lo largo de la historia agraria de San Juan de Ocotán. Durante el proceso de restitución y dotación de tierras el carácter étnico ligado a la tierra fue fundamental. Al avanzar la ciudad el referente comunal indígena complicó la posibilidad de recuperación de tierra, por ello se optó por el cambio a régimen ejidal e incluso antes del cambio de régimen de propiedad se presentaron casos donde la referencia de la comunidad indígena fue flexible. En algún momento de la historia agraria contemporánea de Ocotán, fue posible ser comunero sin pertenecer a la comunidad. Esta flexibilidad entorno a la referencia étnica fue estratégica, respondió a la necesidad de vender las tierras.

Las interfaces más comunes de la etnicidad se manifiesta en diferentes contextos: el contexto ritual (la celebración a Santo Santiago), donde ocurre un encuentro entre la etnicidad ancestral vinculada a la práctica de una tradición y las experiencias acumuladas a raíz de la venta masiva de la tierra. La interfaz étnica se expresa en que los habitantes se identifican con el personaje de Santiago Apóstol, el evangelizador y con el tastoán, el indio caxcan que resistió a los españoles. El vínculo con Santo Santiago es el engaño al vender las tierras de las haciendas. Santiago al igual que ellos fue despojado de sus tierras.

Otro contexto donde ocurren interfaces étnicas es en el ámbito laboral. En dicha dimensión las referencias étnicas se llenan de representaciones sociales ligadas a la violencia. Desde el fraccionamiento de Valle Real, Ocotán es un pueblo indio violento y fiestero. No obstante, al interior de Valle Real, de frente al trabajo, se les representa ya sea como jardinero o como empleada doméstica. Hay una diferencia entre ser indio de Ocotán a ser un indio paisa que viven en el pueblo como avecindado y migrante. El paisa tiene una cultura de trabajo. Muchas familias indígenas cuentan con casa propia e incluso están fundando nuevas colonias cercanas a Ocotán, por ejemplo la colonia Ruiseñores ubicada en el municipio de Tala.

Desde el interior de San Juan de Ocotán ser indígena migrante se asocia con la llegada de la droga y la presencia militar. La violencia es una representación social que está en los estereotipos externos e internos. Por lo tanto la etnicidad conurbada en ocasiones representa un proceso híbrido que permite la presencia de etnicidades espejo. Los reflejos de los espejos se contienen en las siguientes frases: *el paisa me recuerda a mí [habitante originario], pero cuando era humilde. El paisa encontró su norte en nuestro pueblo. El pueblo, es un pueblo de indios que resistieron y combatieron a los españoles: por eso somos violentos, lo traemos en la sangre y en nuestra historia. Pero me identifico con Santiago Apóstol porque como él, fui despojado de mis tierras.*

Epílogo. De los pueblos fundacionales cercanos a Guadalajara.

San Juan de Ocotán forma parte de un conjunto de pueblos fundacionales hoy conurbados, que albergan una diversidad étnica con múltiples empalmes de desigualdad. El

crecimiento de la Zona Metropolitana de Guadalajara se hizo, en esta parte, a costa de la compra de sus tierras, muchas las cuales se realizaron mediante engaños y despojos.

Los pueblos fundacionales son pueblos indios de larga data, en ellos se encuentran las principales claves para entender la invisibilización y la negación étnica. Hoy en día se han convertido en espacios estigmatizados como lugares de violencia habitados por personas drogadictas, caracterizados como focos rojos a punto del estallido social. Lugares que se mantienen controlados como guetos de pobres, lejos de los rostros “amables de las urbes”.

Estos pueblos no sólo han sido zonas de expansión urbana, también representan lugares de abasto de mano de obra barata en los que se reproducen las culturas de la sobrevivencia. Para quien sobrevive, la vida transcurre en los traslados de la casa al trabajo, del trabajo a la casa. Para ello se emplean más de dos horas de camión y se invierte más de la mitad del ingreso en transporte público. Se trabaja en trabajos poco remunerados donde el patrón no paga horas extras; mientras ello ocurre, los hijos se quedan solos y en las calles.

La precarización del trabajo, la fragmentación de la vida urbana, en la que se separa el contexto familiar del laboral, la proliferación de la violencia, el consumo excesivo de droga, son elementos cotidianos de la vida en los pueblos fundacionales de la ciudad. Situaciones complejas, que se suman a despojos acumulados de generación en generación. Por si ello fuera poco, los pueblos conurbados y fundacionales han experimentado de manera sistemática procesos discriminatorios por parte de una visión unívoca de la ciudad que pretende desaparecer capitales culturales organizativos que se han ido gestado en el transcurso de los años. Cuando lo que ocurre es que en estos pueblos hay una compleja organización expresada en mayordomías religiosas y comités ejidales, en las que recrea la tensa relación entre la resignificación de las tradiciones, las respuestas estratégicas ante el despojo de los recursos y los desafíos de la vida cotidiana que implica el arte de la sobrevivencia.

He detectado una posible ruta que geográficamente se manifiesta como un corredor, éste coincide como múltiples despojos y etiquetas sociales peyorativas. La ruta comienza en Tesistán, Ocotán, Santa Ana Tepatitlán, Santa María Tequepexpan, Toluquilla, Coyula, San Martín de las Flores y Tateposco. Todos ellos son lugares antiguos habitados por familias

indígenas urbanas y la mayor parte de ellos son pobres. Quizás se trate de semilleros de etnicidades conurbadas.

Otros estudios y autores, como De la Peña, lo han percibido y documentado:

La fundación de Guadalajara se relaciona con la creación de una ciudad rodeada por asentamientos indígenas. Cuando los españoles llegaron al Valle de Atemajac, una de las maneras en las que organizaron el territorio consistió en agrupar a los indios en asentamientos vinculados con misiones: San Miguel de Mezquitán, San Juan de Mexicaltzingo y San Sebastián de Analco.¹³⁶

Estas misiones-barrios eran puntos de concentración administrativa a partir de los cuales se buscaba tener mayor control sobre los núcleos dispersos. Al respecto, Solís Matías menciona que hacia 1777 la misión de San Sebastián de Analco tenía a su cargo las poblaciones de Tetlán y las siguientes dependencias: Santa María Tequepexpan, San Andrés, San Pedro Toluquilla, San Gaspar y San José.¹³⁷ El autor señala que probablemente Mezquitán fue el núcleo poblacional más antiguo, puesto que existía antes de la llegada de los españoles y estaba habitado por los indios tecuexes, pertenecientes al señorío de Tonallan.

Manuel Caldera afirma que el señorío de Tonallan estaba habitado por cocas, algunos purépechas y tecos. La capital misma estaba dividida en barrios. El autor escribe que durante el trabajo pastoral del obispo Ruíz Colmero, localiza en 1649, el idioma coca en varios pueblos de la región: Tlajomulco, Santa Cruz de las Flores, San Agustín, Santa Ana, San Sebastián y Toluquilla.¹³⁸

Por su parte, Carolyn Baus de Czitrom menciona que en 1550 había muchos pueblos en la comarca de Guadalajara: ubica a 17 en un radio de tres leguas (16 kilómetros). Tetlán tenía cuatro mil habitantes, Tlaquepaque dos mil, Zalatitán mil, Atemajac tres mil y Ocotlán (San Juan de Ocotán) contaba con mil quinientos.¹³⁹

¹³⁶ DE LA PEÑA, Guillermo (2006). *Culturas indígenas de Jalisco*. Guadalajara; Guadalajara, Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco, (Col. Culturas populares), pág. 151.

¹³⁷ SOLÍS Matías, Alejandro (1986). *Analco*. Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, pág. 13.

¹³⁸ CALDERA Robles, Manuel (1992). *Capítulos de historia de la ciudad de Guadalajara*. Vol. I. Guadalajara, Ayuntamiento de Guadalajara, pág. 45.

¹³⁹ BAUS DE CZITROM, Carolyn (1982). *Tecuexes y cocas, dos grupos de la región de Jalisco en el siglo XVI*. México, INAH, pág. 26.

La Guadalajara fundacional se crea probablemente a partir de un centro donde se concentraban las funciones administrativas y eclesiales. Aceves, De la Torre y Safa mencionan que la geografía de la Guadalajara fundacional correspondía a una organización concéntrica, ya que la ciudad se organizaba en torno a su Plaza Central o Mayor (hoy Plaza de Armas) que albergaba la catedral, el real palacio, la real caja y la casa del ayuntamiento. Este cuadro central era un lugar que concentraba tanto el encuentro entre los pobladores como los centros de poder. Por otra parte, esta organización permitió que la zona española quedara separada de los asentamientos indígenas.¹⁴⁰

La organización concéntrica extendía su control a partir de los tres barrios antes mencionados pero, ¿qué pasaba con los núcleos poblacionales que se encontraban fuera de los límites de dichas jurisdicciones? Muchos de estos asentamientos eran considerados concentraciones de indios rebeldes, a los que los españoles identificaban como caxcanes. De acuerdo con Baus de Czitrom la lengua de los caxcanes era dialecto nahua, muy parecido al habla de los mexica. Los caxcanes se conocen también por los nombres de rústicos mexicanos, tochos y villanos mexicanos.

También algunos cronistas los caracterizaron como lugares de abastecimiento de materias primas. Al respecto, Mota Padilla señala que:

Todos los pueblos que están al oriente de Guadalajara, a distancia de unas cinco leguas —San Sebastián, Santa María y Ocotán—, abastecen a la ciudad de todo género de frutos de Castilla; esta región abastece de legumbres, de variedad de flores, de gallinas para el sustento y pastos para el ganado (Mota Padilla, 1973:69).¹⁴¹

Existen tres asentamientos (hoy pueblos conurbados) que recrean la concentración de indígenas rebeldes y los centros de abastecimiento. Si bien no fueron considerados como barrios, sí eran considerados entidades administrativas que permitían la regulación del territorio colonial. Me refiero a los casos de *Santa María Tequepexpan*, *Santa Ana Tepetitlán* y *San Juan de Ocotán*.

¹⁴⁰ ACEVES, Jorge; De la Torre, Renée; Safa, Patricia (2004). “Fragmentos urbanos de una misma ciudad: Guadalajara” en: *Espiral*, vol. XI, núm. 31., Guadalajara, U de G., pág. 280.

¹⁴¹ MOTA Padilla, Matías (1973). *Historia del reino de la Nueva Galicia en la América Septentrional*. Guadalajara, INAH-U de G, pág. 69.

Puntos de una agenda futura.

El reto presente en esta tesis ha sido contrastar las complejas realidades sociales con las dimensiones históricas enterradas, ocultas y tenues. En momentos los vínculos representaron hilos de arena que desaparecieron en mis manos. En otros fueron túneles profundos en donde los testimonios de los habitantes migrantes y originarios se unían con acontecimientos del pasado. Dejo una agenda de investigación abierta, que espero retomar en futuros trabajos, y que se nutre de múltiples preguntas, entre ellas las siguientes:

¿Podemos hablar de interfaces geográficas e históricas, a partir de las cuales se puede entender la etnicidad urbana que han querido borrar desde el imaginario de la Guadalajara criolla y hacendaria? ¿Hasta qué punto la estigmatización vinculada a la violencia, el despojo, la disolución de las asambleas comunitarias, la invisibilización étnica son procesos que han experimentado pueblos como Ocotán, representan esfuerzos sistemáticos y estratégicos por homogenizar la ciudad?

A pesar de la historia y las relaciones que tienen los pueblos conurbados con la zona Metropolitana de Guadalajara, éstos no han hecho un frente de organización política en común, como en el caso del Distrito Federal. Pocas veces se emplea el término pueblo originario, de manera esporádica se hace referencia al carácter étnico, relacionado con sus orígenes: sólo se menciona en el ámbito ritual, en la fiesta de Santo Santiago en San Juan de Ocotán y en el ámbito de la negociación política, como lo muestra el litigio de los comuneros de Santa María Tequepexpan con las constructoras del cerro del Gachupín. Quizás se trate de una invisibilización del carácter étnico, producto de un cúmulo de relaciones discriminatorias que se manifiestan en los procesos de venta masiva de tierra y en las experiencias del despojo agrario generado por la conurbación.

La perspectiva de los pueblos periféricos y conurbados que se asumen como sitios históricos puede romper con la visión de la Guadalajara concéntrica y eminentemente criolla. Sin embargo, para efectos de esta investigación, lo que importa es subrayar cómo los habitantes contemporáneos que se asumen como originarios recrean este pasado histórico para construir sus fronteras étnicas.

Una agenda de investigación pendiente es realizar un conjunto de investigaciones sobre los pueblos urbanos que se encuentran alrededor de la Zona Metropolitana de Guadalajara, que nos permitan esclarecer su composición étnica, en el pasado y en la actualidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ACEVES, Jorge E.; DE LA TORRE, Renée; SAFA, Patricia. 2004. “Fragmentos urbanos de una misma ciudad: Guadalajara” en: *Espiral*, Vol. XI, No.31. Universidad de Guadalajara, México.
- AGUADO Carlos y María Ana PORTAL.1992. *Identidad, ideología y ritual*. México, UAM –Iztapalapa.
- APPADURAI, Arjun. 2001 “Dislocación y diferencia en la economía cultural global” (pp.41-61) y “Paisajes étnicos globales” (pp.63-79) en: *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, México, Eds. Trilce, FCE.
- ARIAS, Patricia. 2010. *De la ciudad a la metrópoli. La sustentabilidad social en dos momentos de la historia urbana de Guadalajara*. En Octaviano Urquidez (coord.) *La reinención de la metrópoli. Algunas propuestas*. Colegio de Jalisco, Guadalajara Jalisco pág.35
- AZAOLA, Elena. 2012. “La violencia de hoy, las violencias de siempre”, en: *Desacatos. Revista de Antropología Social*. Núm. 40, México, CIESAS.
- BARABAS, Alicia. 1999. “Los protagonistas de las alternativas autonómicas” en: Barabás, A. y M. Bartolomé (coords.), *Configuraciones Étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las Autonomías*, México, INAH-INI.
- BARABAS, Alicia. 2008. “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca”, en: *Antípoda*, N.7, Julio –diciembre.
- BARREDA, Andrés. 2008. “Presentación” en: *Coloquio Pro Regiones. Las Regiones Sociales en el siglo XXI*. México, UNAM.
- BAUS DE CZITROM, Carolyn. 1982. *Tecuexes y Cocas, dos grupos de la región de Jalisco en el siglo XVI*. México, INAH.

- BELLO, Álvaro. 2011. Espacio y territorio en perspectiva antropológica. El caso de los Purépechas de Nurío y Michoacán en México. México, Universidad Católica de Temuco.
- BERDOULAY, Vincent. 2012. “El sujeto, el lugar y la mediación de lo imaginario”, en: Geografías de lo imaginario. México, ANTHROPOS. Universidad Autónoma Metropolitana.
- BOEHM de Lameiras, Brigitte. 1997. “El enfoque regional y los estudios regionales en México” en: Geografía, historia y antropología, vol. XVIII, núm. 72, pp. 15-46.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. 1991. Pensar en nuestra cultura. México, ALIANZA Ed.
- BORJA, Jordi y Manuel CASTELLS. 1998. Local y global: la gestión de las ciudades en la era de la información. Madrid, Taurus.
- BRISEÑO Benítez, Verónica. 2005. “Acerca del programa de apoyo a pueblos originarios del Distrito Federal”, en: Yánez Pablo, Virginia Molina y Oscar González (coordinadores). Urbi indiano, la larga marcha a la ciudad diversa. México, D.F., Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) y Gobierno del Distrito Federal.
- CALDERA Robles, Manuel. 1992. Capítulos de historia de la ciudad de Guadalajara. Vol. I. Guadalajara, Ayuntamiento de Guadalajara.
- CARDAILAC, Louis. 2002. Santiago Apóstol: el santo de dos mundos. Zapopan, Colegio de Jalisco.
- CARDOSO de Oliveira, Roberto. 2007. Etnicidad y estructura social. México, CIESAS.
- CHAMORRO Escalante, Arturo. 1982, “Chirimías: Sondeo histórico de un modelo islámico en América hispana”, Latin American Music Review, Austin, University of Texas Press.
- CHÁVEZ Calderón, Rodolfo. 2007. “San Juan de Ocotán”. Gaceta Universitaria. Lunes 19 de Marzo, Número 14 Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- COMAROFF, John & Jean COMAROFF. 2006. “Sobre totemismo y etnicidad” en: M. Camus (textes rassemblés par). Las ideas detrás de la etnicidad, Una selección de textos para el debate, Antigua (Guatemala), CIRMA, págs.111-137.

- DE ITA, Ana. 2003. México: impacto del PROCEDA en los conflictos agrarios y la concentración de la tierra. México, Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano (CECCAM).
- DE LA PEÑA, Guillermo. 1986. “Poder local, poder regional: perspectivas socio-antropológicas”, en: Jorge Padua y Alain Vanneph, (eds.), Poder local, poder regional. México, El Colegio de México.
- DE LA PEÑA, Guillermo. 2006. Culturas indígenas de Jalisco. Guadalajara, Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco.
- DIAZ Cruz, Rodrigo. 1998. Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual. Barcelona, México, ANTHROPOS, Universidad Autónoma Metropolitana.
- DIAZ POLANCO, Héctor. 2006. “Globalización e identidad” (pp.132-154) y “El proceso etnofágico en el imperio” (pp. 55-171) en: Elogio a la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia. México, Ed. Siglo XXI.
- DIETZ, Gunther, 2011. Interculturalidad y Educación Intercultural en México: Un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos. México, Secretaria de Educación Pública.
- DUHAU, Emilio y Ángela GIGLIA. 2008. Las reglas del desorden. Habitar la Metrópoli. México, UAM y FCE.
- DURAND, Jorge. 1983. La ciudad invade al ejido: proletarización, urbanización y lucha política en el cerro del judío. México, CIESAS.
- EPSTEIN, A.L. 1978. Ethnos and identity. Three studies in the ethnicity. London, Tavistock.
- ERIKSEN, Thomas H. 1993. Ethnicity and nationalism. Anthropological perspectives. London, Pluto Press.
- ESCOBAR, Ticio. 2003. Fiestas populares tradicionales. Cartografía de la memoria. QUITO, FLACSO, Instituto Andino de Artes Populares Ecuador. Instituto Andino de Artes Populares.
- FÁBREGAS Puig, Andrés. 1997. Ensayos antropológicos 1990-1997. México, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.

- GERHARD, Peter. 1996. La frontera norte de la Nueva España, México, UNAM, 1996.
 - GIGLIA, Ángela. 2012. “Identidades locales y participación ciudadana en un pueblo conurbado de la ciudad de México. El caso de San Andrés”, en: Pablo Castro Domingo y Héctor Tejera Gaona (coordinadores). Ciudadanía, identidades y política. México, UAM-I, M. A. Porrúa.
 - GIMENEZ, Gilberto. 1978. Cultura popular y religión en el Anáhuac. México, Centro de Estudios Ecuménico.
 - GIMENEZ, Gilberto. 2005. “Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural”, en: Trayectorias. Revista de ciencias sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Año VII. Número 17, Enero- Abril.
 - GIMENEZ, Gilberto. 2006. El debate contemporáneo en torno al concepto de Etnicidad. Revista Cultura y representaciones. Vol. 1 Número 1. Septiembre. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
 - GLUCKMAN, Max. 1968. “The Social Organization of Modern Zululand”, en: Analysis of a Social Situation in Modern Zululand. Manchester, Manchester University Press (The Rhodes-Livingstone Institution, Paper No. 28), pp. 1-27.
 - GONZALEZ Navarro, Moisés. 1953. Repartimientos de indios en la nueva Galicia. T1, México, D.F, Serie científica. INAH.
 - GONZÁLEZ Ortiz, Felipe. 2010. Megalópolis y cultura. Del ritual indígena al performance urbano. México, M.A. Porrúa- Universidad Autónoma del Estado de México.
 - GONZÁLEZ Ortiz, Felipe. 2009. Multiculturalismo y metrópoli. Cultura y política en un fragmento urbano. (antropología urbana). México, Universidad Autónoma Metropolitana.
 - GUPTA, Akhil y James FERGUSON. 2001. ‘Beyond “Culture”: Space, Identity and the Politics of Difference’ en: J. X. Inda y R. Rosaldo, The Anthropology of Globalization., Oxford, Berlin, Blackwell.
 - HALBWACHS, Maurice. 2004. La memoria colectiva. España, Universidad de Zaragoza.
-

- HALL, Stuart. 1991. "The local and the Global: Globalization and Ethnicity", (pp. 19-39), en: Anthony D. King (ed.), Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity. Binghamton, Macmillan-State University of New York at Binghamton.
- HANNERZ, Ulf. 1986. Exploración de la ciudad. México, FCE.
- HARVEY, David. 1996. Justice nature and the geography of difference. Oxford , Blackwell.
- HIERNAUX, Daniel. 2010. Etnicidad y metrópoli: Los indígenas en el Valle de Chalco. México, El Colegio Mexiquense, A.C.
- HOBSBAWM Eric. 2002. "Inventando tradiciones", en: Historias, No.19. México, DEH-INAH.
- HOFFMAN, Odile y Fernando SALMERÓN. 2006. Nueve estudios sobre el espacio: representación y formas de apropiación. México, CIESAS- IRD.
- JODELET, Denise. 2010. "La memoria de los lugares urbanos", en: Alteridades, vol. 20, Enero / junio, México, UAM-I.
- KOZAK, Daniel. 2011. "Fragmentación urbana y neoliberalismo global", en: Emilio Pradilla (comp.). Ciudades compactas, dispersas, fragmentadas. México, M.A. Porrúa. D.F.
- LEFEBVRE, Henri. 1978. El derecho a la ciudad. Barcelona, Ed. Península.
- LEFEBVRE, Henri. 1972. Espacio y política. Barcelona, Península, (Serie Universitaria, 128).
- LEFEBVRE, Henri. 1991. The Production of Space. Oxford, Blackwell.
- LEZAMA, José Luis. 2002. Teoría social, espacio y ciudad. México, El Colegio de México.
- LINDÓN, Alicia; AGUILAR, Miguel Ángel; HIERNAUX, Daniel. (coords.) 2006. Lugares e imaginarios en la metrópolis. México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- LONG, Norman. 2007. Sociología del desarrollo. Una perspectiva centrada en el actor. México, CIESAS- COLSAN.
- LÓPEZ, Díaz, Abigail. 2008. Los tastuanes en San Juan Ocotán, Jalisco: Historia, identidad y tradición en la fiesta de Santiago apóstol. Guadalajara, Tesis de licenciatura

en Historia. División de Estudios Históricos, Centro Universitario de Ciencias sociales y Humanidades- Universidad de Guadalajara.

- LÓPEZ; Díaz, Abigail. 2016. Los Tastuanes de San Juan de Ocotán. Historia y tradición. Guadalajara, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes Jalisco (CECA).
- MARCIAL Vázquez, Rogelio y Miguel VIZCARRA Dávila. 2015. Porque así soy. Zapopan, El Colegio de Jalisco.
- MARTINEZ Casas, Regina. 2007. Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara. México, CIESAS.
- MEDINA, Andrés. 2007. La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios. México, IIA-UNAM/UACM.
- MEJÍA Lara, Afra Citlalli. 2013. Siempre fuimos guerreros. Tácticas y estrategias simbólicas de los habitantes de San Juan de Ocotán. México, ITESO.
- MITCHELL, Clyde. 1956. The Kalela Dance. Aspects of social relations among urban African in Northern Rhodesia., Manchester University Press.
- MONTAÑEZ Gómez, Gustavo; DELGADO Mahecha, Ovidio. 2013. Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional. Colombia, Universidad Nacional de Colombia.
- MORA Teresa, Rocío DURÁN y Laura CORONA. 2004. “Etnografía de los pueblos originarios e inmigrantes indígenas”, en: Yanes, Pablo, Molina, Virginia y González, Óscar. Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad., México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- MOTA y Escobar, Alonso de la. 1993. Descripción geográfica de los Reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya, y Nuevo León. Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, Universidad de Guadalajara.
- MOTA Padilla, Matías. 1973. Historia del reino de la Nueva Galicia en la América Septentrional. Guadalajara, Jal., INAH/ U. de G.
- NIETO, Raúl. 2000. “Multiculturalidad en la periferia urbana: la tensión entre lo público y lo privado”, en: Nueva Antropología, vol. XVI, núm.57, México.
- NOACK Karoline. 2011. “Pueblos originarios: ¿una nueva categoría antropológica? Reflexiones desde la historia y desde la actualidad de los Andes”, en: Alejandro Cerda,

Anne Huffschmid, Iván Azuara y Stefan Rinke (editores), *Metrópolis desbordadas. Poder, memoria y culturas en el espacio urbano*. México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Freie Universität Berlin, CONACYT, 2011, pp. 143-164.

- NOGUÉ, Joan. 2007. *La construcción social del paisaje*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- OSORIO Franco, Lorena Erika. 2012. *Jurica, un pueblo que la ciudad alcanzó. La construcción de la pertenencia socio cultural*. Guadalajara, Jal., Tesis de doctorado en ciencias sociales, CIESAS- OCCIDENTE.
- PEREZ Martínez, Herón (Editor). 1998. *México en fiesta*. Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán/ Secretaría de Turismo.
- PEREZ Ruiz, Maya Lorena. 2007. *El problemático carácter étnico*. REVISTA CUHSO. Universidad Católica de Temuco, Chile. Volumen 13. Número 1.
- PORTAL Ariosa, María Ana. 1997. *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan*. México, D. F., UAM-I, CONACULTA.
- PUJADAS M., Juan José. 1993. *Etnicidad, identidad cultural de los pueblos*. Madrid, Eudema.
- REGUILLO, Rossana. 2012. *Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- ROYCE Peterson, Anya. 1982. *Ethnic identity. Strategies of diversity*. Bloomington, Indiana University Press.
- SAFA Barraza, Patricia. 1998. *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México, un estudio sobre las construcciones vecinales en Coyoacán*. DF. México, CIESAS, UAM-Iztapalapa, Miguel Porrúa.
- SANCHEZ, Consuelo. 2004. "La diversidad cultural en la ciudad de México" en: YANES, Pablo, MOLINA, Virginia y GONZÁLEZ, Óscar. (Coords.). *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*. México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

- SANDOVAL, Zazil; ESPARZA, René; ROJAS, Teresa; Olmedo, Regina. 1999. Guía de restitución y dotación de tierras y reconocimiento, confirmación y titulación de bienes comunales. México, Registro Agrario Nacional, CIESAS.
- SANTOSCOY, Alberto. 1986. La fiesta de los Tastoanes, estudio etnológico-histórico, en: A. SANTOSCOY. Obras completas. Tomo 2. Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco.
- SASSEN, Saskia. 2006. Territory, authority, rights. Princeton University Press.
- SASSON, Susana y Carolina MERA. 2007. Barrios de Migrantes en Buenos Aires: Identidad, Cultura y Cohesión socio-territorial. Preactas del V Congreso Europeo CEISAL de latinoamericanistas. Bruselas.
- SOLÍS Matías, Alejandro. 1986. Analco. Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco.
- TALAVERA Salgado, Francisco. 1980. Las danzas de conquista en el occidente. Antropología del Occidente. Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- TELLO, Fray Antonio. 1968. Crónica Miscelánea de la Sancta Provincia de Jalisco. Libro 2, vol. I, Guadalajara, Jal., Gobierno del Estado, Universidad de Guadalajara, INAH.
- TAMAYO Sergio y Kathrin WILDER. 2005. Espacios e identidades. México, UAM.
- TURNER, Víctor. 1980. La selva de los símbolos. Madrid, Siglo XXI España.
- TOLEDO, Víctor M. 2003. Los pueblos indígenas, actores estratégicos para el corredor. CONABIO. Biodiversitas, Volumen 47, Número 8.
- VILLAREAL, Magdalena. 2000. “La reinención de las mujeres y el poder en los procesos de desarrollo rural planeado” en: La Ventana, Núm. 11, Guadalajara, U.D.G.
- VILLARRUEL Gascón, Carlos. 2009. Celebración, compadrazgo e identidad. La festividad de la Santa Cruz en Tuxpan, Jalisco. Guadalajara, Jal., Tesis de doctorado, CIESAS Occidente.
- WACQUANT, Loïc. 2010. Las dos caras de un gueto: ensayos sobre marginación y penalización. Buenos Aires, Siglo XXI eds.

- ZANOTELLI, Francesco. 2005. “La identidad del dinero. Rituales económicos en un pueblo mestizo de Jalisco” en: Relaciones, núm. 103, Zamora, El Colegio de Michoacán.
 - ZÁRATE, José Eduardo. 2005. “La comunidad imposible” en: Miguel Lisbona (coord.). La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo. Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, pp. 61-86.
-