

Recursos culturales e identidades locales en el sur de Jalisco

José Eduardo Zárate Hernández
El Colegio de Michoacán

Modernidad e identidad

En los primeros años de la década de los noventa llegué a la región del Llano Grande para iniciar mi trabajo de campo para elaborar mi tesis de doctorado en Antropología Social. De entrada sabía que no se trataba de una región aislada, exótica, ni asediada por los antropólogos, sino que por el contrario mostraba pocos atractivos para quienes tradicionalmente han buscado “el otro primitivo”. Tenía la referencia que me había dado meses antes José Miguel Romero de Solís, director del Archivo Histórico Municipal de Colima y quien hacía unos años había sido párroco de Copala. En aquel entonces, José Miguel, otro sacerdote y algunas religiosas habían fomentado una serie de proyectos tendentes a terminar con el caciquismo que imperaba en la localidad y en el municipio, por lo que prácticamente fue expulsado de la comunidad.

Aunque no esperaba encontrar antiguas culturas sino una zona mestiza y campesina en su mayoría, desde que llegué a San Gabriel (que se puede considerar el centro de esta zona) se me presentaron una serie de problemas que llamaron mi atención sobre la particularidad de la región: de entrada, al buscar un sitio dónde hospedarme, en varias ocasiones me repitieron la misma pregunta: ¿Y usted de qué familia es? ¿Quién lo conoce? Esto que parecería una simple y natural muestra de desconfianza hacia un

desconocido, con el tiempo fue adquiriendo sentido al percatarme de que no sólo la pertenencia a un grupo familiar es fundamental para definir la posición de las personas en esta sociedad, sino también de que existe toda una ideología que considera a la familia cristiana y más específicamente católica como el modelo que debe seguir el resto de la sociedad.

Luego, también me di cuenta que al igual como sucede en otras ciudades de la región, se utilizaban ciertas categorías para diferenciar al resto de la población, así aparecieron la categoría de “indio” referido a la gente de Apango o a sus vecinos de Jiquilpan, también se me indicaba “aquellos otros son rancheros... fíjate cómo hablan... como que más golpeado... vienen acá a arreglar algunos asuntos”; en este discurso los indios y los agraristas eran una y la misma cosa “igual de revoltosos... pura chusma”. Los rancheros, como bien sabemos, son aquellos que viven aislados, que bajan de vez en cuando a las ciudades y que no tienen modales urbanos.

Aunque existen elementos culturales propios –y sobre el papel de éstos como anclajes simbólicos de la identidad trató mi tesis doctoral–, quisiera aquí referirme al proceso más específico de conformación y redefinición de identidades locales en la última década. A primera vista, este tema parecería extraño si consideramos que el Llano Grande, al igual que el sur y la mayor parte de Jalisco, comparten ampliamente la cultura nacional y son desde hace buen tiempo zonas mestizas por excelencia.

Sin embargo, –sobre todo en la última década de los noventa y hasta la actualidad, cada vez con mayor énfasis–, muchas localidades rurales (sean comunidades, ejidos o de propietarios pobres) y grupos a su interior han empezado a reivindicarse abiertamente como distintos, principalmente de sus vecinos, pero también y por consiguiente del resto de la sociedad nacional. Pueblos que recuperan títulos virreinales para reclamarse como indios con derechos anteriores a sus vecinos mestizos; otros que inventan danzas u otro tipo

de representaciones, y muchos más que recurren a la memoria oral, a los mitos, para decir “aquí siempre hemos sido así...; aquí se fundó el pueblo tal..., o, ya mi abuelito me decía que nosotros llegamos de tal o cual lugar y por eso somos distintos.” Se trata de un proceso muy generalizado que se está dando por todas partes, incluso en regiones tan amestizadas como Aguascalientes o Guanajuato donde, en el extremo, han aparecido grupos que ahora hasta reclaman autonomía como comunidades indígenas.

Este fenómeno nos presenta nuevas interrogantes. En primer lugar, nos lleva a cuestionar las visiones esencialistas de las culturas y de las identidades locales, cada vez resulta más difícil distinguir entre lo propio y lo ajeno, lo tradicional y lo nuevo. La apropiación de elementos culturales externos para dar contenidos a una identidad es constante,¹ pero además nuevos símbolos son revestidos de antiguos ropajes: “es que así se acostumbra aquí...; ya desde antes lo hacíamos...; los viejos nos dijeron...”. En segundo lugar, cuestiona el papel del Estado nacional como constructor de una identidad nacional única, de un ciudadano que se reconoce en los símbolos nacionales y no en los símbolos y las lealtades locales, como está sucediendo en la actualidad. Y, finalmente, cuestiona nuestra idea de cultura regional: ¿qué es una cultura regional si no es un sistema homogéneo y quizá ni siquiera sea sistema?, ¿hasta dónde el modelo de centro-periferia, donde el centro es el productor de símbolos a través de los cuales mantiene su hegemonía sobre un territorio, puede seguir aplicándose para entender a las culturas regionales?

Aunque mi preocupación en este texto es el primer tema: cómo se construyen las culturas e identidades locales, dedicaré unas breves palabras al segundo y al tercero, porque constituyen el marco general en que se inscriben los procesos locales.

1. Mucho más de lo que suponía Guillermo Bonfil en su libro *México profundo*. México: CONACULTA, 1987.

Región y Estado en la posmodernidad

El sur de Jalisco ha servido como una especie de "laboratorio" para los estudios regionales, sobre todo a partir del proyecto que dirigió Guillermo de la Peña en los años setenta y que dio como resultado una gran cantidad de tesis y publicaciones,² además de los trabajos independientes de José Lameiras, Bryan Roberts y posteriormente de Norman Long y sus estudiantes.³ Es hasta el proyecto de este último cuando la noción de cultura, de la mano de la de actor social, entra en el escenario. Sin embargo, en esos años no se consideraba que el tema de las identidades culturales fuese un aspecto central, sino únicamente las articulaciones económicas que se daban entre los centros y la periferia o entre las mismas localidades.

De ahí el énfasis en los mercados de trabajo y en los sistemas regionales de producción, (como los trabajos de De la Peña sobre industrias y empresarios en el Sur de Jalisco, Patricia Safa sobre la Ganadería en Zapotlán, Luisa Gabayet sobre la fábrica de papel de Atenquique, Escobar y De la Rocha sobre el ingenio de Tamazula, entre otros); las relaciones de poder (De la Peña sobre el poder regional, Roberts sobre la región y el Estado, Krotz sobre ejidos y cooperativas en el sur de Jalisco) o en las manifestaciones folklóricas como representaciones de tradiciones (Lameiras sobre los danzantes de Tuxpan), de las que se decía generalmente que se estaban transformando aunque todavía representaban manifestaciones propias ("metáforas de clase") de grupos subordinados.

En los años setenta el todavía irrefrenable ímpetu de la idea de progreso animaba los trabajos antropológicos centrados en describir el cambio hacia la modernidad, con el consiguiente abandono de la tradición y los problemas sociales que el desarrollo ocasionaba a nivel regional. La industrialización de la región se estudiaba en sus diferentes etapas. Los molinos de harina, ingenios azucareros, papeleras y

2. Véase, entre otros, los trabajos de: Guillermo de la Peña. *Ensayos sobre el sur de Jalisco*. México: CIS-INAH (Cuadernos de la Casa Chata), 1977; "Evolución agrícola y poder regional en el sur de Jalisco". *Revista Jalisco*. Guadalajara, núm. 1; "Kinship, Ideology and Practice in Southern Jalisco: Peasants, rancheros and urban entrepreneurs". R.T. Smith (ed.). *Kinship, Ideology and Practice in Latin America*. Chapel Hill, Londres: The University of North Carolina Press, 1984; Agustín Escobar y Mercedes González de la Rocha. *Cañaverales y bosques*. Guadalajara: UNED, 1988; Luisa Gabayet. *Obreros somos*. Diferenciación social y formación de la clase obrera en Jalisco. Guadalajara: CIESAS-El Colegio de Jalisco, 1988; Esteban Krotz et al. *Cooperativas agrarias y conflictos políticos en el sur de Jalisco*. México: UAM-I, 1985; Patricia Safa. *Empresarios agrícola-ganaderos de Zapotlán*. México: UAM-I, 1988.
3. José Lameiras. *El Tuxpan de Jalisco*. Asomara a una identidad danzante. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1990; Bryan R. Roberts, "Estado y región en América Latina". *Relaciones*. Estudios de historia y sociedad. Zamora: El Colegio de Michoacán, núm. 4, 1980; Norman Long y A. Long (eds.). *Battlefields of Knowledge: the interlocking of theory and practice in social research and development*. Londres: Routledge, 1992; Monique Nuijten. *In the name of the land*. Wagenigen: Wagenigen Agricultural University, 1998. [Tesis doctoral]; Gerardo Vershoor. *Tacos, tiendas and mescal: an actor-network perspective on small-scale entrepreneurial projects in western Mexico*. Wagenigen: Wagenigen Agricultural University, 1997. [Tesis doctoral].

caleras eran las representaciones más contundentes de que el mundo de la industria y el progreso habían entrado y modificado las relaciones sociales al interior de la región.

El tema del cambio social modernizante y de la integración de la región al proceso de centralización del Estado nacional lo abarcaba prácticamente todo: ¿qué caso tenía preguntarse por la pervivencia de pueblos y comunidades, y sus identidades particulares si lo que interesaba era la consolidación del proyecto de nación dirigido por el Estado mexicano posrevolucionario? Evidentemente, no se trata sólo de un problema de enfoque -aunque hay que reconocer que las ciencias sociales modernas se preocupan mucho más que antaño por el papel de los símbolos y de los actores mismos, pues anteriormente lo que se pretendía era buscar e imponer una lógica explicativa sobre las realidades culturales construidas históricamente. Por otra parte, esta y las demás regiones de México han cambiado: muchas de las industrias regionales entraron en crisis durante las dos últimas décadas del siglo pasado y los mercados de trabajo se expandieron notablemente más allá de las fronteras nacionales.

¿Qué sucedió en los años ochenta para que a fines de siglo se viviera este notable retorno a la tradición y a los discursos que resaltan el particularismo de cada poblado? En primer lugar, las crisis económicas y por consiguiente la quiebra del Estado proteccionista, cada vez más incapaz de sostener los altos niveles de inversión en proyectos de desarrollo que se habían mantenido hasta los años setenta. No hay que olvidar que, para esa época, el proyecto estrella para la región era la Comisión del Sur de Jalisco, dirigida por "Pepe" Zuno, quien creó las Industrias del Pueblo y "despilfarró" el capital social del proyecto.

En segundo, la apertura e integración de México a los mercados internacionales. Como nación poco industrializada, esta integración se realizó mediante la exportación masiva de mano de obra barata, de productos agrícolas para el mercado norteamericano

(como frutas y hortalizas) y la instalación de empresas maquiladoras; además, claro está, de la desprotección y privatización de las industrias nacionales y de los productores agrícolas, entre otros sectores. En la región del Llano y en general del sur y de la costa, las mejores tierras tendrían que avocarse a surtir los mercados internacionales y nacionales de hortalizas frescas.

En tercer lugar, el cuestionamiento de los proyectos de desarrollo, generalmente plagados de corrupción; y por consiguiente la crisis de credibilidad del sistema político. En el fondo, lo que se estaba resquebrajando eran también los fundamentos ideológicos del proyecto de nación encabezado por un solo partido; cada vez era más evidente que el modelo de nación enarbolado por el Estado posrevolucionario y su partido no sólo no había terminado de consolidarse, sino que era como el de los liberales decimonónicos, “para unos cuantos”, y por lo tanto también excluyente de gran parte de la población.

Ante esta situación, a partir de la década de los noventa se da un vuelco en las políticas asistencialistas y de compensación social que significará otra vuelta de tuerca en la confirmación de grupos e identidades locales. Se inicia así el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) y su larga secuela de programas asistencialistas, cuyo primer objetivo era terminar con el descontento a que llevó el fraude electoral de 1988 y reorganizar a la sociedad en una nueva estructura (los comités de solidaridad) que desplazara al partido oficial, incapaz de ajustarse a los nuevos tiempos.

El efecto secundario fue la conformación de nuevas grupalidades entre los sectores más marginados, sobre todo rurales, en torno a categorías no clasistas. Así se privilegia a indígenas, mujeres, ecologistas, artesanos, discapacitados, niños, campesinos sin tierra y otros, todos ellos “en solidaridad”. Pero lo mismo han hecho las Organizaciones no Gubernamentales (ONG's) desde los noventa: privilegiar a aquellos grupos que se anteponen etiquetas para mostrarse excluidos entre los excluidos. El problema es que los programas

asistencialistas sean o no del gobierno exigen, de alguna manera, que estos grupos manifiesten su “identidad” a través de cierto comportamiento particular, promoviendo así nuevos procesos de diferenciación y de formación de identidades. Es en este contexto que las realidades locales y regionales se vuelven mucho más dinámicas, de tal manera que los referentes locales retoman su importancia. En la actualidad identificarse con un mito, con una tradición o con un símbolo resulta más significativo que antaño, cuando el Estado y la cultura nacional pretendían ocupar prácticamente todo el espacio público.

Identidad local en los albores del siglo XXI

Esto no significa que reaparezcan lenguas perdidas o que la gente empiece a vestirse como antaño –aunque en algunos lugares ya se están dando clases de la lengua “madre”, como en la sierra de Manantlán o entre los otomíes de Guanajuato, y también es frecuente que los trajes típicos se manden hacer con costureras para vestirlos durante las fiestas de los pueblos– pero sí que se resignifiquen tradiciones y mitos que parecían perdidos. Si para referirnos a una región multiétnica antes utilizábamos la metáfora del mosaico de culturas, ahora que se han criticado las visiones esencialistas que tienden al inmovilismo, debemos decir que se trata de un flujo continuo y en términos metafóricos de un río multicolor que fluye incontenible.

En el caso del Sur de Jalisco difícilmente podemos hablar de un colorido mosaico de culturas pero sí de una sociedad viva, de un torrente en continuo movimiento, donde lo que se aprecia desde lejos es una especie de diversas tonalidades en gris, no hay vistosos atuendos que se usen cotidianamente, tampoco lenguas o sistemas de cargos; pero si uno se acerca con detenimiento puede observar que en algunos momentos esos matices adquieren nitidez y una clara distinción entre unos y otros. El río que no deja de fluir y las culturas locales que no dejan de

transformarse para mostrar de tiempo en tiempo su particularidad y señalar sus diferencias.

Esto es muy importante porque entonces se le da otro sentido, uno propio, a los procesos de cambio social y económico, lo que nos lleva a reconsiderar todo lo que se dijo hace unas décadas sobre el tema del cambio cultural. La modernización cultural no es concomitante de la modernización y el progreso económico. Por ejemplo, a través de los modernos medios de comunicación se introducen nuevas ideas y modas, pero también se abre la posibilidad de que la gente de una localidad reconozca su particularidad; es decir, se reconozca como distinta a la vez que semejante a otros.

Lo sorprendente no es que las culturas locales en el nuevo contexto de la globalización se transformen, sino que al hacerlo se reproduzcan como tales. En estos procesos la dimensión utilitarista efectivamente puede existir, como en aquellos casos donde los programas gubernamentales y no gubernamentales exigen que los habitantes de esas poblaciones se identifiquen y reivindiquen como indígenas, tal como sucede desde hace algunos años en la Sierra de Manantlán; o que los mismos actores por recomendaciones de algún asesor jurídico rescaten copias de viejos títulos virreinales para intentar recuperar tierras que habían sido privatizadas por sus mismas autoridades, como sucedió en la comunidad de Jiquilpan vecina de San Gabriel.

La reproducción de categorías de distinción étnica puede mantenerse por obra no sólo de la inercia social, sino como un reflejo del establecimiento de relaciones de poder jerárquicas, donde se pretende naturalizar lo que son distinciones sociales construidas históricamente. Así, quien nace en San Gabriel en una de las familias de apellido reconocido es parte de la sociedad y "tiene clase"; los hijos de los antiguos agraristas y de los pueblos vecinos son "puros revoltosos... gente cerrada... ahí andan todos en bola siguiendo a su líder... son indios". Tenía razón De la Peña cuando al proponer una explicación del por qué se mantienen los rituales de distinción étnica,

4. Guillermo de la Peña. "Rituales étnicos y metáforas de clase: la fiesta de San José en Zapotlán el Grande". *Estudios Jaliscienses*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, núm. 5, 1991.

a pesar de que en el capitalismo predominan las relaciones de clase, se siguen utilizando las categorías étnicas en situaciones heterogéneas y la gente -incluso quienes en su vida ordinaria no se identifican como *indios*- siguen entusiasmándose por las mismas formas de participación ritual del pasado precapitalista... sugiero que una forma de interpretar las manifestaciones étnicas dentro del ritual es como metáforas de identidad que incluyen la percepción de las diferencias y los conflictos de clase pero al mismo tiempo -mediante los símbolos religiosos- proponen alternativas al marco de referencia de la sociedad clasista... Propongo que lo que el contexto ceremonial permite afirmar acerca de las relaciones interétnicas y de la situación de los indios puede trasladarse metafóricamente a las posibilidades existenciales de las clases subalternas en la sociedad contemporánea.⁴

Algo similar nos dice José Lameiras en su estudio sobre Tuxpan, en el que muestra cómo un elemento particular, en este caso la danza, permite a un segmento social manifestarse como étnicamente diferente al resto de la población mestiza y de esta manera reproducir su identidad. Más interesante ha sido aún que, luego de aparecido el libro de "Pepe", muchos maestros y estudiantes locales, algunos de origen indígena, se hayan encargado de organizar una serie de eventos tendentes a mantener y a recuperar la tradición local, se organizara un museo e incluso se fomentaran las clases de danza y música regional. ¿Y qué decir de los atuendos que ahora se hacen por encargo y para las fiestas y grupos de danzantes?

Recientemente, con la recuperación de los títulos virreinales y su presentación pública, parecería que Tuxpan ha entrado en un proceso de reetnificación creciente, sin dejar de ser una ciudad que quiere ser moderna y que en muchos sentidos lo es. Además, no hay que olvidar que los agentes de la modernización, como los maestros, son los mismos que reivindican la tradición. Tuxpan se sigue definiendo como una comunidad india a pesar de que en términos discursivos y de relaciones de poder esto podría implicar la adopción de una supuesta identidad "subordinada" y estigmatizada regionalmente.

Ahora bien, en el nuevo contexto, identificarse con estas categorías va más allá del mero utilitarismo, que efectivamente existe, o de la simple inercia social que se crea con base en repetir continuamente los mitos de origen. La utilización de categorías identitarias puede dar lugar al reagrupamiento y la reorganización de la sociedad local, sin que esto implique que estas sociedades no quieran integrarse a la modernidad y ahora a la globalización. Por el contrario, el mantenimiento de antiguas identidades o la regeneración de categorías de naturaleza jerárquicas permite dar coherencia a prácticas sociales particulares y a un discurso ordenador de los procesos de cambio. No implica un rechazo de la modernidad, pero sí darle un sentido propio.

En estos términos podríamos entender “la lucha por los nombres”. ¿Por qué la gente prefiere que su lugar de origen se llame Zapotlán el Grande y no Ciudad Guzmán? ¿Por qué San Gabriel y no Venustiano Carranza? La gente dice: “porque así estamos acostumbrados, nosotros siempre le hemos nombrado así... porque ese es su nombre original” y, lo que me parece más importante, “porque nosotros nunca pedimos que se le cambiara el nombre... porque nunca nos pidieron consentimiento... porque fue el gobierno quien se lo cambió sin que nosotros quisiéramos”. El reclamo no es fútil ya que lleva implícita la reafirmación del origen de la localidad anterior a la formación del Estado nacional y su panteón cívico. En ambos casos se remarca el origen indígena: en uno se utiliza el nombre de origen náhuatl; en el otro, se echa mano del mito de la destrucción del antiguo Amula y el traslado del Cristo al lugar en que ahora está San Gabriel. Ambos reclamos toman fuerza a finales del siglo xx, justamente cuando el Estado mexicano empieza a reformarse y de alguna manera a abrirse y reconocer la pluralidad que lo conforma. Es ahí donde las reivindicaciones del nombre toman fuerza y se legitiman frente al resto de la población.

El caso de Zapotlán no lo conozco en detalle, pero sí el de San Gabriel. Curiosamente, en este caso se da un proceso de inversión simbólica porque resulta

que el Cristo de Amula que se venera en la localidad y por toda la población, no representa a los indios agraristas, que al haber sido los aliados del gobierno atacaron a la religión durante el conflicto armado, sino a los gabrielenses nativos, a los que por su origen familiar son reconocidos como hijos de San Gabriel. Son estas familias (que durante gran parte del siglo xx se sintieron agraviadas por los campesinos-agraristas, que con el apoyo del Estado corporativo lograron mantener su proyecto de sociedad) las que a fines del siglo reivindican y luchan porque se le restituya el nombre "original" al municipio.

En este proceso se repite una y otra vez el mito de origen: los peregrinos que huían de la destrucción del antiguo Amula y que por designio divino tuvieron que asentarse en este lugar, además de otros eventos como la instauración de la fiesta de San Gabriel y la celebración, a principios del siglo xx, del magno congreso eucarístico realizado en la misma localidad, narraciones ampliamente compartidas por sus pobladores y repetidas de generación en generación.

De manera significativa, son los gabrielenses radicados en Guadalajara quienes se convirtieron en activos promotores de la devolución del nombre, cabildearon en el congreso estatal, en el gobierno y ante la opinión pública a través de los medios impresos. Finalmente, lograron el decreto y con ello la posibilidad de que los gabrielenses recuperasen su orgullo en un medio plagado de campesinos depauperados y migrantes. Donde además, todavía se recuerda de manera vívida las historias sobre la guerrilla de Pedro Zamora, los desmanes de los cristeros, villistas y carrancistas, y más recientemente la secuela de corrupción, crímenes y delitos de los líderes campesinos que por años mantuvieron el control de los principales ayuntamientos de la región.

En el fondo se trata de un conflicto que se había mantenido vigente entre distintos agrupamientos sociales con sus propios proyectos de sociedad. Al reivindicarse como distintos, logran poner en evidencia

rasgos culturales que parecían olvidados. En este caso, los rasgos físicos, el comportamiento: unos se consideran más refinados, con educación; otros, más rudos, sin modales; unos, más apegados a los preceptos de la moral cristiana, otros, a la [in]moralidad y los recursos del gobierno. En fin, como sucede siempre que se establecen clasificaciones que pretenden tener una utilidad explicativa, “unos con cultura o clase, los otros chusma, masa indiferenciada”.

La búsqueda de una identidad propia es también la búsqueda del reconocimiento del lugar que las personas ocupan en su sociedad. Así sucede con los danzantes de San Cristóbal del Barrio Alto de Mazamitla, que de unos años a la fecha han recuperado y revitalizado una práctica que parecía muerta: la danza de San Cristóbal. Toda la información sobre Mazamitla proviene de la tesis de Eric Cach, que aquí sintetizo a grandes rasgos.⁵

Vista en su generalidad, Mazamitla no presenta ninguna otra particularidad que ciertas tradiciones y rasgos, además de la consabida “etiqueta” que reaparece en cualquier encuentro o interacción social entre mazamitlecos y sus vecinos. Para sus vecinos, los rancheros de San José de Gracia, los mazamitlecos son indios. Aunque al interior existen ciertos segmentos sociales, que se ubican sobre todo en la periferia del pueblo, considerados los descendientes de los antiguos indígenas, hay también importantes sectores que promueven la modernización del lugar. Unos son los maestros, representantes del Estado nacional, pero que ahora, como sucede en otras partes, también son los promotores del rescate de las tradiciones locales. Pero otro sector muy importante lo constituye la pequeña burguesía local que, sobre todo, se ha encargado de promover el turismo de montaña. Cada uno de estos sectores tiene su propio proyecto: la burguesía local busca vender la imagen del Mazamitla apartado, típico, colonial y tranquilo, donde los visitantes de fin de semana pueden encontrar la comodidad de las cabañas y paseos por el bosque, además de bares y otros sitios

5. Eric Orlando Cach Avendaño. *Los danzantes de San Cristóbal, reificación indiana, identidad social y distinción étnica en Mazamitla, Jalisco*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2001. [Tesis de maestría].

para divertirse; otros, los maestros, promover la cultura nacional, a la vez que recuperar y, al hacerlo, reinventar la historia de la localidad, recrear un escudo, recuperar los títulos originales, mostrar que los mazamitlecos eran un grupo particular, incluso que existe una fecha de fundación precisa de Mazamitla. Los sectores subordinados buscan reposicionarse en el escenario local, mantener la danza como el único elemento de identidad que además los liga a un pasado inmemorial y finalmente presentarse como los “auténticos” descendientes de los antiguos mazamitlecos.

Mientras que los maestros tienen en las fiestas cívicas su espacio ritual de reproducción por excelencia, los mazamitlecos del centro, la pequeña burguesía de origen ranchero o criollo, tienen su espacio de reproducción identitaria en la Adoración Nocturna, práctica que se celebra desde principios del siglo xx y que al calor de la guerra cristera fue implantada por un sacerdote local. Por su parte, los habitantes “indios” del Barrio Alto encuentran en la danza de San Cristóbal y en su representación durante las celebraciones religiosas más importantes, su momento de reproducción simbólica. Curiosamente, de ninguna de estas representaciones se puede establecer una historia lineal con el pasado antiguo. La que más se acerca es la danza que originalmente sirvió como elemento de identidad a los agraristas quienes la bailaban, no en el centro ni en la iglesia, sino en los terrenos de cultivo que habían recuperado. Quienes la han recreado en la actualidad son un grupo de jornaleros pobres, no ejidatarios, gente sin tierra, pero que durante todo un siglo han vivido confinados en una especie de gueto, el Barrio Alto, y que históricamente han sido marginados tanto por los maestros y los ejidatarios-agraristas, como por las familias del centro. La presencia que han logrado en los últimos años es bastante notable al grado de ser la principal y única manifestación ritual considerada “auténtica” por la población local y por los visitantes que acuden a sus fiestas. A través de sus representaciones, estos grupos no hacen otra cosa que

reproducir su identidad y mostrarse diferentes unos de otros a la vez que comparten un destino común: Mazamitla en la era de la globalización.

En Mazamitla, como en muchas otras localidades del sur de Jalisco, se da un doble proceso: por un lado, se busca fundamentar o legitimar la particularidad de la localidad frente a sus vecinos, mediante la elaboración de un escudo municipal y la reelaboración de la historia local, para lo cual se echa mano de distintos recursos como copias de ciertos documentos, pero por otro, al ser esta reivindicación parte de un proyecto de grupo, al interior se genera un discurso por la autenticidad. ¿Quiénes son los auténticos mazamitlecos, los indígenas del Barrio Alto y los artesanos que ocupan con sus puestos el centro de la ciudad o las familias de apellido o “abolengo” que habitan en el centro del poblado y que de alguna manera han estado ligadas a los proyectos de desarrollo (como la construcción de cabañas turísticas) del municipio? Es decir, ¿los auténticos mazamitlecos son aquellos que han traído el progreso a la entidad o quienes reivindican la tradición?

Eso es, en gran medida, lo que ahora se disputa a través de las metáforas sociales. En este proceso (que es básicamente ideológico, porque estamos hablando de etiquetas), las relaciones sociales de parentesco, familia o vecindad sirven para darle sustento o cohesión a las nuevas grupalidades.

Conclusión

Si consideramos a las categorías sociales como esencias, cosa que por cierto poco importa a la misma gente, entonces “ranchero”, “indio”, “criollo”, “mestizo” deberían tener contenidos claros y fijos: un lenguaje particular, vestido, territorialidad, comportamiento, etc. Sin embargo, no es así. Ya Lameiras y De la Peña habían sugerido que las categorías étnicas pueden ocultarse detrás de máscaras particulares como las fiestas, las danzas u otros

elementos claramente calificados localmente como “indios”.

La identidad no es algo dado sino construido y constantemente reformulado, y la relación entre identidad y tradición no es mecánica ni se da de por sí, sino que se establece a partir de la generación de fronteras sociales, en donde se resaltan elementos culturales como signos diacríticos de la identidad. En la reivindicación de la identidad local, la historia ocupa un lugar muy importante, porque cada población apela irremediamente a su pasado más lejano, pero desde el presente y desde sus propios intereses. Si se tiene un antecedente indígena a él se apela: títulos virreinales, danzas o simples mitos; si no, se inventa, aunque también se invoca al pasado hispánico y la herencia o el apellido familiar, más ahora que el proyecto nacional encabezado por el mismo Estado está en franca crisis.

Quizá lo más importante de la época actual sea que por todas partes aparece la utilización de los relatos, narraciones, testimonios y trabajos académicos como el basamento y la constatación de que los reclamos de reconocimiento se encuentran fundados. Ahí es donde queda mucho por aclarar e investigar, porque los actores, buscando sus fines particulares, pueden echar mano de múltiples recursos culturales, aún los más impensados.