



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN DESARROLLO RURAL**

NIVEL DOCTORADO

**SABERES Y SUBALTERNIDAD
ENTRE CANELA Y CHOCOLATE
VALLE DE JUÁREZ, JALISCO**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE
DOCTOR EN DESARROLLO RURAL**

PRESENTA:

DAVID ÁNGEL LOZANO TOVAR

DIRECTOR: DR. LUCIANO CONCHEIRO BÓRQUEZ

CIUDAD DE MÉXICO, MARZO DE 2015

Agradecimientos:

A Luciano Concheiro: Por enseñarme a mirar el mundo desde la palabra honesta, honrada y solidaria; también, en reconocimiento al compañero consecuente, libertario y luchador, comprometido con hacer del mundo un sitio más humano.

A Violeta: Ejemplo de mujer, compañera de lucha, quien me ha mostrado que es posible otro mundo.

A mi compadre Agustín: Camarada incansable y constructor de espejos posibles, de sueños que son el ahora.

A mi familia por el amor que sembraron en mí.

A Guadalupe (chaparrita): Por acompañarme en el camino por terminar lo injusto y construir algo nuevo.

CONTENIDO

SABERES Y SUBALTERNIDAD ENTRE CANELA Y CHOCOLATE VALLE DE JUÁREZ, JALISCO

Tabla de contenidos

Introducción	6
I.- Saberes y Conocimiento: El debate de la visión de mundo	15
1.1 La idea del Saber	16
1.2 Los saberes locales frente a la fragmentación	19
1.3 La concepción del mundo	22
1.4 Saber y relaciones de poder	34
1.5 Saberes y subjetividad	43
II.- Entre el conocimiento y los saberes subalternos, los antecedentes	55
2.1 El antecedente	56
2.2 Un pedazo del espejo en las manos de un cartógrafo	60
2.3 Las otras miradas dentro del espejo	62
2.4 La construcción de mis pensamientos y la fuerza de las palabras	65
2.4.1 ¿Cuáles son los lugares del subalterno? ¿En qué mundo miro los espejos?	66
2.5 Leer en reversa, saber escuchar	70
III.- De las historias-tal, los saberes locales a la decolonialidad de la resistencia subalterna.	80
3.1 Una historia tal	82
3.1.2 Un Valle Tal	90
3.2 El papel de las experiencias en la construcción de los propios-saberes y de la historia-propia en Valle	91
3.3 Una guerra por tierras, almas y pensamiento: ser consciente viéndote	95
3.4 La experiencia frente a otra oportunidad, la insurgencia	119
3.5 Saberes y prácticas de resistencia frente al proceso pos independentista	125
3.6 Nos construimos de entre el conflicto	138
3.7 Los vallenses frente a los procesos de conflicto	154

IV.- La relación con el entorno y saberse subalterno	165
Nos conocemos; sabemos del otro y conocemos el mal	
4.1 El uso de tradición oral como espacio de decolonialidad	168
4.4.1 La migración como dimensión identitaria	184
4.2 El papel activo de otros actores frente a la afirmación propia	192
4.3 Los primeros encontronazos con la nueva globalidad	203
4.4 Las fiestas religiosas y las comunidades eclesiales de base como protagonistas del derecho al llamado de las armas de la memoria para para defender lo propio	216
4.5 La construcción en silencio	217
4.6 La recuperación silenciosa	223
4.7 Caminando por viejos caminos	226
4.8 Reflexiones finales	229
Ya no bastan solamente los saberes: construir la autogestión, el socialismo, el comunismo, la utopía o como se llame	
Bibliografía y Hemerografía	248

“Entrar a la sierra es entrar a nosotros, cuando entramos llevamos un poco de trozos de canela y un poco de chocolate, para el cuerpo y compartir con el bosque”

Ángel Contreras
Campesino de Valle de Juárez

“El plan que tenían era, que cuando se calmaran las cosas, tomar las tierras y obligar a salir a los del poder municipal por no respetar las leyes, si no salían pues los corríamos con las benditas armas”

Don Juan
Campesino de Valle de Juárez

Introducción

El presente trabajo pretende, por un lado, generar procesos de producción de conocimiento y de red – conocimiento para la convivencia entre los pueblos (comunidades) y de éstos con su entorno, y por otro, el fortalecimiento de la organización comunitaria a través de la participación *alrededor de* la construcción de mapas de saberes.

De estas múltiples expresiones de resistencia cotidiana que encontramos en la zona, surge el propósito fundamental de este trabajo, que consiste en recuperar ese proceso de resistencia y los saberes locales que han construido las comunidades de Valle de Juárez, para que a partir de ellos nos preguntemos: ¿qué elementos teóricos surgen de esa práctica política que llevan a cabo y de qué forma evitamos que el destino se vuelva destino?¹ Es importante el estudio y comprensión de los saberes locales como un aporte de la psicología social, considerando los saberes como una herramienta metodológica desde donde se construyen diálogos y desde donde se construyen mundos: “En términos prácticos, el ejercicio de elaborar mapas no es otra cosa que dibujar la realidad, empezando por lo más simple para, poco a poco ir creando un campo estructurado de relaciones que posibilita la traducción, a un mismo lenguaje, de todas las distintas versiones de la realidad que empiezan a ser subjetivamente compartidas”.²

Además se puede considerar que el ejercicio permite el reconocimiento territorial y con éste una visión temporal y espacial de las relaciones sociales que se tejen de tal manera que genere en los participantes la posibilidad de actuar con

¹ “El destino es el orden supremo, orden al que los dioses aspiran; y los hombres, ¿cuál es el papel de los hombres?: perturbar el orden, corregir el destino, para mejorarlo o para empeorarlo, es igual; lo que hay que hacer es impedir que el destino sea destino...” Saramago José, *La Caverna*, Ed. Alfaguara, 2002.

² Giménez, Gilberto “Apuntes para una teoría de la región y de la identidad regional”, en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol.VI, núm.18, pp. 165-173.

³ En el campo marxista fue Antonio Gramsci quien estableció las bases para el estudio de los modos en que el aparato cultural contribuye al estudio de la sociedad: Echeverría, Bolívar, “El concepto de cultura”, México, Ed. Itaca, 2001,

un mejor conocimiento sobre su realidad, estableciendo una relación entre la construcción del conocimiento y la acción social.³

Por tanto, la presente tesis doctoral aborda algunos procesos del Municipio de Valle de Juárez de tamaño geográfico limitado, pero rico en recursos naturales; posee recursos madereros, tierras de cultivo y tierras de pastoreo de ganado, una presa con actividad pesquera y de riego para los productores agrícolas de las tierras bajas. No obstante, se presentan fuertes contradicciones sociales que han provocado pobreza, marginación y la emigración de cientos de vallenses hacia los Estados Unidos en un 85%.³ Entre las causas de dicho proceso se encuentran, por un lado: a) el quiebre del modelo agrícola y ganadero, provocador de mayores márgenes de desigualdad en la zona, tal como se observa en el municipio de Quitupan, vecino de Valle de Juárez, a tan sólo cuatro kilómetros de la cabecera del mismo nombre. El proceso económico y social de Valle de Juárez ha desestructurado el espacio campesino y ha implicado cambios en los procesos sociales al interior de la comunidad.

Así, la identidad de los pobladores de Valle de Juárez –que se había construido fundamentalmente en torno a sus valores, sus creencias, sus fiestas, sus relaciones con la tierra, con su historia y a partir de las relaciones con los otros pueblos– se ha modificado. Es un hecho que la reproducción social se está configurando en espacios cambiantes y fragmentados, las familias que se encuentran en Valle de Juárez son mayoritariamente de mujeres, que deben hacerse cargo de nuevas responsabilidades, antes atendidas por los hombres. El núcleo familiar compuesto tradicionalmente por el padre o jefe de la familia, la madre y los hijos, cede hoy su paso a un papel protagónico de la mujer, que no sólo se hace responsable del hogar, sino que también se incorpora al trabajo asalariado y se convierten en punta de lanza del proceso de organización social, como ya lo muestra la historia de las comunidades eclesíásticas de base en la zona. Los vallenses tienen más preguntas que respuestas, la religión y sus creencias pesan en su arraigo al territorio, pues se incorporan nuevas prácticas

³ Secretaría de Estudios e Información de Jalisco (SEIJAL), “*Cuadros de Migración*”, Ed. Gobierno de Jalisco, 2001.

cotidianas que implican nuevas relaciones sociales y nuevas concepciones de relación con la otredad. En este contexto, la familia ha sido y es un centro formador de identidad y del proceso de reproducción social, de valores culturales y de roles sociales. No obstante, al caminar por los pueblos, uno puede notar que siguen siendo núcleos bastante numerosos: la abuela y/o abuelo, la hija e hijas de ella, y los varones menores de 16 años.

Los más jóvenes aprenden de sus madres y de los grandes a cultivar la tierra, pero en el contacto con los emigrantes, centran sus expectativas en ir más allá del río Bravo, en contactarse con la otra forma de ver la vida y el tiempo. Al experimentar la migración, traen consigo otras prácticas que cuestionan los valores tradicionales, el sentido de moral inculcado por la iglesia y por otras instituciones. Parece primar la elección de lo material por encima de lo espiritual.

En los hechos, se abre un proceso contradictorio en la cotidianidad, porque, si bien vienen trastocados por el espíritu individualista de la sociedad norteamericana, también fueron parte del proceso colectivo y de solidaridad de los chicanos, no han cambiado su religión (algunos dirán que es ahora el dinero), pero nunca olvidaron a la virgen de Guadalupe, ni la fiesta del pueblo. Un aspecto fundamental de este contacto es la formulación de nuevas formas de pensar y de concebirse, de verse no aislados sino integrados, de pensarse localmente pero también globalmente, de visualizarse como individuos pero también como colectivo. A esto se suma otro factor clave, las nuevas formas de hacer política, de resistir y de ser.

Los campesinos del Valle de Juárez no han estado exentos del proceso de reestructuración diseñada por los grandes dueños del dinero, que tiende a erosionar los espacios colectivos y a la flexibilización del mundo laboral, imponiendo empleos temporales y precarios. A lo largo de los últimos años la autonomía y la seguridad alimentaria de los campesinos han sido vulneradas por las políticas de apertura comercial. Esto permite entender su retorno al pasado para enfrentar el futuro, como el hecho de recuperar el humedal frente al cultivo de transgénicos, o bien el modo en que se posicionan sus productos ante el Tratado de Libre Comercio (TLC), ante la eliminación de precios de garantía, la reducción

de subsidios, de falta de acceso a créditos, etcétera. La dificultad en la comercialización de los productos, afecta en todos los sentidos las relaciones de intercambio (a quienes venden, y los lugares de cambio), y lo más complicado, ha modificado las condiciones productivas ya que los campesinos recurren cada vez más al cultivo de productos agrícolas rentables sacrificando su seguridad alimentaria.

Junto con este cambio agrícola se observa una presión agraria en la zona, ya que el proceso de renta de tierras ha aumentado en los últimos años y se ha convertido además en algunos casos, en un proceso de subsistencia para sus poseedores. Según datos de la Diócesis de Ciudad Guzmán, la renta de tierras que llevan a cabo los productores de forrajes alcanza el 40% de la tenencia de la tierra de Valle de Juárez. Esto ha llevado a la pastoral progresista a sostener: “Vemos pues a la luz de la fe que Dios que rechaza esta situación, porque él es el Dios de la vida y quiere que cada uno de sus hijos viva con dignidad y se realice como persona”.⁴ No es solamente una frase, implica cómo buscar, construir el vivir con dignidad y realizarse como persona más allá de la lógica capitalista y religiosa. Implica el *cómo hacer* social y el construir *el ser*.

A las dificultades de la agricultura se añade la crisis de la producción ganadera y de los lácteos, los vallenses han tenido que sacrificar la producción de ganado en pie, ante el proceso de apertura comercial y las dificultades de comercialización, concentrándose en un primer momento en la producción lechera, la cual hoy presenta una disminución significativa por la introducción de productos sustitutos externos al mercado local.

⁴ Dentro de los cuadernos de trabajo de la Diócesis de Ciudad Guzmán, las discusiones parten del sentido y papel del trabajo de la Compañía de Jesús, en el establecimiento de una idea distinta a la lógica capitalista imperante en los territorios de las parroquias en donde se encuentra. Provocando diferencias al interior de la iglesia, partiendo en tres secciones a la Compañía de Jesús; la primera, es el grupo que propone abandonar la participación social y plegarse a la visión tradicional dentro de la iglesia. La segunda, hacer una mediación entre los conflictos derivados de la lógica capitalista y los procesos sociales activos. Por último, una parte que propone romper directamente con el papel solamente observador y plantear el sentido comunitario más allá de la propia Compañía de Jesús, ligando los movimientos y grupos a una acción social. La tercera postura hace pública su postura en la revista “El despertar”. *El despertar. Revista regional*, enero de 2000, pág. 5.

Frente a este proceso de modernización se visualiza la resistencia. Los productores afiliados al Barzón, en donde se encuentran pequeños productores agrícolas, comerciantes, dueños de pequeñas granjas porcícolas, pequeños ganaderos, profesionistas con negocios propios y campesinos, se negaron a pagar los intereses sobre intereses que les cobraban los banqueros. Según datos del gobierno estatal, el 76% de ellos se encuentran actualmente amparados y mantienen una férrea resistencia para evitar el despojo de sus propiedades.⁵

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) han sido el eje de los movimientos sociales de la zona. Mediante la propuesta de una vinculación estrecha entre la doctrina religiosa y la práctica política, las CEB's se extienden por los barrios de la cabecera del municipio y por sus comunidades, a través de los diagnósticos participativos y el énfasis en la vida comunitaria, los vallenses construyen su fuerza colectiva y los espacios de participación y diálogo.

Desde las CEB's de Valle de Juárez, se han tejido redes de solidaridad y de cooperación con el movimiento zapatista en la consulta de 1999, los estudiantes que lucharon en defensa de la gratuidad de la UNAM y los campesinos de Atenco. Además, existen diferentes grupos que elaboran estrategias de promoción de la salud y la nutrición, pequeñas cooperativas de producción y consumo, campesinos en busca de apoyos para producir y ecologistas que luchan contra la contaminación –la erosión de la Sierra del Tigre y la disputa por la zona de recarga de la región. Paralelo a ello, corren las simpatías y los esfuerzos de organización con iniciativas nacionales como el zapatismo civil.

De este modo, frente a la tendencia a la individualidad, los vallenses construyen mediaciones en su cotidianidad, nuevos saberes, entendidos estos como socialmente contruidos, elemento que no es reconocido por algunos autores.⁶ Se convierten en actores sociales que ponen en primer lugar su lucha por el derecho a existir, por su autonomía y en contra de cualquier forma de opresión. Hablamos de grupos y sectores de una sociedad civil en movimiento,

⁵ Diócesis de Ciudad Guzmán, *El despertar. Revista regional*, marzo, 1999, pág. 10.

⁶ Un ejemplo es John Holloway. En Su texto *Cambiar el mundo sin tomar el poder* plantea estructuras del Estado Moderno para sustituir al mismo Estado Moderno. Planteando el qué hacer, en lugar de construir una posibilidad desde abajo.

que pese al tamaño numérico limitado del municipio, es capaz de crear colectivos que resisten a la formación de nuevas élites y que hacen frente a las disociaciones entre cultura y economía y entre política y vida cotidiana. Es entonces posible afirmar con James Scott: “Así como los arrecifes se van formando a través de la unión de una multitud de organismos diminutos, los miles y miles de actos de insumisión e insubordinación van construyendo una barrera política o económica de defensa de los subordinados”.⁷

Ante el mencionado avasallamiento del sistema, es fundamental recuperar los saberes locales, que involucran la identidad, la cultura, la historia y el territorio, elementos centrales que nos ayudan a visualizar el proceso de resistencia y de creación de lo social y se definen como conjuntos de conocimientos prácticos, experimentales y reflexivos, que han sido patrimonio cultural de los pueblos y que se transmiten entre generaciones.

El origen de la elaboración de los saberes se encuentra en los grandes campos del patrimonio natural y social de los pueblos: la tierra como referente central y base de la producción alimentaria y la reproducción social; el territorio y la naturaleza como espacio de elaboración y reelaboración de la identidad; el lenguaje y los sistemas de comunicación; la historia y la memoria colectiva; las normas de convivencia entre parientes y vecinos; las relaciones con otros pueblos y sociedades que se expresan en el derecho consuetudinario; la religiosidad, las festividades y las preguntas y las respuestas sobre la vida trascendente, entre otros.

Los saberes de los pueblos se han puesto en práctica, en diversas partes del país los municipios autónomos, en las asambleas de barrios autónomas, en la democracia directa de grupos pequeños de colonos, al caminar preguntando de comunidades rurales, la autogestión de casas de estudiantes, demostrando una vez más que nos podemos organizar de otra manera: no pedir permiso para ser libres, no pedir permiso para buscar un camino; aunque algunos teóricos

⁷ Scott, James “Los dominados y el arte de la resistencia” Ed. Txalaparta, Argentina. 2003.

convirtieron la pregunta de los pueblos: ¿cómo cambiar el mundo sin tomar el poder?, tan sólo en un pretexto editorial.

Uno de los aportes más significativos de estas luchas es la reconstrucción del flujo social, del hacer (la actividad humana), partiendo del reconocimiento de todos, hacer confluír las historias, la memoria.

La nueva reapropiación del territorio que pretenden los dueños del dinero, podría ser comprendida como la subsunción del territorio al capital, siguiendo Marco Revelli⁸. Y vale destacar que cuando hablamos de territorio, no lo hacemos en términos de la geografía, sino que se entiende que implica los procesos de relaciones sociales, culturales y económicas, mediante proyectos económicos que destruyan las relaciones económicas de los pobladores e involucrarlos en nuevos esquemas de subsistencia y por ende de reproducción.

En la disputa del territorio, los campesinos de Valle de Juárez despliegan formas de lucha y de resistencia que recuperan esos saberes transmitidos de generación en generación, desde las colinas, los caminos arrieros, desde la sonrisa de la luna baja y de la neblina que anuncia que la montaña fumara su pipa para que se inicien las tempestades, y si -es posible, un nuevo amanecer.

En este escenario, la propuesta es: entender las estrategias de resistencia desde una producción agrícola particular, y que son atravesadas por los saberes que recorren de manera espacial y temporal a la comunidad, dando sentido a la vida cotidiana. Los saberes pueden perfilarse como la base de la resistencia y un elemento de la descolonización.

En esta tesis hemos intentado reconstruir los procesos de Valle de Juárez desde los saberes locales, el resultado nos mostró que profundizando sobre los mismos es posible encontrar un camino alternativo para el desarrollo rural en Valle de Juárez. Asimismo, consideramos que esta metodología puede contribuir a la original construcción de un conocimiento crítico, ya que abre la puerta a una discusión teórica de propuestas propias de desarrollo desde los actores sociales en el medio rural, y una base para la transformación social en nuestro país.

⁸ Revelli Marco "La política perdida". Traducción: Gerardo Pisarello y Antonio de Cabo. Madrid, Ed. Trotta, 2008.

De este modo, la tesis inicia con un capítulo dedicado a la idea moderna de conocimiento y el modo en que devino en esencial para la colonización, materializada especialmente en la cosmovisión de modernidad y su propia construcción/imposición de lo económico (como dimensión separada de la naturaleza y el espacio) y del desarrollo como meta inexorable de todos y cualquier pueblo de la tierra. También se establecen los resultados de las implicaciones que tiene para la teoría social, el dejar de lado la construcción de saberes socialmente construidos; en donde los saberes son la expresión de la construcción de un contradiscurso. El discurso de la subalternidad se nutre de la reapropiación de la realidad mediante los saberes y procesos sociales. También se abre el debate sobre la idea hegeliana de uniformidad del conocimiento y de fragmentación del análisis. En el segundo capítulo, abordamos los principales antecedentes de los saberes subalternos, que se presenta como marco de comprensión fundamental para el caso de análisis. En el tercer capítulo nos introducimos en el diálogo de los saberes y de los mapas sociales de los campesinos de Valle de Juárez, que son el eje de ellos y entre ellos; tiene la característica de permitir que los involucrados puedan observar todas las dimensiones que conforman su ser, estar, tener, querer, conocer, expresar y sentir. Mostrando un elemento que construye la psicología social, el diálogo de Saberes, un diálogo que es retomado por varios movimientos en el mundo. Mostrando que lo ético, lo político y lo estético son opciones fundantes de la propuesta de todos, debido a que en ella todos los involucrados en el proceso pueden verse y ver lo que allí se expresa. Esta es una posibilidad que facilita la recreación de vínculos realmente equitativos en el marco de las relaciones entre sujetos diferentes en el campo del poder/saber, desarrollando una semántica de los hechos. Esta tarea corresponde a la búsqueda de espacios que permitan explorar los modos y diversos mundos en los que los grupos humanos e individuos, construyen redes de sentido en sus prácticas cotidianas, en su circulación por los espacios entre la historia "oficial" y los relatos y memorias de los pobladores del Valle de Juárez, a modo de presentación de las posibilidades y limitaciones del horizonte de comprensión de las problemáticas actuales. Se

muestra en cada momento en la construcción social de Valle de Juárez la reapropiación de la historia y de los saberes, su sentido y la construcción de un dialogo con otros saberes y cómo se cuenta la historia. También se muestra las implicaciones que tiene para los vallenses el manejo de los bosques, no en el sentido mercantil del uso de la madera. Sino en el sentido del patrimonio de su memoria. Donde la extracción de los recursos no son vistos solamente como la devastación de los bosques. Son vistos como la devastación de la memoria colectiva, la extracción de la vida y espíritu de la comunidad.

En el cuarto capítulo buscamos articular los aportes teóricos presentados al inicio con la experiencia del Valle y los caminos que están recorriendo sus pobladores, que se manifiestan en la construcción de procesos, resignificación de la historia, la identidad y su construcción de saberes sociales, por fuera de los saberes hegemónicos. Para llegar a este punto, hemos tenido que caminar, y caminar mucho. Esto implicó andar con los campesinos del Valle durante algunos años. En 1995 se inició el proceso individual de acercamiento a la técnica de realización de mapas geográficos,⁹ considerando la necesidad de acercarnos a los problemas de algunos campesinos de Valle de Juárez. Así se inició un proceso de organización para recuperar Valle de Juárez y la serranía del Tigre para los habitantes de la región. Los mapas técnicos habían sido pensados para ser utilizados como una mirada de “expertos” sobre el territorio, vinculados a la organización comunitaria, pero la realidad se impuso y la voz del actor y el caminar preguntando mostraron por dónde debíamos avanzar.

Por último, cerramos con algunas reflexiones sobre el papel de los saberes que a la vez que retoman lo expuesto, plantean cuestiones y desafíos más generales, la construcción de otro tipo de sociedad, planteada como una pregunta a responder en colectivo.

⁹ Al principio, los mapas que se utilizaron en Valle eran de abordaje y comprensión meramente geográfica y no de saberes, pero al ver cómo la gente los transformó en lugares de encuentro de sus historias y de lo que sabían, se convirtieron en mapas de saberes.

Capítulo 1

SABERES Y CONOCIMIENTO: EL DEBATE DE LA VISIÓN DE MUNDO

Introducción

Mucho se ha dicho y escrito sobre cómo los individuos, grupos y comunidades construyen referentes, interpretaciones y acumulación de conocimiento. En suma, su pensamiento, saberes y la visión del mundo creada dentro del colectivo y de los individuos, para transformar y tener un referente que explique su realidad y actuar en torno a ella. Los seres humanos, desde que se organizan en las primeras comunidades, han edificado saberes y conocimientos cada vez más complejos. También se ha escrito sobre el papel que juegan el saber y el conocimiento en la manera de transformar al mundo por parte de los que participan en dicho proceso.

Sin embargo, este devenir de saberes y conocimientos en algunos momentos ha sido trastocado por la llamada “lógica de dominación del individuo y del colectivo”. Para ser más precisos, en la idea del “mundo moderno” o la modernidad. Dentro de esta lógica se intenta construir un individuo que someta a quienes son diferentes e iguales a él. Dicho espíritu se ha erigido bajo “la idea moderna del mundo”, siendo la sociedad capitalista aquella en la que ha encarnado con mayor profundidad, que utiliza a estos saberes acumulados como mecanismos de reproducción de la dominación. Se trata de la construcción de una serie de “sentidos del conocimiento” que dictan no sólo el comportamiento social, sino la construcción misma del conocimiento y, por lo tanto, el nuevo peso que tendrán los saberes contruidos por la sociedad, su validez o su desaparición, es decir, crea un pensamiento de dominación e intelectuales que lo fomentan.

En síntesis, este devenir de saberes y conocimientos establece relaciones humanas que someten y dominan, así como un discurso que valida las conductas en lo cotidiano y justifica la construcción de una conciencia dominada,

estableciendo la lucha por el pensamiento. La dominación mediante la conquista del pensamiento se hará presente en las interpretaciones y formas del conocimiento, así como en los ataques a todos aquellos conocimientos, saberes y construcciones que impidan o rompan con la dominación.

Este capítulo presenta algunas de las posiciones más relevantes en torno al debate, estudio y formación de los saberes y del conocimiento y cómo estos discursos trastocan y transforman constantemente el sentido y el sentir de los individuos y de los habitantes de la comunidad. Saberes que son parte de la visión del mundo, de la memoria y de la idea de historia de un grupo social o de un individuo, mismos saberes que son apropiados y reapropiados por los diferentes sujetos y actores, dando pie a la creación de una geografía que comprende conflictos y reencuentros.

Asimismo, comprende la construcción de un discurso que no sólo consiste en tomar posición de un lado o de otro, es decir, de la dominación y del dominado o frente al desencuentro y reencuentro; por el contrario, se trata de un discurso que ha jugado un papel muy importante en la construcción de un pensamiento subalterno entre los actores y, por qué no decirlo, entre los sujetos.

De acuerdo con lo arriba señalado, analizaremos el modo en que la *subalternidad* es un contradiscurso frente a la dominación (discurso construido desde los sujetos, que es parte de su posicionamiento frente a la modernidad en los hechos), lo que nos permitirá mostrar cómo la dominación no siempre viene de parte del capital. La dominación es parte de la construcción de los referentes sociales, y lógica de explicación y justificación de la visión del mundo.

Por lo tanto, la *subalternidad* juega un papel central en el debate de los saberes socialmente construidos. En donde se encuentran elementos propios de memoria, identidad, cultura –en el sentido de las comunidades y grupos-, conocimientos y se inserta de manera dinámica frente al otro, frente a la disyuntiva que tiene hoy la propia existencia del ser humano.

1.1 La idea del Saber

Los seres humanos hemos construido la percepción de nuestro alrededor y de nosotros mismos mediante la búsqueda de explicaciones de los distintos

fenómenos que nos envuelven. Los saberes se han conformado como parte de un proceso de conocer, interpretar y explicar el entorno de los seres humanos. Pero también se han constituido como parte de un proceso colectivo, construido de manera individual y colectiva, y que supone un beneficio para la colectividad y para el individuo, es decir, un proceso social de formación e integración de dicho conocimiento.

En los saberes confluyen las experiencias directas y los conocimientos iniciales transmitidos. De esta forma también los saberes son la combinación de las distintas ideas del saber, dotando de diversas explicaciones sobre el mundo y el papel de los sujetos frente a él, o bien, su transformación. Los saberes son una construcción social, producto de las interacciones entre los individuos, sus prácticas y la reapropiación de un conocimiento transmitido por otros.

En el centro de los saberes se encuentra la producción de conocimiento y sus formas de saber, lo que implica una visión del mundo construida y no impuesta. De esta forma encontramos en las distintas etapas sociales de las comunidades humanas un sin número de interpretaciones, reflexiones, explicaciones y causas de los distintos fenómenos en que constantemente participa, dotando de riqueza las visiones del mundo edificadas por la humanidad. Sin embargo, la implementación de un discurso hegemónico/totalizador impuesto tiene un impacto en la posibilidad y generación de nuevas interpretaciones y cosmovisiones del mundo. Podemos decir que los saberes y la idea del saber no son de carácter estático, sino producto de las luchas, normas, políticas y prácticas que los sujetos mantienen en un campo de saber; pues los conceptos hacen visible un modo de hacer y una manera de organizar los procesos de producción, transmisión y aprendizaje del conocimiento y del saber de forma dialéctica.¹⁰

Cada saber contiene las formas y modos de actuar de los distintos sujetos en una época; muestra las mecánicas de comprensión de los fenómenos, organiza las prácticas y orienta los discursos, crea pensamientos. Dentro de esta perspectiva, la idea del saber está constituida por espacios de saber y medios de lucha, de los cuales se sirven los sujetos para posicionarse en un proceso. Así, los sujetos fundan sus identidades, e incluso sus preferencias, por medio de la

¹⁰ Los conceptos también son construcciones históricas y por esta vía nacen, se organizan y se modifican en el tiempo y en el espacio.

adopción de los saberes y, a partir de ellos, promueven rutas del conocimiento, en las cuales van surgiendo los nuevos saberes y conocimientos. Toda idea de saber es un modo de leer y expresar la realidad, y da cuenta de las prácticas. En este orden, los saberes y su idea son históricos, cambiantes, exoconsistentes, endoconsistentes¹¹ y consistentes. La historia misma de una sociedad es a la vez un conjunto de saberes, conocimientos e ideas de saber por medio de los cuales avanza. De acuerdo con lo anterior, los saberes son reproducciones y producciones marcadas de sus formas históricas, resultado de las formas de organización de los conocimientos. Uno o varios saberes son “el modo” de hacer de una época, son el resultado de los modos de comprensión de los conocimientos en sus delimitaciones sociales, del conflicto, de las políticas, de la cultura, de lo productivo, de lo religioso y de lo científico.

Existen saberes constituidos al respecto de la relación con la naturaleza, conteniendo la relación entre ella y el ser humano de forma recíproca, estos saberes también entretajan la relación entre los propios seres humanos y su actuar frente a la naturaleza. También existen saberes sociales, culturales de identidad, de la cotidianidad, de memoria e históricos.

Percibimos los saberes en las distintas disciplinas, profesiones, quehaceres y oficios. En cada espacio de producción de saberes opera una lógica de producción y reproducción del conocimiento y sus formas, unos rituales de apropiación de cada saber o idea de saber y unos procesos de selección de cada saber o idea de saberes. Cada campo de producción del saber implica un conjunto de técnicas necesarias para la transmisión y apropiación del conocimiento construido por los pueblos, comunidades y sujetos. En cada lugar, forma y espacio de conocimiento rige una producción individual o colectiva del saber y saberes. Las formas y procedimientos sociales e históricos de los pueblos de estas lógicas generan modos y tipos de saber muy diverso como diversa es la sociedad, ¿pueden romperse la construcción de saberes y sus lógicas?

¹¹ La exoconsistencia hace referencia a la relación de unos conceptos con otros, en la construcción de puentes entre conceptos sobre un mismo plano de inmanencia, por afuera. Los endoconsistentes se refieren a dentro del concepto.

1.2 Los saberes locales frente a la fragmentación

Ya hemos mencionado que en la sociedad existen diversos tipos de saber, pues bien, estos saberes interactúan en forma y espacio para la complementación de otros saberes que forman parte del espejo de la sociedad. Por lo tanto, podemos afirmar que los saberes constituyen el espejo de la sociedad. Los saberes locales, entendidos no sólo de forma geográfica, son el reflejo del tejido social y la muestra de resultados obtenidos en la apropiación del mundo por una sociedad. Son una síntesis de los procesos de la actividad humana en diferentes dimensiones, ya que son la muestra de varios pensamientos en la construcción de un pensamiento más amplio de la sociedad, representando una dinámica social.

Y este conjunto de saberes y dinámicas sociales puede ser trastocado por una idea de “saber fragmentado”, que tiene como puntal el rompimiento de la posibilidad de las relaciones entre los sujetos para posibilitar la dominación de los individuos y todo su proceso social. ¿Qué significa esto? La pretensión de desaparecer o de fragmentar los saberes, tiene un significado que va más allá del mero hecho de dividir el conocimiento, implica fragmentar el centro de la relación social, que es la esencia de los saberes y de la idea de saber de los pueblos. Si los saberes son reproducciones y producciones marcadas de sus formas históricas, el fragmentar esos saberes y ese conocimiento, conduce a una nueva orientación de los mismos saberes y del conocimiento para romper así con el objetivo de la idea del saber, y en consecuencia, cambiar la orientación y el objetivo del resultado de las formas de organización de los conocimientos y los saberes.

Un ejemplo claro de lo anterior es la Roma antigua, en donde fue expropiado el saber de los pueblos conquistados para el beneficio de una parte de la sociedad romana. Hoy en día, podemos decir que el capitalismo es la magnificación de la reorientación del saber y la idea de saber, teniendo como nuevo objetivo el dominar no sólo la parte material de una sociedad, sino dominar y cambiar la relación social para hacer posible la dominación.

Si uno o varios saberes son “el modo” de hacer de una época, ¿qué efecto tiene la posibilidad de incidir en ellos y en la idea de saber? En el momento de la construcción de la modernidad –S.XV–, se dio un cambio en el sentido de la idea

de saber, se inició una lucha por cambiar la construcción de saberes/conocimiento y así cambiar la idea del saber; dicho de otra manera, empieza la lucha por incidir en la relación social y darle una nueva orientación, efecto que se prolonga hasta nuestros días.

Al cambiar el peso y la validez de los saberes, se dicta cuáles son los realmente necesarios y valiosos, es decir, se modifica el sentido de la sociedad. Pues si los saberes son el resultado de “los modos” de comprensión del conocimiento y sus representaciones sociales, al cambiar su dirección se cambiarán “los modos” de comprensión del conocimiento en sus delimitaciones sociales: políticas, culturales, productivas, religiosas o científicas, incluida la concepción de conflicto. En suma, se cambiará la visión del mundo, la forma de transformarlo y de hacer las cosas. Lo anterior permite entender la gran disputa por incidir en los saberes, conocimiento y el pensamiento de la sociedad, puesto que ello propicia crear mecanismos de dominación más duraderos, que admitan penetrar el centro de la sociedad.

Ejemplo de lo anterior, es la lucha por delimitar e imponer un conocimiento fragmentado que obstruya interpretaciones distintas a las establecidas, que mostrará el grado de creación y reconocimiento de saberes que tiene la propia sociedad. Es cierto que algunos filósofos de la sospecha, particularmente Marx, rebate la idea hegeliana de uniformidad del conocimiento y de fragmentación del análisis. Esto será una constante por los llamados ideólogos de la colonización del pensamiento, en donde tendrán justificación obras como *El Leviatán* de Thomas Hobbes, parte fundamental del liberalismo político¹², o *La Teoría de los*

¹² El Leviatán es un manual sobre la naturaleza humana y cómo se organiza la sociedad. Partiendo de la definición de hombre y de sus características, Hobbes expone su interpretación de la aparición del derecho y de los distintos tipos de gobierno que son necesarios para la convivencia en sociedad. El origen del Estado es el pacto que realizan todos los hombres entre sí, subordinándose desde ese momento a un gobernante, quien velara por el bien de todos los súbditos y de él mismo. De esa forma, se conforma la organización social. Su visión del estado de naturaleza anterior a la organización social es la "guerra de todos contra todos", la vida en ese estado es solitaria, pobre, brutal y breve. Plantea el derecho de naturaleza como la libertad de utilizar el poder que cada uno tiene para garantizar la auto conservación. Cuando el hombre se da cuenta de que no puede seguir viviendo en un estado de guerra civil continua, surge la ley de naturaleza, que limita al hombre a no realizar ningún acto que atente contra su vida o la de los otros. De esto se deriva la segunda ley de naturaleza, en la cual cada hombre renuncia o transfiere su derecho a un poder absoluto que le garantice el estado de paz. Así surge el Contrato Social en Hobbes.

Sentimientos Morales de Adam Smith. En donde Smith plantea que solamente el carácter de la historia y del conocimiento de los hombres es producto de Dios. Resultado de las propuestas de los autores mencionados, nace la llamada *naturalización de las relaciones sociales*. Estos planteamientos promueven una sociedad estática, una sociedad sin cambio alguno, en donde solamente hay que describir el acontecer de la sociedad, donde el eje fundamental insiste en mostrar como algo natural a los elementos ideológicos o de interpretación como forma de entender lo social. En pocas palabras solamente contemplar la sociedad.

El grado de incidencia en la sociedad y sus relaciones implica que los saberes que observamos en las distintas disciplinas, profesiones, quehaceres y oficios, también cambiaran su fin y objetivo. En cada espacio de saberes operará una lógica de producción y reproducción del conocimiento y sus formas, cambiará el sentido de apropiación de los saberes y conocimientos, al que se denomina como un “buen sentido”, este buen sentido, indicará y dictará qué saberes o conocimientos son pertinentes para la sociedad, conformando una forma de colonización del pensamiento; dictando nuevos rituales de apropiación de cada saber o idea de saber (en algunos casos denominadas escuelas, o teorías que son necesarias para la sociedad y que, hoy en día, está en discusión qué es considerado conocimiento y qué no), e incluso quienes pueden ser depositarios de dicho saber. Esta lógica actúa modificando a los sujetos y actores, producto de las prácticas de comprensión del conocimiento o derivados de las prácticas de enseñanza y generación de los “saberes y conocimiento dominadores”.¹³

Por último y en consecuencia, cambiarán las formas, modos, mecanismos, medios e instrumentos utilizados en la transmisión del conocimiento y, por ende, la sociedad. Este tipo de saber colonial recoge los nuevos límites de una identidad firme del hacer social, la visión de una parte del terreno en disputa, la otra parte de la disputa es ese otro terreno en donde actúan los saberes como parte de la construcción social. Si se dice que el capitalismo disputa relaciones sociales, pues entonces habrá que observar qué es lo que “en realidad” pelea. Los saberes no occidentales, son espacios que se desarrollan por fuera de la lógica colonizadora

¹³ Nos referimos a los saberes académicos, cuya génesis tiene lugar en las prácticas de comunicación y participación de los sujetos en espacios de producción, reproducción y transmisión del conocimiento.

del conocimiento y actualmente por fuera de la lógica capitalista de “racionalidad”. Los saberes no occidentales, entendidos estos como una reapropiación de la experiencia y de los conocimientos, pero con un sentido fuera de la lógica del capitalismo, chocan con la lógica que trata de imponer el capitalismo en la forma de apropiación del mundo y de lo que nos rodea. No cabe duda que el capitalismo es el representante por excelencia de dicho proceso de fragmentación del saber y el conocimiento.

1.3 La concepción de mundo (si Dios así lo quiso)

Existen diversos postulados teóricos y políticos en varias áreas de las humanidades que pretenden establecer una serie de aportes al debate de la construcción de la visión del mundo y su punto de partida, que son respetables. En estos planteamientos existen no pocos problemas para plantear o crear formulaciones teóricas y políticas alternativas a la llamada irracionalidad del mercado, cuya defensa más coherente ha sido formulada por un discurso maquillado de novedoso, el neoliberalismo, que siendo totalmente estrictos deberíamos referirnos al neoliberalismo como *liberismo económico*.

Estos problemas que se presentan se deben, en gran parte, al hecho de que el neoliberalismo es debatido y confrontado solamente como una teoría económica, cuando debe ser analizado como el discurso hegemónico de un modelo civilizatorio mayor, el capitalismo. El neoliberalismo es una de las etapas del capitalismo actual, por lo tanto, tiene que estudiarse como lo que es, una síntesis de los principios, supuestos y valores básicos de la sociedad liberal moderna en torno al ser humano y su paso por el mundo, incluido todo aquello que lo conforma, su entorno y acción, así como la naturaleza, la riqueza, la historia, el progreso, el conocimiento, su diversidad, diferencia, cultura, identidad y el desarrollo de la humanidad.

La construcción de alternativas a las propuestas neoliberales y al modelo de vida que ha construido y representa el capitalismo, no puede intentar buscarse simplemente en otros discursos, modelos o teorías dentro del campo de la ciencia económica únicamente, por el contrario, se tiene que indagar entre otros tantos razonamientos y explicaciones de las diferentes partes que contempla la vida

social, pues la economía misma como disciplina científica construye y asume, en lo fundamental, una pequeña parte de la realidad y no su totalidad. En este sentido, se encuentra dividida entre dos formulaciones antagónicas al igual que la disputa de contrapoder, entre el modelo liberal y un discurso crítico y de transformación. Este último, puede ayudar, pero se tiene que apoyar en otros discursos críticos de distintas áreas del conocimiento y de los saberes, pues por sí solo no es suficiente para comprender y transformar. Así, es imprescindible un proceso mayor que incluya distintas herramientas para dar cuenta del problema.

Una de las más potentes expresiones de la eficacia del llamado pensamiento científico moderno –especialmente en sus expresiones más defendidas por el mundo liberal, las ideas tecnocráticas y neoliberales, cuya hegemonía se viene debilitando– es lo que puede ser denominado y descrito literalmente como la *naturalización de las relaciones sociales*, es decir, las bases del pensamiento de la imposición y dominación.

De acuerdo con esta idea y noción de la realidad, las características, valores y normas de la sociedad llamada moderna, son la expresión de las tendencias generadas de momento o espontáneas naturales del desarrollo de la sociedad, un evolucionismo social, donde la realidad y sus características nunca son entendidas como parte y resultado del desarrollo histórico de la sociedad y por consiguiente, de los pueblos. La actual sociedad liberal industrial se manifiesta, compone y se presenta –desde esta visión– no sólo en el orden social deseable, sino en el único posible para los seres humanos, es decir, que existe una elección de saberes y conocimientos colonizadores y por ende de sujetos para los cuales son diseñados.

Para esta idea se despliegan un sin número de alegatos y es la concepción según la cual nos encontramos hoy en un punto de llegada y final, sociedad sin ideologías, modelo civilizatorio único, globalizado, universal, que hace innecesaria la política y la vida política transformadora (dirán algunos locutores de televisión: para qué pensar diferente si el dinero lo dice todo). Esta concepción no sólo penetra y es reproducida por aquellos que ejercen la dominación, como los medios de comunicación, sino que se instala también en el hogar, el trabajo, en el campo. Este razonamiento es precisamente el que intenta imponer el pensamiento

hegemónico, en la medida en que, aparentemente, ya no hay alternativas posibles a ese modo de vida. Claro que al afirmar esto, desconoce otra posibilidad a ese modo de vida en el mundo, otro construido por comunidades y grupos, actores y sujetos que pelean lo que el capitalismo siempre disputa, las relaciones sociales, bien diría “El Viejo Topo” K. Marx, sobre las necesidades de cambiar del capitalismo: “Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes”,¹⁴ lo primero que ha de imponer son las relaciones sociales que hagan posible sus relaciones económicas, ese es el espacio que disputara.

Esta fuerza hegemónica del pensamiento neoliberal, su capacidad de presentar su propia ideología y narrativa histórica como el conocimiento verdadero, objetivo, científico y universal, único posible de la humanidad y su visión de la sociedad moderna como la forma más terminada y *avanzada* –e igualmente *normal*– de la experiencia humana. Como lo plantea Aníbal Quijano,¹⁵ está sustentado en condiciones históricas y culturales específicas.

El neoliberalismo es un excepcional extracto purificado y, por ello, despojado de tensiones y contradicciones por sus apologistas, de tendencias y opciones civilizatorias que tienen una larga historia en la sociedad occidental, haciendo con esto que parezca con la capacidad de constituirse en el sentido común de la sociedad moderna. La supuesta eficacia hegemónica actual que presenta y su aparente síntesis, se sustenta en las inamovibles transformaciones, en las relaciones de poder que se han producido en el mundo en las últimas décadas.

La desaparición o derrota de algunas posiciones políticas que han enfrentado históricamente a la sociedad liberal (el socialismo real, y las organizaciones y luchas populares anti-capitalistas en todas partes del mundo), así como la riqueza y el poderío militar sin rivalidad de las sociedades industriales

¹⁴ Marx Carlos y Federico Engels, “El manifiesto comunista” en Obras Completas en tres tomos, Moscú, Ed. Progreso.

¹⁵ Quijano, Aníbal, “Raza, etnia y nación en Mariátegui: Cuestiones abiertas”, en *Juan Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Lima, Amauta, 1992; Quijano, Aníbal, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Quito, Editorial El Conejo, 1990; y Quijano, Aníbal, “La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana”, en Roberto Briceño León y Heinz R. Sonntag (editores), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, Caracas, CENDES, LACSO, Nueva Sociedad, 1998.

del llamado desarrollo pleno con los llamados grandes conocimientos de la sociedad del Norte, menciona Walter Mignolo¹⁶, contribuyen a la imagen de la sociedad liberal de mercado como la única opción posible, como el *fin de la Historia*.¹⁷ Sin embargo, la naturalización de la sociedad liberal como la forma más avanzada y normal de existencia humana no es una construcción reciente que pueda atribuirse al pensamiento neoliberal, ni a la actual coyuntura geopolítica, sino que por el contrario, tiene una larga historia en el pensamiento social occidental de los últimos siglos.

La búsqueda de alternativas a la conformación profundamente excluyente y desigual del mundo moderno exige un esfuerzo de deconstrucción del carácter universal y natural de la sociedad capitalista-liberal, tal como expresa Carlos Lenkersdorf.¹⁸ Requiere el cuestionamiento de las pretensiones de objetividad y neutralidad de los principales instrumentos de naturalización y legitimación de este orden social: el conjunto de saberes que conocemos globalmente como ciencias sociales. Este trabajo de reconstrucción es un esfuerzo extraordinariamente vigoroso y multifacético que se ha venido produciendo en los últimos años en todas partes del mundo. Entre sus contribuciones fundamentales se destacan: las múltiples vertientes de la crítica feminista,¹⁹ el cuestionamiento de la historia europea como Historia Universal,²⁰ el desentrañamiento de la naturaleza del *orientalismo*,²¹ la exigencia de “abrir las ciencias sociales”,²² los aportes de los

¹⁶ Mignolo, Walter, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Michigan University Press, Ann Arbor, 1995; y Mignolo, Walter, “Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área”, *Revista Iberoamericana*, LXII, 1996.

¹⁷ El que acuñó esta infeliz y errónea idea es Francis Fukuyama, ex analista de la Corporación Rand y subdirector de planificación política del Departamento de Estado de los Estados Unidos.

¹⁸ Lenkersdorf, Carlos. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI Editores, México, 1996.

¹⁹ Ver, por ejemplo, los ensayos incluidos en: Christiansen-Ruffman, Linda (editora), *Feminist Perspectives*, Inter-national Sociological Association, Pre-Congress Volumes, María-Luz Morán (editora general) *Social Knowledge: Heritage, Challenges, Perspectives*, Montreal, 1998.

²⁰ Bernal, Martiny Athena Black, *The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Martin Bernal. Vol. I. *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1987; Blaut, J. M., *The Colonizers Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, The Guilford Press, Nueva York, 1993; Blaut, J. M. 1492. *The Debate on Colonialism, Eurocentrism and History*, Africa World Press, Trenton, 1992.

²¹ Said, Edward, *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York, 1979; Said, Edward, *Culture and Imperialism*, Vintage Books, Nueva York, 1994.

estudios subalternos de la India,²³ la producción de intelectuales africanos como V.Y. Mudimbe, Tsenay Serequeberham,²⁴ y el amplio espectro de la llamada perspectiva de los estudios postcoloniales que encuentra especial vigor en muchos departamentos de estudios culturales de universidades del mundo. La búsqueda de perspectivas del conocer no eurocéntrico tiene una larga y valiosa tradición en América Latina. Cuenta con valiosas contribuciones recientes, entre éstas las de Enrique Dussel²⁵ y Arturo Escobar.²⁶

Tenemos que hacer una mención en particular: es importante poder identificar dos dimensiones constitutivas de los saberes modernos que contribuyen a explicar su *eficacia naturalizadora*.²⁷ Tienen orígenes históricos diferentes, y sólo adquieren su actual potencia naturalizadora gracias a su estrecho entretnejimiento. La primera dimensión se refiere a las sucesivas *separaciones* o *particiones* del mundo de lo “real” que se dan históricamente en la sociedad occidental y las formas como se va construyendo el conocimiento sobre las bases de este proceso de sucesivas separaciones, es decir, el conocimiento fragmentado y sobre-especializado. La segunda dimensión, es la forma como se articulan los saberes modernos con la *organización del poder*, especialmente las *relaciones llamadas coloniales de poder* constitutivas del mundo moderno capitalista. Estas dos dimensiones sirven de sustento sólido a una construcción discursiva

²² Wallerstein, Immanuel, (Coordinador), *Abrir las ciencias sociales*. Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales, Siglo XXI Editores, México, 1996.

²³ Guha, Ranajit (editor), *A Subaltern Studies Reader 1986-1995*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998; Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (compiladoras), *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Historias, SEPHIS y Aruwiwiri, La Paz, 1997.

²⁴ Mudimbe, V.Y., *The Idea of Africa*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis, 1994; Mamdani, Mahmood, *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Colonialism*, Princeton University Press, Princeton, 1996; Serequeberhan, Tsenay (editor), *African Philosophy. The Essential Readings*, Paragon House, Nueva York, 1991.

²⁵ Apel, Karl-Otto, Dussel, Enrique y Fornet, Raúl., *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI Editores y UAM Iztapalapa, México, 1992; Dussel, Enrique (compilador) *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI Editores y UAM Iztapalapa, México, 1994; Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 1998.

²⁶ Escobar, Arturo, *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press, Princeton, 1995.

²⁷ Lander Edgardo *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*, Chicago University Press, Chicago, 1997; y “Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories”, *Cultural Anthropology*, vol. 11, n° 1, 51-87, 1996.

naturalizadora de las ciencias sociales o saberes sociales modernos construidos desde otra óptica.

Una primera separación de la tradición occidental es de origen religioso. Un sustrato fundamental de las formas particulares del conocer y del hacer tecnológico de la sociedad occidental la asocia Jan Berting a la separación judeo-cristiana entre Dios (lo sagrado), el hombre (lo humano) y la naturaleza. De acuerdo con Berting, en esta tradición:

“... Dios creó al mundo, de manera que el mundo mismo *no* es Dios, y *no* se considera sagrado. Esto está asociado a la idea de que Dios creó al hombre en su propia imagen y lo elevó sobre todas las otras criaturas en la tierra, dándole el derecho... a intervenir en el curso de los acontecimientos en la tierra. A diferencia de la mayor parte de los otros sistemas religiosos, las creencias judeo-cristianas no contienen inhibiciones al control de la naturaleza por el hombre”.²⁸

Pero es a partir de la Ilustración y con el desarrollo posterior de las ciencias modernas cuando se sistematizan y se multiplican estas separaciones.²⁹ Un hito histórico significativo en estos sucesivos procesos de separación lo constituye la ruptura ontológica entre cuerpo y mente, entre la razón y el mundo, tal como ésta es formulada en la obra de Descartes.³⁰ La ruptura ontológica entre la razón y el mundo quiere decir que el mundo ya no es un orden significativo, está expresamente muerto. La comprensión del mundo ya no es un asunto de estar

²⁸ Berting, Jan, “Technological Impacts on Human Rights: Models of Development, Science and Technology and Human Rights”, en C.G. Weeramantry (editor), *The Impact of Technology on Human Rights. Global Case Studies*, United Nations University Press, Tokyo, 1993, p. 18. “De acuerdo a Max Weber, el cristianismo heredó del judaísmo su hostilidad al pensamiento mágico. Esto abrió el camino para importantes logros económicos ya que las ideas mágicas imponen severas limitaciones a la racionalización de la vida económica. Con la llegada del ascetismo protestante esta desmitificación del mundo se completó”. *Ibid*, p.19.

²⁹ Dada la naturalización tanto de las relaciones sociales como de los acotamientos de los saberes modernos, incluida la instaurada separación sujeto/objeto, resulta difícil la comprensión del carácter histórico cultural específico de estas formas del saber sin acudir a otras perspectivas culturales que nos permiten des-familiarizarnos y por lo tanto desnaturalizar la objetividad universal de estas formas de concebir la realidad. Un texto que resulta particularmente iluminador en este sentido, es el de Carlos Lenkersdorf, ya citado. Lenkersdorf estudia la cosmovisión de los tojolabales a través de su lengua. Caracteriza lo que llama una lengua intersubjetiva en la cual no hay separación entre objeto y sujeto, como expresión de una forma de comprensión del mundo que carece de las múltiples escisiones que han sido naturalizadas por la cultura occidental.

³⁰ Frédérique Apffel-Marglin, “Introduction: Rationality and the World”, en Apffel-Marglin, Frédérique y Marglin, Stephen A., *Decolonizing Knowledge. From Development to Dialogue*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 3. “el siglo que vivió Descartes y esa ruptura ontológica de la que hablas que se remonta desde San Agustín, Lo que hizo Descartes si bien fue hacer la separación sujeto/objeto, en donde el sujeto posee la razón, y no proveniente de Dios como una chispa o intuición, también recordó que formamos parte de la res extensa, o sea el mundo, lo externo al ser humano, que desde luego la razón captura”.

entendiendo el mundo, como lo era para los pensadores griegos clásicos. El mundo se convirtió en lo que es para los ciudadanos el mundo moderno, un mecanismo sin sentido, que no tiene lógica, sin razón, que puede ser captado por los conceptos y representaciones construidos por la razón imperante, que no da lugar a las construcciones sociales colectivas de los pueblos ni a sus representaciones propias del mundo.³¹

Esta total separación entre la mente y el cuerpo dejó prácticamente al mundo y al cuerpo vacío de significado y subjetivó, radicalmente sin contenido a la mente de los sujetos y a la humanidad. Esta subjetivación total de la mente, esta radical separación entre mente, mundo y sociedad, colocó a los seres humanos en una posición externa al cuerpo y al mundo, con una postura instrumental hacia ellos,³² elemento que fue utilizado para poner en ridículo cualquier visión diferente del mundo que fuera construida por los propios pueblos, muestra de ello fue la propia conquista de América y la que sufrieron varios pueblos colonizados. Se crea de esta manera, como señala Charles Taylor, una *fisura ontológica*, entre la razón y el mundo, separación que no está presente en otras culturas no occidentales.³³ Elemento que crítica hasta la saciedad Hugo Zemelman con su crítica al aparato conceptualizado de la academia moderna. Estas tendencias se radicalizarían con las separaciones que Weber conceptualizó como constitutivas de la modernidad cultural, y una creciente escisión que se da en la sociedad moderna entre la población en general y el mundo de los especialistas y los expertos. Según Weber, la modernidad cultural es la separación de la razón sustantiva expresada en la religión y la metafísica que se expresa en tres esferas autónomas: ciencia, moralidad y arte. Desde el siglo XVIII, los problemas heredados por estas viejas visiones del mundo pudieron organizarse según aspectos específicos de validez: verdad, derecho normativo, normatividad, autenticidad y belleza, que, pudieron entonces ser tratados como problemas de conocimiento. A su vez pudieron institucionalizarse, se implantaron en el discurso científico, en las universidades, las teorías morales, la jurisprudencia, la economía, la historia, la geografía, la producción y crítica de arte. Cada dominio de la cultura

31 Ibid.

32 Ibid. p. 4

33 Ibid. p. 6-7

correspondía a profesiones culturales, que enfocaban los problemas con perspectiva de especialistas, que ven a los movimientos sociales desde las gradas. Aparecen las estructuras para la construcción de la racionalidad que construye una forma de entender la humanidad de manera cognitiva-instrumental, de la moral-práctica y de la estético-expresiva, cada una de ellas sometida al control de especialistas. Como resultado, crece la distancia entre la cultura de los expertos y la de un público más amplio. De acuerdo con lo argumentado por Weber, el proyecto de modernidad formulado por los filósofos del Iluminismo en el siglo XVIII, se basaba en el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral universal, y una ley y un arte autónomos y regulados por lógicas propias.³⁴ El pensamiento moderno se articula con estas separaciones que sirven de fundamento al contraste esencial que se establece, a partir de la conformación colonial del mundo occidental o europeo (concebido como lo *moderno*, lo *avanzado*, con idea de progreso) y ¿dónde quedan los “Otros”?, el resto de los pueblos y culturas del planeta.

La conquista del continente americano es el momento que da origen a los dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: la *modernidad* y la *organización colonial del mundo*.³⁵ Con el inicio de la dominación de América, comienza no sólo la organización colonial del mundo, sino la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria³⁶ y del imaginario, en síntesis de la visión de mundo.³⁷ Se inicia así, un proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX, donde por primera vez se organiza la totalidad del espacio y del tiempo -todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados- en una única manera de explicar el mundo, es decir, en el pensamiento totalizador y autoritario de occidente, de Europa.

³⁴ Habermas Jurgén, “Modernidad, un proyecto incompleto”, en Nicolás Casullo (compilador), *El debate modernidad posmodernidad*, Puntosur Editores, Buenos Aires, 1989, pp. 137-138.

³⁵ En palabras de Tzvetan Todorov: “...el descubrimiento de América es lo que anuncia y funda nuestra identidad presente; aún si toda fecha que permite separar dos épocas es arbitraria, no hay ninguna que convenga más para marcar el nacimiento de la era moderna que el año 1492, en que Colón atraviesa el océano Atlántico. Todos somos descendientes de Colón, con él comienza nuestra genealogía -en la medida en que la palabra ‘comienzo’ tiene sentido”. Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI Editores, México, 1995 (1982), p. 15

³⁶ Mignolo Walter, *The Darker Side of the Renaissance...*, op. cit.

³⁷ Quijano Aníbal, “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas”, op. cit.

En este período se establecen los lazos en la “articulación de las diferencias culturales en jerarquías cronológicas”³⁸ y de lo que Johannes Fabian llama la *negación de la simultaneidad*.³⁹ Con los cronistas españoles se da inicio a la “masiva formación discursiva” de construcción de Europa/Occidente y lo otro, del europeo y el indio, desde la posición privilegiada del *lugar de enunciación* asociado al poder imperial.⁴⁰ Así pues, la conquista tiene como supuesto básico el carácter *universal* de la experiencia europea. Al construirse la noción de la universalidad, a partir de la experiencia particular (o *parroquial*) de la historia europea y, realizar la lectura de la totalidad del tiempo y del espacio, se erige una universalidad radicalmente excluyente.

Bartolomé Clavero realiza un significativo aporte a esta discusión en su análisis de las concepciones del universalismo, del individuo y de sus derechos en el liberalismo clásico y en el pensamiento constitucional. Es éste, un universalismo *no universal* en la medida en que niega todo derecho diferente al liberal, que está sustentado en la propiedad privada individual.⁴¹ La negación del derecho del colonizado comienza por la afirmación del derecho del colonizador; lo es de un derecho colectivo por un derecho individual.

Locke escribe en el año 1690 el segundo *Treatise of Government*, concibe más concretamente ese derecho como derecho de propiedad, como propiedad privada, por una razón muy precisa. La propiedad para él es derecho ante todo del individuo sobre sí mismo. Es un principio de disposición personal, de esta libertad radical. Y el derecho de propiedad también puede serlo sobre las cosas en cuanto que resulte del ejercicio de la propia disposición del individuo no sólo sobre sí mismo, sino sobre la naturaleza, ocupándola y trabajándola. Es el derecho subjetivo, individual, que constituye, que debe así prestar constitución al derecho objetivo, social. El orden de la sociedad habrá de responder a la facultad del

³⁸ Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance*, op. cit., p. XI.

³⁹ Johannes, Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, Nueva York, 1983, p.3

⁴⁰ Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance*, op. cit., 328

⁴¹ Clavero, Bartolomé, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Siglo XXI, México, 1994; y *Happy Constitution. Cultura y Lengua Constitucionales*, Editorial Trota, S.A, Madrid, 1997.

individuo. No hay derecho legítimo fuera de esta composición.⁴² América fue considerada como un territorio jurídicamente vacío, porque no estaba poblado de individuos que respondieran a los requerimientos de la concepción de hombre moderno, de ahí el reparto y disputa del territorio. Se da entonces el punto de arranque del discurso de la propiedad dentro del marco del pensamiento occidental, punto de partida de la concepción constitucional. Y no es desde luego una mera ocurrencia de un pensador aislado. Estamos ante una manifestación única de toda una cultura, quizás todavía la nuestra.⁴³

Para la perspectiva constitucional, los indígenas no reúnen las condiciones de derecho alguno, ni privado ni público. En *La riqueza de las Naciones* de Adam Smith, escrito en el año 1776, muestra y expresa ese pensamiento único instrumental, contiene y difunde la conclusión del aparato dominante, en el que las tribus nativas de Norteamérica no tienen estructura social -o Estado de sociedad-, su organización es para él una forma primitiva ajena a la concepción de Estado, no es pues un Estado ni soberano, mucho menos una república, no existen dentro de este modelo derecho político alguno bajo su visión de dominador.

El efecto fue, no la universalización del derecho, sino la entronización del propio universo jurídico, con expulsión radical de cualquier otro. Ya no es sólo que el indígena se encuentre en una posición subordinada, ahora resulta que no tiene sitio alguno si no se muestra dispuesto a abandonar completamente sus costumbres y deshacer enteramente sus comunidades para conseguir integrarse al único mundo constitucionalmente concebible del derecho, el orden occidental.⁴⁴

En este proceso no se concibe solamente un derecho individual, no se concibe un derecho construido de manera diferente sobre la cultura o sobre el quehacer humano, el derecho construido de los individuos. Tampoco se logra ver en esta idea un derecho colectivo distinto a otro derecho constituido por otro grupo social, el de una colectividad. Adam Smith sólo reconoce el derecho de aquél o de aquélla instancia social que se corresponda y sirva al derecho que se pretende dominante; al derecho de autonomía personal y propiedad privada no se lo

⁴² Clavero, Bartolomé, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, op. cit., pp. 21-22.

⁴³ Ibid., pp. 22-23.

⁴⁴ Ibid., pp. 25-26.

concibe con posibilidad alguna por el planteamiento liberal, coartando la libertad del otro, a esta libertad civil fundamental se la culpa de no civilizada o de no tener orden alguno, por eso la necesidad de imponer un Estado que organice a la sociedad de una forma y no el reconocimiento de otro estado mencionaría Federico Engels.⁴⁵ Dicho de otro modo, sólo cabe como público, no el derecho de cualquier comunidad, sino de la comunidad que se impone como institución política constituida conforme a dicho fundamento, con vistas a su existencia y aseguramiento. Un ejemplo fundamental a mencionar es el proceso de conquista de los pueblos del continente Americano.

Tanto las comunidades tradicionales propias, como todas las extrañas, todas aquellas consideradas por la visión occidentalizada como comunidades sin soberano ni constitución, quedan excluidas de un nivel de ordenamiento jurídico o incluso del campo del derecho. Ante esta ausencia, se pasa, sin más, a la imposición de estructuras jurídicas, ejemplo de ello es el nombramiento de un ordenador, establecedor de estructura social, de un Virrey con todo lo que ello implica. Al imponer este derecho frente a las formas propias de derecho construido por una sociedad, se destruye y deslegitima la cultura, la política, la identidad de comunidades que no respondan a la forma estatal impuesta⁴⁶ en una primera forma imperial.⁴⁷

El universalismo de la filosofía de la historia de Hegel reproduce este mismo proceso sistemático de exclusiones. La historia es universal en cuanto a *realización del espíritu universal*.⁴⁸ Pero de este espíritu universal no participan

⁴⁵ Engels, Federico, "El origen de la familia la propiedad privada y el estado", ed. Progreso Moscú. 1980.

⁴⁶ Ibid., p. 27.

⁴⁷ Ortega y Medina, Juan, *El Destino Manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Alianza Editorial Mexicana, 1989, p. 120.

Los Estados Unidos se consideran poseedores exclusivos de la verdad y actúan conforme a esta creencia, les corresponde un Destino Manifiesto para el cual han sido elegidos por Dios, y por tal motivo están llamados a ser el instrumento divino para llevar a cabo la regeneración moral y política del mundo. De ella se deriva la idea de que los Estados Unidos tienen una tarea divina que cumplir, no solo servir de modelo y guía para los pueblos, sino compartir con ellos los beneficios y alcances de su civilización. Esta doctrina fue una creencia general, tanto del pueblo como del gobierno, idea que se convirtió en una serie de valores propios de la cultura anglosajona. El Destino Manifiesto, al mismo tiempo que denotaba la espiritualidad interior del pueblo novoiñglés, expresaba también una tarea: libertaria, democrática y republicana, que cumplir dentro de su país, en el continente y en el mundo entero

⁴⁸ "...la historia universal no es el mero tribunal de su fuerza, es decir, necesidad abstracta e irracional de un destino ciego, sino que, ella es razón en sí (an sich) y para sí y su ser para-sí en el espíritu es saber, en ella es el desarrollo necesario, únicamente desde el concepto de su libertad,

igualmente todos los pueblos. Ya que la historia se presenta y es la figura del espíritu en la forma de acontecer, de la realidad natural inmediata, entonces los momentos del desarrollo son existentes como *principios naturales inmediatos*, y éstos, porque son naturales, son como una pluralidad la una fuera de la otra, y además de modo tal que *a un pueblo corresponde uno de ellos*; es su existencia geográfica y antropológica.⁴⁹

Al pueblo al que corresponde tal momento como principio natural, le es encomendada la ejecución del mismo en el progreso de la autoconciencia del espíritu del mundo que se despliega. Este pueblo, en la historia universal, y para esa época, es el *dominante y en ella sólo puede hacer época una vez*. Contra éste, su absoluto derecho a ser portador del actual grado de desarrollo del espíritu del mundo, los espíritus de los otros pueblos están sin derecho, y ellos, como aquéllos cuya época ha pasado, no cuentan en la historia universal.⁵⁰ De este universalismo eurocéntrico excluyente, se derivan las mismas conclusiones de Locke, respecto a los derechos de los pueblos. A diferencia de los pueblos que son portadores históricos de la razón universal, las naciones bárbaras (y sus pueblos) carecen de soberanía y de autonomía.

Un pueblo no es aún un Estado, el tránsito de una familia, de una horda, de un clan, de una multitud, a la situación de Estado, constituye la realización *formal* de la idea en general en ese pueblo. Sin esa forma carece -como substancia ética que es *en sí-*, de la objetividad de tener en las leyes en cuanto determinaciones pensadas, una existencia empírica para sí y para los otros universal y aparente-presente y, por tanto, no es reconocida. Su autonomía, en cuanto carece de legalidad objetiva y de racionalidad firme para sí es sólo formal y no es soberanía.⁵¹ Ocurre que las naciones civilizadas consideran a otras que se les han quedado atrás en los movimientos substanciales del Estado (los pueblos pastores

de los momentos de la razón y así de su autoconciencia y de su libertad, la explicitación y realización del espíritu universal.” G.W.F. Hegel, *Filosofía del Derecho (Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o Compendio de derecho natural y ciencia del Estado)*, Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1976, p.333.

⁴⁹ Ibid., p. 334.

⁵⁰ Ibid., pp. 334-335.

⁵¹ Ibid., pp. 335-335.

frente a los cazadores, los agrícolas frente a ambos, etc.), como bárbaras, con la conciencia de un derecho desigual, y tratan su autonomía como algo formal.⁵²

La descripción de Hegel está construida sobre una tríada de continentes (Asia, África, Europa). Estas "...partes del mundo no están... divididas por casualidad o por razones de comodidad, sino que se trata de diferencias esenciales".⁵³ La Historia se mueve de Oriente a Occidente, siendo Europa el Occidente absoluto, lugar en el cual el espíritu alcanza su máxima expresión al unirse consigo mismo.⁵⁴ Dentro de esta concepción histórica, América ocupa un papel ambiguo; por un lado, es el continente joven -según Hegel-, con la implicación potencial que esta caracterización puede tener como portador de futuro, pero su juventud se manifiesta fundamentalmente en ser débil e inmaduro.⁵⁵ Mientras su vegetación es monstruosa, su fauna es endeble,⁵⁶ e incluso el canto de sus pájaros es desagradable.⁵⁷ Los aborígenes americanos son una raza débil en proceso de desaparición.⁵⁸ Sus sociedades carecían "de los dos grandes instrumentos del progreso, el hierro y el caballo".⁵⁹ América siempre se ha mostrado y sigue mostrándose física y espiritualmente impotente.⁶⁰ Incluso las civilizaciones de México y del Perú eran *meramente naturales*: al acercarse el espíritu, la llegada de la incomparable civilización europea, no podían menos que desaparecer.⁶¹

1.4 Saberes y relaciones de poder

El proceso que culminó con la consolidación de las relaciones de producción capitalistas y modo de vida liberal, hasta que éstas adquirieron el carácter de las

⁵² Ibid., p. 336.

⁵³ Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke*, vol. VI, p.442. Citado por Gerbi, Antonello, *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica*, Fondo de Cultura Económica, México 1993 (1955), p. 535.

⁵⁴ Hegel, G.W.F., *Lectures on the Philosophy of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 172 y 190-191. Citado por Fernando Coronil, "Beyond Occidentalism..." op. cit., p. 58.

⁵⁵ Gerbi, Antonello, op. cit., pp. 527 y 537.

⁵⁶ Ibid., p. 537.

⁵⁷ Ibid., p. 542.

⁵⁸ Ibid., p. 545.

⁵⁹ Ibid., p. 537.

⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, ed. Lasson, vol I, pp. 189-191. Citado por Ibid., p. 538.

⁶¹ Ibid., pp. 545 y 548.

formas *naturales* de la vida social, tuvo simultáneamente una dimensión colonial-imperial de conquista y/o sometimiento de otros continentes y territorios por parte de las potencias europeas, y una encarnizada lucha civilizatoria interna en el territorio europeo en la que finalmente terminó por imponerse la hegemonía del proyecto liberal. Las generaciones de campesinos y trabajadores durante los siglos XVIII y XIX vivieron en carne propia las traumáticas transformaciones: expulsión de la tierra y del acceso a los recursos naturales; la ruptura con las formas anteriores de vida y de sustento -condición necesaria para la creación de la fuerza de trabajo “libre”-, y la imposición de la disciplina del trabajo fabril. Este proceso fue “todo” menos “natural”. La gente no entró a la fábrica alegremente y por su propia voluntad. Un régimen de disciplina y de normalización cabal fue necesario. Además de la expulsión de los campesinos y los siervos de la tierra, la creación de la clase proletaria y la economía moderna requerían una profunda transformación de los cuerpos, los individuos y de las formas sociales, como producto de este régimen de normalización se creó el *hombre económico*.⁶²

En diversas partes de Europa, con particular intensidad en el Reino Unido, el avance de este modelo de organización, no sólo del trabajo y del acceso a los recursos, sino del conjunto de la vida, fue ampliamente resistido tanto en las ciudades como en el campo. Detengámonos en la caracterización de esa resistencia, en este conflicto cultural o civilizatorio que formula el historiador inglés E.P. Thompson, lúcido estudioso de la sensibilidad popular de ese período: la conciencia de la costumbre y los usos de la costumbre eran especialmente robustos en el siglo XVIII, de hecho, algunas de las costumbres eran de invención reciente y eran en realidad reclamos de nuevos derechos, la presión para reformar fue resistida obstinadamente y fue en ese siglo que se abrió una distancia profunda, una alienación entre la cultura de patricios y plebeyos. Esta es entonces una cultura conservadora en sus formas que apela a, y busca reforzar los usos tradicionales. Son formas no-racionales; no apelan a ninguna razón a través del folleto, sermón o plataforma; imponen las sanciones del ridículo, la vergüenza y las intimidaciones. Pero el contenido y sentido de esta cultura no puede describirse tan fácilmente como conservadora. En la realidad social el trabajo está

⁶² Escobar, Arturo, Op. cit., p.60.

volviéndose, década tras década, más libre de los tradicionales controles señoriales, parroquiales, corporativos y paternales, y más distanciado de la dependencia clientelar directa del señorío.⁶³

De ahí una paradoja característica del siglo: encontramos una cultura tradicional *rebelde*. La cultura conservadora de los plebeyos, a menudo no resiste en el nombre de la costumbre esas racionalizaciones económicas e innovaciones (como el cerramiento de las tierras comunes, la disciplina laboral, y los mercados libres no regulados de granos) que gobernantes, comerciantes o patronos buscan imponer. La innovación es más evidente en la cima de la sociedad que debajo, pero como esta innovación no es un proceso tecnológico/sociológico neutral y sin normas (modernización, racionalización) sino la innovación del proceso capitalista, es a menudo experimentado por los plebeyos en la forma de explotación, o la apropiación de sus derechos de uso tradicionales, o la ruptura violenta de modelos valorados de trabajo y ocio. Por lo tanto, la cultura plebeya es rebelde en la defensa de las costumbres. Las costumbres defendidas son las de la propia gente, y algunas de ellas están, de hecho, basadas en recientes aseveraciones en la práctica.⁶⁴

Las ciencias sociales tienen como piso la derrota de esa resistencia, tienen como sustrato las nuevas condiciones que se crean cuando el modelo liberal de organización de la propiedad, del trabajo y del tiempo dejan de aparecer como una modalidad civilizatoria en pugna con otra u otras que conservan su vigor, y adquiere hegemonía como la única forma de vida posible.⁶⁵ A partir de este momento, las luchas sociales ya no tienen como eje al modelo civilizatorio liberal y

⁶³ Es el paso, por ejemplo, de la resistencia al maquinismo y a la disciplina laboral, a la lucha por el derecho a la sindicalización y por la limitación de la jornada de trabajo. "Mientras el capitalismo (o el 'mercado') rehicieron la naturaleza humana y la necesidad humana, la economía política y su antagonista revolucionario asumieron que este hombre económico era para siempre." Thompson, E. P., op. cit., p. 15.

⁶⁴ Wallerstein, Immanuel, Op. cit.

⁶⁵ Los problemas del eurocentrismo no residen sólo en las distorsiones en la comprensión de los otros. Está simétricamente implicada igualmente la distorsión en la autocomprensión europea, al concebirse como centro, como sujeto único de la historia de la modernidad. Ver más abajo la discusión de Fernando Coronil sobre este crucial asunto. Johannes, Fabián, Op. cit.

la resistencia a su imposición, sino que pasan a definirse al interior de la sociedad liberal.⁶⁶

Estas son las condiciones históricas de la *naturalización* de la sociedad liberal de mercado. La “superioridad evidente” de ese modelo de organización social -y de sus países, cultura, historia, y raza- queda demostrada tanto por la conquista y sometimiento de los demás pueblos del mundo, como por la “superación” histórica de las formas anteriores de organización social, una vez que se ha logrado imponer en Europa la plena hegemonía de la organización liberal de la vida sobre las múltiples formas de resistencia con las cuales se enfrentó. Es éste el contexto histórico-cultural del imaginario que impregna el ambiente intelectual en el cual se da la constitución de las disciplinas de las ciencias sociales.

Esta es la *cosmovisión* que aporta los presupuestos que fundan a todo el edificio de los saberes sociales modernos. Esta cosmovisión tiene como eje articulador central la idea de *modernidad*, noción que captura complejamente cuatro dimensiones básicas: 1) la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias históricas); 2) la “naturalización” tanto de las relaciones sociales como de la “naturaleza humana” de la sociedad liberal-capitalista; 3) la naturalización o intrasocialización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y, 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (‘ciencia’), sobre todo otro saber.

Tal como lo caracterizan Immanuel Wallerstein, y el equipo que trabajó con él en el Informe Gulbenkian, las ciencias sociales se constituyen como tales en un contexto espacial y temporal específico, en cinco países liberales industriales (Inglaterra, Francia, Alemania, las Italias y los Estados Unidos), en la segunda mitad del siglo pasado. En el cuerpo disciplinario básico de las ciencias sociales - al interior de las cuales continuamos hoy habitando- se establece en primer lugar, una separación entre pasado y presente: la disciplina *historia* estudia el pasado, mientras se definen otras especialidades que corresponden al estudio del

⁶⁶ Latour, Bruno, *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge, 1993, p.97.

presente. Para el estudio de éste se acotan, se delimitan, ámbitos diferenciados correspondientes a lo social, lo político y lo económico, concebidos propiamente como *regiones ontológicas* de la realidad histórico-social. A cada uno de estos ámbitos separados de la realidad histórico-social corresponde una disciplina de las ciencias sociales, con su objeto de estudios, sus métodos, sus tradiciones intelectuales, sus departamentos universitarios: la sociología, la ciencia política y la economía. La antropología y los estudios clásicos se definen como los campos para el estudio de los *otros*.

De la constitución histórica de las disciplinas científicas que se produce en la academia occidental, interesa destacar dos asuntos que resultan fundamentales y esenciales. En primer lugar, está el supuesto de la existencia de un meta-relato universal que lleva a todas las culturas y a los pueblos desde lo primitivo, lo tradicional, a lo moderno. La sociedad industrial liberal es la expresión más avanzada de ese proceso histórico, es por ello el modelo que define a la *sociedad moderna*. La sociedad liberal, como norma universal, señala el único futuro posible de todas las otras culturas o pueblos. Aquéllos que no logren incorporarse a esa marcha inexorable de la historia, están destinados a desaparecer.

En segundo lugar, y precisamente por el carácter universal de la experiencia histórica europea, las formas del conocimiento desarrolladas para la comprensión de esa sociedad se convierten en las únicas formas válidas, objetivas, universales del conocimiento. Las categorías, conceptos y perspectivas (economía, Estado, sociedad civil, mercado, clases, etc.) se convierten así no sólo en categorías universales para el análisis de cualquier realidad, sino igualmente en proposiciones normativas que definen el *deber ser* para todos los pueblos del planeta. Estos saberes se convierten así en los patrones a partir de los cuales se pueden analizar y detectar las carencias, los atrasos, los frenos e impactos perversos que se dan como producto de lo primitivo o lo tradicional en todas las *otras* sociedades.

Se genera así una construcción eurocéntrica, que piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal. Pero es más que eso. Este meta-relato de la

modernidad es un dispositivo de conocimiento colonial e imperial en que se articula esa totalidad de pueblos, tiempo y espacio como parte de la organización colonial/imperial del mundo; una forma de organización y de ser de la sociedad. Se transforma mediante este dispositivo colonizador del saber en la forma normal del ser humano y de la sociedad. Las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber, son transformadas no sólo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas. Son ubicadas en un momento anterior del desarrollo histórico de la humanidad, lo cual dentro del imaginario del progreso enfatiza su inferioridad. Existiendo una forma natural del ser de la sociedad y del ser humano, las otras expresiones culturales diferentes son vistas como esencial u ontológicamente inferiores e imposibilitadas por ello de llegar a superarse y llegar a ser modernas (debido principalmente a la inferioridad racial). Los más optimistas las ven como “necesitadas” de la acción civilizadora o modernizadora por parte de quienes son portadores de una cultura superior para salir de su primitivismo o atraso. Aniquilación o civilización impuesta definen así los únicos destinos posibles para los *otros*.⁶⁷

El conjunto de separaciones sobre el cual se sustenta la noción del carácter objetivo y universal del conocimiento científico, está articulado a las separaciones que establecen los saberes sociales entre la sociedad moderna y el resto de las culturas y sus saberes. Con las ciencias sociales se da el proceso de cientifización de la sociedad liberal, su objetivación y universalización, y por lo tanto, su naturalización. El acceso a la ciencia, y la relación entre ciencia y verdad en todas las disciplinas, establece una diferencia radical entre las sociedades modernas occidentales y el resto del mundo. Se da, como señalaba Bruno Latour en 2005 en su libro *reensamblar lo social*, una diferenciación básica entre una sociedad que posee la verdad -el control de la naturaleza- y otras que no lo tienen. En los ojos de los occidentales, el Occidente, y sólo el Occidente, no es sólo una cultura. ¿Por qué se ve el Occidente a sí mismo de esta manera? ¿Por qué debería ser Occidente y sólo Occidente no una cultura? Para comprender la Gran División entre nosotros y ellos, debemos regresar a la otra Gran División, aquélla que se da

⁶⁷ Ibid., pp. 99-100.

entre humanos y no-humanos. En efecto, la primera es la exportación de la segunda. Nosotros los occidentales no podemos ser una cultura más entre otras, ya que nosotros también movilizamos a la Naturaleza. Nosotros no movilizamos una imagen, o una representación simbólica de la naturaleza como lo hacen otras sociedades, sino a la Naturaleza tal como ésta es, o por lo menos tal *como ésta es* conocida por las ciencias -que permanecen en el fondo, no estudiadas, no estudiables, milagrosamente identificadas con la naturaleza misma.⁶⁸

Así, la Gran División Interna da cuenta de la Gran División Externa: nosotros somos los únicos que diferenciamos absolutamente entre Naturaleza y Cultura, entre Ciencia y Sociedad, mientras que a nuestros ojos todos los demás, sean chinos, amerindios, azande o barouya, no pueden realmente separar lo que es conocimiento de lo que es sociedad, lo que es signo de lo que es cosa, lo que viene de la Naturaleza, de lo que su cultura requiere. Hagan lo que hagan, no importa si es adaptado, regulado o funcional, ellos siempre permanecen ciegos al interior de esta confusión. Ellos son prisioneros tanto de lo social como del lenguaje. Nosotros, hagamos lo que hagamos, no importa cuán criminal o imperialista podamos ser, escapamos a la prisión de lo social y del lenguaje para lograr acceso a las cosas mismas a través de un portón de salida providencial, el del conocimiento científico. La partición interna entre humanos y no humanos define una segunda partición -una externa esta vez- a través de la cual los modernos se han puesto a sí mismos en un plano diferente de los premodernos.⁶⁹

Este cuerpo o conjunto de polaridades entre la sociedad moderna occidental y las otras culturas, pueblos y sociedades, polaridades, jerarquizaciones y exclusiones establece supuestos y miradas específicas en el conocimiento de los otros. En este sentido es posible afirmar que, en todo el mundo ex-colonial, las ciencias sociales han servido más para el establecimiento de contrastes con la experiencia histórico cultural universal (normal) de la experiencia europea, (herramientas en este sentido de identificación de carencias

⁶⁸ El estudio de estos obstáculos culturales, sociales e institucionales a la modernización constituyó el eje que orientó la amplísima producción de la sociología y la antropología de la modernización en las décadas de los '50 y los '60 de siglo XX.

⁶⁹ "El ambivalente discurso latinoamericano, en su rechazo a la dominación europea, pero en su internalización de su misión civilizadora, ha asumido la forma de un proceso de auto-colonización, que asume distintas formas en diferentes contextos y períodos históricos", Coronil Fernando, *The Magical State..* op. cit., p. 73.

y deficiencias que tienen que ser superadas), que para el conocimiento de esas sociedades a partir de sus especificidades histórico culturales. Existe una extraordinaria continuidad entre las diferentes formas en las cuales los saberes eurocéntricos han legitimado la misión civilizadora/normalizadora a partir de las deficiencias -desviaciones respecto al patrón normal de lo civilizado- de otras sociedades.

Los diferentes discursos históricos (evangelización, civilización, la *carga del hombre blanco*, modernización, desarrollo, globalización) tienen todos como sustento la concepción de que hay un patrón civilizatorio que es simultáneamente superior y normal. Afirmando el carácter universal de los saberes científicos eurocéntricos se ha abordado el estudio de todas las demás culturas y pueblos a partir de la experiencia moderna occidental, contribuyendo de esta manera a ocultar, negar, subordinar o extirpar toda experiencia o expresión cultural que no haya correspondido con este *deber ser* que fundamenta a las ciencias sociales. Las sociedades occidentales modernas constituyen la imagen del futuro para el resto del mundo, el modo de vida al cual éste llegaría naturalmente si no fuese por los obstáculos representados por su composición racial inadecuada, su cultura arcaica o tradicional, sus prejuicios mágico religiosos,⁷⁰ o más recientemente, por el populismo y unos Estados excesivamente intervencionistas, que no respetan la libertad espontánea del mercado.

En América Latina, las ciencias sociales, en la medida en que han apelado a esta objetividad universal, han contribuido a la búsqueda, asumida por las élites latinoamericanas a lo largo de toda la historia de este continente, de la “superación” de los rasgos tradicionales y premodernos que han obstaculizado el progreso, y la transformación de estas sociedades a imagen y semejanza de las sociedades liberales-industriales.⁷¹ Al naturalizar y universalizar las regiones ontológicas de la cosmovisión liberal que sirven de piso a sus acotamientos disciplinarios, las ciencias sociales han estado imposibilitadas de abordar procesos histórico-culturales diferentes a los postulados por dicha cosmovisión. A

⁷⁰ García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas*, Editorial Grijalbo y Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, México, 1989.

⁷¹ Anderson, Perry, “Modernity and Revolution”, *New Left Review*, número 144, marzo-abril 1984, citado por García Canclini, Néstor, *Ibid.*, p. 69.

partir de caracterizar las expresiones culturales “tradicionales” o “no modernas”, como en proceso de transición hacia la modernidad, se les niega toda la posibilidad de lógicas culturales o cosmovisiones propias. Al colocarlas como expresión del pasado se niega la posibilidad de su contemporaneidad. Está tan profundamente arraigada esta noción de lo moderno, el patrón cultural occidental y su secuencia histórica como lo normal o universal, que este imaginario ha logrado acotar una alta proporción de las luchas sociales y de los debates político-intelectuales del continente.

Estas nociones de la experiencia occidental como lo moderno en un sentido universal, y de la secuencia histórica europea como el patrón normal con el cual es necesario comparar otras experiencias, permanecen como presupuestos implícitos, aún en autores que expresamente se proponen la comprensión de la especificidad histórico-cultural de América Latina. Podemos ver, por ejemplo, la manera en la que García Canclini aborda la caracterización de las culturas latinoamericanas como culturas *híbridas*.⁷² A pesar de rechazar expresamente la lectura de la experiencia latinoamericana de la modernidad “como eco diferido y deficiente de los países centrales”⁷³ caracteriza al modernismo en los siguientes términos: Si el modernismo no es la expresión de la modernización socioeconómica, sino el modo en que las élites se hacen cargo de la intersección de diferentes temporalidades históricas y tratan de elaborar con ellas un proyecto global ¿cuáles son las temporalidades en América Latina y qué contradicciones genera su cruce?

La perspectiva Pluralista que acepta la fragmentación y las combinaciones múltiples entre tradición, modernidad y posmodernidad, es indispensable para considerar la coyuntura latinoamericana de fin de siglo. Así se comprueba cómo se desarrollaron en nuestro continente los cuatro rasgos o movimientos definitorios de la modernidad: emancipación, expansión, renovación y democratización. Todos se han manifestado en América Latina. El problema no reside en que no nos hayamos modernizado, sino en la forma contradictoria y

⁷² Ibid., p. 330.

⁷³ García Canclini, Néstor, “Paradigmas, conceptos y relaciones para una nueva era. Cómo pensar las Ciencias Sociales desde América Latina”, *Seminario Las ciencias económicas y sociales: reflexiones de fin de siglo*, Dirección de Estudios de Postgrado, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 20 de junio de 1998 (mimeo).

desigual en que estos componentes se han venido articulando. Parece asumirse que hay un tiempo histórico “normal” y universal que es el europeo. La modernidad entendida como universal tiene como modelo “puro” a la experiencia europea. En contraste con este modelo o estándar de comparación, los procesos de la modernidad en América Latina se dan en forma “contradictoria” y “desigual”, como intersección de diferentes temporalidades históricas (¿temporalidades europeas?).

1.5 Saberes y Subjetividad

En el pensamiento social latinoamericano, desde el continente y desde afuera de éste -y sin llegar a constituirse en un cuerpo acabado- se ha producido una amplia gama de búsquedas de formas alternativas del conocer, cuestionándose el carácter colonial/eurocéntrico de los saberes sociales sobre el continente, el régimen de separaciones que les sirven de fundamento, y la idea misma de la modernidad como modelo civilizatorio universal.

De acuerdo con Maritza Montero, a partir de las muchas voces en busca de formas alternativas de conocer que se han venido dando en América Latina en las últimas décadas, es posible hablar de la existencia de un “modo de ver el mundo, de interpretarlo y de actuar sobre él”⁷⁴ que constituye propiamente una forma de construcción con la cual Maritza Montero menciona “América Latina está ejerciendo su capacidad de ver y hacer desde una perspectiva Otra, colocada al fin en el lugar de Nosotros”⁷⁵. Las ideas centrales articuladoras de este paradigma son para Montero, las siguientes: una concepción de comunidad y de participación así como del saber popular, como formas de constitución y a la vez como producto de una episteme de relación.

La idea de *liberación* a través de la praxis, que supone la movilización de la conciencia, y un sentido crítico que lleva a la desnaturalización de las formas de aprehender-construir-ser en el mundo:

⁷⁴ Arturo Escobar, “Los llamados” Ensayo presentado en la Universidad de Madrid.

⁷⁵ Montero Maritza, “Por la praxis. El problema de cómo investigar la realidad para transformarla”, Rev. Crítica y política en ciencias sociales. El debate Teoría y Práctica, Simposio Mundial en Cartagena, Punta de Lanza, Bogotá, 1978. p.27

- La redefinición del rol de investigador social, el reconocimiento del Otro como Sí Mismo y por lo tanto la del sujeto-objeto de la investigación como actor social y constructor de conocimiento.
- El carácter histórico, indeterminado, indefinido, no acabado y relativo del conocimiento. La multiplicidad de voces, de mundos de vida, la pluralidad epistémica.
- La perspectiva de la dependencia y luego, la de la resistencia. La tensión entre minorías y mayorías y los modos alternativos de hacer-conocer.
- La revisión de métodos, los aportes y las transformaciones provocados por ellos.

Las implicaciones de la narrativa histórica universal que tiene a Europa como único sujeto significativo, son abordadas por Michel-Rolph Trouillot. Él analiza el carácter colonial de la historiografía occidental mediante el estudio de las formas como ha sido narrada la Revolución Haitiana, haciendo particular énfasis en caracterizar cómo operan las relaciones de poder⁷⁶ y los silencios en la construcción del discurso histórico, en la historiográfica. Los estudios históricos se basan en premisas o comprensiones anteriores que tienen a su vez como premisas la distribución del poder de registro. En el caso de la historiografía haitiana, como en el caso de la mayoría de los países del Tercer Mundo, esas comprensiones anteriores han sido modeladas profundamente por convenciones y procedimientos occidentales.⁷⁷ De acuerdo con Trouillot, la Revolución Haitiana fue silenciada por la historiografía occidental, porque siguiendo sus supuestos, esta revolución tal como ocurrió, era impensable.

⁷⁶ “El poder es constitutivo de la historia. Rastreado el poder a través de varios ‘momentos’ simplemente ayuda a enfatizar el carácter fundamentalmente procedimental de la producción histórica, insistir en que lo que la historia es importa menos que cómo trabaja la historia; que el poder mismo trabaja conjuntamente con la historia; y que las preferencias políticas declaradas de los historiadores tienen poca influencia en la mayoría de las prácticas reales del poder”. Dussel, Enrique, *Introducción a la filosofía de la liberación* p 28.

⁷⁷ Los silencios son inherentes en la historia porque cada evento singular entra a la historia careciendo de algunas de sus partes constitutivas. Algo siempre se omite mientras algo es registrado. Nunca hay un cierre perfecto de ningún evento. Así, aquello que se convierte en dato, lo hace con ausencias innatas, específicas a su producción como tal. En otros términos, el mismo mecanismo que hace posible cualquier registro histórico, también asegura que no todos los hechos históricos son creados iguales. Ellos reflejan el control diferencial de los medios de producción histórica desde el primer registro que transforma un evento en un dato. Dussel, Enrique, *Introducción a la filosofía de la liberación*. Op. Cit., p.69

De hecho, la afirmación de que africanos esclavizados y sus descendientes no podían imaginar su libertad -y menos aún, formular estrategias para conquistar y afianzar dicha libertad- no estaba basada tanto en la evidencia empírica como en una ontología, una organización implícita del mundo y de sus habitantes. Aunque de ninguna forma monolítica, esta concepción del mundo era ampliamente compartida por los blancos en Europa y las Américas, y también por muchos dueños de plantación no-blancos. Aunque dejó espacio para variaciones, ninguna de estas variaciones incluyó la posibilidad de un levantamiento revolucionario en las plantaciones de esclavos, y menos aún uno exitoso que condujese a crear un Estado independiente. Así por ejemplo, la Revolución Haitiana entró en la historia mundial con la particular característica de ser inconcebible aún mientras ocurría, ya que no entraba en la visión de contra poder.

En un orden global caracterizado por la organización colonial del mundo, la esclavitud y el racismo, no había lugar a dudas en cuanto a la superioridad europea, y por lo tanto acontecimientos que la pusiesen en cuestión no eran concebibles. Lo impensable es aquello que no puede ser concebido dentro del rango de alternativas posibles, aquello que pervierte todas las respuestas porque desafía los términos a partir de los cuales se formulan las preguntas. En este sentido, la Revolución Haitiana fue impensable en su tiempo: retó el propio marco de referencia a partir del cual sus proponentes y opositores examinaban la raza, el colonialismo y la esclavitud. La visión del mundo gana sobre los hechos: la hegemonía occidentalista es natural, tomada como dada; cualquier alternativa todavía está en el dominio de lo impensable. De acuerdo con Trouillot, el silenciamiento de la Revolución Haitiana es sólo un capítulo dentro de la narrativa de la dominación global sobre los pueblos no europeos.

Ahora bien, Arturo Escobar se propone contribuir a la construcción de un marco de referencia para la crítica cultural de la economía como una estructura fundacional de la modernidad. Para ello analiza el discurso -y las institucionalidades nacionales e internacionales- del desarrollo en la post-guerra. Este discurso, producido bajo condiciones de desigualdad de poder, construye al

Tercer Mundo como forma de ejercer control sobre él.⁷⁸ De acuerdo con Escobar, desde estas desigualdades de poder, y a partir de las categorías del pensamiento social europeo, opera la “colonización de la realidad por el discurso”⁷⁹ del desarrollo.

A partir del establecimiento del patrón de desarrollo occidental como la norma, al final de la Segunda Guerra Mundial, se da la “invención” del desarrollo, produciéndose substanciales cambios en la forma como se conciben las relaciones entre los países ricos y los pobres. Toda la vida, cultural, política, agrícola, comercial de estas sociedades pasa a estar subordinada a una nueva estrategia. Y fue promovido un tipo de desarrollo que se correspondía con las ideas y expectativas del Occidente próspero, lo que los países occidentales consideraban que era el curso normal de la evolución y el progreso. Al conceptualizar el progreso en esos términos, la estrategia del desarrollo se convirtió en un poderoso instrumento para la normalización del mundo.⁸⁰

La ciencia y la tecnología son concebidas no sólo como base del progreso material, sino como la fuente de dirección y de sentido del desarrollo. En las ciencias sociales del momento predomina una gran confianza en la posibilidad de un conocimiento cierto, objetivo, con base empírica, sin contaminación por el prejuicio o el error. Por ello, sólo determinadas formas de conocimiento fueron consideradas como apropiadas para los programas del desarrollo: el conocimiento de los expertos entrenados en la tradición occidental. El conocimiento de los “otros”, el conocimiento “tradicional” de los pobres, de los campesinos, no sólo era considerado no pertinente, sino incluso como uno de los obstáculos a la tarea transformadora del desarrollo. En el período de la postguerra, se dio el “descubrimiento” de la pobreza masiva existente en Asia, África y América Latina – lo evidente no siempre quiere ser reconocido. A partir de una definición

⁷⁸ “...si muchos aspectos del colonialismo han sido superados, las representaciones del Tercer Mundo a través del desarrollo no son menos abarcales y eficaces que sus contrapartes coloniales”. Escobar, Arturo, Op. cit., p. 15.

⁷⁹ Ibid, p. 26.

⁸⁰ “En síntesis, me propongo hablar del desarrollo como una experiencia histórica singular, la creación de un dominio de pensamiento y acción por la vía del análisis de las características e interrelaciones de los tres ejes que lo definen: las formas del conocimiento que se refieren a éste y a través de las cuales éste se constituye como tal y es elaborado en la forma de objetos, conceptos, teorías y similares; el sistema de poder que regula su práctica; y las formas de subjetividad gestadas por este discurso, aquéllas a través de las cuales la gente llega a reconocerse a sí misma como desarrollada o subdesarrollada”. Ibid., p. 5.

estrictamente económica y cuantitativa, dos terceras partes de la humanidad fueron transformadas en pobres –y por lo tanto en seres carentes y necesitados de intervención– cuando en 1948 el Banco Mundial definió como pobres a aquellos países cuyo ingreso anual per cápita era menor a US\$100 al año: “si el problema era de insuficiente ingreso, la solución era claramente el desarrollo económico”.⁸¹

De esta forma el desarrollo obró creando anormalidades (los pobres, los desnutridos, los analfabetos, las mujeres embarazadas, los sin tierra), anormalidades que entonces procedía a tratar de reformar sin reconocer su origen. Buscando eliminar todos los problemas de la faz de la tierra, problemas de buena parte del mundo, lo que realmente se logró, fue multiplicarlos hasta el infinito. Materializándose en un conjunto de prácticas, instituciones y estructuras, ha tenido un profundo impacto sobre la gran parte del mundo a la cual no se le ha permitido ser así misma: las relaciones sociales, las formas de pensar, las visiones de futuro quedaron marcadas indeleblemente por este ubicuo operador. Una buena parte de los países excluidos han sufrido los efectos de la idea de desarrollo occidental no propio. Este proceso implicó altos costos, buena parte del mundo apenas comienza ahora a comprender cabalmente la naturaleza del llamado destino manifiesto y sus costos, los costos de una idea de futuro.⁸²

Detrás de la preocupación humanitaria y la perspectiva positiva de la nueva estrategia, nuevas formas de poder y control, más sutiles y refinadas, fueron puestas en operación. La habilidad de los pobres para definir y hacerse cargo de sus propias vidas, fue erosionada en una forma más profunda que quizás nunca antes. Los pobres se convirtieron en el blanco de prácticas más sofisticadas, de una variedad de programas que parecían ineludibles. Desde las nuevas instituciones del poder en los Estados Unidos y Europa; desde las oficinas del Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (hoy Grupo Banco Mundial) y las Naciones Unidas; desde las universidades, institutos de investigaciones e instituciones de los Estados Unidos y Europa; y desde las nuevas oficinas de

⁸¹ Escobar, Arturo, “Imaginando el futuro: pensamiento crítico, desarrollo y movimientos sociales”, en López Maya, Margarita (editora), *Desarrollo y democracia*, UNESCO, Rectorado de la Universidad Central de Venezuela y Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1991, p. 142.

⁸² Escobar, Arturo, *Encountering Development...* Op. cit., p. 39.

planificación de las grandes capitales del mundo subdesarrollado, éste era el tipo de desarrollo que era activamente promovido, y que en unos pocos años extendió su alcance a todos los aspectos de la sociedad.⁸³ La premisa organizadora era la creencia en el papel de la modernización como la única fuerza capaz de destruir las supersticiones y relaciones arcaicas, a cualquier costo social, cultural o político. La industrialización y la urbanización eran vistas como inevitables y rutas necesarias para la modernización.⁸⁴

Estos procesos, de acuerdo con Escobar, deben ser entendidos en el marco global de la progresiva expansión de estas formas modernas no sólo a todos los ámbitos geográficos del planeta, sino igualmente al corazón mismo de la naturaleza y la vida. Si con la modernidad podemos hablar de la paulatina conquista semiótica de la vida social y cultural, hoy esta conquista se ha extendido al corazón mismo de la naturaleza y la vida. Una vez que la modernidad se ha consolidado y la economía se convierte en una realidad aparentemente ineluctable –para la mayoría un verdadero descriptor de la realidad– el capital debe abordar la cuestión de la domesticación de todas las relaciones sociales y simbólicas restantes en términos del código de la producción. Ya no son solamente el capital y el trabajo *per se* los que están en juego, sino la reproducción del código. La realidad social se convierte, para tomar prestada la expresión de Baudrillard, en “el espejo de la producción”.⁸⁵

En la búsqueda de alternativas a estas formas universalistas de sometimiento y control de todas las dimensiones de la cultura y la vida, Escobar apunta en dos direcciones complementarias: la resistencia local de grupos de base a las formas dominantes de intervención, y la deconstrucción del desarrollo, tarea que implica el esfuerzo de la desnaturalización y desuniversalización de la modernidad. Para esto último hace falta una antropología de la modernidad, conducente a la comprensión de la modernidad occidental como un fenómeno cultural e histórico específico. Esto pasa necesariamente por la desuniversalización de los ámbitos en los cuales se ha separado la sociedad moderna. ¿Cuál es el código cultural que ha sido inscrito en la estructura de la

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid., p. 203.

⁸⁵ Ibid., pp. 222-223.

economía? ¿Qué vasto desarrollo civilizatorio resultó en la actual concepción y práctica de la economía?

Una antropología de la modernidad centrada en la economía nos lleva a narraciones del mercado, producción y el trabajo, que están en las raíces de lo que podría llamarse la economía occidental. Estas narrativas son raramente cuestionadas, son tomadas como las formas normales y naturales de ver la vida. Sin embargo, las nociones de mercado, economía y producción son contingencias históricas. Sus historias pueden ser descritas, sus genealogías marcadas, sus mecanismos de poder y verdad revelados. Esto es, la economía occidental puede ser antropologizada, para demostrar cómo está compuesta por un conjunto de discursos y prácticas muy peculiares en la historia de las culturas.

La economía occidental es generalmente pensada como un sistema de producción. Desde la perspectiva de la antropología de la modernidad, sin embargo, la economía occidental debe ser vista como una institución compuesta por sistemas de producción, poder y significación. Los tres sistemas se unieron al final del siglo dieciocho y están inseparablemente ligados al desarrollo del capitalismo y la modernidad. Deben ser vistos como formas culturales a través de las cuales los seres humanos son transformados en sujetos productivos. La economía no es sólo, ni siquiera principalmente, una entidad material. Es ante todo, una producción cultural, una forma de producir sujetos humanos y órdenes sociales de un determinado tipo.⁸⁶

Los antropólogos han sido cómplices de la racionalización de la economía moderna al contribuir a la naturalización de los constructos de la economía, la política, la religión, el parentesco y similares, como los bloques primarios en la construcción de toda sociedad. La existencia de estos dominios como pre-sociales y universales debe ser rechazada. Por el contrario, debemos interrogarnos sobre los procesos simbólicos y sociales que hacen que estos dominios aparezcan como auto-evidentes y naturales.

Por otro lado, Fernando Coronil destaca que ninguna generalización puede hacer justicia a la diversidad y complejidad del tratamiento de la naturaleza en la teoría social occidental. Sin embargo, considera que los paradigmas dominantes tienden

⁸⁶ Ibid., p. 59.

a reproducir los supuestos que atraviesan a la cultura moderna en los cuales la naturaleza es un supuesto más. Las visiones del progreso histórico posteriores a la Ilustración afirman la primacía del tiempo sobre el espacio y de la cultura sobre la naturaleza.

En términos de estas polaridades, la naturaleza está tan profundamente asociada con espacio y geografía, que estas categorías con frecuencia se presentan como metáforas una de otra. Al diferenciarlas, los historiadores y los científicos sociales usualmente presentan al espacio o a la geografía como un escenario inerte en el cual tienen lugar los eventos históricos, y a la naturaleza como el material pasivo con el cual los humanos hacen su mundo. La separación de la historia de la geografía y el dominio del tiempo sobre el espacio tiene el efecto de producir imágenes de sociedades cortadas de su ambiente material, como si surgieran de la nada.

Ni en las concepciones de la economía neoclásica, ni en las marxistas, la naturaleza es incorporada centralmente como parte del proceso de creación de riqueza, hecho que tiene vastas consecuencias. En la teoría económica neoclásica, la separación de la naturaleza del proceso de creación de riqueza se expresa en la concepción subjetiva del valor, centrada en el mercado. Desde esta perspectiva, el valor de cualquier recurso natural se determina de la misma manera que toda otra mercancía, esto es por su utilidad para los consumidores tal como ésta es medida en el mercado. Desde un punto de vista macroeconómico, la remuneración de los dueños de la tierra y de los recursos naturales es concebida como una transferencia de ingreso, no como un pago por un capital natural. Es ésta la concepción que sirve de sustento al sistema de cuentas nacionales utilizado en todo el mundo.⁸⁷ Marx, a pesar de afirmar que la trinidad (trabajo/capital/tierra) “contiene en sí misma todos los misterios del proceso social de producción”⁸⁸ termina por formalizar una concepción de la creación de riqueza que ocurre al interior de la sociedad, como una relación capital/trabajo, sin dejar

⁸⁷ Ibid., p. 42.

⁸⁸ Al dejar a la naturaleza fuera del cálculo económico de la producción de riqueza en las cuentas nacionales, el proceso de creación-destrucción que siempre está implicado en la transformación productiva de la naturaleza queda reducido a una de sus dimensiones. Su “lado oscuro”, la destrucción/consumo/agotamiento de recursos, se hace completamente invisible. Marx, Carlos, *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Ed. Progreso. Moscú. 1980, p18.

fuera a la naturaleza. Como la naturaleza no crea valor para el capital pero es un valor social, la renta se refiere a la distribución, no a la creación de plusvalía.

Para Coronil es fundamental el aporte de Henry Lefebvre⁸⁹ en torno a la *construcción social del espacio* como base para “pensar el espacio en términos que integren su significado socialmente construido con sus propiedades formales y materiales”.⁹⁰ Interesan aquí dos aspectos del pensamiento de Lefebvre sobre el espacio: el primero se refiere a la concepción del espacio como producto de las relaciones sociales y de la naturaleza (estos constituyen su materia prima).⁹¹ El espacio, es tanto el producto de, como la condición de posibilidad para las relaciones sociales. Como una relación social, el espacio es también una relación natural, una relación entre sociedad y naturaleza a través de la cual la sociedad mientras se produce a sí misma transforma y se apropia de la naturaleza. En segundo lugar, para Lefebvre, la tierra incluye “los terratenientes, la aristocracia del campo(...) el Estado-nación confinado dentro de un territorio específico (...) en el sentido más absoluto, la política y la estrategia política”.⁹² Tenemos así identificadas las dos exclusiones esenciales implicadas por la ausencia del espacio: la *naturaleza*, y la *territorialidad* como ámbito de lo político.

Coronil afirma que en la medida en que se deja fuera a la naturaleza en la caracterización teórica de la producción y del desarrollo del capitalismo y la sociedad moderna, se está igualmente dejando al espacio fuera de la mirada de la teoría. Al hacer abstracción de la naturaleza, de los recursos, del espacio, y de los territorios, el desarrollo histórico de la sociedad moderna y del capitalismo aparece como un proceso *interno*, autogenerado, de la sociedad europea, que posteriormente se expande hacia regiones “atrasadas”. En esta construcción eurocéntrica, desaparece del campo de visión el colonialismo como dimensión constitutiva de estas experiencias históricas. Están ausentes las relaciones de subordinación de territorios, recursos y poblaciones del espacio no europeo. Desaparece así del campo de visibilidad la presencia del mundo periférico y sus

⁸⁹ Coronil, Fernando, *The Production of Space*, Blackwell, Oxford, 1991.

⁹⁰ Citado en *Ibid.*, p. 57.

⁹¹ *Ibid.*, p. 47. Interesa también el siguiente fragmento: “La concepción estrictamente social de la creación de la explotación en Marx busca evitar la fetichización del capital, el dinero y la tierra como fuentes de valor. Pero termina por excluir la explotación de la naturaleza del análisis de la producción capitalista, y borra su papel en la formación de la riqueza”. *Ibid.*, p. 59.

⁹² *Ibid.*, p. 28.

recursos en la constitución del capitalismo, con lo cual se reafirma la idea de Europa como único sujeto histórico. La reintroducción del espacio –y por esa vía la dialéctica de los tres elementos de la trinidad de Marx (trabajo, capital y tierra) – permite ver al capitalismo como proceso global, más que como un *proceso autogenerado* en Europa, y permite incorporar al campo de visión a las *modernidades subalternas*.⁹³

El recordar la naturaleza –reconociendo teóricamente su significado histórico– nos permite reformular las historias dominantes del desarrollo histórico occidental, y cuestionar la noción de acuerdo con la cual la modernidad es la creación de un Occidente autopulsado. El proyecto de la parroquialización de la modernidad occidental implica también el reconocimiento de la periferia como el sitio de la modernidad subalterna. El propósito no es ni homogeneizar, ni catalogar las múltiples formas de la modernidad, menos aún elevar a la periferia mediante un mandato semántico, sino el de deshacer las taxonomías imperiales que fetichizan a Europa como el portador exclusivo de la modernidad y borra la constitución transcultural de los centros imperiales y las periferias colonizadas. La crítica del punto de partida de la modernidad desde sus márgenes, crea las condiciones para una crítica inherentemente desestabilizadora de la modernidad misma. Al desmontarse la representación de la periferia como la encarnación del atraso bárbaro, a su vez se desmitifica la autorepresentación europea como la portadora universal de la razón y el progreso histórico.⁹⁴

Una vez que se incorpora la naturaleza al análisis social, la organización del trabajo no puede ser abstraída de sus bases materiales. En consecuencia, la división internacional del trabajo tiene que ser entendida no sólo como una división social del trabajo, sino igualmente una división global de la naturaleza. Lo que podría llamarse la división internacional de la naturaleza suministra la base material para la división internacional del trabajo: constituyen dos dimensiones de un proceso unitario. El foco exclusivo en el trabajo oscurece a la visión el hecho ineludible de que el trabajo siempre está localizado en el espacio, que éste

⁹³ Ibid., p. 28. De acuerdo con Lefebvre, el modelo dual simplificado (capital/trabajo) no es capaz de dar cuenta de la creciente importancia de la naturaleza para la producción capitalista.

⁹⁴ Henry Lefebvre citado por Coronil, Fernando, Op. cit., p. 57.

transforma a la naturaleza en localizaciones específicas, y que por lo tanto su estructura global implica también una división global de la naturaleza.

Como la producción de materias primas en la periferia está generalmente organizada en torno a la explotación no sólo del trabajo sino de los recursos naturales, se considera que el estudio del neocolonialismo requiere un desplazamiento de foco del desigual flujo del valor, a la estructura desigual de la producción internacional. Esta perspectiva coloca en el centro del análisis las relaciones entre la producción de valor social y la riqueza natural. Para romper con este conjunto de escisiones, en particular las que se han construido entre los *factores materiales y factores culturales*,⁹⁵ Coronil propone una perspectiva holística de la producción que incluya dichos órdenes en un mismo *campo analítico*. Al igual que Arturo Escobar, concibe el proceso productivo simultáneamente como de creación de sujetos y de mercancías.

Una perspectiva holística en torno a la producción abarca tanto la producción de mercancías, como la formación de los agentes sociales implicados en este proceso, y por lo tanto, unifica dentro de un mismo campo analítico los órdenes materiales y culturales dentro del cual los seres humanos se forman a sí mismos mientras hacen su mundo. Esta visión unificadora busca comprender la constitución histórica de los sujetos en un mundo de relaciones sociales y significaciones hechas por humanos. Como estos sujetos están constituidos históricamente, a la vez que son protagonistas de la historia, esta perspectiva ve la actividad que hace a la historia como parte de la historia que los forma e informa su actividad.

Una apreciación del papel de la naturaleza en la creación de riqueza ofrece una visión diferente del capitalismo. La inclusión de la naturaleza (y de los agentes asociados con ésta) debería reemplazar a la relación capital/trabajo de la centralidad osificada que ha ocupado en la teoría marxista. Junto con la tierra, la relación capital/trabajo puede ser vista dentro de un proceso más amplio de mercantilización, cuyas formas específicas y efectos deben ser demostrados concretamente en cada instancia. A la luz de esta visión más comprensiva del

⁹⁵ Sólo a partir de estas exclusiones es posible la concepción de “lo económico” como una región ontológica separada tanto de la naturaleza como de la política.

capitalismo, sería difícil reducir su desarrollo a una dialéctica capital/trabajo que se origina en los centros avanzados y se expande a la periferia atrasada. Por el contrario, la división internacional del trabajo podría ser reconocida más adecuadamente como simultáneamente una división internacional de naciones y de naturaleza (y de otras unidades geopolíticas, tales como el primer y el tercer mundo, que reflejan las cambiantes condiciones internacionales). Al incluir a los agentes que en todo el mundo están implicados en la creación del capitalismo, esta perspectiva hace posible vislumbrar una concepción global, no eurocéntrica de su desarrollo.

Capítulo 2

ENTRE EL CONOCIMIENTO Y LOS SABERES SUBALTERNOS.

LOS ANTECEDENTES

Discutir un discurso hegemónico implica señalar sus atavíos y puntos cortantes al deconstruir sus planteamientos teóricos. El debate entre los saberes como confrontación social y contra el discurso social imperante y dominante, ha tratado de romper el cristal opaco por el que se mira al mundo y a través del cual se han intentado filtrar otras visiones que existen de él y que todavía no quieren ser reconocidas a la luz de la realidad o no se les ha permitido ser evidentes, pero que es necesario mostrar y develar el papel que tienen en el mundo rural. Una de las problemáticas se da entre los legados coloniales y la teorización postcolonial, punto de partida para la construcción del imaginario colectivo. Por un lado, la construcción del imaginario partiendo de la visión de la dominación y, por el otro, del imaginario a partir del dominado o la subalternidad.

El imaginario occidental de la realidad, se preocupa por construir la certeza de que la estructura de la modernidad que se nos impuso como único terreno posible de pensamiento, se encuentra próxima a cambiar solamente de dirección, pero que no cesará en la reproducción de su esencia, es decir, no tocará el eje de su modernidad, la dominación del colectivo social como necesidad propia de la sociedad, ni tocar la posibilidad de un cambio radical realizado por los sujetos y los actores sociales. Frente a esta visión tenemos que se ha construido un contra imaginario con referentes distintos al de la visión occidental de la modernidad, en cuyo centro se encuentra el colectivo y sus referentes, que se contraponen al discurso y prácticas de dominación.

Esta confrontación muestra su principal arena de disputa en la construcción del conocimiento y su utilización social. Muestra de ello son los diversos debates de la colonialidad y de los saberes subalternos. En la medida en que Gayatri Spivak y Homi Bhabha tomaban, particularmente a Estados Unidos, como "tótem" de la teoría postcolonial (cuestión que por cierto no inculpa a los

mencionados, sino al sistema de mercantilización de los conocimientos y a la idea de desarrollo que equipara nuevas ideas con nuevos modelos de automóviles), se procesaba la reflexión postcolonial como una tendencia crítica en los estudios literarios y culturales, más que como el comienzo de un desplazamiento paradigmático importante. El problema aquí era que, al concebirse así la reflexión crítica poscolonial, se la concebía a contramano de lo que la teorización postcolonial (a la manera de Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Edouard Glissant entre otros), pretendería hacer. Esto es, el proyecto de la teoría poscolonial –tal como comprendemos nosotros– era paulatinamente consumido por el proyecto epistemológico del que la teorización postcolonial trataría de escapar.

2.1 El antecedente

El debate sobre la construcción del conocimiento dentro de la visión occidental del mundo ha sido una constante desde la segunda parte del siglo XX, dentro de éste, es necesario hablar de la colonización y la teorización poscolonial, ya que no está claro decidir cuál país, región, zona o localización de los sujetos es postcolonial y cual no era, no fue, ni es la de un fiel converso que trata de convertir a otros a su doctrina.

La reflexión crítica sobre el colonialismo (occidentalismo, orientalismo) no afecta sólo a los países del Tercer Mundo, sino a todo el planeta, ante la desmesura de plantearse una demarcación geográfica y política. Después de 1947, es tan postcolonial India como Inglaterra; después de 1962, tanto Argel como Francia; después de 1898, tanto Cuba como España. El hecho de que haya todavía situaciones coloniales, no hace mella en el hecho de que podamos elaborar una reflexión crítica sobre el colonialismo tanto con miras académicas como de transformación social. Si la reflexión crítica sobre el colonialismo y los legados coloniales hoy se debe llamar postcolonialismo (del conocimiento), habrá que situar la discusión sobre otro tópico, la subalternidad. En cuanto a cuestión de nombres, se tiende a hablar de postoccidentalismo (después de la llamada era de impacto de “el sentido de occidentalización”)⁹⁶, puesto que la occidentalización es la preocupación que se registra en las Américas, desde el momento del bautizo

⁹⁶ Chakrabarty, D. "Poscoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for "Indian" Pasts?" en: *Representations* 37, 1992, pp. 1-26.

de Indias Occidentales a las tierras y las aguas que conectaban a Santo Domingo con las islas Filipinas, pasando por México y Perú. Podemos pensar que lo que en general se entiende por postoccidentalismo, postorientalismo, postcolonialismo a una formación específica del proyecto más amplio de reflexión crítica sobre los legados coloniales. Existen otras formaciones que no han tenido la misma suerte en el consumo, pero que son igualmente importantes para el proyecto de la crítica de los legados coloniales, en vista a una continua descolonización intelectual que contribuya al cambio de proyectos educativos, a intervenciones intelectuales en la esfera pública y a contribuir en la orientación de las políticas culturales.

Cuando se habla de legados coloniales, no se debe de entender que se aboga por un esencialismo o autenticidad geográfica. Solamente se marcan las configuraciones geohistóricas, tal como han sido construidas por los sucesivos diseños de las ideas imperiales (conocimientos de dominación), dentro de un modo de producción hacia las áreas colonizadas⁹⁷ y también en la relación conflictiva con otros imperios (España con el Islam; Inglaterra con España y Francia; Francia en conflicto con Estados Unidos en América Latina, etc.). Pensar en la organicidad entre lengua, cultura y territorio⁹⁸ sería sólo posible dentro de la epistemología colonial/moderna⁹⁹, que separó el espacio del tiempo, fijó las culturas a territorios y las localizó atrás en el tiempo de la ascendente historia universal de la cual la cultura europea (también fija a un territorio)¹⁰⁰ era el punto de llegada y de guía para el futuro. Así la cristianización, la misión civilizadora ocuparon los proyectos coloniales europeos hasta 1945, y el desarrollismo/modernización consumista los reemplazó como proyecto colonial después de 1945, liderado por Estados Unidos. Este es el problema.

Los legados coloniales son variados. No sólo porque hubo muchos colonialismos e imperialismos superpuestos a ellos, sino porque las localizaciones geográficas donde operan los distintos colonialismos varían. Ahora bien, una vez

⁹⁷ Como lo es el caso de la conquista del nuevo mundo, en donde se estableció el contacto de la idea de dominación a partir de la reproducción colonial.

⁹⁸ Otro ejemplo muy a menudo repetido son los llamados “clérigos del supraconocimiento”, los cuales se sienten ofendidos por los blasfemos que tocan sus libros como a sus autores, para ser más precisos los filósofos que piensan que solamente ellos pueden consultar y hablar de filosofía.

⁹⁹ Mediante la búsqueda de los llamados autores de los estudios de la subalternidad.

¹⁰⁰ Menzies, Gavin, *1434, el año en que una flota China llegó a Italia e inicio el renacimiento*. Ed. Barcelona 2009.

que se consideran los legados coloniales (es decir, el imaginario colonial en el presente que mantiene contradicciones no resueltas en el pasado), nos damos cuenta que tales legados coloniales son un espacio de acumulación de furia que no se articula teóricamente, sino en la práctica de la cotidianidad, porque la teoría ha estado siempre del lado civilizador de los legados coloniales, nunca del lado de la fuerza dividida entre la civilización y la barbarie. Esa epistemología fronteriza, o conocimiento/saberes, que quedó siempre reprimida como lo impuro y lo mixto, frente a teorías que defendían la unidad del idioma, la pureza de sangre y de la razón (no contaminada por las emociones), comienza a surgir hoy no sólo con la riqueza de la civilización incorporada a la barbarie, sino también con la furia del engaño histórico convertido en toma de conciencia. Esta toma de conciencia se facilita cada día más por lo que se conoce como la última etapa de la globalización, en la cual comienza a hacerse problemático concebir -como se lo había hecho- la expansión colonial e imperial como expansión occidental; una expansión que era no sólo económica o religiosa, sino también educativa e intelectual.¹⁰¹ Se exportaban tanto educadores, como tecnología y teorías a las distintas partes del planeta. Pero los educadores, la tecnología, las teorías y el conocimiento fuerte y sostenible, se producían en Europa primero y en Estados Unidos después.

El conocimiento producido en las colonias o en las áreas reguladas por los diseños imperiales, si era interesante, lo era como objeto de estudio que permitía comprender formas locales de vida, pero que no se consideraba parte del saber universal, producido por la humanidad. La última etapa de la globalización está haciendo posible una transformación radical de la epistemología al llamar la atención entre espacios geográficos y localizaciones epistemológicas. Es decir, que la reflexión del mundo no se encuentra en un sólo espacio geográfico que llama a un determinado tipo de reflexión (y que le permitía a Pablo Neruda imaginar que hendía la mano en lo más genital de lo terrestre), sino porque los espacios geográficos son espacios configurados por historias coloniales. No son sólo historias locales, sino localizadas. Y a menos que se siga pensando con René

¹⁰¹ Donde uno de sus principales pilares es no romper la frontera de lo establecido, o dirán algunos especialistas, "solamente yo puedo saber, conocer y discernir sobre el mundo" dejando de lado al "otro lo otro" Williams, Raymond, Op. cit p. 134.

Descartes, que hay un sujeto universal y des-incorporado del conocimiento que piensa en ningún lugar y que lo que piensa vale tanto para los legados coloniales en Bolivia como en India, no nos queda otra posibilidad que incorporar la producción de conocimientos que fue desincorporada por la gestación del concepto moderno de razón y de conocimiento.

También es necesario hacer una nota sobre la relación entre estudios culturales, crítica a la razón imperial-occidental-colonial y formación de la razón postimperial-occidental-colonial. Hay dos momentos en la formación de los estudios culturales: el momento fundador que ha trazado Raymond Williams¹⁰² y el momento del giro de la crítica a la razón occidental que inserta Stuart Hall.¹⁰³ Un tercer momento sería el del ingreso de los estudios culturales en sociedades como la norteamericana, para los cuales un rasgo distintivo sería la atención que presta a la cultura de masas, a las formas de consumo, formas que corresponden a lo que Hall mismo llama la nueva etapa de globalización liderada por el occidente más desarrollado, y no ya por Inglaterra. Es este amplio terreno donde se mueven los estudios culturales, y que se denomina "el giro Stuart Hall". Ese giro se estructura con más claridad hacia 1990, aunque podrían encontrarse momentos anteriores a esa fecha para quien le interese una arqueología del pensamiento de Hall. Los 90s son el momento en que en el pensamiento de Hall confluyen la emergencia de los estudios culturales y la crisis de las ciencias humanas (ciencias sociales y humanidades), la crítica a la razón occidental-imperial y la reflexión crítica a la globalización como un nuevo momento donde la razón occidental-imperial se rearticula a sí misma por medio de un nuevo giro de la economía capitalista que transgrede las fronteras que la razón occidental-imperial había trazado para justificar su propia expansión. Ese momento crucial, el del "giro Stuart Hall", es el momento en que el análisis de las dos formas actuales de globalización (aquella que está ligada a estados nacionales imperiales, aquella que trasciende las fronteras nacionales, es decir, la globalización de un

¹⁰² García Canclini, N. "Narrar la multiculturalidad.", en: id., Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización. México, Grijalbo, 1995, pp. 91-106

¹⁰³ Hall, S. "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity.", en: Anthony King (ed.), Culture, Globalization and the World System, London, MacMillan, 1990a, pp.19-39.

capitalismo sin arraigo territorial y nacional), crea las condiciones para -al decir de Hall- la emergencia de lo local: el sujeto local, de las márgenes, comienza a contar sus propias historias, a construir una memoria que había sido, o bien ignorada, o bien contada desde la razón occidental-imperial.

La inversión epistemológica fundamental que marca la inserción de lo post-occidental-colonial-imperial en los estudios culturales es que las historias comienzan a contarse desde abajo hacia arriba, en vez de desde arriba hacia abajo, que es su fundamental aporte. Esta imagen invierte la imagen que los viajeros europeos solían usar para presentar su posesión epistemológica: el viajero generalmente relata el momento en que se sube a un promontorio, a un lugar elevado, desde arriba, donde la mirada absorbe y conoce¹⁰⁴, el momento desde arriba, en el cual el montar es al mismo tiempo poseer. El momento posterior a la Segunda Guerra Mundial, es el momento en que la epistemología del promontorio comienza a desmoronarse y, al decir de Hall, aparece el momento en "que lo no hablado descubre que tiene una historia que se puede hablar, que hay otros lenguajes que los lenguajes del amo."¹⁰⁵ La cuestión no es por cierto que los subalternos no pueden hablar, sino que al tomar conciencia los subalternos de que no pueden hablar, es preciso hablar constantemente para incrustar la voz en la espesura hegemónica y crear las necesarias fisuras mediante la inserción de lo local, desde abajo, en lo global, desde arriba del promontorio.

2.2 Un pedazo del espejo en las manos de un cartógrafo

La ecuación entre el lugar geográfico y la teoría (al igual que la producción tecnológica de conocimientos), está relacionada con la ecuación moderna entre tiempo y teoría (y producción tecnológica de conocimientos). La etapa actual de globalización está reconvirtiendo la prioridad que la modernidad puso en una progresión lineal y temporal de la historia universal, en la simultaneidad espacial

¹⁰⁴ Esta observación se encuentra en mencionado en el artículo de Mary-Louise Pratt, "Contrasentido" Bogotá, Marzo 1996.

¹⁰⁵ Hall, S. "Old and New Identities, Old and New Ethnicities.", en: King, A. (ed.), Op.cit., 1990b, pp. 41-68.

de las historias locales. Si podemos distinguir entre historia universal (como progresión de la humanidad hacia la etapa más alta de la civilización, que Hegel ejemplificaba con el corazón de Europa-Alemania, Inglaterra y Francia), y la historia mundial como la multiplicidad de historias locales, entonces podemos afirmar que hoy -mediante el internet y la comunicación televisiva vía satélite- la historia universal no es sólo una que se cuenta desde determinados espacios geográficos y epistemológicos (por ejemplo, la lecciones de historia universal de Hegel), sino que las historias mundiales son muchas, precisamente porque sólo pueden contarse desde una encarnación local y no desde un sujeto desencarnado que observa la historia universal desde el lugar asignado a Dios, fuera de la historia.

Historias locales interconectadas, cuya interconexión la historiografía colonial tendió a ocultar. Quizás fue en 1974, con la publicación de Immanuel Wallerstein sobre el sistema-mundo que la posibilidad de historias locales en los lugares de intersección de las expansiones coloniales e imperiales comenzó a pensarse sistemáticamente. La distinción de centro y periferias, introducida por Wallerstein, ayudó a tomar conciencia de que las periferias son también ellas centro. No es por casualidad, para ponerlo de manera concreta, si nos remontamos al pensamiento eurocentrista, que Heidegger haya reflexionado sobre el ser y el tiempo, y no el ser y el espacio; que Proust haya escrito a la búsqueda del tiempo perdido, y no del espacio perdido; que Bergson haya reflexionado sobre la memoria y no sobre la localización. En fin, la concepción lineal del tiempo en la modernidad, ligado a la historia universal fue un instrumento de dominación colonial que redujo el resto del planeta a una anterioridad histórica en relación con Europa, primero y a Estados Unidos o llamados espacios de dominación, después. El legado de los antiguos colonialismos justificó la ideología del desarrollo y del subdesarrollo, con todas las consecuencias que tuvo en la producción del conocimiento en América Latina: desde las teorías del desarrollo de la CEPAL hasta la teoría de la dependencia, que se opuso a ella, pasando por un marxismo dogmático que no entendió la teoría de la dependencia debido a la auto-colonización de sus pensadores, que prefirieron convertir las observaciones de

Marx sobre el siglo XIX en Europa en dogmas para entender América Latina en el XX, en lugar de comenzar a pensar a partir de las historias locales.

La reflexión sobre espacios geográficos y localizaciones epistemológicas es posible y es promovida por las nuevas formas de conocimiento y saberes que se están produciendo en las zonas de legados coloniales, en el conflicto fronterizo entre historias locales y diseños globales, desde América a África del Sur, desde América hasta África del Norte; desde el Pacífico en las Américas hasta el Pacífico del sur de Asia y Oceanía. En esta reflexión no se trata sólo de recoger datos, y de contar el cuento de lo que pasó y de lo que pasa. Se trata más bien, de entender la fuerza de las epistemologías fronterizas, de aquellas formas de conocimiento que operan entre los legados metropolitanos del colonialismo (diseños globales) y los legados de las zonas colonizadas (historias locales). Se trata de pensar a partir de esta situación, una nueva situación histórica que necesita de una nueva epistemología, así como lo comprendió René Descartes hacia 1630, cuando asomaba una nueva etapa en los diseños imperiales a la cual su reflexión metodológica contribuyó a implementar. La epistemología fronteriza que se anuncia para el futuro es al mismo tiempo, el desplazamiento de la epistemología de fundación cartesiana, así como ésta en su momento anunció el desplazamiento de una epistemología que contribuía a los diseños globales del cristianismo y del mercantilismo esclavista.

2.3 Las otras miradas dentro del espejo

Hacia finales de los años sesenta, el "antropologador" (como se llamaba a sí mismo) brasileño Darcy Ribeiro publicó dos libros fundamentales, *O processo civilizatorio* (1968) y *Las Américas y la civilización* (1968).¹⁰⁶ Ribeiro buscaba una explicación al "desarrollo desigual de los pueblos", enmarcándolo en el vocabulario que las teorías del desarrollo y la modernización habían impuesto alrededor de 1960 y la encontró -por su formación antropológica- repensando el proceso civilizatorio como una variedad ramificada de procesos locales que se

¹⁰⁶ Ribeiro, Darcy. *O processo civilizatorio. Etapas da evolucao socio-cultural* (1968), Petrópolis: Editora Vozes, 1978; Ribeiro, Darcy. *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos* (1968), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992.

contraponía -en silencio- a la visión dominante impuesta por el sociólogo alemán Norbert Elías en su texto *“El proceso civilizatorio”*. Ribeiro, en su magistral manejo de la reglas disciplinarias (un sociólogo con todas las de la ley, y no un antropólogo fuera de la ley), consideraba como tal el proceso de la civilización europea a partir de 1500 hasta el momento que se escribió el libro, entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial.

Ribeiro enmarca los procesos de encuentros conflictivos y de poder a partir de 1500 como formas de sometimiento económica y cultural: Sometidos a los mismos procedimientos de culturización y a idénticos sistemas productivos que se organizaban de acuerdo con formas de estereotipos de dominio, todos los pueblos alcanzados se empobrecieron desde el punto de vista cultural. Cayeron así en condiciones de extrema miseria y deshumanización, que vendría a ser desde entonces el denominador común del hombre extra-europeo. De esta manera, Ribeiro podía vincular el empobrecimiento cultural al empobrecimiento epistemológico: así como Europa llevó a los pueblos abarcados por su red de dominación sus variadas técnicas e inventos (como los métodos para extraer oro o para cultivar la caña de azúcar, sus ferrocarriles y telégrafos), también introdujo en ellos su carta de conceptos, preconcepciones e idiosincrasias referidos a sí mismos y al resto del mundo, incluidos los correspondientes a los pueblos coloniales. Estos, privados de las riquezas por siglos acumuladas del fruto de su trabajo bajo el régimen colonial sufrieron, además, la degradación de asumir como imagen propia lo que no era más que un reflejo de la visión europea del mundo que los consideraba racialmente inferiores por ser negros, indígenas, o mestizos. La liberación epistemológica puesta en marcha por la epistemología fronteriza consiste, precisamente, en las consecuencias de desarticular la creencia en una imagen propia que no era más que un reflejo de la manera en que el discurso colonial producía agentes subalternos.

Esos agentes subalternos, asignados como bárbaros o primitivos y cuya asignación aceptaban, están transformándose en agentes que parten de la subalternidad para producir una transformación epistemológica que incida en las políticas culturales. El espacio entre la formación y transformación de conceptos es a veces difícil de transitar

Tomemos un aspecto de la recepción del proceso civilizatorio y las consecuencias que pueden derivarse de la comparación con el estudio de Elías.¹⁰⁷ En la introducción a la versión inglesa del libro, la antropóloga estadounidense Betty J. Meggers, destacaba que “las propuestas de Darcy Ribeiro merecían atención, entre otras razones, porque en Estados Unidos se heredó la tradición de la civilización occidental europea” consideradas por nosotros como una corriente principal o central de la evolución humana, que es precisamente la perspectiva desde la cual Norbert Elias escribió su libro *El proceso civilizatorio*. Como consecuencia de esa creencia, continuaba Meggers, medimos a todos los otros pueblos con nuestra vara, los consideramos carentes de algo y consideramos que el progreso es hacer a los otros pueblos semejantes a nosotros. Ribeiro, para Meggers, no es un producto de “nuestra tradición política y académica”. Es un ciudadano, decía Meggers hacia principios de 1970, un ciudadano del Tercer Mundo y como tal “encara el desarrollo cultural con un prisma distinto y percibe matices que para nosotros permanecen encubiertos”¹⁰⁸.

Finalmente, Meggers notaba que no se trataba de una autocrítica a la academia americana para dar a Ribeiro una imparcialidad en la comprensión del proceso civilizatorio que la academia estadounidense había perdido. Lo que en última instancia destacaba Meggers era la legitimidad de diferentes perspectivas para entender el proceso civilizatorio, articuladas por aquellos que lo viven y lo perciben en distintas historias y epistemologías locales. Se podrían emplear las observaciones de Meggers para comprender la desconfianza que intelectuales y científicos sociales latinoamericanos y latinoamericanistas de otros países tienen hacia el trabajo de Darcy Ribeiro. Se podría decir, hay una desconfianza de la civilización disciplinada del conocimiento que se resiste a aceptar la brillantez de la teorización bárbara que incorpora la civilización. Meggers, con sus observaciones, nos brinda la oportunidad de reconocer en Elias la disciplina civilizada que reflexiona sobre el proceso civilizatorio del cual la misma sociología histórica es parte, y la disciplina indisciplinada que trata de escapar al control civilizador de las ciencias sociales y de su complicidad con los diseños imperiales.

¹⁰⁷ Elías, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (1937). México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 210.

La importancia de lo que señala Meggers se comprenderá mejor si recordamos los prejuicios celebratorios con que Heinz Rudolf Sonntag se refiere a Ribeiro en el epílogo de la edición alemana del mismo libro. Con gran reconocimiento hacia Ribeiro, Sonntag declara que *el proceso civilizatorio* es una teoría del Tercer Mundo para el Tercer Mundo. En última instancia tiene razón Sonntag y, siguiendo su lógica, podemos decir que es necesario el materialismo dialéctico marxista. Pero entonces, ¿cómo es que las teorías del Tercer Mundo son sólo locales mientras que las teorías producidas en Europa o en Estados Unidos son exportables y de valor global? Meggers, en cambio, entendió: que si no hay diálogo entre conocimientos locales, hay exportación y colonización de unos conocimientos sobre otros. La exportación de conocimientos, al igual que la exportación de formas de estado, es parte del proceso de auto colonización que se describe en la cita de Ribeiro, más arriba. Tanto el proyecto de exportación, que caracterizó la misión civilizadora, como el proyecto de importación de las burguesías locales, fueron resultado del pacto de asumir como imagen propia lo que no era más que un reflejo de la visión europea del mundo. En la medida en que el mundo, desde 1500, fue distribuido entre occidentales y orientales, entre cristianos y salvajes o caníbales, entre primitivos o bárbaros y civilizados, entre habitantes del Primer o del Tercer Mundo, el espacio geográfico fue marcado también por localizaciones epistemológicas, y los conocimientos comenzaron a circular y a exportarse o a importarse, como el oro en el siglo XVI o la coca cola en el siglo XX.

2.4 La construcción de mis pensamientos y la fuerza de las palabras

Una de las primeras demandas que se han hecho sobre la posición de los estudios poscoloniales y a la subalternidad es una precisión conceptual: ¿qué entendemos por "subalterno" y dónde se encuentran los bordes del concepto? Esta agenda de discusión distinguía dos puntos: uno remitía a repensar la relación centro-periferia (dentro-fuera, local-global), desde las teorías de la subalternidad; el otro era una interpelación directa, cuyo aspecto más serio era el debate sobre la relación intelectual del Estado (el poder). Es importante el aporte de Ranajit Guha, quien reconociendo su deuda con Antonio Gramsci definía la subalternidad como

una condición de subordinación, entendida en términos de clase, casta, género, oficio, o de cualquier otra manera. Esta relación de contenido es bastante amplia para incorporar en ella cualquier noción de subordinación, pero es necesario considerar otros elementos.

El uso del término "subalterno" y de su historiografía, es parte del debate en la construcción del pensamiento, del lenguaje y en un tercer término de las palabras. Estos tres elementos son constitutivos del producto del proceso social, tanto de sujetos como de colectivos. Si somos conscientes de que nos encontramos dentro de un sistema, que vivimos y pensamos dentro de un solo modo de producción, entenderemos que discutir dentro de este sistema el tema de la "cultura", como ese continuo simbólico y significado de una sociedad donde, en la lucha por la significación del pensamiento y de los saberes, se comprenderá mejor relocalizar los sitios dispersos de la subalternidad entendida como límite. Se podría argumentar que este debate se halla relacionado con los conceptos de transculturación, sincretismo y creolización (términos de la discusión para algunos especialistas en el Caribe), y con los términos de heterogeneidad e hibridez (en el área continental), que pueden ser discutidos como gobernabilidades y ciudadanías dentro de la relación hegemonía-dominio.

2.4.1 ¿Cuáles son los lugares del subalterno? ¿En qué mundo miro los espejos?

Hablar de los "lugares del subalterno" presupone, desde luego, que ya sabemos qué o quién es el subalterno y que éste o ésta ya tienen un lugar asignado. Pero el concepto mismo de subalterno o subalternidad, si no es bien entendido, se puede convertir en una contra intención del término. En la teoría marxista, particularmente en Gramsci, la subalternidad se construye a partir de la relación del sujeto con su circunstancia histórica, inscrita dentro de los medios de producción y la construcción de las relaciones sociales. Esta constitución suscribe entonces los principios de la construcción de la "determinación económica" y de la economía como lo menciona Gramsci "instancia de amarre de las relaciones

sociales como base de las relaciones económicas".¹⁰⁹ La subalternidad es pensada como una condición ontológica en relación con contextos históricos pre-determinados. Para Gramsci, el sujeto se piensa como vive. Y dado que el sujeto subalterno es un sujeto inmerso en un proceso de dominio, el pensamiento sobre y desde él aparece primariamente como una negación, como un límite. Esta negación invoca agendas intelectuales que abarcan todo el campo cultural, desde la escolaridad hasta las representaciones disciplinarias. La dinámica entre estas determinaciones y condiciones viene a constituirse en agencias.

La teoría marxista intenta darle a esta condición o límite un estatuto de contradicción. Para George Lukács, la condición subalterna era facilitadora de saberes y se traducía en la posibilidad de diferenciar entre conciencias "falsas" o "verdaderas", las mismas que vendrían a determinar criterios de verdad tanto en la esfera pública como en la producción cultural. Su discusión sobre los géneros literarios (la novela histórica, el realismo, el realismo socialista) puede ser leída como un ejemplo de esta pretensión. De ahí que la historia fuera la historia de la conciencia de clase. Es necesario entender el campo de debate y realización práctica de la subalternidad.

El debate más fuerte se encuentra en identificar al sujeto y actor de cambio en una sociedad, debate con las fracciones más cerradas dentro del marxismo, que solamente conciben a un solo sujeto de ser el únicamente capaz de expresar la conciencia de su dominación, y por ende de su propia emancipación el llamado "sujeto histórico", cuando la realidad ha demostrado que no hay un solo sujeto histórico.

Tal desacuerdo teórico discutía nociones de agencia que vendrían a determinar estrategias políticas, deformando la idea de concepción del proletariado de Marx. Como en la discusión latinoamericana, el término en discordia era el de proletariado, término inconmensurable con el tipo de constitución socio-cultural de la India, que se ajustaba más a nociones maoistas de campesinado. Pensar la población india requería un ajuste teórico y por eso el grupo acudió a la noción de subalternidad, un término genérico que abarcaba clase, género, casta, oficio, etnia, nacionalidad, edad, cultura y orientación sexual.

¹⁰⁹ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la Cárcel*. Ed. Progreso, Moscow.

Es decir, todo lo comprendido dentro de la dominación, que ellos estudiaron ya directamente en el campo de las representaciones culturales, constituidas en disciplinas. Desde ya se puede notar aquí el cambio hacia la inmanencia y el comienzo de una reflexión que se vuelve hacia sí misma, hacia nociones de campo y que, por ende, implica un examen de las condiciones mismas de producción cultural, esto es, de la relación entre cultura, intelectuales y Estado.

Aquí hay que acotar dos aspectos: primero, la multilocalización de la subalternidad, que ocurre al desplazar el concepto único y ordenador de "clase social" para sustituirlo por conceptos alternos, como todos los indicados arriba; y segundo, la globalización de las bibliografías, que conduce a la idea de las "teorías viajeras", término que a veces se usa a la inversa de lo significado por Edward Said, quien señalaba con ello el uso de teorías europeas para representar al Oriente, y que hoy se refiere, paradójicamente, a teorías cuya procedencia no es europea y que inciden en el esclarecimiento de las dinámicas de las historias eurocéntricas, proponiendo, en algunos casos, como el de Edward Glissant, una historia unificada de la dominación.

Respecto al segundo, es necesario señalar un par de anotaciones. Hablar de "teorías viajeras" es una manera de tocar el tema álgido de la relación intelectuales-Estado y de discutir el concepto de élite. En este contexto, "élite" refiere, sobre todo, a una localización teórica: denota complicidad disciplinaria eurocentrista, localizada en la centralización del concepto de Estado como protagonista de la modernidad. De aquí los deslindes con el trabajo de Ángel Rama sobre la transculturación, con la puesta en escena de la discusión sobre la heterogeneidad en Antonio Cornejo Polar y con el concepto de "hibridez" en Néstor García Canclini, elevado como paradigma cultural de una nueva noción de campo entendida como "Estudios Culturales". Pero el concepto de élite remite también a asuntos nunca discutidos: áreas de competencias y competitividades, mercados culturales, relaciones entre intelectuales provenientes de o localizados en diferentes regiones. De manera más mediatizada pero no menos importante, la dicotomía élite-subalterno se intersecta también en el debate institucional sobre la corporación de la enseñanza y su reducción a técnicas de lectura y escritura; su tendencia a homogeneizar "lo cultural", a enseñar desde puestos de transmisión

cuya ubicación es determinada por la rentabilidad, factores todos que tensionan una dinámica profesional ya de por sí muy estresada. Toda esta discusión ha promovido, sin embargo, una disposición a la transdisciplinariedad, que favorece la mejor localización de las élites y los subalternos, así como de sus patrones dentro de la representación.

El punto de partida de la llamada escuela de los Subalternistas indios, tiene como elemento central el cambiar el lugar de reflexión y sus categorías. Su agenda consiste en discernir los modos de producción de hegemonías y subordinaciones estatales en el campo cultural, entendido como fábrica de lo simbólico. Gayatri Spivak lo dice muy elegantemente: "la subalternidad es el límite absoluto o lugar donde la historia se narrativiza como lógica".¹¹⁰ Su interés reside en el examen de las narrativas históricas, de la historiografía, de la configuración de documentos y documentaciones. En el libro editado por Gayatri Spivak y Ranajit Guha, varios artículos presentan esta orientación, y el de Guha realiza una arqueología de la construcción de documentos, traza la relación entre la historia, la historiografía y el Estado, y demuestra que la historia es una narrativa del poder estatal, configuradora de ciudadanías o subalternidades, hegemonías o dominios.

La subalternidad se constituye así en un lugar epistemológico presentado como límite, negación, enigma. En el Caribe, Sylvia Wynter lo piensa como el más allá epistemológico que Foucault llama umbral, el "altruista" y principio de solidaridades basadas en la apariencia física y, por tanto, ligada al concepto de "raza". Edward Glissant habla del "no" como sitio de la negación absoluta constituida por la modernidad occidental. Stephen Greenblatt lo propone como cesura, como espacio en el cual el ojo que ve y el oído que oye se disocian, produciendo el vacío como presencia de la subalternidad. Peter Hulme lo describe como el lindero de lo humano con lo bestial y Walter D. Mignolo como "el lado oscuro del renacimiento".¹¹¹ "Límite" es el lugar donde la historia deja de ser tematizada como acontecimiento (lugar de las épicas desarrollistas agenciadas por los ciudadanos, la modernización y el Estado hegemónico) y empieza con un "ser" y "estar" como lugares filosóficos, lugares culturales.

¹¹⁰ Ibid. p 122.

¹¹¹ Ibid. p 87.

Este es un paso decisivo, porque la definición del lugar de las subalternidades no se concibe ya en términos de las narrativas del poder (modos de producción y teorías de la conciencia) sino a contrapelo, en una lectura en reversa de todo el aparato cultural ilustrado, que viene a ser particularizado como "occidental". El lugar de la subalternidad empieza a ser desplazado hacia una teoría de la recepción, de la lectura, de la interpretación, que subraya los modos de construcción en la sintaxis, los hitos, las cesuras y los silencios. Las lógicas productivistas son desplazadas por las lógicas del consumo y la circulación (volviendo a reciclar los problemas de la Escuela de Frankfurt), que vendrán a florecer en los trabajos de los teóricos de la comunicación en los Estudios Culturales. En el contra sentido de la trama de la dominación, entendida ya como avanzada cultural, se localizan las teorías de la resistencia, de la convergencia o de la insurgencia. De este modo, se toma de Gramsci la definición de la subalternidad como articulación Estado-sociedad civil y se subraya la dimensión cultural. Ejemplo de ello el zapatismo.

2.5 Leer en reversa, saber escuchar

Además de la localización conceptual de la subalternidad en el campo de las representaciones culturales, algunas de las propuestas metodológicas y de las categorías de análisis de Guha, debemos mencionar la importancia del sentido de las acciones y visiones de los sujetos, para rehacer una lectura a contra pelo, ya que el pensamiento subalterno es precisamente plantearse a contra sentido de la lógica impuesta, de ahí la posibilidad de nuevas metodologías. Entre ellas se encuentra en primer plano la idea de la "lectura en reversa". En uno de sus trabajos más instructivos titulado "La muerte de Chandra", Guha reconstruye una historia de amor: el simple caso de la pasión que Chandra siente por un hombre, la historia de su entrega, el rechazo que sufre a manos de él y su embarazo. Leída en el contexto de la India, donde la ley de la costumbre prohíbe la agencia femenina en asuntos amorosos, Chandra ha cometido una grave trasgresión. Para ocultar su error, busca la ayuda de su familia y la encuentra en las mujeres que se solidarizan con ella y le ayudan a abortar; pero la dosis administrada es demasiada y como resultado, Chandra muere. Las mujeres que le ayudaron se

ven enredadas en un crimen. Varios de estos elementos los podemos analizar no solamente dentro del contexto de Chandra; es relevante en tanto los sentidos y elementos de revaloración del sentido que tiene el contexto, y es reapropiado por los sujetos en una nueva posición frente a Chandra y frente al Estado. El artículo también ilustra el cambio de posiciones de todos los objetos simbólicos y de sentido: el acto de amor, el papel de la violencia, la criminalidad; la solidaridad femenina, en casuística legal; la complicidad masculina, en solidaridad. El método de "lectura en reversa" hace posible el cambio de sentido de los patrones canonizados por la cultura ilustrada o por la historia estatal, y pone al descubierto una nueva sensibilidad.

El caso de Chandra se ilustra cómo la mera presencia del subalterno tiene la virtud de cambiar los signos y sus significados culturales; cómo en el momento en que el subalterno trastoca su lugar asignado, empieza a ejercer su poder epistemológico, de sentido y camino; y cómo sólo las narrativas contra-estatales reconocen su agencia. Así se muestra también que mientras la subalteridad es matizada dentro de las narrativas de la criminalidad, de la ciudadanía dentro de las narrativas históricas. En su artículo "La pequeña voz de la historia", Guha vuelve sobre el tema, esta vez para postular la tesis de que distinguir el lugar del subalterno es el retomar un saber escuchar de abajo. Escuchar es constitutivo del discurso. Escuchar significa estar abierto a y existencialmente dispuesto hacia el igual: uno se inclina un poco hacia un lado para escuchar. Por eso es que hablar y escuchar entre las generaciones de mujeres es una condición de la solidaridad que sirve, a su vez, como base para criticar.¹¹²

Este artículo presenta dos instancias auditivas: una ocurre dentro de las prácticas de gobierno de la administración colonial, y la otra dentro de las organizaciones políticas de la social-democracia liberal. Se trata en un caso de la salud corporal, y en el otro de la instrumentalización de las agencias femeninas. Para discutirlos, Guha introduce la noción de hegemonía. "Hegemonía" es aquel consenso construido por la disciplina de la Historia, cuya función es narrar la unidad de la gente alrededor del concepto del Estado. Hegemonía es así un acuerdo con y dentro del Estado, es decir, una concesión de la sociedad civil al

¹¹² Pletsch, C. "Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975." en: *Comparative Studies in Society and History* 23/24 (1981), pp.565-590.

Estado. Para Guha, la historia construye "hegemonías" en los países centrales y "dominios" en los periféricos. En los ejemplos en cuestión, Guha hace una presentación de la resistencia. En el primer caso, el enfermo prefiere acudir a la tradición e interpretar su malestar en términos religiosos. Con esto pone en evidencia la falta de consenso que tienen los programas de salud e higiene en la India; en el segundo, las mujeres se unen a la insurgencia política para constituirse en agentes y son, luego de logrados los objetivos, desplazadas a sus lugares domésticos. Con esto se demuestra la hegemonía del dominio patriarcal. La simbiosis estatismo-historiografía explica cómo la política se constituye en la materia prima de la historia, y deja al margen las voces pequeñas (las del enfermo, las de las mujeres) manifestadas en lamentos, fragmentos, pigmentos, anécdotas y suplementos.

Tanto el "escuchar la pequeña voz" como la "lectura en reversa" son metodologías que encuentran en los lugares del subalterno sus patrones de presencia, mismos que causan el cruce de epistemologías, todas las cuales convocan la presencia del Estado. Las dos caras (anverso y reverso), se constituyen así en posiciones: élite-subalterno, cultura ilustrada-dominio. Los lugares del subalterno puntualizan las convergencias entre los patrones históricos, culturales y del poder. Los patrones de representación del subalterno llevan el liberalismo a sus bordes, hacia sitios donde éste se constituye en prohibiciones, ilegalidades y sin razones. En un artículo dominado "Disciplina y Movilización",¹¹³ Guha estudia la alta tensión entre aquella "cultura" que se ha denominado antropológica - y que tiene que ver con lo que Ferdinand Braudel llamase "historia de larga duración" y Pierre Bourdieu "hábito" -y la cultura estatal. En las formas de caminar, de saludar, de relacionarse con los demás, en la higiene y la salud del cuerpo, y ya no digamos en la desobediencia que produce el ejercicio de la disciplina como gobierno, se hace palpable la presencia de la subalternidad como límite.¹¹⁴

¹¹³ Ranajit Guha, (editor), "The Subaltern Studies Reader 1986-1995", Ed. University of Minnesota, Minneapolis, 1998.

¹¹⁴ Guiddens, Anthony. "Modernity and Self-Identity. Self and Society" en Marini, M y Millán, M. *La teoría social latinoamericana*, México, El Caballito de Batalla, 1994, 2 tomos.

Así entendidos, el lugar que retoma el subalterno o de la subalternidad conduce hoy al estudio de la historia en términos de formación de legalidades, como se constituye la legitimidad al interior de una comunidad o de un grupo, entre actores y sujetos, es decir entre distintos saberes y reapropiaciones de lo aparentemente cotidiano de la hegemonía. La subalternidad se discute ahora a través de los significados de los conceptos de ciudadanías, hegemonías, subordinaciones, sociedad civil, espacio público y gobernabilidades. Debemos detenernos y mirar, ese es uno de los propósitos de los Estudios Subalternos: reconocer el protagonismo del Estado moderno europeo como principio ordenador y normalizador de la historia, que abre el debate sobre la crisis actual del Estado y su idea de política; estudiar la Historia como escuela política, es decir, como disciplina institucionalizada curricularmente dentro del sistema de enseñanza que cumple la función de organizar "hegemonías" (homogeneidades) en la esfera pública de los países centrales, y "dominios" (heterogeneidades)¹¹⁵ a través de las élites en los países o espacios periféricos. Estos espacios son concebidos primeramente como "afuera" (regiones no habitables, colonias, neo-colonias, modernidades periféricas, neo- y post-territorialidades) y, una vez reconocidos los fenómenos de dispersión de poblaciones —diásporas, migraciones, nomadismos, exilios—, como una localización ubicua de las esferas civiles y los espacios públicos "afuera", "adentro" y en todas partes. Así vista, la historia de la modernidad es, por un lado, la historia de la hegemonía estatal europea sobre sus propios territorios, y por el otro, la historia de la dominación de Europa sobre las colonias. Pero en el envés de la trama, esta historia también fue leída a contrapelo como una historia de resistencia. Los Estudios Subalternos intentan documentar los lugares de esta subordinación como resistencia.

El lugar del subalterno, constituido a partir de una multiplicidad de referentes, y, en palabras de Edward Kamau Brathwaite, bajo el constante ataque de "la cultura", "elige" (proceso de reconversión en García Canclini) aquellos ingredientes que mejor expresan su condición subalterna. Pero eso no obvia, según Carlos Vilas, la tensión entre el ciudadano y el sujeto dentro de las dos dimensiones de la democracia. Siguiendo la misma línea discursiva de Guha, pero

¹¹⁵ Nandy, A. *The Savage Freud and Others Essays on Possible and Retrievable Selves*, Princeton: Princeton U. Press, 1995: 81-144.

trayendo el problema hacia Latinoamérica,¹¹⁶ Vilas sostiene que "ciudadano" se refiere a un grupo de individuos libres e independientes que gozan de derechos de participación que compensan y, al mismo tiempo, ocultan las desigualdades socio-económicas, mientras que las relaciones de opresión, pobreza y explotación restringen el efectivo ejercicio de estos derechos ciudadanos: "La fragmentación de la sociedad en diferentes tipos de comunidades es indicativa del carácter incompleto del proceso de individuación social..., uno de los prerrequisitos de la existencia de la sociedad civil...".¹¹⁷ Así, no toda sociedad es una sociedad civil. De manera similar, la ciudadanía no es simplemente el reconocimiento de los derechos formales sino más bien el resultado del proceso de una condición política, económica y cultural particular, históricamente constituida.¹¹⁸

Por un lado, la hegemonía sirve, como dice Ernesto Laclau, para pensar el carácter político de las relaciones sociales en una arena teórica que había visto el colapso de la concepción de "clase dominante", concebida por el marxismo clásico como un efecto necesario e inmanente de una estructura completamente constituida. Y por el otro, como afirma Stuart Hall, para "contrarrestar la noción de incorporación. La hegemonía no es la desaparición o destrucción de la diferencia. Es la construcción de la voluntad común por medio de la diferencia".¹¹⁹

La riqueza de la modernidad podrá potenciarse cuando se acepte que la modernidad es un monstruo de varias caras (occidentalismo, capitalismo, orientalismo, colonialismo) a la cual el planeta entero ha contribuido, aunque no todos hayan recibido los mismos beneficios y reconocimientos. El momento actual, de tendencia hacia los post (occidentalismo, orientalismo, colonialismo, modernidad) puede ser también un momento en el que el postcapitalismo, que ya no depende de la unidireccionalidad imperial sino que está allí para quien lo agarre (por así decirlo), hace impensable la distinción entre occidente y lo diferente y, con

¹¹⁶ Fernández Retamar, R. "Nuestra América y Occidente.", en: *Casa de las Américas* 98 (1976), pp. 36-57.

¹¹⁷ Nandy, A. "The Savage Freud: The First non-Western Psychoanalyst and the Politics of Secret Selves, en: Chalmers, Vilas, Hite, Martin, Piester y Segarra *Colonial India*, 1997: 7-8).

¹¹⁸ Said, Edward, *Orientalism*, New York, Vintage Book, 1978.

¹¹⁹ Derrida, J. "Geosychoanalysis:... 'And the Rest of the World.'", en: *New Formations* 26 (1995), pp. 141-162.

ella, la desarticulación de todo el conjunto de categorías geoculturales que organizaron la distribución del poder en términos geo-epistemológicos.¹²⁰

Lo anterior nos lleva a reflexionar sobre la construcción cultural latinoamericana más allá usando la hibridez, la que propone la tarea de desafiar los límites de un concepto que hasta hace poco tiempo se presentaba como incuestionablemente operativo para la captación de una cualidad distintiva y definitoria de la historia latinoamericana, marcada desde sus orígenes occidentales por la violencia de la apropiación colonial.¹²¹ Es importante referirse a las relaciones entre hibridez y subalternidad, y particularmente a las implicaciones de la apropiación de ambos conceptos en el espacio teórico del *latinoamericanismo* internacional, es decir, a las elaboraciones desde y sobre América Latina, en relación con la creación de ese Tercer Espacio de que habla Homi Bhabha para referirse al lugar contradictorio y ambivalente desde el que se enuncia, se discrimina y se interpreta un campo cultural.¹²²

Desde la década de los años sesenta, los latinoamericanos asumimos que el concepto de hibridez captaba el rasgo más saliente de la experiencia cotidiana y de la producción cultural en formaciones sociales, que desde la colonia a nuestros días, han debido negociar su existencia a partir del entrecruzamiento de proyectos y agendas que definíamos en términos de lo propio y lo foráneo, aunque los intercambios entre uno y otro nivel implicaran la comprensión de complejos procesos de representación simbólica y la implementación de estrategias interpretativas que nos permitían, como hace mucho advertiera Althusser. La noción de hibridez era utilizada por algunos de manera "plana", como sinónimo de sincretismo, cruce o intercambio cultural, y como forma de contrarrestar la ideología colonialista que desde el Descubrimiento aplicara, con pocas variaciones, el principio de "un dios, un rey, una lengua", como fórmula de sojuzgamiento político y homogeneización cultural. En los años sesenta, los trabajos de Cornejo Polar formalizan en torno al concepto de heterogeneidad un

¹²⁰ Balán, J. *Cuéntame tu vida: Una biografía colectiva del psicoanálisis argentino*. Buenos Aires: Planeta, 1991.

¹²¹ Mignolo, Walter "Herencias coloniales y teorías poscoloniales", en: B. González Stephan (ed.), *Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico*, Caracas, Nueva Sociedad, 1996, pp. 99-136.

¹²² Wallerstein, Immanuel. et. al. *Open de Social Sciences*, Op. Cit.

campo semántico que incluía y superaba el nivel descriptivo que estaba implícito en la noción de hibridez. Sus estudios sobre el área andina rescatan la existencia de sistemas culturales diferenciados que revela a la nación como totalidad contradictoria y fragmentada, atravesada por formas comunicacionales, modos de producción económica y cultural y agendas políticas que contradicen hoy la utopía liberal. En la misma década, el concepto de transculturación extendido por Rama desde el campo de la antropología al de la crítica literaria vuelve a explorar el tema de la Transitividad Cultural como intento por comprender, en el contexto de las políticas desarrollistas, el lugar y función del intelectual y las posibilidades y riesgos de cooptación de éste por parte de los proyectos e instituciones del Estado, en el contexto de la modernidad.¹²³Hasta aquí, la crítica latinoamericana utiliza la noción de hibridez para una crítica "desde adentro" de la modernidad y del nacionalismo liberal, como superación de los esquemas dependentistas y las dicotomías que oponían cultura popular-alta cultura, elementos vernáculos y foráneos, centro-periferia. Sin haber efectuado un cambio epistemológico radical, la noción de hibridez incorporó cierta fluidez culturalista en los análisis de clases. Permitió, por ejemplo, inscribir en el mapa político latinoamericano la topografía de la diversidad étnica, lingüística, genérica, desafiando en su momento los límites de una cartografía impuesta desde afuera, con los instrumentos que el imperialismo ha usado siempre para marcar el territorio, establecer sus fronteras y definir las rutas de acceso al corazón de las colonias. En este sentido, más que como parte de una ideología que se sitúa en el interior de los discursos y proyectos hegemónicos, la noción de hibridez pareció abrir para Latinoamérica un espacio alternativo descentrando los parámetros del gusto, el valor, y la práctica burguesa (el no tomar la esencia de los fenómenos), y anunciando en la narrativa cultural

¹²³ Con la microsociología de García Canclini la hibridez vuelve por sus fueros, como cualidad central de un proceso de transnacionalización cultural e intercambios sistémicos que reemplaza el esencialismo identitario con la mitificación del mercado como espacio de conciliación civil, donde el valor de cambio de los bienes culturales incorpora una nueva dinámica social e ideológica sobre la base de la reconversión cultural y la democratización por el consumo. En el contexto de la globalización, la hibridez es entonces el dispositivo que incorpora el particularismo a la nueva universalidad del capitalismo transnacionalizado. Más que como concepto reivindicativo de la diferencia, la hibridez aparece en Canclini como fórmula de conciliación y negociación ideológica entre los grandes centros del capitalismo mundial, los Estados nacionales y los distintos sectores que componen la sociedad civil en América Latina, cada uno desde su determinada adscripción económica y cultural.

del continente el protagonismo de un personaje colectivo largamente elaborado, desde todos los frentes culturales y políticos: la masa, el pueblo, la ciudadanía, el subalterno, antes representado parcialmente en algunos de los movimientos de resistencia antiimperialista y de liberación nacional, pero ahora incorporado por derecho propio al performance de la posmodernidad. Con el fin de la Guerra Fría, la crisis del socialismo de estado y el consecuente debilitamiento del pensamiento marxista como parámetro para contrarrestar la implementación del neoliberalismo y los efectos de la globalización capitalista, se producen dos fenómenos fundamentales para la teorización latinoamericana a nivel internacional: primero, la necesidad de refundamentar la centralidad de los espacios y discursos que definen el lugar y función de América Latina a nivel internacional. Segundo: la urgencia por redefinir las formas de agencia política en el sub-continente, y el relativo problema de la representación de una alteridad capaz de subvertir el nuevo orden (la nueva hegemonía)¹²⁴ de la posmodernidad. No es de extrañar que, por este camino, la noción de hibridez se haya visto potenciada por lecturas "centrales" que le adjudican una cualidad de interpelar creciente, una especie de "valor agregado" que permite reconstruir la imagen de América Latina dentro del campo de influencia teórica del occidentalismo. No es tampoco casual que esta apropiación del concepto coincida con el tema de la agencia política, los debates en torno a la función del intelectual en el contexto de la globalidad, la redefinición de las fronteras disciplinarias y las reflexiones acerca de la ética de la representación cultural. Particularmente en los Estados Unidos, la noción de hibridez se articula tanto al pensamiento postcolonial como a la ideología de las minorías y a la que Bhabha llama con razón la "anodina noción liberal de multiculturalismo",¹²⁵ inscribiéndose en un debate transdisciplinario que construye a América Latina, otra vez, como objeto de representación, como imagen que verifica la existencia y función del ojo que la mira. En este contexto, la hibridez ha pasado a convertirse en uno de los elementos del pensamiento postcolonial, marcando el espacio de la periferia con la perspectiva de un proceso crítico que mantiene a América Latina en el lugar del otro, con respecto a los discursos

¹²⁴ Vezzetti, H. "Psychoanalysis in the culture of Buenos Aires: The Thirties.", en: *Dispositio* 45 (1993), pp. 141-157.

¹²⁵ Ibid..

metropolitanos.¹²⁶ Por otro lado Spivak y Said también se han referido a la hibridez latinoamericana ligándola a la obra de Carpentier, García Márquez y otros representantes del "boom",¹²⁷ instrumentando así la inscripción de la cuestión latinoamericana en el contexto teórico del postcolonialismo. Nueva demostración de que América Latina no se repuso nunca del realismo mágico, que proporcionara en medio de las luchas por la liberación y la resistencia antiimperialista de los '60 la imagen exportable de una hibridez neocolonial gozosa y sólo moderadamente desafiante, capaz de captar brillantemente la imaginación occidental y cotizarse en los mercados internacionales, incluyendo la academia sueca. En resumen, hibridez y subalternidad son, en este momento, más que conceptos productivos para una comprensión más profunda y descolonizada de América Latina, nociones clave para la comprensión de las relaciones Norte-Sur y para la refundamentación del "privilegio epistemológico" que ciertos lugares de enunciación siguen manteniendo en el contexto de la globalidad. Plantean, entre otras cosas, la pregunta acerca de la posición que se asigna a América Latina como constructora de la postmodernidad que, al definirla como espacio de observación y representación cultural, como laboratorio para las nuevas hermenéuticas neoliberales y como parte de la agenda de una nueva izquierda en busca de su voz y su misión histórica, refuerza la centralidad y predominio de una intelectualidad tecnocratizada que se propone como vanguardia de la globalidad. El binomio hibridez-subalternidad hace pensar en otras dos nociones: sub-identidad-sub-alteridad, y en los nuevos fundamentalismos a los que esas ideas pueden conducirnos. Finalmente, ambas nociones entregan a la reflexión teórica, nuevamente la problemática de la nación en tanto "aldea global" (conjunto conflictivo de regiones, espacios culturales y proyectos político-ideológicos) desde donde puede ejercerse la resistencia a nuevas formas de colonización cultural y de hegemonía -y, no hay por qué dudarlo, de marginación, autoritarismo y

¹²⁶ En América Latina aparece representada justamente a partir de la puerta que abre la noción de hibridez, la cual titula uno de los apartados de esta antología crítica. Pero incluso en esa mínima inclusión, se rescata solamente la fórmula de lo real maravilloso, como intento por demostrar cómo el pensamiento postcolonial integra en sus nuevos productos culturales (en los procesos de creolización, por ejemplo) las formas del pasado, sin renunciar a las bases epistemológicas desde las que se construía la alteridad desde el horizonte desarrollista de la modernidad.

¹²⁷ Sonntag, H. R. "Epílogo a edicao Alema," en: Ribeiro, D., *O processo civilizatorio*, Op.cit., pp. 203-216..

explotación colonialista- que se sumarán en esta nueva etapa a las nunca superadas estrategias excluyentes de la modernidad.

CAPÍTULO 3

DE LAS HISTORIAS-TAL: DE LOS SABERES LOCALES A LA DECOLONIALIDAD DE LA RESISTENCIA SUBALTERNA

Uno no Escoge

Uno no escoge el país donde nace;
pero ama el país donde ha nacido.

Uno no escoge el tiempo para venir al
mundo; pero debe dejar huella de su
tiempo.

Nadie puede evadir su responsabilidad.

Nadie puede taparse los ojos, los oídos,
enmudecer y cortarse las manos.

Todos tenemos un deber de amor que
cumplir, una historia que hacer una meta
que alcanzar.

No escogimos el momento para venir al
mundo: Ahora podemos hacer el mundo
en que nacerá y crecerá la semilla que
trajimos con nosotros.

Sembrando, sin esperar fruto alguno.
Sembrando nuestra semilla de rebeldía y
resistencia, para escoger lo más esencial
para construir el mundo, la libertad.

¿Hay una propia visión de la historia? Una historia-tal

¿Hay una filosofía propia Latinoamericana? Una filosofía-tal

Una construcción propia.

Descolonizarse se construye, se siembra, tiene y guarda un lugar muy importante y fundamental en lo político de los sujetos y su construcción, tiene un lugar y un sentido fundamental en el entendimiento y también dentro del pensarse como sujeto en el mundo, un espacio en el pensamiento, en la generación de un nuevo saber y saberse, en donde se responde de manera directa a la pregunta ¿quién soy? ¿cómo construyo mi historia? ¿qué pienso, imagino y conozco? Para apuntalar la afirmación y el fortalecimiento de lo propio, tanto como “su otro”, frente a “lo otro”, de lo que ocurre “casa adentro” y de lo que ha sido sujetado y moldeado de lo que ha sido subalternizado o que quiera ser nuevamente borrado, desdibujado, o que ha querido ser borrado, desaparecido por la dinámica y lógica de la colonialidad del pensamiento, para promover una implantación de ideas y dibujos del mundo distintos a los de los sujetos, distintos no solamente en su

forma y en su entendimiento, sino que también se intenta por esa colonialidad de pensamiento, ajustar a los sujetos a los actores sociales y de la historia propia del mundo, sustituir a los sujetos propios por una idea de la modernidad, una idea del mundo. La colonialidad del pensamiento ha chocado en diversas formas con otra idea del mundo, con otra forma de entender lo otro y el otro, que se construye por los propios sujetos, pueblos, comunidades, grupos, como una idea y proceso propio, distinto de mujeres y hombres nuevos, distintos, diferentes, de hombres iguales.

Los procesos y formas de la colonialidad del pensamiento están constituidos de una política de “la diferencia” que tiene sus cimientos entre la relación colonialidad-modernidad-conocimiento, que es más clara en la dominación de la relación existencia-pensamiento-acción. En donde los saberes por sí solos o relacionados solamente con algún aspecto dentro de la vida social, no son suficientes para un apoyo emancipador de sujetos y de actores.

En términos de contenido, la relación entre **historias-tal/los Saberes Locales/La subalternidad**, tienen que ser entendidos como un proceso y proyecto político, ético, de nueva apropiación de la realidad, saberes y conocimientos, que ofrece un marco para poder entender y construir otra historia, otra filosofía, otra práctica política con miras a la decolonialidad y descolonialidad. La propia decolonialidad implica un proceso y pensamiento crítico frente a la historia, los saberes locales y el propio saberse, y por qué no, la propia subalternidad. Estos elementos que se encuentran de frente y como parte del escenario social, son también parte de los sujetos y actores, dentro del grupo, la comunidad, es decir, son parte de la cotidianidad de individuos y colectivos, pero cada uno y por separado no son suficientes para permitir replantearse una posible respuesta al capitalismo actual. En donde la experiencia propia, visión de la propia “casa adentro”, “su otro”, “lo otro”, “el otro”, son elementos que aportan a la generación de un proyecto que apunta y parte del cuestionamiento de la relación entre sujetos y actores (relación mando-obediencia que Marx menciona como eje de su crítica al idealismo hegeliano), planteamiento y crítica que profundizaran algunos autores de la Teoría Crítica frente y dentro del campo dominante de la colonialidad de pensamiento, las universidades –solamente señalaré el impacto y

visibles efectos de la incursión de los discursos críticos. En donde la relación y procesos de **Historias-Tal/Los Saberes Locales/La subalternidad**, son parte de la meta de grupos organizados para repensar y pensar la sociedad, una descolonización de los sujetos, actores y sociedad, vinculados con la necesidad de transformar o cambiar las relaciones, estructuras e instituciones dominantes, para construir un saberse de la historia, con pensamiento y planteamientos propios, pensamientos no lineales, generando un nuevo proceso social y un nuevo proyecto en revisión constante.¹²⁸

En la comunidad de Valle de Juárez la forma en la que uno, todos, el pueblo, se para frente a su historia, frente a sus miradas y frente al poder, es como se puede entender lo que han sido, lo que son. Y mirar los caminos que desean andar, frente a la devastación, el despojo, la invasión, y ahora, el “narcocapitalismo”, que obedece a necesidades de reordenamiento del territorio y de los espacios sociales y que está vinculado a los elementos sistémicos del capitalismo.

3.1 Una Historia-Tal

La vida de Valle de Juárez, Jalisco pasa por entre las sombras de sus muros y rincones, entre los sonidos de sus historias como otras muchas comunidades y pueblos del mundo, historias propias y que no son anécdotas, es un pueblo, es una población que se construyó como muchas otras, como muchos otros, pero con una pequeña diferencia: se construye como comunidad y se mira a sí misma como muchas otras en el país y en el mundo, pero que no son consideradas la cuna de la llamada “ciencia del cambio social”. Esto mismo nos tiene que hacer reflexionar y pensar de otra manera la idea de cambio en y para la sociedad construida por la propia sociedad y sus pasos; hay que escuchar y pensar que no existe el gran laboratorio de la respuesta perfecta, pero que sí puede ser el lugar en donde se realiza el cuestionamiento más profundo, un cuestionamiento que apunta a cómo se ve la historia, cómo se entiende, cómo se explica y cómo se participa en ella, cómo se es parte de ella, un cuestionamiento a la idea de historia, no pensando una historia para atrás, sino como un proceso de historia,

¹²⁸ Es necesario tomar en consideración el rol del pensamiento-otro y pensamientos otros, como también entrelazar el “posicionamiento crítico fronterizo”.

una historia no lineal, y por consiguiente, con posibilidad de futuro, un futuro no esperando al iluminado, un futuro construido, una historia que se construye como en otros lugares del mundo, en donde se ve y se entiende lo que implica aplicar y construir una transformación propia para construir un mundo diferente. La decolonialidad es fruto de un proceso de conjunto, de un conjunto de experiencias y de las experiencias propias de los pueblos en varias partes del mundo, que han construido una serie de puntos de aproximación y de referentes, y esos referentes no son únicos. Referentes que abonan a la experiencia contra la dominación, experiencias propias, que hay que recoger y aprender de ellas, cómo han construido sus aciertos y errores, porque la historia no es lineal, como tampoco es lineal el proceso de decolonialidad.

Lo anterior nos lleva a plantearnos la idea del tiempo y el calendario de cada grupo y pueblo, frente al capitalismo o dominio de las relaciones entre los sujetos. Cómo se resiste y cómo se enfrenta el dominio. Uno de los problemas del tiempo, es el modo en que pensamos y cambiamos la relación mando-obediencia por una relación mando-construcción. La relación mando-obediencia dentro del capitalismo se piensa desde el ejercicio individual del poder frente al colectivo y la suplantación del tiempo y calendario de un grupo o pueblo, como una atribución personal, lo que no le permite a un pueblo ser pueblo, ser tiempo y calendario propio. Por otra parte la relación mando-construcción se piensa y construye dentro del propio actuar y ejercicio autónomo organizado del pueblo, en donde error-acierto es un elemento importante.¹²⁹

Por lo anterior, Valle de Juárez para poder construir su propia decolonialidad, para ser pueblo, tuvo que caminar bastantes pasos; enclavado siempre entre sus pasos y el sentido de sus historias y, sentimientos; y sobre todo, su entender y comprender su propio tiempo, decisiones y acciones. Así, es como propongo entender, entrar a una escuela muy distinta para aprender y sobre todo mirar y escuchar a Valle de Juárez, recorriendo sus pasos y su historia propia, sus errores y aciertos.

¹²⁹ La pregunta importante para los discursos críticos no es ¿cómo es una sociedad distinta? La pregunta es ¿Qué errores hay y qué se tiene que corregir? ¿qué salió bien y se puede mejorar? Quien quiera contestar tendrá que construir la respuesta a las dos preguntas.

El *diálogo de saberes* entre la gente de Valle se convierte en un nuevo mapa para posesionarse del ser, mediante lo que se conoce y se recrea con la memoria caracterizada por el reconocimiento de los sujetos participantes en procesos formativos o de construcción grupal de conocimientos. La aproximación que se hace al diálogo de saberes, en este contexto, *apunta a entenderlo como un tipo de espiral de todos donde la interacción, caracterizada por lo dialogado, se recontextualiza y resignifica. Los “dispositivos” son múltiples entre quienes comparten su mapa y facilitan la reflexividad y la configuración de sentidos en los procesos, acciones, saberes, historias y territorialidades.* En la construcción de los mapas de saberes, se pretende ampliar la perspectiva hasta ahora asumida, intentando un acercamiento al diálogo de saberes como eje estructurante de las prácticas comunitarias, recrear y compartir, de una manera sencilla, aspectos de la reflexión *las raíces de saberes*.¹³⁰

Dentro de ese mapa de saberes había una constante de los compañeros, se trata del ser, hacer, estar y querer a las personas en el mundo y, por el otro, las tendencias que pretenden configurar “identidades” individuales o agrupadas de manera diversa, con capacidades de construir, proclamar y ejercer, desde allí, sus derechos. En este sentido, hay quienes plantean que es irreal considerar *las relaciones interpersonales, intersectoriales o interculturales* sin la mediación del mercado y de la política, separadas de la totalidad social, en un mundo donde los medios nos homogenizan a escala intercontinental y las tecnologías no son el resultado de procesos controlables por los actores locales; las fuerzas económicas y políticas que condicionan nuestra vida cotidiana no son locales sino mundiales o por lo menos nacionales.

Estos movimientos opuestos llevan unos a fortalecer las cadenas, y otros a romper las ataduras que imponen dependencias, sumisiones. *Es en este contexto donde se desarrollan los procesos de socialización de los saberes de otra mirada comunitaria que pretenden recrear identidades en la perspectiva de constituir sujetos sociales en ámbitos configurativos caracterizados por las articulaciones, vínculos o redes.* No son, entonces personas atadas, sino individuos y grupos capaces de reconocerse y asociarse desde sentidos y urdimbres socioculturales

¹³⁰ Cowan, J. *El sueño de un cartógrafo*, Ed. Península, Barcelona, España 1997, pp. 24-189.

tejidas conjuntamente. *La autoridad que sujeta, en estos casos, se transforma en una relación caracterizada por el reconocimiento.*¹³¹

Son muchos los cambios culturales¹³² ecológicos, económicos, políticos y tecnológicos que están indicando que las interacciones, vínculos, encuentros y contradicciones están siendo reorganizados; en la mayoría de los casos, existen dificultades en imaginar o visualizar la magnitud e incidencia de este tipo de procesos. La nueva racionalidad tecnológica y la ley de la oferta y la demanda se han divorciado del compromiso con una sociedad o cultura particular desestabilizándolas y anulando lugares, memorias y cosmologías particulares y diversas. “La obsesión por el mercado como medio de unificación para todo el mundo está empujando rápidamente a todos los países a un punto crítico...” No perder terreno, no perder espacios frustran rápidamente “los intentos de desarrollar sociedades de manera creativa y diferente”. Al percibir estos cambios los interrogantes que surgen son: ¿En qué medida los saberes, las culturas locales pueden sobrevivir a las tendencias globalizadoras?¹³³ ¿De qué manera esta reorganización lleva a establecer unas ataduras homogeneizadoras que impiden el reconocimiento de la diferencia y la constitución de ámbitos de diálogo?

Entre las ataduras homogeneizadoras que dentro del colectivo del saber se comienza a reconocer, se encuentra la que denominamos “globalización”, que se manifiesta con una contundencia que parece incuestionable; pero es de notar que el término se emplea con imprecisión y en muchas expresiones se encubren contradicciones que pueden ser develadas en el análisis de realidades, movimientos y luchas sociales.

Imágenes, nociones, ideas, opiniones, códigos y símbolos transmitidos desde los sectores hegemónicos, van desarrollando en los sujetos y grupos, con “ataaduras”, esquemas de conocimiento y acción que los sitúan en condiciones desiguales frente a la apropiación y construcción simbólica, debilitando su autonomía. En estas nuevas mediaciones, los sistemas de símbolos e imágenes

¹³¹ Toffler, A. *Las guerras del futuro*, Ed. Plaza y Janés, Barcelona, España, 1994. pp. 9-129.

¹³² Balbin, J. “Diálogo de saberes; una búsqueda” en *Lenguaje popular*, Bogotá, Cinep, 1986.

Ghiso, A. “Cuando el saber rompe el silencio, diálogo de saberes en procesos de educación popular” en *La Piragua*, n° 7, CEAAL, Santiago, Chile 1993, pp. 26-253.

¹³³ Sachs, W, “Un mundo una humanidad” en *Ensayo & Error* No 4, Sta. Fe de Bogotá, abril 1998, pp. 34-57.

que se ponen en juego, siguen siendo dispositivos estructurados y estructurantes que afectan específicamente el campo de lo cultural (saberes, lenguajes, creencias, valores, identidades, estéticas legitimidades, etc). Entonces, rehacer los saberes y los mapas que se construyen en la realidad es fundamental, en relación a la construcción simbólica donde se están reorganizando y reconstituyendo las relaciones básicas.

Los elementos que se construyen dentro del proceso de los saberes, permite plantear la idea de una reposición del quehacer de los propios compañeros desde ellos mismos, desde donde es posible configurar identidades propias y diversas, que comparten un espacio plural, por ejemplo entre el quehacer de los del Tigre y los que se encuentran en Valle o en la Tecatas. Tanto los sujetos, como el mundo son construidos en la interacción.

Es, aquí donde se piensan algunas formas de romper las ataduras y resignificar los modelos de “globalización” desde ellos mismos, trabajando y avizorando (observando con cautela) la configuración de los nuevos ámbitos - entendidos éstos como los espacios en donde se puede construir sin perder las diferencias- y la recreación de los ámbitos de historia común, la recuperación de los saberes antiguos y presentes, constituyendo así, los espacios y dinámicas del colectivo de manera distinta. En donde las nociones vivenciales de la memoria histórica y de sus saberes posibilitan la construcción de lenguajes, aparatos críticos, esquemas de análisis propios capaces de leer el contexto y de proponer pistas e interrogantes en procesos y prácticas que enfrentan dentro de la cotidianidad. La vinculación de estos elementos también se conforma en el proceso de redes, puntos de encuentro, conexiones, nuevas formas de convivencia, en las que se ponen en juego las experiencias vitales, los saberes, las interacciones, el encuentro y las diferencias, donde se recrean y desarrollan sentidos y valores, entrelazando las mediaciones socializadoras necesarias que faciliten la apropiación crítica de códigos, símbolos y conocimientos que posibilitan el empoderamiento de múltiples actores que se encuentran dentro de Valle y de quienes conforman Valle, desde sus intereses y condiciones particulares y no desde un punto de vista que se imponga.

Esto genera que los consensos, negociaciones y concertaciones se hagan, entonces, más difíciles por la incapacidad de reconstruir las raíces de sentido que sustenten posibles interacciones entre quienes salen y regresan pero a pesar de ello se construye un sentido de los que se encuentran y tratan de integrar a los que no están, haciendo así que los sujetos se reconozcan como diversos, diferentes y, probablemente, en condiciones de desigualdad frente al ejercicio del poder y con pocas competencias para asumir y expresar sus posturas en el diálogo.

Uno puede mirar a los ojos a Don Maximino y entender más cuando él dice:

“Nosotros estamos aquí desde hace tiempo, nosotros tenemos lo que se ve atrás del pueblo, conocemos a los de los otros pueblos, sembramos estas tierras, nos conocemos y saludamos, todo eso somos nosotros. Somos tierra y la tierra siempre nos escucha. Por eso cuando nos dicen que nos la quieren quitar para unas empresas, no nos quitan un pedazo de terreno, nos quitan lo que somos, todo esto que ven y cambia nuestra forma de ser”.¹³⁴

Ya no se trata de competir con el capital por un pedazo de tierra sino por la adecuación del derecho del propio capitalista, por lo menos en lo que respecta la agricultura, la lucha se transforma entonces, en una lucha por la tierra, por las identidades, por las raíces, por los productos, por los símbolos, por las historias, por el futuro.

El sentido de pertenencia es decisivo para la reproducción campesina; la vinculación que el campesino tiene con la tierra y con las relaciones que emergen de ella, su arraigo histórico y unidad cultural, su ocupación territorial, dándole significado en la práctica y lo político, que sitúa a los sujetos en sus derechos colectivos, toda vez que se conforman y constituyen, para seguir construyendo y construyéndose como pueblos dotados de un sentido de pertenencia individual y colectivo. Este sentido de pertenencia también se construye a través de la toma de decisiones entre quienes conviven y comparten sus formas de vida.

¹³⁴ Entrevista a Don Maximino Chávez, 3 de enero de 2003.

Dentro del mapa de saberes se ve reflejada esa relación que se tiene con el “terruño”. Los espacios, las historias afines y los símbolos son el cuerpo de su propia tierra. Por eso, cuando dibujan en el mapa, los árboles, las plantas, los animales son las distintas formas que sienten y le da sentido, en las que se han ido apropiando de su territorio y de todos los espacios, de lo que significa para ellos, porque ya no hablamos de territorios físicos, sino de territorios de interrelaciones.

El desarrollo en el tiempo de lazos comunes, líderes -que hoy son todos- y una serie de valores compartidos, pueden crear un bien, rebasar el concepto geográfico de región para dar paso al concepto de región sociocultural con las relaciones que la entretejen.

El diálogo se hace presente en la construcción de los mapas y las historias que se elaboran al dibujarlos expresan principios como la pertenencia y el paisaje, en la medida que permiten visualizar y hacer explícitos los diversos elementos que se entrelazan para dar razón de diferentes orígenes y contextos. El saber, el ejercicio del poder, las imágenes, ideas, nociones, comprensiones e intenciones ligadas a acciones, a recuerdos y a deseos -que discursivamente se expresan en proyectos que posibilitan horizontes y escenarios viables-, en los que la interacción entre los diferentes actores configura diversos estilos de establecer vínculos que potencien al sujeto, sus procesos de reflexividad y sus capacidades.

El *diálogo de mapas y saberes*, elemento construido de manera importante en sudamérica, en Colombia se encuentra un seguimiento como herramienta epistémica y de la didáctica social, menospreciada por algunos historiadores¹³⁵. Para los vallenses es el eje de ellos y entre ellos, tiene la característica de permitir que los involucrados puedan observar todas las dimensiones que conforman su ser, estar, tener, querer, conocer, expresar y sentir. Por lo anterior, lo ético, lo político y lo estético son opciones fundantes de la propuesta de todos, debido a que *en ella todos los involucrados en el proceso pueden verse y ver lo que allí se expresa*. Esta es una posibilidad que facilita la recreación de vínculos realmente equitativos en el marco de las relaciones entre sujetos diferentes en el campo del

¹³⁵ Entre sus máximas expresiones están las herramientas de construcción de diálogo dentro de las comunidades zapatistas y cómo parte de la reconstrucción social. En el terreno teórico se encuentran Paulo Freire, Hugo Zemelman, María Eugenia Toledo.

poder/saber, *desarrollando una semántica de los hechos*. Esta tarea corresponde a la búsqueda de espacios que permitan explorar los modos y diversos mundos en los que los grupos humanos e individuos, construyen redes de sentido en sus prácticas cotidianas, en su circulación por los espacios: “ahora que miro bien lo que dibujé me doy cuenta que hay más cosas que recuerdo, y junto a la foto de mis abuelos recuerdo cuando sembraban y las historias del pueblo que me platicaba mi abuelo Pascual”.¹³⁶

Después de la construcción y lectura de mapas e incluso de fotos, elaboración y comentario de relatos, pintura de murales, ellos empiezan a indagar sobre los significados y a ganar en reflexividad sobre las formas como los construyen y consensan. La creación estética (expresión de códigos, símbolos, imaginarios) y la reflexión sobre significados y sus cambios en relación a los contextos, hitos históricos, eventualidades, acontecimientos, etc

Cada uno de los participantes trae una historia, una herencia cultural y reflexiva diferente. En el proceso de diálogo, se amplía y cualifica la comprensión de cómo los sentidos y los significados son construcciones producto de interacciones dadas en tiempos, espacios y escenarios que los condicionan. En esta construcción se mezclan deseos, saberes, intereses, experiencias e ilusiones, todo ello no es ajeno a su condición social, a sus identidades individuales y colectivas, a los efectos de las macro tendencias culturales, económicas y políticas.

Es en este desafío, donde situamos el diálogo de saberes como una posibilidad de recrear y dinamizar las reflexiones sociales, de sujeto a sujeto, sabiendo que se dan desigualdades que tienen que ser asumidas como punto de partida en la construcción de sentidos comunes. Quizás de esta manera no sólo se comprende más, sino que también se puede contribuir a reconstruir las relaciones perdidas. Al retomar memorias, imágenes, nociones e ideas fundantes, aquellas que nos hacen semejantes/diferentes, implica ponerse al descubierto en el mapa y descubrirse en las contradicciones y coherencias del propio/ajeno pensar, hacer y sentir y todo esto se produce gracias a la mediación del lenguaje del *otro*. En este sentido, soñar no es una experiencia antagónica a la seriedad y

¹³⁶ Entrevista a Herminia Contreras. 22 de diciembre 2002.

el rigor científico, sino que es la posibilidad de imaginar un mundo diferente, unas relaciones sociales y políticas que consideren a las personas como sujetos centrales del desarrollo y la plena vigencia de derechos generalizados como norte de todo plan y proyecto político. De acuerdo a Freire “no hay cambio sin sueño, como no hay sueño sin esperanza”. La tarea ético-política es viabilizar los sueños y disminuir la distancia entre el sueño y su materialización. Freire al igual que Gramsci, invita a seguir creyendo en las utopías que implican, por un lado, una denuncia de un presente que se hace cada vez más insoportable, intolerante, indignante y que sólo la terca solidaridad, permite la resistencia pronunciada; por el otro, un anuncio del futuro para construirse con las prácticas de hoy. Así, sueños, denuncia, anuncio, se producen desde una intervención político-cultural contextualizada. Los saberes de las personas de Valle son como los sueños de sus grandes noches estrelladas. En cierta ocasión, Herminia preguntó a su madre ¿las estrellas qué son? Y platica lo que su madre contestó como quien encuentra algo nuevo: las estrellas son como lo que sabe uno; Herminia agregó otra pregunta mirando al medio del cielo de Valle, ¿tanto sabemos?. Su madre con una sonrisa le comento, sí, pero no se lo digas al maestro.

Para inventarse un presente nuevo como cada una de las noches de Valle, en donde el construir muchos espejos, para un compromiso ético con la historia, teniendo al presente como la realidad que se hace y depende de lo que, como personas y grupos hagamos en él, y el futuro como utopía en tanto está permanentemente construyéndose en muchos espejos de mercurio.

3.1.2 Un Valle Tal

Los vallenses más antiguos recibían la carga tributaria de la mano de los náhuas de Zapotlán y de las cercanías de los purhépechas del rumbo de lo que hoy conocemos como Michoacán, en donde ellos contrapusieron el control de su territorio para romper el sentido del tributo, que primero se daba a la centralidad hegemónica del cacicazgo en turno, primero náhuas, purhépecha, español, francés y posteriormente, del Estado mexicano. Frente esto, utilizaron las técnicas para el control del agua y de los pasos de ríos para entorpecer la entrega y el sentido del tributo, ese manejo y conocimiento de los recursos de su territorio les

ayudo a detener el proceso de apropiación de su territorio por parte del poder de turno, les ayudo a construir un proceso de conocimiento y manejo de sus recursos, dándoles la posibilidad de no entregar la cantidad, así como esquivar los tiempos que establecía la lógica dominante, queya estaba generalizada en el continente y en mundo, una lógica predatoria. Fueron testigos del despojo de sus tierras y del surgimiento de haciendas, en las cuales únicamente podían emplearse como encomendados o como esclavos. Los vallenses buscaron siempre dar una vuelta a la historia, darle una vuelta al destino.

Un pueblo que empieza a construirse frente al conflicto, enfrentando la reorganización de su espacio social, con la reorientación del sentido de su historia y del pensarse. Esa es la peculiaridad de los vallenses, como *indios güeros*, frente a los llegados de España, de Francia -durante la intervención- y de pueblos cercanos tanto del sur de Jalisco como del poniente del territorio purhépecha de Michoacán. Los vallenses no son sólo emigrantes, son su propia diversidad, son identidad, historia, creencia -vuelta una tela de culturas unidas- en torno a la tierra, la religión, apego al terruño, son insurgentes frente al poder.¹³⁷

3.2 El papel de las experiencias en la construcción de los propios-saberes y de la historia-propia en Valle

Es necesario plantear y discutir la forma en la que se ejerce el poder colonial del saber y del decir en las relaciones de los sujetos, grupos y colectivos formuladas por la teoría crítica latinoamericana durante los últimos años. Me refiero a la línea de reflexión que tiene como eje central la discusión en torno al eurocentrismo, la colonialidad del poder, la diferenciación colonial y las geopolíticas del conocimiento. Si recuperamos la discusión de Horkheimer que ponía en la mesa la discusión entre la teoría tradicional y una teoría crítica. Para él una teoría tradicional trabaja sobre el supuesto de la construcción de un objeto que permite la actividad teórica pura del sujeto, mientras por el otro lado, en la teoría crítica se parte de un proceso de la recuperación y la reconstrucción de cuatro momentos.

¹³⁷ En el proceso de disputas para resarcir los agravios de los de Mazamitla, son creyentes y seguidores de dios que se vuelven liberales para la defensa y apropiación de tierras, son revolucionarios porque la tierra es de pocos y el hambre es mucha.

En la historia de Valle de Juárez hay un punto de partida para entender y mirar -de manera destina- a los habitantes de esta región. El conocimiento y el entendimiento de las experiencias de una comunidad frente a “el” dominio y el uso de la fuerza en todas sus formas, hace necesario entrelazar nuestro sabern@s, la subalternidad y decolonialidad del pensamiento y la acción. Es necesario mencionar lo siguiente: Los saberes son una pequeña parte del cumulo de conocimientos socialmente construidos, son una historial-tal, una filosofía-tal, pero es insuficiente -por sí sólo- para un proceso de mayor construcción de un entender y construir de la sociedad. También es necesario entrelazar el saberse –que implica acción y entendimiento– con el proceso de saberse subalterno –como grado de un Ser consciente de lo presente– al igual que los saberes, el proceso subalterno por sí mismo, no es suficiente para el cambio social, se hace necesario el desarrollo de una decolonialidad del saber y de la conciencia, triangular subalternidad, saberes y descolonización del pensamiento y de los referentes. Por medio de una praxis de la comparación de la realidad y de los marcos de una comunidad. Como señala Luis Villoro

“... la historia intenta dar razón de nuestro presente concreto; ante él no podemos menos que tener ciertas actitudes y albergar ciertos propósitos; por ello la historia responde a requerimientos de la vida presente. Debajo de ella se muestra un doble interés: interés en la realidad, para adecuar a ella nuestra acción, interés en justificar nuestra situación y nuestros proyectos; el primero es un interés general, propio de la especie, el segundo es particular a nuestro grupo, nuestra clase, nuestra comunidad”.¹³⁸

Además de intentar construir la historia crítica del Valle es necesario retomar las necesidades de la historia oral, de la identidad, de los saberes y contrapensamiento de los distintos vallenses, como marco de reapropiación de la acción, pero también de contra marco de los resultado de *el hacer de la comunidad*, de los sujetos, actores y grupos. Se hace necesaria la incorporación

¹³⁸ Villoro, Luis. “El sentido de la Historia” en *Historia, ¿para qué?* Ed. S.XXI, Primera edición. México. 1990, p. 41.

de temas, de sujetos o de grupos cuyas acciones han sido desvalorizadas o marginadas por lo que denominamos una visión de la fragmentación del sujeto, esta fragmentación descansa precisamente en mantener separado los saberes - socialmente construidos- del saberse como parte de la acción y construcción como parte de una colectividad. Precisamente la fuerza de la historia oral reside en el hecho de que da la palabra a quienes habitualmente no se les reconoce o excluye, y en consecuencia demuestra que toda persona es “actora” de la historia y su reconstrucción.

El entramado que se hace en Valle o de cualquier otro lugar, que tiene como característica principal su aparente olvido por parte de la visión de la historia lineal y de la historiografía, los vallenses aparentan saber solamente lo que se dice de ellos en la historia, pero al interior de sus casa y milpas, aparece la historia, cómo fueron realmente las cosas y qué hicieron frente a los hechos. Esta otra escuela, este otro saber y conocimiento le da un significado más profundo a la oralidad e identidad de su espacio, expresa no solamente la recuperación del sentido de la historia, el tiempo, el malestar, la rabia, el confrontarse frente a los otros para reafirmarse en su pensamiento y frente a su pensamiento, frente a ser y saberse dentro y fuera del pueblo, escudriñar el sentido que tienen en estos tiempos llamados “modernos” para que la gente recupere su paso, su historia propia. No estamos frente a anécdotas, estamos frente a la explicación de lo sucedido, qué hicieron y por qué no lo hicieron.

El peso de la memoria tiene un papel socialmente inmenso, nos dice además de quiénes somos, cuál es nuestro referente y el peso de este referente frente a nuestra concepción y manejo del mundo. La historia propia puede ser por tanto definida como una memoria colectiva, identidad construida y conformada, pero también como la capacidad del no olvido del colectivo. En ese sentido no se puede pretender relatar una historia única del Valle, si partimos de una historia no universal, podemos mostrar que existen múltiples historias, no contadas y probablemente “desconocidas” para la mayoría de quienes se apoyan en la historia universalista, una historia que en los mitos fundacionales propios encuentra sentido a la parte de la constitución de un saberse y su propio saber, por ejemplo, existe un consenso colectivo pero aún las historias sobre el mismo

varían y se encuentran versiones contradictorias, que muestran en ocasiones no solamente los matices sino las propias confrontaciones ante los antagonismos y su manejo.

En la casa de los primos de la familia de los hermanos Mata, septiembre de 2008, llegaron a la reunión dos compañeros mayores, estos compañeros venían del norte y sur del país. Los compañeros saludaron y se sentaron en las sillas de la pequeña sala, platicaron largo rato, uno de ellos mirando los materiales y pequeños escritos de los compañeros los miró con sus ojos grandes y les comentó, que su historia hace mucho empezó, al igual que ellos, y lo que les animaba a seguir caminando, es la historia de los que se acuerdan de la historia, no solo para recordar, sino para usarla como un martillo o alguna otra herramienta, para construir algo. La historia es como herramienta para arreglar y construir en nuestras cabezas. La historia como herramienta para hacer preguntas, para entender más, para hacer sentido a lo que queremos cambiar. Otros como ustedes la han usado y la usan, esa es nuestra ventaja. *Don Manuel y Pedro.*¹³⁹

La historia no son sólo anécdotas. La historia no es lineal. La historia es también la situación presente desde una representación propia de la historia. La historia nos sirve como forma de conocimiento y de resistencia. Explicarnos el proceso histórico social de los vallenses nos muestra cómo llegó Valle de Juárez a ser lo que es en la actualidad y al mismo tiempo comprender las raíces de sus encontronazos frente a las visiones de presente y en consecuencia de futuro.

Mostrar el peso y los impactos en el manejo del espacio entre saberes-subalterno-decolonial que se construye y reconstituye permanente en la mente y el hacer en Valle es un trabajo que sobrepasa la recuperación de los documentos y archivos que nos hablan de la región y de estas tierras. Es una búsqueda de las voces y sentidos que de ellas emanan, mediante los cuales, ya no hablamos incluso de unos actores sociales visto a la luz del que hacer de la política convencional, se trata de entender, cómo se ha construido Valle y su historia desde su propio pensar.

¹³⁹ Entrevista a Manuel G. y Pedro Emiliano, *Madrugada 23 de septiembre, 2011. Antes de que naciera el lugar Llamado La Piedra.*

3.3 Una guerra por tierras, almas y pensamiento: ser consciente viéndose

Cuando hablamos en términos generales de los efectos, causas y consecuencias de la Conquista, suele afirmarse que la principal diferencia entre el área del altiplano central, del sur y sureste de México con respecto a la zona occidental, estribaba en que las primeras regiones mencionadas lograron una mayor complejidad social y la construcción de ciudades-Estado o confederaciones de ciudades, mientras que en el caso del occidente no se conformó el Estado.¹⁴⁰ Lo que constituyó la construcción de una nueva lógica, lógica que se encumbra bajo el pensamiento del hispanismo.

Se sabe que a la llegada de los españoles la organización del centro-occidente era del siguiente modo: al sur la denominada zona purhépecha,¹⁴¹ en donde se establece una estructurada fundación de ciudades con algo más que nuevas construcciones que rompen con el paisaje anterior (no de barro o de laja), construcciones de sentidos y de una nueva lógica de reordenamiento del espacio social que encontrara sobre su frontera norte, que explotaba minas de plata cerca del Lago de Chapala, un espacio propicio para imponer relaciones metalizadas para romper la sobrevivencia de los pobladores anteriores e imponer inercias del consumo del algodón y el propio uso del oro y de la plata. Este proceso de implantación de forma de un “ser” y de su reconocimiento amplio, se propició por la colonización de la cotidianidad de las comunidades e individuos, de su forma de vivir, del cambio de referentes anteriores y puesta en marcha de referentes nuevos, que a diferencia de los anteriores no son construidos, dando lugar a una colonización del pensamiento y de ese saberse de las comunidades. Este proceso se llevó a cabo al norte y al centro, a lo largo de una línea que seguía la costa del pacífico desde el sur de Sonora, parte de Culiacán, Sinaloa, hasta el norte de Guadalajara, donde existieron una serie de grupos sedentarios (coras, tepehuanes, mexicas, huicholes y chimalhuacanos, nombre general que designaba grupos variados), de agricultores que cultivaban maíz, mandioca y

¹⁴⁰ Fernández, Rodolfo y Deraga, Daria. “La zona occidental en el clásico”, en *Historia Antigua de México*. Coedición UNAM-INAH-Porrúa. Primera edición, febrero 1995, pp. 175-203.

¹⁴¹ El uso del señalamiento de Tarasco era de manera peyorativa para los de origen purhépecha o de origen distinto.

frijoles, alfareros, pescadores de lagunas que llegaban por el Bajío hasta la Huasteca.¹⁴²

Frente a este cambio de lógica de las formas de vivir y de reproducción, el uso de la cerámica, el arte y formas populares de las festividades se convertirán en los resquicios de resistencia y fundamentalmente de reafirmación frente a la colonización, convirtiéndose en una construcción paralela de saberse y la construcción de una lógica distinta, de una decolonialidad propia. La práctica de los ritos, el uso de los mitos, el entendimiento de la naturaleza, principalmente en el uso de la narración de las historias entre las comunidades (las cuales son muy amplias y variadas). Uno puede entender el hecho de recolocar dentro de los grupos y pueblos la historia del origen de sus tierras (la historia de la serranía del tigre y su contraste con el origen de las faldas del Volcán de Colima), montes (las historias de las montañas de San Luis Potosí con las montañas del sur de Sonora), cuerpos de agua (la historia de Pátzcuaro frente a las narraciones de la laguna de la Luna en San Luis Potosí), ríos (las narraciones entre los ríos de Sinaloa y Nayarit con la historia del nacimiento de los ríos de Aguascalientes), bosques (historia de las plantas de la Sierra del Tigre en comparación de las flores milagrosas de la sierra potosina).

El uso de los nombres en los sitios y lugares implica una reapropiación de la historia mediante los referentes físicos. Durante el inicio del siglo XVI los mexicas lograron extender su dominio por casi toda Mesoamérica, por lo que gran cantidad de pueblos jaliscienses conservan su nombre náhuatl, por ejemplo, Xalixco viene del náhuatl Xal- que significa arena, ix- sobre o encima y co- locativo o lugar, por lo que se interpreta: el lugar sobre la arena. De la misma forma, la necesidad de nombrar para mantener y permanecer se constituye en una necesidad y en una forma de hacer una historia paralela a la historia contada por quien pretende hegemonizar. Ejemplo de lo anterior es el espacio de disputa entre los pueblos del sur de Jalisco entre los mexicas y los tarascos. Durante el siglo

¹⁴² En el actual territorio jalisciense se desarrollaron algunos pueblos sedentarios del occidente mesoamericano que tuvieron fundamentalmente una vida aldeana, entre ellos destacan Etzatlán, Oconahua, Mazata y Amatitlan en la región de Tequila, el Ixtépete en la región Valle de Atemajac, Zapotlán y Tizapan el alto, en la región de la Ciénega y en la región de estudio, destacado Tamazula y Tuxpan. Ver: Helene Riviere D' Arc. *Guadalajara y su región*. Ed. Setentas. Primera edición. 1973, p. 21.

XIV varios grupos nahuatlato agrupados en señoríos o cacicazgos –Sayula y Zapotlán eran sus asentamientos más importantes– dominaban la zona.¹⁴³ El uso de los nombres antiguos para renombrar los lugares se hace de manera permanente, principalmente en el caso de los lugares más emblemáticos o de mayor significado.

Estos grupos cultivaban cereales y legumbres diversas e intercambiaban madera y salitre con la zona tarasca y con el México central; el salitre fue fuente de disputas encarnizadas y frecuentes con los tarascos, y estas disputas sirvieron para trazar límites regionales. A partir del año 1480 los purhépechas fueron rechazados de la región en Cocula y Amula, derrotados en Zacoalco y desalojados de Colima. De modo que para el siglo XVI, los purhépechas sólo retenían bajo su poder la zona comprendida dentro de una línea imaginaria entre Tuxpan, Mazamitla y los límites con el territorio michoacano en Jalisco, donde se encuentra el actual Valle de Juárez.

Por lo que hasta ahora ha revelado la arqueología y lo que se menciona en las fuentes del siglo XVI, en el sur de Jalisco y específicamente en el área de Tuxpan- Zapotlán-Tamazula no existieron pueblos cabecera o centros ceremoniales equiparables a Tzintzuntzan o Zacapu por parte de los tarascos. Es por ello que se señale que el poblamiento de la región sur y sureste de Jalisco en el tiempo prehispánico fue de un carácter disperso, en torno fundamentalmente a la proximidad de terrenos cultivables y sitios de donde proveerse agua.¹⁴⁴

Los pueblos originarios que rondaron por las tierras del actual Valle de Juárez no se apartaron de este patrón de comportamiento, ya que eran pocos habitantes que contaban con un sistema de vida y una organización social muy ligada a lo religioso, a las aventuras guerreras y a la hibridación cultural de otros grupos. La población estaba dividida en tres categorías básicas: jefes, gente del pueblo y esclavos de guerra; así como en tres áreas profesionales: artesanos, campesinos y comerciantes.¹⁴⁵

¹⁴³ Schönndube, Otto. *El pasado de tres pueblos: Tamazula, Tuxpan y Zapotlán*. Ed. Universidad de Guadalajara. Primera Edición. 1994.

¹⁴⁴ Lameiras Olvera, José. *El Tuxpan de Jalisco: una identidad danzante*. Ed. El Colegio de Michoacán. Primera edición, 1990.

¹⁴⁵ Muria, José María. *Breve Historia de Jalisco*. Coedición FCE-Colegio de México. 1994.

Hablan los pobladores del Tigre (pueblo enmarcado en lo más profundo de la sierra enorme y escarpada que lleva ese nombre) de que han encontrado cerámica por ahí, como cuchillos de piedra azul, verde, amarilla, con filo, punta y muy prácticos, puntas de flecha, bolas como balones de barro que servían de diversión. El comercio se llevaba a cabo haciendo uso del cacao y del trueque con otros pueblos y que desde entonces lo que más se siembra es maíz, chile, calabaza y frijoles. Dentro de la cerámica puede observarse el tipo de habitante de dichas comarcas ya que aparecen imágenes que muestran a personas de cuerpo más o menos robusto, estatura regular, la frente grande, ojos chicos, nariz ancha, labios gruesos y cabeza achatada.

Como pueblos agricultores que eran, los elementos naturales como la lluvia, el viento, el fuego y el sol, fueron sujetos de veneración, elementos que son recurrentemente tomados frente a cualquier intento de despojo o subordinación dentro del territorio. Así, frente a la dinámica de despojo, los vallenses enfrentan y confrontan el reconocimiento de sus bosques, ríos, historia y mitos; frente a la maquinaria y lógica de implantación distinta a ellos y contra ellos, lanzan una piedra a ese gran muro aparentemente inexpugnable que es el capitalismo. Los cambios estacionales, especialmente la llegada de la primavera, la fertilidad que ésta conlleva y las lluvias; el fuego y las prominencias montañosas notables, como los volcanes, abrieron el camino a lo sagrado y la instauración de los cultos respectivos. Como dios de la lluvia y el agua, Tlalóc, fue al parecer la figura más venerada en la región, ya que su imagen aparece en los cerros altos en forma de efigie, máscaras y braceros y en figurillas que representan animalillos relacionados con el agua, como ranas, sapos, ajolotes y lagartijas.¹⁴⁶

Sin embargo, la cuestión india dentro del Valle de Juárez actual, tiene poca influencia. Por lo que se conoce, existían unas cuantas familias que formaban tribus básicamente en la zona de la sierra y al llegar los españoles, la mayoría se replegaron hacia Mazamitla y muy pocos se quedan a cuidar las tierras, estos últimos fueron dados en encomienda a los hacendados de San Antonio Buenavista y San Nicolás Paso de Piedra. De este modo, con la llegada de los

¹⁴⁶ Schöndube, Op. cit, p. 86.

españoles y la conquista, empezaron a adquirir nuevas formas los significados y el rumbo de las cosas.

Al llegar al pueblo de Mazamitla, el jearca purhépecha se somete en aparente de forma pacífica a los enviados de la Corona española y de Hernán Cortes, Cristóbal de Olid primero y posteriormente Alonso de Ávalos. Actualmente, se han encontrado testimonios de algunos de los misioneros, donde mencionan que parte de los miembros de las comunidades se replegaron a los territorios de la Sierra, en donde mantenían sus rituales y formas de organización a través de una resistencia silenciosa; otros se desplazaron a las tierras que colindan con Colima, en donde el mantener los oficios y las formas de convivencia fue una de las mayores resistencias al destierro forzado, creando una resistencia a la colonialidad de las relaciones y del ser y saberse propio, una resistencia poco convencional en donde reconocerse como otro distinto, frente a lo otro, frente al mal que pretende desaparecer lo otro. Pero la resistencia de los pobladores de la zona contra los españoles se concentra junto a los aguerridos pueblos de la actual Colima, donde fueron necesarios dos años de campañas y guerras para que a mediados de la segunda década del siglo XVI fueran aparente mente sometidos finalmente a la mayor parte de lo que se conoció posteriormente como la provincia de Ávalos de la Nueva Galicia.¹⁴⁷ Pero a pesar de ello continuaron manteniendo estructuras de convivencia y lengua frente a los invasores, en algunos casos, planeaban su supuesta muerte entre los campos de trabajo para desplazarse a las montañas más altas, tal era el caso de los miembros que tenían los saberes propios de su comunidad, oficios curativos y de conocimiento de la historia de cada miembro de la comunidad, como queda constatado en las notas del siglo XVI en poder del Colegio de Zamora.

Cuando se puso en marcha el proceso de la colonización en el bajío y en otras partes cercanas al pacífico de las tierras de dominio indígena, se comenzaron a marcar por la corona española los linderos a los pueblos indígenas –como forma de reorganización no solamente del territorio– se empezó a marcar un proceso de diferenciación entre grupos, comunidades e incluso un proceso de

¹⁴⁷ La provincia de Ávalos se forma con 11 cabeceras que eran Sayula, Tepec, Amueca, Techaluta, Atoyac, Teocuicatlan, Zacoalco, Cocula, Jocotepec, Ajijic y Chapala.

separación de los pueblos. El elemento que se encontraba en el centro es la reorientación del sentido del territorio y de su manejo. Además de resignificar los saberes construidos sobre las marcas del territorio, sentido que marca la orientación de la historia para los pequeños grupos de habitantes del área de Mazamictla y de las cercanías del poblado denominado hoy Valle de Juárez.

Lo anterior se marcó durante la concesión de las mercedes de tierras a nombre del rey y de Dios, cambiando el sentido no solamente de la tierra –madre, sino de todos sus accesos –la naturaleza, tiempo y referentes de la veneración humana. Suscitando de esta forma que la recepción que se ofrece en la zona de manera pacífica por parte de los caciques y pequeños grupos sea interpretada por los invasores como un proceso de aceptación –la corona considera las congregaciones de población como una manifestación de aceptación– interpretación que se da de mala forma por los españoles y la conquista en la zona, esta mala interpretación se toma como punto de partida para hacer las reagrupaciones de población. Es cuando se puede entender que se contraponen una reorientación del tiempo y el calendario social y se concentra a toda la población en el refundado poblado que se encuentra rumbo a Mazamictlán (junto al venado muerto). En donde los caciques y el uso social del territorio queda trastocado y en consecuencia sus relaciones. Ahí es donde se concentran los habitantes originales de lo que hoy es el Valle, los indios del borde del Picacho, los de la zona del Tequesquite, del Manzanillo, el Chacal y el Sauco, grupos de indígenas de origen tarasco-nahua que se tuvieron que aglutinar en el pueblo recién reinaugurado, el 22 de enero de 1533.¹⁴⁸

El pueblo se renombró no solamente en palabra, se renombro en sentido, tiempo, espacialidad, identidad y de manera significativa en memoria. Renombrar los sitios, poblados, se convertirá en una prioridad de la corona para hacer un proceso de absorción de la historia y reescritura del tejido social. Una muestra de lo anterior será el resentido y resignificación de la zona de Mazamictlán y entender el hecho de la implicación de nombrarla San Cristóbal Mazamitla. También adquiere relevancia el hecho de a la zona acudan los medidores de tierras enviados por el virrey Antonio de Mendoza. Todos los indios de Mazamitla tuvieron

¹⁴⁸ Contreras Silva, Rodrigo. *Nostalgias de Pino y Madroño*. Ed. Coordinación Multidisciplinaria de Estudios y Programas-Universidad de Guadalajara. México. 1995. p. 47.

que ser antes catequizados para ser fruto de derecho del reparto colonial. Entendiendo de esta manera la implicación de la cristianización en términos del apego a la tierra, se les obligó a recibir el bautismo, a que creyeran firmemente en Cristo, a que se subsumieran al misterio de la Santísima Trinidad, así como los artículos de fe de la iglesia católica, apostólica y romana. Porque esto los hacía merecedores también del derecho a su madre social y de actividad productiva, la tierra.

Dice el texto original del Fondo Legal de San Cristóbal Mazamitla:

Por real mandamiento de su señoría el excelentísimo señor virrey Don Antonio de Mendoza y los señores oidores de la real audiencia de México, yo el señor gobernador de la Nueva Galicia de Guadalajara licenciado Don Diego Pérez de la Torre por cuanto su real provisión del señor virrey en persona nombre comisario real y juez de estas medidas de la merced y la concepción del terreno del pueblo de San Christóbal Mazamitla que comprende grande repartimiento de tierras cerros y sierras, montes y aguas intransitables de montanas: y que en la aspereza de sus sierras y terreno disparejo, porque tiene lomas y mesas piden se les mida su fundo legal por derecho de pueblo asentado y casicado, para que enajenen (sic) su patrimonio, por que serán muchas las enajenaciones que se hagan en perjuicio de los naturales...”.¹⁴⁹

La cita anterior muestra el modo en que se cambia el sentido no solamente de la propiedad, cambia el sentido incluso de pertenencia, de la posibilidad o imposibilidad de ser reconocido. La cesión de tierras a Mazamitla es amplia, abarcando límites con Tamazula y Jiquilpan, así como de la ribera del Lago de Chapala. En 1537 obtienen la cédula real que ampara el fundo del pueblo y las tierras comunales indígenas, que al parecer se situaron al sur del poblado de

¹⁴⁹ Cédula del Fondo Legal de San Cristóbal Mazamitla. Edición a cargo del H. Ayuntamiento Constitucional de Mazamitla 1995-1997.

Mazamitla, desde el actual fraccionamiento de Los Cazos hasta el Cerro del Tigre.¹⁵⁰

La fundación del pueblo, dio en apariencia, protección legal a las tierras comunales, pero por otro lado favoreció nuevos establecimientos de españoles en el nuevo pueblo y esto se hizo evidente en los años posteriores, cuando diversas oleadas de inmigrantes recibirán mercedes de tierras para desarrollar la encomienda y la conquista del territorio, riquezas y pobladores.

Debemos anotar también que los españoles lograrán la evangelización a medias, porque como nos comentan algunos entrevistados, en relación con sus antepasados, en el momento de hacer oración, ponían a su ídolo de barro bajo el nuevo santo católico, se agachaban al orar buscando al santo de abajo, un santo que es el bosque, la montaña y su madre, para no generar conflictos con el español. De ahí quedó la costumbre de caminar agachados frente a las imágenes de la divinidad, hecho que era interpretado por el clero como una muestra de respeto y sumisión, siendo en verdad todo lo contrario.¹⁵¹

Ahora bien los propósitos colonizadores de los españoles en el sur de Jalisco, Colima y el norte y occidente michoacano más que por la evangelización se orientaron por la información oficial de Cristóbal de Olid, que señalaba que la región podía ser fuente para una extracción importante de metales, fundamentalmente oro y plata, ya que se conocía que el cacique purhépecha Caltzonzi recibía oro y plata como tributo. De acuerdo a la lógica de recolonización, el natural o conjunto de dueños de la tierra no puede ser quien use el fruto de la riqueza, ya que no se le ha educado para ello. Esta lógica de la conquista no es exclusiva de la colonia, es una constante de la lógica de dominio, en donde se puede transgredir la idea del territorio para ser bien administrado con una lógica y sentidos diferentes.

La actividad minera era realizada ya con anterioridad por los pueblos indígenas y se sabe que hacia 1524 Hernán Cortés se reservó la explotación de la región serrana del oriente de Tamazula dejando de administrador y concesionario

¹⁵⁰ Como lo anota Eric Cach en su artículo "Breve Historia Colonial de Mazamitla del siglo XVI al XIX". *Revista Estudios Sociales*. Número 20. Agosto 2000, p. 179.

¹⁵¹ Entrevistas a Don Máximo Contreras y Roberto Contreras. 30 de marzo de 2003.

a su primo Alonso de Avalos, encomendero de Sayula y otros pueblos cercanos.¹⁵² La misión de Avalos y Cortés, además de la administración contemplaba la reorganización del territorio, la reorganización del pensamiento de quienes viven en el territorio y retornar al sentido original por quienes son expropiados de su espacio vital es un elemento que es retomado por la decolonialidad como un elemento para alterar el orden aparente y establecido, y colocar la memoria e historia como un aspecto a ser colocado por fuera de la lógica de la dominación, en los movimientos de resistencia el territorio social es más que simplemente tierra, es la pelea por el espacio vital.

El mismo nacimiento del pueblo de San Cristóbal Mazamitla se hace entonces mediante una disputa que va más allá del ámbito jurisdiccional entre la Audiencia de la Nueva España y el reino de la Nueva Galicia, expresada en los personajes de Cortes y Nuño de Guzmán, donde el conquistador de México-Tenochtitlan reclama para sí los ricos asentamientos de Tamazula, Tuxpan y Mazamitla –por su potencial minero– evitando que queden dentro de la provincia de Ávalos, como apuntamos líneas arriba, aparentando un uso del territorio para los habitantes, pero dejándolos de lado.

José Muria señala que del siglo VIII en adelante, procedente quizá de los Andes o de Centroamérica, llegó la metalurgia al occidente de México, donde alcanzó un desarrollo relativamente importante. La mayoría de los objetos encontrados fueron realizados en cobre, aunque también hubo de oro, plata, estaño y plomo. El cobre sirvió para ornamentos y herramientas, en tanto que el oro y la plata se utilizaron para adornos pequeños como cascabeles, broches, alfileres para ropa, cuentas y laminillas. Los mejores artesanos eran purhépechas, de allí su interés por dominar los yacimientos de Tamazula y Jilotlan. Este proceso también dio origen a la metalización de las relaciones entre los conquistados y una clara diferenciación de los colonizadores, provocando desajustes en la forma de vida de la zona. El alcohol se convirtió en mucho más que una bebida, se convirtió en el medio para reproducir prácticas sociales al interior de las comunidades. Pero aquí surge también una pregunta ¿Qué sucede con los espacios de mediación entre las comunidades y los sujetos? Claramente son alteradas por las nuevas

¹⁵² Barragán López, Esteban. "El proceso de ladinización en la sierra de Tamazula". *Revista Estudios Jaliscienses*. El Colegio de Jalisco. Febrero de 1997.

formas, pero no implica un proceso de absorción total. Estos pequeños poros se harán más grandes en los procesos de fricción entre los procesos de preindependencia, la independencia, la reforma y la revolución. Esto permite entender cuando no solamente los vallenses, sino otras comunidades de la zona expresan

...hay momentos en donde los que somos se encuentra en peligro, cuando se encuentra en peligro nuestra historia nuestro ser pueblo, es cuando es necesario armarnos en todos los sentidos, para tomar las armas y no solamente dispararlas, sino lo más importante, explicarles a los más jóvenes por qué las tomamos y nos preparamos no para la guerra o morir, sino que nos preparamos para poder continuar viviendo, es cuando camina con su arma Yoltic”. Manuel García. (A. Yoltic). (significado de Yoltic: él que vive, el que lucha para vivir).

Paro los vallenses el manejo de los bosques es primordial, no en el sentido mercantil del uso de la madera. Es primordial en el sentido del patrimonio de su memoria. Al extraerse los árboles se extrae la memoria de los vallenses. Las prácticas de Atenquique de extracción de madera, no son vistas solamente en el sentido de la devastación de los bosques. Son vistas como la devastación de la memoria colectiva, la extracción de la vida y espíritu de la comunidad. Entender la lógica de extracción del capitalismo de los recursos implica entender más allá de la extracción de mercancías. Es la extracción del corazón de las comunidades.

El proceso de ataque a la memoria se profundizó con el descubrimiento de las potencialidades mineras por parte de los españoles provocó cambios fundamentales en la dinámica de la región ya que

“... la búsqueda de metales tuvo un éxito regular en las minas de oro y plata encontradas en las montañas del Motín, en la vertiente occidental de la sierra del Tigre y en la sierra de Tapalpa. Llevó a los colonos encomenderos de Colima, Tuxpan, Tamazula,

Zapotlán y al resto de los pueblos de la provincia de Avalos a enfatizar el control de la población indígena vía su organización y aplicación al trabajo minero y establecer una economía de abasto para los centros mineros periféricos a sus encomiendas”.¹⁵³

Lo anterior no fue piel en terciopelo, también mostro las inconformidades y el levantamiento de resistencias en varios terrenos.

Por ello, uno de los primeros logros de la conquista española fue el descenso demográfico indígena, probablemente más cuantioso que el de México central. Los conquistadores Gonzalo de Sandoval, Alonso de Avalos y Nuño de Guzmán establecieron un nuevo molde de organización en torno a estos núcleos mineros y agrícolas, con una sobreexplotación de la mano de obra indígena, lo que sumado a la esclavitud –tan sólo Nuño de Guzmán, llevó a más de 1000 esclavos al Valle de Sayula– y a las epidemias como la viruela y el tabardillo, contribuyeron a la devastación.¹⁵⁴ Quizás suene fuerte afirmar que el aniquilamiento físico no fue el punto más alto del aniquilamiento de los habitantes, sino que el punto cúlmine fue el proceso de aniquilamiento previo, la aniquilación de la relación social, la acción y el proceso para intentar desaparecer al centro de un pueblo, el corazón indígena, que puede ser comparado con los intentos por de la lógica colonial, de aniquilar el corazón de cualquier pueblo en el mundo. La distancia y condiciones de caminos de Mazamitla con los principales centros mineros del sur de Jalisco llevó a que fuera considerada únicamente una vía de paso, de comercio y de suministro de mano de obra. Por ello, a los habitantes originales de las tierras de esta región les fueron aparentemente respetadas, en un inicio, sus propiedades a cambio de que les fuera “cortado” su nombre original y se les agregara el de algunos santos católicos. Todas las cuadrillas de pobladores de los sitios y lugares, de los cerros y valles. En la zona se introduce el cultivo del trigo y la cebada –que permanece hasta la actualidad– aunque también se mantiene el del maíz y del frijol, mediante el uso de los pobladores de sus conocimientos y manejo de las semillas que no son solamente alimento, son

¹⁵³ Lameiras, Op. cit. pp.62-63

¹⁵⁴ De la Peña, Guillermo, “Industrias y empresarios en el sur de Jalisco. Notas para un estudio diacrónico” en *Ensayos sobre el sur de Jalisco*. Cuadernos de la Casa Chata. Centro de Investigaciones superiores del INAH. Segunda edición. Edición, México. 1980, p. 6.

también parte de la cultura, la historia y la memoria –a la consigna actual sin maíz no hay país, podríamos decir; sin maíz no hay pueblo, historia y memoria. Pueblos cercanos al de Mazamitla serán denominados por el reordenamiento de las relaciones y de la vida cotidiana, el de San Andrés Contla, Tamazula, San Felipe Quitupan, Jiquilpan el Grande y San Pedro Azuayo, además varias rancherías y pequeños poblados de lo que será el germen del futuro Valle de Juárez.

Ya en la Cédula del Fundo Legal de Mazamitla se ubicaban algunas de las propiedades que tenía el terreno:

“La calidad del terreno de este pueblo de Mazamitla, es con exceso de calor y frío: En él se conservan hombres de mucha edad, y mossas de buena complexión, disposición y color trigueña. Los animales son sanos y de competente tamaño: la tierra es delgada bermeja fleca y árida, pero las acojidas de los granos que llevasen son abundantes, en sus cosechas para sus congruos mantenimiento de sus familias. En el terreno de cultivo tienen alras y barrancas que inutilizan la tierra para labrarla en labores de maíz, frijol, trigo y cebada y otras mieses”.¹⁵⁵

Es a mediados del siglo XVI cuando el paisaje comienza a cambiar, ya que los primeros frailes y españoles que arriban a la región introdujeron en las huertas otras especies frutales y de hortalizas. Dicho proceso abrió un proceso silencioso de resistencia para recuperar no solamente técnicas de los lugareños, también recuperó saberes y manejo de plantas, la historia y la ubicación de las poblaciones, las luchas y confrontaciones de los habitantes frente a los diferentes intentos de conquista, de tal forma que, para 1580, era frecuente encontrar guayabos, ciruelos, guamuchiles, zapotes, plátanos y caña de azúcar, entre otros. Los productos agrícolas más comunes fueron el maíz –producido en grandes cantidades– el frijol, el picietle¹⁵⁶, chile, tomate, chia, calabaza y otras semillas; junto a las huertas se conservaron la historia y la memoria. Por las tierras de Mazamitla se introducen productos traídos de Castilla como las manzanas, las

¹⁵⁵ Ibíd.

¹⁵⁶ El Picietle es el nombre que se le da comúnmente al tabaco.

sidras, las palmas, los olivos, el arrayán, el jengibre, anís, orégano, berros, hierbabuena, coles y hortalizas.¹⁵⁷ Podemos mencionar que la introducción de algunas hortalizas creó procesos encontrados al interior de las propias comunidades. El espacio aparentemente dominado se convirtió en el refugio y reorganización de la reconstrucción social. Los tras patios serían los focos de resistencia desapercibidos, en donde la medicina, los conocimientos y las historias, como pueblos, son transmitidas a las generaciones; pero además, las luchas que han hecho.

Por su parte, los indígenas desplazados de las tierras planas continuaron sembrando en las laderas los tradicionales productos prehispánicos: maíz, frijol, chile y picietle, entre otros, aprovechados para satisfacer sus necesidades alimenticias y sobre todo, para cubrir el pago del tributo al que estaban obligados. Esta producción a finales del siglo XVI también dio lugar a la recuperación de procesos anteriores como el intercambio y procesos de reproducción social y reconstitución social. Este tipo de eventos frecuentes propició incluso la intervención y persecución de la corona de estas prácticas contrarias a las recomendadas, pero a pesar de su prohibición se mantuvieron, e incluso fueron espacios recuperados de manera propia –si se observan hoy, con más detenimiento, las Comunidades Eclesiales de Bases (CEB's), no son espacios organizativos reapropiados nuevos, sino que fueron construidos sobre otros espacios que cumplían la organización de resistencia– tal es el caso de los grupos de mejora de huertos y hortalizas creado por los lugareños al final del siglo XVIII y que se mantienen en la zona en el siglo XIX.¹⁵⁸ Estos espacios habilitaron la participación, en donde se cuentan la historia propia y el sentido de los aspectos sobresalientes de Mazamitla y Valle, a pesar de ser penadas estas prácticas sirven como fortalecimiento de elementos de memoria, historia, identidad y de espacios de recuperación de la decisión individual y del grupo. Es en donde el sentido de historia retoma un nuevo camino, no necesariamente para retornar, ahora para crear.

¹⁵⁷ Contreras Silva, Rodrigo, Op. cit. p. 63.

¹⁵⁸ González, Luis, "Memorias y documentos personales", Archivo Histórico de la casa de cultura de San José de Gracia, Jalisco.

Al recorrer y escuchar lo que es el Valle de Mazamitla (lo que posteriormente será Valle de Juárez) empiezan a presentarse algunos proyectos de mercedes para algunos españoles. Y pese a que en su mayoría, el Valle se encuentra deshabitado, se visualiza –ya desde entonces– que es un área estratégica para sacar los minerales que se explotan en Tamazula y Pihuamo rumbo a Jiquilpan y la ciudad de Zamora. Lo que hoy se presenta como eje de conflicto frente al narco-capital en la zona de la Serranía del Tigre.

Con el conocimiento de la riqueza minera de algunas partes de la serranía, se llegó a considerar que la mina del Morsillo, podría ser un yacimiento de los más importantes y de los de mayor valor de la Nueva España. Cuando los españoles comenzaron el intento de llevar a cabo la extracción del mineral, los pobladores comenzaron a ir los domingos a las distintas parroquias de la zona, sin importar si correspondía a su población o no, de manera de lograr esparcir con los Padres los hechos que ocurrían en las proximidades y en la propia zona de la mina. Dice la leyenda que sólo una vez la encontraron y que después fue encantada con aguas y piedras –forma de actuar de los elementos de la naturaleza para proteger al bosque y la tierra usados por pueblos purépechas, en donde se concentra la vida y lo nuevo.¹⁵⁹ Lo curioso del caso es que es un encantamiento hecho no por entidades especiales, es un encantamiento que se realizó por mujeres y niños, que utilizaron a su favor los miedos de los cristianos a los espíritus de los barbaros.

Uno de los habitantes de las cercanías de Valle Abelardo Chávez¹⁶⁰ nos platicó que es precisamente sobre esta mina enclavada en lo más profundo de la sierra del Tigre donde se cuenta la historia de los que la han buscado y la han encontrado; escondida en las laderas del cerro Pisotepetl uno puede entrar a ella, el relato ha sufrido algunos cambios, por la época y por las características de los propios interesados en explotar la riqueza de la zona, en particular los recursos forestales. El relato más reciente menciona lo siguiente:

¹⁵⁹ Casas, Bernardo Carlos. *Tamazula: ayer y hoy*. Ed. Universidad de Guadalajara. México. 1991.

¹⁶⁰ Entrevista realizada por el autor a Abelardo Chávez. Febrero 15 de 2003.

“cuando alguien encuentra la mina del Pisotepetl no pasa nada si estas fuera de ella, pero una vez adentro se escucha una voz que dice: todo o nada, si uno toma una moneda de oro y plata inmediatamente se cierra la cueva y no hay escapatoria, si uno decide retirarse sin oro y plata sale inmediatamente y la cueva se esconde en otra parte sobre las laderas”.

Es una historia aparentemente común, pero lo curioso es que quienes tienen esa experiencia, llegan hablar de guardianes que impiden acercarse. Al consultar los registros de San José de Gracia, Hay parte de un relato de 1845, en donde la leyenda de la mina es diferente:

“si una persona, pasa al Pisotepetl sin pedir permiso a la piedra principal del Pisotepetl, para sacar algo de las entrañas de la montaña, los Arameni que cuidan la Mintzita del Pisotepetl, lo retiraran inmediatamente. Si hay un segundo intento el Pisotepetl se convierte en lodo y agua y se traga a la persona”.

Dentro del proceso de control del territorio social, el control y disputa de los recursos se convierte en un aspecto principal, no solamente como recurso, sino como parte del reordenamiento de una lógica social y de sentido distinta a la de los pueblos originarios, el control de los escurrimientos de agua. Esto no afecta solamente “el acceso al agua”, sino el acceso a ritos, historia, identidad y a una serie de actividades del tejido social de la comunidad que se desarrollan en los ríos, para cambiar la dirección y en su caso eliminar elementos de posible resistencia de los pueblos. En la lógica de la colonialidad, se buscar controlar un elemento esencial para el sostenimiento de las comunidades, la reproducción de los esquemas de reproducción de la vida propia de los pueblos. Esto fue motivo para que en 1591 se otorgaran las primeras mercedes reales sobre lo que entonces se conocía como el Valle de Mazamitla, por el rumbo de La Joya en el cerro del Picacho se fue erigiendo la primera capilla con materiales como el adobe y la paja y la utilización de una cruz de encino -este es un lugar en donde

se hacían los ritos referentes al agua y su media hermana, la ladera, cuya madre es la sierra y la montaña-. Los pobladores dan pie a la construcción de la capilla como forma de aparentar la no confrontación pero con un claro control nuevamente sobre el territorio, Mazamitla logra protegerse para seguir siendo un pueblo de indígenas y el Valle de Mazamitla empieza a ser poblado a finales del siglo XVI por españoles.

Para protegerse de los españoles que llegan a la región y que quieren tierras para sembrar e indios en encomienda, los caciques indígenas se agrupan en un consejo de indios de Tuxpan, Tamazula, Mazamitla, Quitupan, Zacoalco, Sayula, Amacueca y Zapotitlan, reuniéndose no en calidad de afectados, sino para buscar el modo de resistir a las intenciones colonizadoras. Este proceso se desarrolló en el año de 1601, teniendo como demanda fundamental la defensa de su espacio social –no en términos de propiedad, sino en sentido de vida–, construyéndose de este modo una defensa de su territorio en el sentido más amplio, defendiendo cada uno de los elementos que eran importantes para ellos.¹⁶¹ En el caso del Valle de Mazamitla los habitantes del Tigre y del Manzanillo empezaron a observar cómo las mercedes reales afectaban no solamente su territorio y su forma de vida, sino también sus símbolos, referentes y sentidos de la naturaleza. Esto dio pie a las primeras revueltas, no armadas, para preservar el uso de los espacios importantes, los espacios depositarios de su historia y origen, así como lograr el resguardo de los referentes de sus descendientes. Algunos mencionan una frase que aparentemente tenía poco sentido: “La Sierra somos nosotros, y somos sus cañadas” pero refleja la reapropiación de los referentes y el conocimiento de su peso y papel en la constitución de ellos mismos como de la comunidad.

Pese a ello, la zona se empezó a poblar con gente del viejo mundo en 1564, lo que implicó una reconstitución del modo en que los vallenses se miraban a sí mismos, de la manera en la que entendieron el mundo y frente a su historia y su memoria, tanto colectiva como de sujeto

¹⁶¹ Arriaga Chávez, Juan Manuel. *Apuntes para la historia de Tamazula*. Ed. Dellis, Guadalajara, 1962, p. 45.

“el virrey Luis de Velasco da a Francisco Saavedra sitio para ganado mayor en las cercanías de Juruneo, en un monte sin gente, a Toribio de Alcaraz sitio de ganado menor en las faldas del Juruneo, en 1567 a Hernando de Ávalos, sitio de ganado mayor por el camino de México a los pueblos de Ávalos, en 1568 Pedro Larios recibe sitio de ganado mayor por el camino a Colima al oriente del Juruneo, en 1595, uno más en las faldas del Juruneo”.¹⁶²

Eric Cach documenta cómo la mayor parte de estas dotaciones de tierras fueron asignadas y entregadas por lazos de parentesco a María Delgadillo, que fue ampliamente conocida por haber administrado una propiedad de más de 50 mil hectáreas entre la ribera del lago de Chapala y Mazamitla en 1617. Siendo un claro ejemplo contrario a la concepción sobre la tierra y el entendimiento que de la misma tenían los pobladores originales. Esta hacienda popularmente conocida como la Hacienda de la Delgadillo, es la que profundiza el despojo de tierras a los indios de Mazamitla. Los testimonios de resistencias y luchas para evitar la constante invasión de las áreas cercanas a la sierra, dejaron como resultado la quema de algunas cosechas, la desaparición repentina de las herramientas de labor. Es un hecho que, en algunos casos, los esfuerzos de los pobladores no fueron efectivos en su totalidad.

En ese contexto se fue llenando la parte poniente y las colindancias del Valle. Por la parte sur, los indios de Mazamitla defendieron en la Merced, con su valor y su memoria en la mano defendieron el territorio que les fue concedido por Carlos V en 1533.

Dos mercedes reales son las que marcan el inicio del poblamiento del Valle. Una es la dada a Joseph de Contreras en 1591; la otra es la otorgada a Alonso Martín en 1613. Es a partir de este despojo de las tierras del Valle de Mazamitla que se comienza a fundar por su cuenta en el poniente de la zona, y lo que dará como origen al “imperio de los Martínez”, mientras que por el oriente se constituirá “el reinado de los Contreras”, que unidos a los indígenas y peones de labranza

¹⁶² González, Luis., Op. cit, pp. 20-21

hicieron de esta zona un espacio para la cría de ganado, cultivo de maíz, el trigo y las hortalizas. Si uno analiza el modo en que se nominaron estos espacios, verá que existe una clara identificación de un sistema determinado de ordenamiento social.

Durante el siglo XVII también empiezan a darse en la zona las primeras muestras de mestizaje en la formación del caserío de Buenavista, ya que ahí pernoctan tanto los llegados de España como indios en encomienda. La cultura de los españoles comienza a ser impuesta e imitada por los indígenas. Se generan varios lazos de consanguinidad entre españoles y la nobleza indígena para que estos primeros accedan a las tierras que están en la sierra del Tigre y que permanecían en manos de los habitantes originales. Para el siglo XVIII, no había tierra sin dueño entre el cerro del Picacho y el Tigre. Los primeros “colonos” ya tenían en su descendencia bisnietos que marcaron y delimitaron la tierra, conformando algunas rancherías, vendiendo ganado, demarcando ya en aquel entonces el espacio a partir de cercas de piedras. Del Valle salía maíz y trigo, vacas y ovejas rumbo a los mercados. Dos grandes haciendas dominaban el paisaje del Valle de Mazamitla: la de San Antonio Buenavista y la de San Nicolás Paso de Piedras.

En este punto, vale recordar que fueron tres las características fundamentales del funcionamiento de la economía colonial de la Nueva España. La primera fue la creación e impulso del sector minero-mercantil, en segundo término, el diseño de grandes unidades productivas agrícolas conocidas como haciendas y en tercer lugar, el monopolio comercial que ejercía España con respecto a la Nueva España.¹⁶³ De todas estas características, el desarrollo de las haciendas adquirió mayor peso en el Valle de Mazamitla, permitiendo la creación de grandes latifundios. A partir de estas experiencias, se considera que el siglo XVIII fu de gran prosperidad, aunque sólo sirvió para enriquecer aún más a los españoles y criollos poderosos, en perjuicio de las comunidades locales. Durante este período, en la mayor parte de la Nueva España –incluido el Valle– fue consolidándose una poderosa oligarquía de terratenientes, comerciantes y ganaderos que, gracias a los fuertes lazos de unión que establecían entre ellos

¹⁶³ Blanco, Mónica y Romero Sotelo, María Eugenia. *Tres siglos de economía Novohispana. 1521-1821*. Editorial Jus. México. 2000, p. 23.

por medio de matrimonios y compadrazgos, generando verdaderas empresas familiares que constituyeron una respuesta a la eterna escasez de fondos y a la falta de instituciones financieras.

Los matrimonios entre criollos y peninsulares, y la mezcla de intereses agrícolas, comerciales, manufactureros y mineros en empresas familiares unidas por lazos de parentesco y de crédito eran estrategias para la supervivencia social que permitía a la élite orientar en su provecho el impulso divisivo de la dinámica colonial [donde además la oligarquía]... elaboró un patrón de relaciones sociales que impedía la redistribución de la riqueza y el poder fuera de su control...¹⁶⁴

En virtud de su tamaño y de la complejidad de sus funciones, la hacienda tenía poder para fijar la pauta de organización social del resto de la vida rural. Los otros actores sociales de la ruralidad como la comunidad indígena tradicional, los rancheros y el brazo rural de la iglesia establecían también relaciones de interdependencia y de negociación con los latifundistas. En donde un ejemplo del cambio de la relación o reorientación serán las tareas realizadas y el papel de los mestizos, negros, mulatos e indios que eran ocupados en las haciendas como agricultores arrendatarios, arrieros, vaqueros, jornaleros, mensajeros y artesanos, cambiando y modificando el actuar de distintos grupos en la zona (algo curioso es que incluso modificaron las estrategias de los propios bandoleros, que planeaban muchos de sus asaltos y acciones en torno a los flujos de moneda de las haciendas). Es importante entender que el proceso de despojo de tierras y de vulnerabilidad de las comunidades indias se explica por esa necesidad de acaparamiento de tierras y por el poder económico que desempeñó en la Colonia la actividad agropecuaria y de extracción.

En el caso de la región sur y en los rumbos del Valle de Mazamitla, Don Pedro Abad García, siguiendo estas tendencias, logró unificar las haciendas de San Nicolás Paso de Piedras con la de San Antonio Buenavista, lo que sumado a

¹⁶⁴ Lindley, Richard B. *Las haciendas y el desarrollo económico. Guadalajara, México, en la época de independencia*. Ed. FCE. México, 1987, p. 17.

las tierras de Ocuares significó una posesión de más de 8000 hectáreas.¹⁶⁵ Ello se debió al proceso de acuerdo y a la reglamentación sobre ventas y composiciones, regalías y multas de 1726, que establecía la forma en que debían ordenarse todas las tierras de las Indias de la Nueva España, a los fines de cubrir otra vez su costo, para reorientar eso hacia gastos de guerra. Aquellos que no lo hicieran, dejarían sus tierras a la mano de la compra de otros acaparadores de tierras, o bien, deberían mercedarse según las necesidades de la corona. Esto aceleró un proceso de compras y ventas de varias fracciones de los ranchos y haciendas para cubrir lo requerido por el rey, donde se da el proceso de acumulación de fracciones principalmente por los Abad.

Como en toda hacienda rural mexicana

su desempeño trascendió, desde un principio, el ámbito económico para abarcar el social, el político y el cultural. El hacendado dominaba los recursos naturales (tierras, aguas, bosques, subsuelo) de sus haciendas, además de la fuerza de trabajo y los mercados regionales y locales donde vendía sus productos. Caracterizada por la posesión privada de la tierra, la hacienda articulaba la producción para el autoconsumo y la producción para el mercado. Muchas haciendas tenían un núcleo permanente de trabajadores e hijos que vivían en ellas: los peones acasillados...¹⁶⁶

Pero la hacienda rural no sólo tiene una importancia económica, sino que es en el terreno de lo simbólico donde adquiere especial significado. En esa época, el símbolo principal para los españoles y nacidos en el continente era la posesión de tierras. Eso le proporcionaba valor y seguridad, el ganado estaba a la merced del clima y el oro almacenado podía ser robado, mientras que la tierra como posesión no podía ser robada, ni ninguna calamidad era capaz de destruirla.

¹⁶⁵ Ochoa, Álvaro. *Diego José Abad y su familia*. Ed. El Colegio de Michoacán. México, p. 20.

¹⁶⁶ Fujigaki Cruz, Esperanza. *Estructura agraria y sector agropecuario en México: 1521-1995. Tendencias generales de crecimiento*. Ed. Facultad de Economía-UNAM. 1999. p. 19.

La hacienda de Don Pedro Abad muestra el proceso de concentración de la conquista y lo que ello implica. La propiedad constaba de 15 piezas, sala, zaguán, una pequeña fábrica de jabón, troje de adobe para maíz, un granero para el trigo, dos graneros de adobe para otras semillas, patio con 14 pilas de cal y canto, en cada una cabían 150 cueros de res, tanque para agua, caballería grande, cercas de piedra con puertas de golpe, capilla y pequeño espacio para cementerio. Entre el ganado se contaban cientos de reses, manadas de yeguas hasta llegar a 300 cabezas, decenas de caballos, burros oficiales y de carga, 30 yuntas de bueyes mansos, tres carretas.¹⁶⁷

Como podemos observar la hacienda de los Abad se especializaba en la producción de maíz y ganado, cuya demanda era elevada y hasta cierto punto pronosticable, ya que en torno a Mazamitla empiezan a desarrollarse relaciones mercantiles y de intercambio entre las pequeñas poblaciones y las necesidades de los centros urbanos coloniales como Jiquilpan y Zamora y Guadalajara, siendo ésta última, la segunda ciudad en importancia de la Nueva España. Pero para la hacienda no resultaba aconsejable la siembra de productos en gran cantidad y a precio bajo, cuando existía la posibilidad de diversificar las opciones productivas y elaborar bienes de mayor valor, como el jabón y los diferentes instrumentos de cuero. De tal forma que la hacienda buscó combinar en forma adecuada la producción de cultivos básicos con los complementarios, para que existiera flexibilidad para elevar al máximo sus ganancias comerciales. Esta dinámica entró en contradicción con los procesos de intercambio y suministro de los pobladores, actividad que era fuertemente atacada y castigada con la pérdida de la vida a manos de la autoridad o dueño de las propiedades.

Don Pedro tenía todas sus tierras y negocios en el Valle de Mazamitla, además de ser mayordomo de la cofradía de los esclavos del Divinísimo Sacramento, en Jiquilpan, donde tenía casa y hacía vida de mundo, recibía los sacramentos y gastaba las ganancias de la hacienda. Todo funcionaba bien hasta que, como en todo negocio próspero, le llegan las “vacas flacas” y las de éste ya no se levantaron. Su hijo Pedro Victores, en la epopeya que marcaron los peces gordos, contribuyó en gran medida a gastar lo que se acumulaba y a derrochar en

¹⁶⁷ Ochoa, J., Op. cit., p. 22.

aventuras con un aparente despilfarro, acelerando la caída de la gloriosa hacienda, con las hipotecas, los créditos y la mala administración.

Por esta época, en otros rumbos del Valle empiezan a crecer pequeños caseríos y ranchos. El 21 de Mayo de 1718 se da merced de tierras a Don Agustín de Contreras, abarcando desde la barranca de Agua Fría hasta la segunda barranca rumbo a Quitupan, terrenos que ninguna persona había poseído, de tierras ásperas y lodosas. En la misma fecha, se otorga otra extensión de tierras que abarcaba desde la barranca de Agua Fría hasta un sitio de fresnos hacia el poniente, donde había un ojo de agua. Esta parte que es donde ahora se ubica el pueblo de Valle, costó 30 pesos y se dio a Agustín de Contreras.¹⁶⁸ Ya para 1750 había en el Valle de Mazamitla alrededor de 50 españoles dispersos con sus familias posesionadas principalmente de la zona de Buenavista, el Paso, el Rincón y las faldas de los cerros.¹⁶⁹

Hacia 1800, eran dueños del territorio vallense Don Juan Antonio Martínez, Don Gregorio Cárdenas y Don José Contreras que se apropian de la mayor parte de las tierras que desde tiempo atrás tenían en posesión la descendencia de Joseph de Contreras, Don José Lino Zepeda se apropió de la hacienda de San Antonio Buenavista, Don José María Ximénez y Bernardo Arroyo eran dueños de ranchos de ordeño con un número considerable de vacas, puercos, gallinas y caballos, se comerciaba el maíz y se daba el diezmo a Mazamitla. Don Cayetano de Orozco era propietario de toda la serranía del Tigre desde Mazamitla hasta el Ojo de Agua de Mezcal y desde el Manzanillo hasta las Santas Marías, allí pastaba mucho ganado. Don Cayetano compra la merced en 50 pesos el 28 de Marzo de 1787, por considerarlas tierras malas e intransitables, las hereda a su yerno Ignacio Núñez que muere con su descendencia y queda de albacea Antonio de Orozco que acumula tierra por alrededor de 5 mil hectáreas.¹⁷⁰ Esto da un panorama sobre el cambio de la lógica rural en la zona, pero además, mostrando cómo se da el conflicto por el bien máspreciado por los pobladores originarios y

¹⁶⁸ Contreras Silva, Rodrigo. Op cit, p. 78.

¹⁶⁹ Casas, Bernardo . Op. cit, p. 96.

¹⁷⁰ Ver: Archivo de Instrumentos Públicos de Jalisco. *Tierras y aguas*. II Colección. Libro 226, legajo 55, exp. 3 y Conteras Silva, Rodrigo, Op cit, p. 81.

sus descendientes, la tierra, el agua, el monte e incluso la separación en clases de los propios habitantes.

Con el proceso de colonización en todos los sentidos y después de tres siglos de época colonial, el escenario del Valle de Mazamitla ya era muy diferente al prehispánico, por los caminos, las planicies, los ríos, las viviendas, las terrazas de piedra y las montañas de la sierra, fue avanzando el mestizaje, los criollos fueron ocupando los espacios burocráticos y económicos clave. Los pobladores del Valle fueron haciendo ranchos y caseríos, elementos que no son solamente cambiaron la estructura del espacio físico, sino que pueden ser concebido como elementos del espacio social en disputa y por supuesto, como espacios en donde se puede dar la colonización del sujeto y también puede combatirse dicha colonización. Con tejas, adobe, palos, piedras y zacates, los latifundistas acumularon todo el poder que les fue posible y tuvieron bajo su mando un ejército de labriegos y peones. Propiciando un paisaje eminentemente agrícola de finales del siglo XVI, que paulatinamente evolucionó hasta lograr una configuración agropecuaria ajustada a las necesidades ya no de un rincón de la Nueva España, sino enmarcada en una colonización en el más amplio de los sentidos, la otra conquista. En donde la generación y formación de nuevos cultivos (trigo fundamentalmente), técnicas agrícolas importadas (arado, tracción animal, etc.), así como la incorporación de las prácticas ganaderas en uso en otras propiedades de la corona, determinaron en buena medida las relaciones económicas cotidianas de la comarca, propiciando importantes transformaciones de su paisaje social.

La reestructuración de la propiedad agraria, los nuevos usos de la tierra, el asentamiento de los cascos de hacienda y las bestias de carga dieron lugar a una organización espacial y regional distinta. La economía local tenía como base la producción de maíz y la ganadería, las propiedades de los Abad, de las haciendas de la Huaracha, Toluquilla, Cojumatlán y de las antiguas estancias de los Larios se convierten en polos de producción y de atracción de fuerza de trabajo. La población indígena empieza a recuperarse en torno a Mazamitla y llegan más emigrantes españoles, debido a las perspectivas agropecuarias.

De tal forma que se introdujeron también elementos de costumbres españolas, que en varios casos, cómo la cocina, fueron retomados y reapropiados

para marcar diferencia frente a un constante avasallamiento mercantil. Mientras se lidiaban a los toros, se llevaban a cabo peleas de gallos, pero también juegos y espacios fuera de la idea colonizadora, como lo fue el uso de juegos de piedra en las afueras de las poblaciones o rancherías, en donde se hablaba con palabras antiguas y en sentido contrario a la castilla. En el Paso de Piedra se empezaron a elaborar las mejores espuelas de plata, pero también se elaboraban los dibujos en piedra de figuras prehispánicas para la suerte de los piones, frenos y botonadura para el traje charro de gala de las élites, que utilizaban botas de montar llamadas de campana, con ataderas de cuero y fuertes cintas de color, sombrero de ancha falda, cigarrillo en la mano, formados con la alegre figura del retoque ranchero y altanero, forjados al calor del sol y con el olor de la tierra. Pero de manera paralela se confeccionaban elementos de trabajo y de cuidado de las plantas y de la tierra, elaborados con el cuidado y tiempo necesario fuera de las horas de trabajo y de la mirada de “los dueños” de las tierras. Con los cuales salían a la sierra a recolectar plantas y contar la historia de los pobladores anteriores.

Con la comida se introdujo el consumo de la carne asada, algunas legumbres, los frijoles, el arroz con leche y hasta las cocadas, claro que esto lo llevaban a cabo fundamentalmente la sociedad pudiente del Valle. Los de abajo siguieron recurriendo a los frijoles, el chile, la tortilla, el aguamiel y el pulque, los capulines y las zarzamoras y el gusto por la carne de animales de caza como el jabalí o el armadillo. Así pasaba el tiempo en una sociedad de rancheros, entre los que destacaban los hacendados que la Colonia había fabricado. Como menciona el testimonio de Alfredo Chávez “mis abuelos cuentan que sus abuelos les decían que los hacendados aparecían a puños”, hacendados que contaban con exclusividad española y en algunos casos, hacendados por ligas de sangre con la nobleza indígena absorbida por conveniencia propia.

El proceso de estabilidad administrativa de la región también sufrió cambios importantes y significativos durante la época colonial, pues Mazamitla pasa a ser parte de Jiquilpan a principios del siglo XVIII, luego de pertenecer a Tuxpan. En 1776 pasa a formar parte de la jurisdicción de Santiago de Colima y en 1786 pertenece a la intendencia de Guadalajara. La administración eclesiástica se modifica pues luego de pertenecer a la parroquia de Jiquilpan desde 1598,

Mazamitla es incorporada a la diócesis de Guadalajara en 1795 y se erige como parroquia propia en 1802.¹⁷¹ Pero en el proceso de independencia nuevamente cambiara su estructura administrativa, sufriendo cambios la estructura social.

3.4 La experiencia frente a otra oportunidad, la insurgencia

Durante el proceso de aparente reinado y reordenamiento colonial que vivía la Nueva España, en el siglo XIX fue inaugurada en la Nueva Galicia la rebelión del indio Mariano; se sublevó contra la monarquía española en enero de 1801 en Santa Fe de Izcatlán, contra los maltratos de los españoles, las vejaciones, despojos, robos y atropellos cometidos en nombre de la corona y de sus representantes contra los pobladores originarios. La actuación y respuesta de las tropas realistas de la audiencia de Guadalajara fueron impecables con él y sus seguidores. Sin embargo años más tarde nuevamente surgió un levantamiento, siguiendo el impulso de la rebelión que el cura Hidalgo había hecho, se levantan los pueblos del rumbo de Arandas, Atotonilco y la Barca y los seguidores de José Antonio Torres conocido como “El Amo” (por ser propietario de haciendas en la zona), por el rumbo de Zacoalco, Azuayo, Atoyac del Río y Tizapán en el sur de Jalisco. Miguel Hidalgo encabezó así el primer levantamiento armado en gran escala en contra de la autoridad colonial española, en el corazón del distrito minero de la Nueva España, en 1810.¹⁷² Al llegar la revolución de Independencia Guadalajara era entonces una ciudad consolidada y en crecimiento gracias a la producción agrícola, ganadera y minera del reino de la Nueva Galicia, además de constituirse ella misma en el mercado de sus productos y en el lugar de intercambio comercial de una amplia zona del país.¹⁷³

¹⁷¹ Ver Gerhard, Peter. *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*. UNAM. México, 2003 y José Lameiras. *El Tuxpan de Jalisco: una identidad danzante*. El Colegio de Michoacán. Zamora. 1990.

¹⁷² En esa época, Guadalajara y Veracruz eran los dos centros más estratégicos junto con la ciudad de México. Guadalajara superaba en desarrollo urbano y manufacturero fácilmente a la especializada ciudad-puerto de Veracruz como centro metropolitano, Puebla que rivalizaba con Guadalajara como mercado agrícola y la superaba como centro de manufacturas coloniales, se quedaba atrás en cuanto al rango político y la autonomía porque la geografía aprisionaba a Puebla entre la ciudad de México y Veracruz, vinculando así su crecimiento en mucho mayor medida al desarrollo de la capital.

¹⁷³ Por ejemplo la población urbana se expandió desde unas cuantas familias hasta cerca de 600 residentes blancos en 1600, luego aumento a 11 000 habitantes de todas clases alrededor de 1750. Para 1800, vivían casi 35,000 personas en Guadalajara, cuando Boston, la tercera ciudad de los Estados Unidos, tenía una población aproximada de 25,000 habitantes

La región de Guadalajara se convirtió en un punto de enlace comercial entre la Nueva España y las provincias interiores del norte y el oeste del país, así como de algunas regiones del pacífico como Nayarit y Sinaloa. En lo político, la ciudad disfrutó de privilegios especiales como sede de una diócesis grande y asiento de la única audiencia de la Nueva España después de la Ciudad de México. Sin embargo, las actividades comerciales y agropecuarias beneficiaban y enriquecían sólo a una mínima parte de la población, profundizando la desigual distribución de la riqueza. El crecimiento demográfico, la apropiación de las tierras de las comunidades indias y la especialización cada vez mayor del trabajo, empobrecieron aún más a los trabajadores rurales, los despojaron de sus tierras y de su territorio y los empujaron al trabajo migratorio rural o a las artesanías o al trabajo eventual en la ciudad.¹⁷⁴

Estas razones, entre otras, explicaran la respuesta social al dominio español y lo exitoso de las campañas emprendidas por José Antonio Torres, el cual desde el inicio de la lucha fue el encargado de conducir la revolución de Independencia en el sur de Guadalajara. En el mismo mes de septiembre Torres inició operaciones en el occidente y sur de la laguna de Chapala. Los triunfos que va teniendo en pequeñas escaramuzas van cundiendo por la región, lo que llevó a miles de indígenas y mestizos a sumarse a las fuerzas insurgentes. Convirtiéndose en un punto de experiencia y aprendizaje para la rebelión del sur de Jalisco. No solamente en el aspecto militar, sino en el proceso de reposicionamiento del otro que son los habitantes de la región de Mazamitla y Valle de Juárez.

Al ver la narración de cómo se da el primer agrupamiento insurgente de “El Amo” y cómo avanzó a Guadalajara el 10 de noviembre de 1810 con un ejército de 20 mil hombres. Es importante señalar que la composición de ese ejército irregular era principalmente de piones, indios, mestizos, criollos pobres. Los que tomaron la ciudad gracias al pánico que se generó y que se apoderó de las clases altas al ver

¹⁷⁴ Se sabe que para 1795 estaban trabajando como obreros (trabajadores textiles fundamentalmente) más de 20 mil personas en los talleres de la intendencia de Guadalajara. Ver Lindley, Richard. *Las haciendas y el desarrollo económico*. Guadalajara, México, en la época de la Independencia. Ed. FCE. Primera edición, México, 1987 y Eric Van Young. *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares en la Nueva España*. Alianza Editorial. Primera edición, México. 1992.

quiénes eran los que componen ese ejército y creando la deserción masiva de los 12 mil soldados, logró además mantener la disciplina de su ejército para evitar los saqueos. Durante esta serie de acontecimientos fueron utilizadas las asambleas por pueblo, por grupo, también el uso de las tácticas de pelea de sus antepasados, tales como las tácticas para rastrear al enemigo. La memoria se convirtió en el arsenal y estrategia de insurrección. Posteriormente José Antonio Torres invitó a la dirigencia insurgente para que se transportara a la ciudad de Guadalajara. Miguel Hidalgo aceptó y dispuso lo conducente para preparar su traslado. Fue el 26 de noviembre cuando el cura Hidalgo hizo su entrada en Guadalajara a la cabeza de un nutrido grupo de insurgentes.

El 29 de noviembre, ordena que se publique el decreto que ratifica la abolición de la esclavitud en la Nueva España, además prohibió los estancos de la pólvora, el uso del papel sellado y las alcabalas. Posteriormente, el 5 de diciembre de 1810, ordena se promulgue uno de los decretos sin duda el más importante dado a conocer durante la gesta revolucionaria. Este fue expedido en Guadalajara, y en él se dotaba de un evidente contenido agrario a la lucha por la independencia de nuestra nación, al establecer el reparto de tierras de cultivo entre los indígenas y el goce exclusivo de las parcelas de la comunidad en beneficio de los mismos. En este contexto, se ordena que las haciendas, cuyos terrenos de labor que pasaran de dos leguas, debían ser repartidas. Las ideas estaban dirigidas al establecimiento de un orden agrario de pequeña propiedad y de igualdad social que reemplazaría a la gran explotación rural, base de las enormes desigualdades económicas vigentes en la Nueva España.¹⁷⁵

Los cambios y estructura de este decreto agrario será lo que da un nuevo impulso a la lucha insurgente y provoca que Jalisco aparezca como un punto de salvación. A fines de diciembre de ese año, la consolidación de las fuerzas

¹⁷⁵ Ávila Carrillo, Enrique, y Gracida Camacho, Efraín. *Miguel Hidalgo y Costilla*. Ediciones FZLN, México, primera edición, mayo, 2003, p. 52.

insurgentes en Guadalajara hizo subir el número de los rebeldes a 37 mil, pero también se expresaron formas propias de toma de decisión de los grupos que conforman a la insurgencia de Hidalgo. En el caso de Jalisco, los grupos comienzan a solicitar demandas propias de reposición de tierras y de justicia para sus comunidades, dándose los primeros casos de tribunales de asamblea, en donde es juzgada a muerte cada una de las familias de hacendados de la zona de Mazamitla y de región.¹⁷⁶

Una vez que pierde la batalla, Hidalgo decide partir hacia el norte del país, donde es capturado y posteriormente fusilado. La lucha por la independencia entra en una nueva fase donde toma el carácter de guerra de guerrillas, esta táctica de lucha se refinó en el sur del territorio jalisciense donde Gordiano Guzmán del pueblo de Contla llegó a considerarse el más importante jefe rebelde que logró mantenerse sublevado aún después de consumada la Independencia.

Las haciendas agrícolas y los ingenios azucareros se convirtieron en objetivos y base de operaciones de la guerrilla; de ellas sacaban seguidores entre la negritud y los indios, y ahí se aprovisionaban periódicamente. Los famosos Francisco y Gordiano Guzmán, Juan Cárdenas, Huevano, Godinez, el indio Calendario, Francisco Chávez, Vargas, Arredondo, Miguel del Río, Juan Vadillo, Vejar, Rafael Muñoz, Rentería, Quintero y Pedro Villaseñor fueron los activistas entre 1813 y 1817. Los avisperos guerrilleros acosaban a los gachupines en las montañas y los valles, de día y de noche, desde Zacatula hasta Tepic.¹⁷⁷

El proceso de la actividad guerrillera fue efectiva presionando a los sectores de hacendados, comerciantes, funcionarios realistas y a los operadores de las formas de control político, la crisis económica regional se sintió con fuerza en 1816, los saqueos, decomisos, la fuga de capitales y la mengua de lo

¹⁷⁶ Para mediados de enero el ininterrumpido reclutamiento hizo que la fuerza rebelde volviera a su anterior nivel máximo de 80 mil insurgentes. Con estas fuerzas se enfrentan a Calleja en la Batalla del Puente de Calderón.

¹⁷⁷ Lameiras, G. *Trabajos personales* Ed. Revolución y Tiempo 115.

sembrado y lo cosechado afectara a todos. A ocho años de revuelta, algunos militares y comerciantes españoles habían hecho fortunas ofreciendo y pidiendo protección para sectores de la población que tenía algunos privilegios, especulando con los artículos escasos o con el desarrollo de la contienda militar.

Lo anterior tendrá un reflejo por los rumbos del Valle, los ricos del pueblo dejan sus haciendas y se van a Mazamitla para hacer lugar de residencia, siguiendo en muchos casos el llamado de la iglesia para defenderse en dicho pueblo de los incesantes ataques guerrilleros y realistas. Diversos grupos de bandoleros y guerrillas pro-insurgentes merodean la zona, la más famosa es la comandada por Gordiano de Guzmán, aunque también se menciona la de Albino García oriundo de Mazamitla.¹⁷⁸ Para 1812 los franciscanos son expulsados por las autoridades del pueblo al considerarlos a favor de la Independencia. La economía local se encuentra en escombros pero las grandes haciendas de los terratenientes logran mantener a raya los estragos de la guerra a través de los sobornos a insurgentes y realistas y con la creación de grupos de autodefensa. Mazamitla fue el centro de operaciones del general realista Luis Quintanar, que establece un área de control de Cotija a Tamazula y Atoyac de ahí a Tonaya, ello ocasionará tensiones y conflictos a lo largo de toda la zona. Asimismo, el contexto generó una dinámica migratoria similar a la que se llevara a cabo en otras zonas de la Nueva Galicia, de tal forma que para 1814 la ciudad de Guadalajara había duplicado prácticamente su población al situarse en más de 60 mil habitantes con respecto a lo contabilizado en los primeros años del siglo XIX.

Entre los mitos fundacionales del Valle de Juárez se nos habla de una mujer llamada Pascuala Contreras que se levanta del lado de los insurgentes, con bastantes seguidores procedentes de las haciendas en su mayoría. Pero en términos generales parece que tanto el inicio como la consumación de la Independencia fueron más eventos ajenos a los habitantes de lo que hoy es el Valle de Juárez que a circunstancias claves en su devenir histórico.

Pese a ello podemos señalar que entre las causas de la incorporación de algunos vallenses a la lucha por la Independencia, se encuentran en las razones

¹⁷⁸ Villaseñor, Alejandro. *Biografías de Héroes de la Independencia*. Ed. Imprenta el Tiempo, México, 1910.

que Eric Van Young ha expuesto sobre los orígenes agrarios de la rebelión de Hidalgo en la región de Guadalajara, que

pueden resumirse como una presión debida a un incremento en la población dentro del sector campesino de la economía; la caída de los estándares de vida de grandes grupos de los habitantes de la provincia, tanto campesinos como agricultores; una creciente proletarización del pueblo rural; amplias tensiones y conflictos sociales, a menudo centrándose en la propiedad y/o el control de la tierra, y la erosión de un modo de vida tradicional y su símbolo, el pueblo campesino...¹⁷⁹

El proceso de concentración de tierras que se llevó a cabo en un inicio por Pedro Abad en torno a la hacienda grande, generó resquemores e incertidumbre entre los peones y los trabajadores, pero eso no se comparara con el proceso que se dio hacia finales del siglo XVIII e inicio del siglo XIX donde la desarticulación de las propiedades, sumada al caos productivo y los conflictos militares llevarán a los rancheros a una crisis sin precedentes.

En ese momento

“los campesinos acostumbrados a la autonomía de la subsistencia se enfurecen cuando esa independencia es amenazada o minada por actores visibles de la elite o el Estado... Los acostumbrados a vivir en dependencia se enfurecen y se dirigen a la insurrección cuando su seguridad es minada por actos evidentes de los detentadores del poder y cuando no hay una nueva movilidad que compense su pérdida de seguridad”.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Van Young, Eric. *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares en la Nueva España*. Alianza Editorial. Primera edición, México. 1992, p. 329.

¹⁸⁰ Tutino, John. *De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria 1750-1940*. Ed ERA. Primera edición 1990, p. 39.

La lucha por la Independencia provocará también que surjan leyendas de hazañas, héroes, bandidos de la región, leyenda popular de esta zona va a ser la de Martín Toscano, nos las cuentan así:

Aquí a principios del siglo XIX rondaba la región Martín Toscano y su gavilla, que de rancho en rancho robaba a los que más tenían y a los pobres los dejaba peor. Dejó leyendas por el camino de Mazamitla a Cotija atravesando por aquí las propiedades de José Contreras en la barranca “Agua Fría”, el paraje de “La Providencia” con mulas cargadas de oro y plata, dejando los tesoros encantados con agua en la zona de los fresnos, otro puño de dinero en la cueva de La Joya en el Picacho y allá por la cueva del cerro del Cuescomate, tras la entrada a la que apuntaba un clavo en un encino viejo, con pasadizo secreto, palabras claves, encanto en aguas y mulas, muchas cargas de dinero envueltas en el mágico manto del miedo a la voz que anunciaba a los visitantes buscadores del tesoro, todo o nada.

3.5 Saberes y Prácticas de resistencia frente al proceso pos Independencia

Para entender el cambio en la lógica que produjo la lucha independentista, es necesario entender que en el proceso de independencia no solamente se confrontaron grupos, también fue parte del cambio en la lógica entre la parte de la Nueva España y la Nueva Galicia, en donde el control de mercancías y el control de la venta de productos como las velas y de los productos de la región del valle, resultado de la pugna entre los distintos obispados. El cambio en el papel de los obispados se desarrolla claramente entre 1780 y 1795, en donde la aparición de rancherías es el comienzo de cambio en la lógica mercantil del momento (Ver mapa 1).

Mapa 1 Organización de los Obispos años 1786



Elaborado por: Sergio Serrano Hernández y Juan M. Ortiz. Con datos del siglo XIX de cartografía de Peter Gerard. 2012.

El por qué Guadalajara emergió como una ciudad con un fuerte cambio demográfico y con una economía fortalecida, dado que el puerto de Acapulco estuvo sitiado y fue tomado varias veces por las fuerzas rebeldes, el puerto de San Blas se desarrolló como la alternativa para los intercambios de las colonias españolas en Asia con las de América, de tal forma que los ingresos del consulado comercial de la Perla de Occidente, se cuadruplicaron en el lapso de los cinco años que precedieron la proclamación de la Independencia (Ver mapa 2).

Mapa 2 Salidas al Pacífico de la Región de Valle de Juárez



Elaboración propia con datos de Sergio Serrano Hernández y Juan M. Ortiz. Con datos del siglo XIX de cartografía de Peter Gerard. 2012.

Estas nuevas perspectivas económicas y sociales explican la construcción histórica del estado de Jalisco que en un primer momento visualizó la posibilidad de separarse de la nación que surgía de la Nueva España. La Junta Patriótica de la Nueva Galicia, nacida en 1821 parece haber querido crear una vasta provincia alrededor de Guadalajara. Elaboró entonces leyes sobre la agricultura, la enseñanza pública, la necesidad de estadísticas, la asistencia pública, etc. Se dio un impulso a la educación que rompió con viejos esquemas sociales y que introdujo en la práctica educativa procesos liberales cuestionadores del viejo orden. Mostrando que la confrontación no era solamente en el terreno militar,

también era un cambio en la estructura y entendimiento del mundo, los vallenses se encontraron en un proceso de aprendizaje frente a dicha confrontación cultural, ideológica, donde la interpretación de la memoria y la colectividad determinarían su papel posterior frente a Juárez.¹⁸¹

Entre 1810 y 1830, el carácter de las violentas revoluciones y prolongadas guerras de independencia acabaron con el dominio imperial en varios sentidos de España y Portugal en gran parte de los países latinoamericanos. Los nuevos conceptos confrontadores serán en el campo de la recolonización de ideales retardatarios frente a ideales esclarecidos de la libertad, la igualdad, y la solidaridad, que se enfrentarían al interior de la propia Revolución Francesa y la Guerra de Independencia en los Estados Unidos, también impulsaron estas guerras contra la tiranía española y portuguesa.

Debemos anotar también, que durante la mayor parte del siglo XIX se prolongó la inestabilidad social del antiguo territorio de la Nueva España, la guerra de Independencia generó un cambio sustancial en la región: El cambio de régimen puso fin a las protecciones jurídicas de las propiedades comunales indígenas, lo que ocasionó una pérdida paulatina de territorios, el aumento de colonizaciones y por ende de colonizadores, y la conformación de nuevos poblados.

Las élites jaliscienses jugaron un papel importante en los desajustes que vivirá nuestro país con miras a la conformación del Estado nacional, por ejemplo, para mayo de 1823 la diputación provincial hizo público el Plan de Gobierno Provisional que convertiría a la provincia de Guadalajara en el estado libre de Xalisco, con lo cual se alcanzó antes que en cualquier otro lugar de México, el estatus político que iba a quedar establecido en la nueva constitución para las

¹⁸¹ En el nuevo mundo que los libertadores esperaban crear, la vida ya no tendría por qué someterse al poder arbitrario de los tiranos del Viejo Mundo; al contrario, se gobernaría con justicia absoluta, a base de leyes universales que reconocían los derechos naturales de los hombres y según instituciones democráticas que defendían esos derechos con autoridad y legitimidad. Hoy, a unos doscientos años de distancia del comienzo de esas revoluciones, los Latinoamericanos, desde México a Brasil y desde la Argentina a Colombia, están conmemorando el bicentenario de su independencia. Sin lugar a dudas, la gran causa de su independencia merece todo nuestro afecto. Pero también ha de suscitar en nosotros cierta ansiedad. Es triste tener que reconocerlo, pero los ideales esclarecidos que animaron aquellas luchas por la independencia todavía no se han podido realizar del todo. La independencia en Latinoamérica sigue siendo incompleta. Las persistentes crisis políticas, económicas, sociales, y ecológicas con que se enfrenta esta región ofrecen un testimonio brutal, pero elocuente, de los límites actuales de su independencia y el carácter todavía insuficiente de su esclarecimiento cultural.

provincias mexicanas. A su vez, el pensamiento propio de pensadores latinoamericanos –con su nueva ciencia, su nuevo lenguaje de derechos políticos, legitimidad democrática, y progreso humano– ayudó a justificar filosófica y políticamente a las revoluciones de independencia. Esto generó una nueva confrontación entre criollos ricos y criollos pobres, donde el trasfondo de la disputa era el cambio radical del sistema imperante o mantenerse igual con cambios de terciopelo.

Sin embargo, este acto político complicó las relaciones con el Imperio de Iturbide, que inmediatamente comisionó a Nicolás Bravo y a Pedro Celestino Negrete para someter a Jalisco por la fuerza. Estos emperadores decidieron negociar los llamados Convenios de Lagos, firmados en agosto de 1823, que comprometían a Jalisco a obedecer las órdenes emanadas del Supremo Poder y del Congreso Nacional, a cambio de que se respetase su condición federalista, que por cierto, ya había contagiado a otras provincias.¹⁸²

En el proceso para debilitar a Jalisco, el gobierno central promovió por varias vías la separación de Colima y de la región construida en torno a Zapotlán (Ciudad Guzmán), fructificando la primera y haciendo necesaria la defensa militar de la segunda por el naciente estado soberano. Para noviembre de 1824 se promulga la Constitución particular del estado que introdujo no solamente un proceso jurídico, introdujo elementos de modificación y de dominio del papel de los sujetos en la región, elementos que contemplaron los vallenses, retirándose nuevamente al valle para posicionarse nuevamente frente a la realidad cambiante y frente a ellos mismos. Los dos sectores confrontados determinaron la búsqueda posterior para conformarse como Municipio y un ejercicio propio de autonomía propia. La nueva división administrativa: los partidos que componían la provincia de Guadalajara se denominaron departamentos y se crearon ocho unidades mayores, los cantones. Los cantones que se conformaron fueron el de Colotlán, Tepic, Etzatlán, Lagos, Guadalajara, Autlán, La Barca y Sayula, dentro de este último quedaron contemplados los poblados y rancherías de la Sierra del Tigre y sus alrededores. Provocando el control administrativo y por ende del territorio.¹⁸³

¹⁸² Muria, José, Op. cit. p. 83

¹⁸³ A más de doscientos años de distancia del comienzo de esas revoluciones de independencia, los Latinoamericanos, desde México a Brasil y desde la Argentina a Colombia, se

A inicios de los años '30 del siglo XIX los gobernantes del estado de Jalisco impulsan vehementemente las primeras leyes de reforma formuladas por Gómez Farias y tienen que retroceder y dejar el poder a los centralistas que regresan al esquema administrativo concentrado y que prefiguran una dependencia fuerte entre el centro y las regiones. Se inicia un grave período de inestabilidad política que por más de veinte años dejara extenuado al país, los enfrentamientos entre liberales y conservadores provocarán un fuerte endeudamiento, así como el despojo de más de la mitad de nuestro territorio.

A pesar de los costos y a ciertos avances que implicó la independencia en Latinoamérica, fue un proceso que no ha logrado concretarse a favor de los pueblos, en particular por estar inserta en la lógica centro-periferia que ha favorecido y favorece a las clases dominantes locales alineadas a los intereses de las elites de países centrales. Las persistentes crisis políticas, económicas, sociales, y ecológicas con que se enfrenta esta región ofrecen un testimonio brutal, pero elocuente, de los límites actuales de su independencia y el carácter todavía insuficiente de su intento por develar y decolonizar el pensamiento propio. A diferencia de la Colonia, el desarrollo del sur de Jalisco en los años posteriores a la Independencia estuvo fundamentalmente en manos de gente de fuera, llegada a la región como resultado de múltiples factores y contingencias: por los vacíos dejados por los peninsulares, por la búsqueda de la inversión en el campo y en el comercio, por los movimientos masivos causados por la guerra, la inestabilidad política y social y, sobre todo, por las primeras medidas tomadas por el Estado Nacional y lo que implica en el cambio de relación mando obediencia, y sobre todo, sobre la propiedad no solamente de las tierras de las comunidades indígenas que luego se complementarían con la aplicación de las leyes de desamortización y la acción de las compañías deslindadoras. Sino con la propiedad de las relaciones que se pretenden dominar. Durante 1820 y 1840 se produce en la región de Valle un proceso de manejo de los saberes y de intento de explicación de lo que sucede y por ende de poder enfrentar el recambio que se

encuentran frente a un balance de su independencia. Sin lugar a dudas, la gran causa de su independencia merece todo un análisis, no histórico sino de proceso de reconstrucción. Pero también ha de suscitar en nosotros cierto análisis. Es triste tener que reconocerlo, pero los ideales que pretendían develar los elementos y contradicciones que dan origen aquellas luchas por la independencia todavía no se han podido realizar del todo.

encuentra en juego. La recuperación de las historias, los saberes y la memoria será el campo de resistencia frente al reacomodo de las regiones, la relación con la naturaleza y de la medicina tradicional, el mito y el rito, partiendo de explicarse como “lo otro” frente a lo denominado como “el otro” –en términos de Luis Villoro–, tanto al interior del valle y como en su región. Dicho proceso no es exclusivo de los vallenses, pues se reprodujo (y se reproduce) en distintas regiones del país. Un ejemplo es el papel de la asamblea de la Asamblea Popular de Oaxaca y Atenco, de las comunidades zapatistas o de los grupos de defensa de territorio de Tepoztlán. Como en todo el país, en el sur de Jalisco repercutió la invasión estadounidense de 1846-1848 ya que los préstamos y contribuciones exigidas a los hacendados por parte del gobierno debilitaron su fortaleza económica. La gente de los pueblos, se movilizó ante la amenaza de que los yanquis llegaran a Jalisco, el líder de la independencia en la región, Gordiano de Guzmán, fue más allá y tomó parte en la batalla del Molino del Rey, en la ciudad de México, bajo las órdenes del general Juan Álvarez.

El intento de apertura del puerto de Manzanillo se debió al conflicto que generó la relocalización del control económico y sobre todo de las fuerzas sociales en la zona, en donde el control de los libros de impuestos y pago de derechos generó una repercusión económica interesante para el sur de la entidad, pues con la posibilidad de que salieran productos mexicanos a diferentes destinos del Océano Pacífico, poblados como Colima, Zapotlán, Sayula, y Zacoalco tuvieron un inusitado crecimiento no solamente en la producción, el comercio y la población, sino también en el cambio y control de espacios sociales de comercio y venta de productos de los vallenses y de otros sujetos sociales pero que implican un control de la Nueva Galicia.

Lo anterior explica los hechos ocurridos en las poblaciones de Mazamitla, en donde los indios de Mazamitla se oponen a la fundación de nuevos asentamientos en sus inmediaciones, por el temor a ver arrebatadas sus propiedades y sobre todo, a ver afectados sus espacios sociales. Así la fundación del Valle de Mazamitla (hoy Valle de Juárez) entre 1840-1845 es agriamente recibida por los indígenas mazamitlecos.¹⁸⁴ Algo muy diferente sucede en las

¹⁸⁴ Cach, Eric, Op. Cit., p. 183.

inmediaciones del Valle, pues ya para la cuarta década del siglo XIX los habitantes de los ranchos y caseríos desde el Picacho hasta el cerro de Larios estaban cansados de los bandoleros que los visitaban regularmente. Los caminos eran peligrosos y los fieles del Valle ya no querían ir a Mazamitla a recibir los sacramentos ni a Quitúpan por la larga distancia y el mal estado del camino, pero sobre todo por las implicaciones de confrontación con habitantes de Mazamitla. Es en este contexto, cuando el padre de este último pueblo, Don Antonio Chávez, conmovido por las peticiones de las mujeres fundamentalmente y por el empuje del Obispado de Guadalajara, por la pugna con los obispados del centro del país, les dice que es posible que obtengan su propia parroquia si se congregan los diferentes ranchos y caseríos y deciden conformar un nuevo pueblo donde se construya una nueva iglesia.

Los vallenses se ponen manos a la obra y pasará casi un lustro donde mediante oficios al obispado pelearan la fundación del pueblo. En 1844 en el mes de noviembre, la respuesta le llegará al cura de Mazamitla que se encargara de elaborar el censo que complementaria la resolución. Los poderosos de Mazamitla y las comunidades indias se opondrán a esta resolución, pero para marzo de 1845 San Pascual de Bailón fue colocado en el punto donde crecerá la nueva parroquia y en torno al cual se trazarán las nuevas calles y plaza del pueblo.

Al fundarse el pueblo con gentes en su mayoría de ascendencia española, los que habían creado intereses en la cabecera sintieron que el comercio y el poder mermaría en perjuicio suyo. Unidos al clero, pusieron trabas y detuvieron a la gente que se vendría a vivir al Valle, según acuerdo obtenido con Modesto Chávez en tiempos de la fundación, para cuando hubiera iglesia y sacerdote. Las circunstancias favorecieron a los vecinos del poniente (Mazamitla) y a pesar de todo el Valle logró crecer aunque no como se pensaba.¹⁸⁵

¹⁸⁵ Contreras Silva, Rodrigo. Op. cit, p. 116.

En el sentido de sostener, que era por culpa del miedo que los hombres se imponían este triste estado de tutelaje. Por no confiar en su propia inteligencia, y caer en seguir siendo fieles a las personas e instituciones que les gobernaban. Si lo hicieran de forma contraria, los hombres tuvieran más coraje y pensarán por sí mismos, para no reconocer a ninguna autoridad por encima de su razón, los seres humanos podrían emanciparse y gobernarse a sí mismos. Pero era necesario un primer empuje.

En el caso de valle, la participación no sólo de españoles y mestizos en el origen del pueblo, la participación de franceses –que no lograron salir de la zona en la Batalla del Frontón–, se incorporaron paulatinamente a la población, por hambre, frío y sobre todo por evitar terminar muertos en refriega. Esos güeros de ojos azules, adoptaron el apellido de los vallenses, pero indudablemente, el cambio más significativo fue el contacto e introducción de ideas diferentes y nuevas, e incluso, hasta nuevas formas de pronunciar el español. Para los habitantes del Valle gracias a él *“hay mucha gente que habla chifladito el español todavía por estas tierras”*.¹⁸⁶

Los ánimos de fundar un pueblo surgieron para defenderse no solamente de los bandidos y para hacer una iglesia, era por el cambio de lógica de espacio de confrontación y determinación del papel propio como comunidad, tener sacerdote y rechazar todas las humillaciones de la cabecera municipal. Pascuala Contreras mujer de “grandes pantalones” –utilizo la vestimenta como forma de autoridad–, como cuenta la tradición oral, fue la encargada de señalar el sitio de la iglesia y del camposanto, con ella viajaba desde España el que será el santo patrono: San Pascual Bailón. El peso de esta mujer en la historia del Valle es impresionante ya que se le sitúa desde la lucha insurgente y hasta la defensa de la región durante la segunda intervención francesa, precisamente, en lo que coinciden ampliamente los entrevistados es en su papel de “fundadora del Valle”. Ante la ausencia de cura, ella misma convocaba a celebraciones y su voz la escuchaba con respeto y a su debida distancia hasta el más altanero del pueblo. En este sentido, es importante incorporar los análisis de autores latinoamericanos que combaten el pensamiento colonizador, es decir, el pensamiento que no

¹⁸⁶ Taller de Saberes Locales de la cabecera municipal de Valle de Juárez. 2 de agosto de 2003.

considera la posibilidad de que las comunidades de determinen sus acciones y que ellas mismas le den sentido a los símbolos. Los autores que plantean combatir la ceguera del no reconocimiento y peso de las ideas y saberes propios en los pueblos. Tal es el caso de una serie de pensadores de la época moderna: desde León Ebreo y el Inca Garcilaso a José María Arguedas y Darcy Ribeiro.

Si retomamos a José María Arguedas, la fundación de Valle de Mazamitla empieza a desarrollarse en las decisiones y orientación tomada por los sujetos, decisiones que enfrentan la manera de ordenamiento del mundo, frente a un poder hispánico impuesto de forma cotidiana. El hacer el trazo del pueblo se convierte entonces en un acto de rebelión, y peor aún, construir una capilla por fuera de la autoridad eclesial tiene un peso grande contra dicha autoridad.

Otro momento importante será cuando se pone en marcha la aplicación de la Ley Lerdo en contra de las propiedades comunales de los indígenas y a favor de los propietarios importantes, generándose diversos levantamientos armados en La Barca, Mazamitla, Tizapán y desde Autlán y Mascota. El gobernador Ogazón determinó entonces modificarla, en diciembre de 1856, con lo que se evitaba de momento la privatización de las posesiones de indios para incidir en las relaciones económicas de la región. Algunos grupos se pacificaron, pero no así en las poblaciones de la zona del Tigre de Alica, Manuel Lozada, en la sierra del cantón de Tepic, se presentaron enérgicas defensas de las tierras. El fortalecimiento de Lozada por hacer justicia por mano propia de quienes despojaban a los indios de sus tierras o instrumentos de trabajo, provocó un movimiento que logró planear la toma de la ciudad de Guadalajara.¹⁸⁷

También es interesante señalar que en un marco de la inestabilidad política nacional y regional, de rezago económico y fundamentalmente de la concentración de la tierra en pocas manos en un medio exclusivamente rural, los bandidos formaron parte de la protesta, además de presentarse como una estrategia de sobrevivencia frente al naciente capital industrial de algunas regiones del país. Así, donde aparecen grupos de ladrones cambia la organización de espacio y el territorio, contribuyendo a la reapropiación del espacio social, la producción de pan, conservas y otros productos, provoca un cambio de lógica en las

¹⁸⁷ Hernández José María. Op. Cit., p. 101.

comunidades. Los bandoleros no estaban aislados, tenían un mecanismo propio por medio del cual se articulaban a la dinámica económica de su momento, a las relaciones políticas y de poder.

No fue únicamente el bandolerismo el que impactó sobre la vida cotidiana del medio rural vallense, junto con ello en la memoria colectiva se rescatan las auroras boreales en el sentido anterior de manejo del tiempo, la introducción de las fiestas, la primera escuela y el momento en el cual son declarados municipio. En esa época, los vallenses tenían otro sentido del tiempo totalmente diferente al actual. Por ejemplo, se reúnen dos temporalidades; por un lado, la medición temporal del pasado se daba en función de los hechos de violencia, por otro lado el tiempo natural, así como los días del inicio de la siembra, el calor y el frío, hacía más historia que un guerrillero que marcaba una época, un fenómeno natural que movía los sentidos de vida, un asesinato que conmovió a la gente, una primera piedra de sueño construido, que el sin fin de fechas y reportes sin sentido.

Cuando la capilla del Valle de Mazamitla se termina el 23 de marzo de 1859, el primero de septiembre aparece la aurora boreal a las diez de la noche ante el espanto de todo el mundo y el recuerdo todavía llega hasta nuestros días. Es como dice Luis González en relación a San José de Gracia:

Para este millar y medio de forasteros que vivía al margen de la vida del país y muy adentro de la naturaleza, una aurora boreal importaba más que cien intervenciones forasteras... las danzantes luminiscencias vistas en el cielo se asemejaban a la lumbre emanada de los lugares con tesoros ocultos, pero su enormidad infundía zozobra. Era como si se hubieran juntado a bailar todos los fuegos. Aquello parecía un combate en que San Miguel y sus ángeles arrojaban rayos, centellas y bolas de lumbre contra el ejército de los demonios...¹⁸⁸

En el Valle hay una primera versión hecha de acuerdo a la época *“la gente se consolará de la impresión con rezos, mandas y penitencias, San Pascualito de*

¹⁸⁸ González, Luis. *Pueblo en vilo*. Ed. FCE. México, 4a, primera reimpresión, 2001, p. 15.

Bailón con apenas unos meses de instalado en su nueva casa tendrá entonces la oportunidad plena de salvarlos de los demonios y de las calamidades que vienen".¹⁸⁹ Es en el año de 1859 cuando se da la primera misa y queda bendecida la capilla, se le da además el carácter de capellanía pero no se le brinda asistente. Al llegarlas demás reformas liberales, esta ausencia de presbítero, esta poca atención de la iglesia, iba haciendo que el incipiente poblado se fuera volviendo gobiernista, liberal, "legalista" y rebelde.¹⁹⁰ Así es que hacia 1862 en su recorrido, el coronel Rojas, quien era el encargado de la aprehensión de los curas rebeldes. Estos se escondieron por el cerro, ese día se quedaron a pasar la noche en la plaza del Valle, revisando en la capilla y hallándola vacía, Juan Martínez y José Contreras se le acercan al tal coronel. Éste les pregunta por el ministro para que se lo entregaran. Le contestaron, *"aquí lo único que tenemos es santo, los curas ni se paran y aquí somos más gobiernistas que usted"*.¹⁹¹

El sentido de este contexto explica el por qué durante la guerra de Reforma los habitantes del Valle no apoyaron masivamente a la causa conservadora. Los agravios recibidos por parte de las distintas instancias de los poderosos de Mazamitla y del bando eclesial no fueron fácilmente olvidados. El elemento anterior pone en cuestión el proceder y relación del diseño colonial e imperial de la geopolítica dominante en el contexto del desarrollo de los conflictos y su trato frente a movimientos o grupos organizados. De acuerdo a la posición colonial de pensamiento, los vallenses deberían colocarse a disposición del reordenamiento central, por eso no se ubicarían del lado conservador. En cambio, buscaron agrupamientos y alianzas con otros grupos exteriores al valle. Se ponen en contacto con liberales de Jiquilpan y Zamora, algunos de ellos intervinieron con el grupo de conspiradores de "Los Guadalupe" en los años previos a la independencia, reencontrándose del lado de los ideales liberales. El contacto con estos grupos provocará mutua influencia en su visión de mundo. Según cuentan los habitantes del pueblo, cuando se dan los contactos con enviados de Juárez para convencerlos de combatir a los franceses invasores que avanzaban

¹⁸⁹ Ibid. p. 17.

¹⁹⁰ El Archivo Municipal de Valle de Juárez, carece de clasificación y muchos documentos fueron robados. Citado por Contreras, Rodrigo, Op. Cit, p. 124.

¹⁹¹ Citado por Rodrigo Contreras Silva. *Ibíd.*, p. 124.

por los rumbos de Michoacán, comenta Luis Chávez que más de dos decenas se sumaron a las fuerzas liberales y que a cambio de este apoyo, Juárez se comprometió a otorgarles el carácter de municipio si triunfaba la causa liberal.¹⁹²

Si consideramos el asunto más a fondo, a los habitantes del Valle se les achacaba el no tener cura por ayudar al gobierno y por auxiliar a las fuerzas liberales, cuentan que la gente les daba gallinas, tortillas y les mataba puercos para que comieran. A causa de esto, la Iglesia los tenía como excomulgados, como represalia por no estar apoyando a la causa conservadora; una postura claramente política de parte del clero, pero que con el pasar del tiempo le será contraproducente al momento de la organización de la guerra cristera.

Ellos mismos cuentan dándole varias tomadas al cigarrillo y enfocando la mirada al cielo:

“deje me acuerdo, yo escuchando a mi abuela, ella contó que en la época de Juárez el solicitaba a los distintos pueblos diez personas para que les ayudaran con los trabajos de su gobierno, porque en esos años su gobierno no estaba en la capital, los de Mazamitla como no querían a Juárez no mandaron a nadie, pero la gente de Valle sí fue con Juárez, eran 10 y le ayudaron, Juárez les dijo qué querían para su pueblo, a lo que contestaron que querían ser municipio”,

De acuerdo a lo que platican los compañeros en la memoria quedó muy grabado el hecho de la promesa de Juárez, e incluso se acuerdan del nombre de algunos de los que fueron, como el de Salvador Ávila y José Arteaga que eran de las ranherías. Cuando comenta Don Max: *“Por el presidente Juárez, se le puso Valle de Juárez, ya que por mucho tiempo llevó el nombre de Valle de Mazamitla y eso no les gustaba porque los de Mazamitla mandaban, por eso quisieron cambiarle el nombre”*.¹⁹³

¹⁹² Luis Chávez, entrevista realizada el 12 de agosto de 2003.

¹⁹³ Don Maximiano Cisneros. Entrevista realizada en marzo de 2003. Testimonio Taller de Saberes Agustín Ávila Romero. Mayo de 2003

Con el juarismo, también llega la primera escuela al Valle, en ella se van creando las bases de la hegemonía liberal en el municipio, en las clases de historia se resalta la lucha liberal de 1862 y la guerra de Independencia. Entre curas y liberales los vallenses negociarán su vida, por ejemplo, al construirse el cementerio durante la década de 1860, la administración del espacio le correspondía por ley a una autoridad civil, pero el cura se negó a dar la bendición a los sepultados, de tal forma que la administración quedó en manos de la iglesia con el aval de la autoridad civil. Lo mismo sucede con los matrimonios, la gente decide casarse por la iglesia pero lo empieza a hacer con disgusto del cura-también por el civil.¹⁹⁴

De acuerdo a Cristina Cárdenas: *“Si la educación era concebida como el pilar de una nación representativa, qué mejor que instrumentar una enseñanza que a la vez que proporcionara los conocimientos de las primeras letras, ejercitara a los niños, desde temprana edad, en la práctica de la democracia”*.¹⁹⁵

3.6 Nos construimos de entre el conflicto

Después del proceso de reforma, el paisaje social de Valle cambia paulatinamente y es entre 1870 y 1900 que el espacio serrano será compartido por dos tipos de poblamiento, por dos culturas rurales: la comunidad indígena antigua, representada por Mazamitla, y los pueblos de origen más mestizo, de índole más ranchera, como Pueblo Nuevo, San José de Gracia, el Valle, Nueva Navidad (refugio de una parte del clero que no compartía los ideales conservadores) y La Manzanilla. Las nuevas poblaciones compartían una nueva orientación no solamente geográfica, excediendo la comprensión planteada por la geopolítica convencional o por la misma modernidad, que sostienen que la división de la sociedad se puede planear como en un mapa. Para comprender lo sucedido en Valle, parece más adecuado retomar a la llamada geografía radical¹⁹⁶

¹⁹⁴ En esta época dominaba el panorama de la educación lancasteriana que buscaba dar mayor participación a los alumnos y reducir la autoridad del maestro, *se concebía al sistema lancasteriano como propiciador de una mayor democracia política*

¹⁹⁵ Cristina Cárdenas Castillo. Manuel López Costilla. “Insurgencia y educación en Jalisco”. *Cuadernos de Difusión Científica*, No.1, Ed. UdG, 1988, p. 57.

¹⁹⁶ La Geografía Radical intenta superar y sustituir la Nueva Geografía. Sus principales autores (Harvey, Peet, Lacoste) consideran a la Nueva Geografía como pragmática, alienada, objetivada en el estudio de los patrones espaciales y no en los procesos y problemas

En este sentido, vale señalar la nueva articulación que se realiza en la laguna de Chapala, preferencia espacial que hace pensar en el surgimiento de una nueva articulación regional que había dependido de la cuenca de Sayula. Después de 1859, el lago de Chapala se convirtió en un importante eje de dinamismo y de articulación regional que logró vincular, sobre nuevas bases, a las poblaciones jaliscienses y michoacanas de la sierra del Tigre y de la ribera de la entonces enorme y navegable laguna. Los propios habitantes de Valle recuerdan los cuentos que les contaban sus abuelos sobre los viajes que tenían que hacer de las orillas del río de Valle, que mucho tiempo después se convertiría en la Presa de Valle, de donde salían con unas pequeñas lanchas al lago de Chapala llevando los productos de la Sierra.

La economía de la región del Valle de Mazamitla sufrió grandes estragos debido a los conflictos nacionales y el bandolerismo. El salario era sumamente bajo para la población y la zona había perdido el brillo económico de sus haciendas en lo que iba del siglo. La Hacienda de Buenavista estaba en ruinas, la casa que curtia, la fábrica de jabón y las grandes manadas habían caído ante el ataque de las gavillas y de los guerrilleros.

Un acontecimiento provocó la integración y conformación del municipio del Valle de Mazamitla. El gobernador Luis Curiel era familiar de la familia Uriel Contreras, quienes participaron a lado de los liberales y de Juárez. Tenía pleno conocimiento de las disputas y confrontaciones entre los pobladores del Valle y Mazamitla. Para el año de 1870, había 2517 habitantes en el Valle, presentando un crecimiento de 30 por millar al año –incremento del 3%. También se suma la llegada de gente de otros pueblos y regiones, lo que incrementaba las demandas sociales y económicas que atendía la comisaría del Valle de Mazamitla. El gobernador con el conocimiento previo de las demandas de Valle, al ver el incremento de las demandas sociales, así como el apoyo de los pobladores de las distintas rancherías del Valle, se comienza a gestar la pepea por la constitución

socioeconómicos, y con gran función ideológica. De esta forma, los radicales comienzan a analizar en primer lugar los procesos sociales, dejando en un segundo plano los fenómenos espaciales; inversamente a lo que acostumbraba a plantearse en la Geografía teórico-comparativa. Se encuentra implícito el esfuerzo en la tentativa de integrar los procesos sociales y los espaciales en el estudio de la realidad.

del municipio del Valle de Mazamitla ante el resquemor y enojo del pueblo de Mazamitla. El 1º. De abril de 1895, el gobernador Luis Curiel da a conocer la conformación del municipio del Valle de Mazamitla, el texto señala que:

Se erige en municipalidad la actual comisaría del Valle de Mazamitla a la que pertenecerán la congregación de Paso de Piedra, Hacienda Pie de Puerco y las rancherías de Buenavista, El Manzanillo, Ojo de Agua, el Picacho, Ocuares, el Alto, Barranca de En Medio, Cerro del Aire, El Caballito, El Tigre, El Tecolote y Arroyo Seco.¹⁹⁷

Algunos textos señalan que, además de las fiestas durante la publicación del documento, hubo una reunión previa entre el representante del pueblo de Mazamitla y del Valle con el gobernador. En dicha reunión “el representante de mazamitla reclama el trato preferencial a los pobladores de Valle que son liberales y por ende no leales al régimen”. El gobernador lo escucha serenamente y solamente le señala que: “él es el gobernador y así como puede aparecer una municipalidad otra puede dejar de tener el peso de serlo, si ese es el problema se resuelve de inmediato”.¹⁹⁸ La fiesta de la municipalización duró varios días. Después de la sesión solemne que solamente duro unos minutos, el pueblo pasó a la euforia, prepararon frijoles, salsas, tortillas, tamales y un alimento que no agradó a los pobladores de Mazamitla, se festejó con ponches y licor -en Mazamitla se cerró la venta de licores y ponches días antes de la fecha del festejo-, música y bailes. La gente se puso sus mejores ropas, los mejores sombreros y se oyó misa en la capilla de San Pascual –la misa fue anunciada con pirotecnia traída de Jiquilpan y se escuchó hasta Mazamitla–, el padre sufrió la gran afrenta del festejo al día siguiente con los dueños de abarrotes de Mazamitla, los cuales le cobraron los adeudos anteriores.

Como municipio, los del Valle empiezan a enfrentarse a la necesidad de organizar y resolver todos los asuntos que tenían que ver con conflictos y criminalidad que se encontraban en el marco municipal, además tenían cierta

¹⁹⁷ Decreto 682 del Congreso del Estado. 1895.

¹⁹⁸ Diario Personal del Gobernador Luis Curiel 1910. Archivo General de la Nación.

libertad financiera, con lo que se cobran impuestos por los predios rústicos, entre otros.

El municipio enfrentó su primer conflicto de límites con sus vecinos de Mazamitla, que se negaron a reconocer a Paso de Piedra, Buenavista, Pie de Puerco y El Rincón como parte de la nueva municipalidad, enredo que se ocasionó cuando empezó a cobrarse la ley de ingresos. Así, se decidió realizar una consulta a los pueblos participantes y estos acordaron quedarse del lado del Valle.

En 1900 se realizó un censo en la nueva municipalidad, arrojando en sus resultados que la población era de 2.732 habitantes distribuidos en 475 casas, donde existían tres mesones, dos cárceles, una capilla, tres escuelas, dos en el Valle y una en el Paso de Piedra. El municipio se organizó con un juez de acordada, encargado de juzgar delincuentes, tres maestros y un cura y a partir de ese momento, la historia quedó en manos de curas y maestros del Valle. Con los antecedentes y la memoria fresca, son los maestros del pueblo los que solicitan el cambio de nombre del pueblo porque el apellido de Mazamitla les traía malos recuerdos. Además, eso se debió al inicio del proceso revolucionario del país, ya que los maestros tenían una gran simpatía por las ideas revolucionarias y por José Vasconcelos, quien hace llegar una carta solicitando su apoyo para explicar a los lugareños la necesidad de la cultura de la educación, así como la de recuperar su raíz india y su legado.¹⁹⁹ La gestión tuvo éxito, el 2 de marzo de 1911 el Congreso del estado decide cambiar el nombre de Valle de Mazamitla por el de Valle de Juárez. Nombre que decidirá su papel en la lucha por la recuperación de tierras en la revolución y en la guerra cristera.

Los historiadores han puesto de manifiesto a través de sus estudios recientes, la importancia de la región en el proceso revolucionario mexicano. Han advertido que este proceso no fue un fenómeno global y que por el contrario, cada región lo vivió de diversas formas y en tiempos distintos. Con base en lo anterior, se ha considerado a la Revolución Mexicana como un mosaico de revoluciones, una revolución heterogénea y variada en sus expresiones y no una revolución

¹⁹⁹ Carta de José Vasconcelos, Archivo Casa de la Cultura de San José de Gracia, Michoacán.

homogénea.²⁰⁰ Por tanto, con el enfoque *mosaico* no se puede hablar de una revolución global, sino de una diversidad de movimientos revolucionarios caracterizados por la participación de sus integrantes.

Incluso Luis González afirma que *los revolucionados*, la gente del pueblo, no tenían una imagen global de la Revolución Mexicana, que por el contrario, reconocían muchas revoluciones desde la de Madero, la de los carranclanes, la de Villa, la de Zapata, la de Chávez, etcétera.²⁰¹ Las distintas explicaciones y causas de la heterogeneidad de los revolucionarios revolucionados, las encontramos sin duda en las condiciones sociales, políticas y económicas prevalecientes en cada una de las regiones de México durante el Porfiriato, que son alimentadas por las formas en las que se vivió el Porfiriato y los contextos regionales. Por tanto, los distintos movimientos revolucionarios se constituyen como tales y adquiere un carácter específico, en otras palabras, en la diversidad de su origen y de la diversidad de su región.

La caracterización de los revolucionarios revolucionados y de lo que sucedió por el rumbo del Valle de Juárez, se explica por la construcción de los sujetos sociales y actores sociales de la región, convirtiéndola poco a poco en zona de operaciones de grupos que combatían bajo distintas banderas: primeramente maderistas que después se hicieron villistas, carrancistas o contrarrevolucionarios y que supuestamente luchaban por una vida más justa, pero que en realidad no querían otra más que la de amolar al prójimo, sirviendo de grupo de presión de acuerdo a la correlación de fuerzas que les fuera favorable. No sólo estos últimos grupos les hacían pasar tragos amargos a los habitantes de la región compartida entre Jalisco y Michoacán. También fueron afectados grupos regionales más amplios que se encontraban en Cd. Guzmán en Jalisco, o bien en la zona de Zamora, los Reyes y Cotija en Michoacán, y que algunos investigadores han dado en llamar *Jalmichian*. También algunos oficiales del ejército regular que tenían la misión de salvaguardar los pueblos sembraban el terror entre la población.

²⁰⁰ Knight, Alan "Interpretaciones recientes de la revolución mexicana", en *Secuencia*, núm. 13, enero-abril 1989, pp. 25-27.

²⁰¹ González, Luis "La Revolución Mexicana desde el punto de vista de los revolucionados", en *Historias*, núm. 8-9, México, enero-junio, 1985, p. 5.

Mazamitla tuvo en Jerónimo Rubio, mejor conocido como el temible “Mano Negra” a un perverso ángel asesino y destructor.

(Jerónimo)... Era un güero alto y borracho, de esos que nunca ven de frente a su interlocutor, que en una entrada que hizo a Mazamitla sin más pretexto que suponer enemiga a la población ordenó detener a todos los hombres que encontrasen. Al otro día mandó que le sacasen entre los detenidos a diez de pantalón y a otros tantos de calzón y los condujo a la horca. La macabra tarea fue interrumpida cuando ya había colgado a la mitad.²⁰²

Más temible que el *Mano Negra* fue José Inés Chávez García, mejor conocido como El Indio Chávez, que fue capaz de organizar a campesinos sedientos de justicia y que varias veces ocupó los pueblos de Quitupan, San José de Gracia y Valle de Juárez. Dionisio María Gómez encargado de la parroquia de Mazamitla en aquellos difíciles años, narra así la toma de Quitupan en Mayo de 1918:

Sólo en los primeros días de mayo o mas bien el domingo 5 y los dos días siguientes, se omitió la misa cantada y el ejercicio con misterios igualmente cantados debido a que el justamente temible Ynes (sic) Chávez con su horda, penetra a la vicaria de Quitupan, en donde cometió como en todas partes, toda clase de depredaciones, robando al Pe. Vicario D. Lamberto Pérez, sus ropas, caballo y montura: felizmente por la intervención suplicante del mismo padre, no robaron los objetos y alhajas (sic) del templo, ni hubo (sic) formal profanación al lugar sagrado; los bandidos permanecieron en ese punto unas seis horas o sea de las 10 am a las 4 pm. Como sé temía que esa gente pasara a esta (Mazamitla); de ahí el pánico general y huida de la mayor parte de

²⁰² Chávez Cisneros, Esteban. *Quitupan*. Ed. Publicitas. Morelia, Michoacán, 1954, p. 125.

estos lugares a los bosques vecinos que, por su espesura favorecen felizmente para ponerse a salvo de estos peligros.²⁰³

Los distintos eventos y movimientos de los “revolucionados” terminaron por irrumpir en la vida cotidiana de los habitantes de la región, y por supuesto en los habitantes del Valle, como no existía forma de prever los ataques y la fecha en el que realizarían, durante los años que duro el conflicto armado en la región se aplicaron diferentes medidas para que no los tomaran desprevenidos. En el año de 1918 se estableció por ejemplo la ley seca en Valle de Juárez, quedó prohibió embriagarse para evitar sorpresas, esto provocó que los productores de mezcal entraran en una profunda crisis económica. Además no se podía jugar baraja ni tocar instrumentos musicales. Durante diecinueve años –de 1910 a 1929–, se vivió pendiendo de un hilo. Con cualquier balazo que se escuchara, la gente salía gritando a la calle y volteando a ver de donde venían los “revolucionarios y revoltosos” y había que correr rumbo a las barrancas. Los revolucionados no distinguían entre niñas y mayores, agarraban parejo, robaban y saqueaban y a la gente no le quedaba claro para qué tanta muerte y revuelta.²⁰⁴ A la par de los revolucionados, otros grupos, integrados por profesores la mayoría, comenzaron a diferenciarse en aspectos cotidianos como la moneda, para tratar de establecer procesos más organizados y no en la lógica de los revolucionados. Algunos recuperan las memorias y las historias de sus abuelos que mencionan que por 1914 empezaron a circular en el pueblo los billetes de Francisco Villa con una leyenda escrita a mano que decía: “Dinero del pueblo organizado”, y debajo de ella sólo llevaban su firma, hechos en papel común y corriente. Eso causó mucha incertidumbre y la gente no sabía si valían o no, cuando la gente los quería cambiar por monedas de oro y plata, no le era posible. Esto sucedió, precisamente cuando los carrancistas se acercaron al pueblo e introdujeron a su vez otras monedas hechas con más detalle y respaldados en el intercambio por los comerciantes más acaudalados, frente a los pequeños vendedores. Los pequeños vendedores usaron los billetes Villistas en una suerte de trueque.

²⁰³ Archivo Parroquial de Mazamitla. Libro de Gobierno No.3. 1913-1950. pp. 73-74.

²⁰⁴ Pláticas informales con Don Pedro Contreras (q. e. p. d.) de 1994 a 1997.

Lo anterior mostraba no solamente la diferencia de preferencia revolucionaria, sino los conflictos que se enfrentaban en la zona entre los distintos componentes sociales. Mientras los pequeños vendedores eran resultado de una resistencia que pretendía cambiar las cosas a mayor profundidad, por el otro lado se encontró un antiguo rival, el conservadurismo económico y comercial. Esta confrontación causó grandes pérdidas para algunas familias porque se quedaron con cajones llenos de billetes del centauro del norte. Se inventa también el pan de semita característico del Valle. Por ejemplo la introducción del pan por los pequeños productores y vendedores. Se cuentan que un señor que venía del rumbo de Cotija dio la fórmula de ese pequeño pan y que era una tradición del *Tata Vasco*, que la cambió por unos cuantos billetes villistas y el respectivo café con piquete. En sus primeros tiempos se fermentaba el pan con pulque por lo que presumen que era el pan más rico de toda la región.²⁰⁵

Al llegar el primer fotógrafo pasa algo similar; se llamaba Vicente Reyes, que va a vivir más de hacer pan que de sacar fotografías porque le gente le tuvo miedo a que le robaran su alma.²⁰⁶

Para hacer frente a los revolucionados los vallenses se arman hasta donde pueden, les quitan armas a unos desertores de los huertistas que pasan, mandan comprar carabinas 30-30, pistolas. Se preparan para las batallas pero las bajas más significativas no se hacen luchando, sino que se generaron entre rencillas, en duelos entre familias, por el conflicto en el cuerpo social. Valle seguía manteniendo una estructura muy desigual, habíadueños de tierras, dueños de ganado, mientras había mucha otra gente que vivía obteniendo lo mínimo indispensable para vivir. Se dice que el promedio de asesinatos eran dos por quincena.

Se habla también de un gran cacique, Don Jesús Zepeda, que era dueño de la hacienda de la Providencia y muchos terrenos más. El casco de la hacienda

²⁰⁵ En esas épocas revolucionadas se recuerda también cuando pasó por el pueblo un *invento del demonio*. Un primer avión de cuatro alas hace que las vacas se asusten y escapen de los corrales y corran por los callejones, los caballos respingan y los perros ladran, la gente acude a la iglesia –buena parte de rodillas y con la santa cruz- para preguntarle al padre y la solución fue echar agua bendita por las casas por donde paso bajito el avión.

²⁰⁶ Los datos anteriores y subsecuentes fueron recopilados en las pláticas informales con Don Pedro Chávez, Don Maximino Cisneros, Elena Acevedo, José Mata, presbítero Antonio Anaya, José Orozco, Roberto Cisneros, Guadalupe Godínez y el recogedor de leche en la sierra, oriundo de Paso de Piedra, entre otros.

se componía de todo lo necesario para la vida de un gran señor, caballerizas, muchos cuartos, trojes, cuarto forrado con madera con baño adentro, sitios para la paja y la pastura, buenas recámaras, portales, balcones y bardeado con adobe tejado, con un buen paisaje para el Valle y sus dominios, con muchas ordeñas regadas desde Jiquilpan hasta el Tigre, donde cada ordeña era de 40 vacas, por ejemplo. En esa época el cálculo del tiempo lo hacía la iglesia, el clima y el sol. Las doce del día eran cuando la sombra del sombrero daba en la punta del huarache; se sabía que luego del miércoles de ceniza, a los 100 días empezaba el temporal de aguas y la hora de sembrar. Muchos se podían arriesgar a sembrar en seco, para apartar las vacas, la sombra de la puerta de golpe decía la hora, para la siembra en seco las tarjetas de un sacerdote que llegaban a la presidencia eran infalibles. Aparte de ganado vacuno –los que lo tenían– la reproducción familiar se completaba con puercos y gallinas, los borregos nomás por lujo y los chivos para el gasto.²⁰⁷

Otro ejemplo de reposicionamiento frente al conflicto y semejante al de la revolución por parte de los habitantes de Valle de Juárez es su participación en el movimiento cristero. El movimiento cristero se dio y extendió en una gran porción del país, pero en su fase armada fue experimentado de manera especialmente intensa en el occidente de México. Ha sido prácticamente ignorado por la historia oficial y en general clasificado como un movimiento conservador en el que grupos de fanáticos se enfrentaron contra el gobierno y cometieron toda una serie de tropelías y de agravios a las comunidades locales. No se puede negar este comportamiento por parte de algunos grupos armados pero tampoco se puede omitir en la historia los valores sociales y la expresión de religiosidad de quienes participaron en este movimiento.



Imagen zapatista dentro de uno de los murales de las Juntas de Buen Gobierno.

Uno de esos valores fundamentales es reconocer que el hombre puede vivir la dimensión religiosa como una fuerza de movilización liberadora, tanto en lo personal como en lo social, aun cuando en algunos casos también actúa como fuerza alienadora. Es necesario reconocer que en algunos lugares la reapropiación de la religión, y más específicamente la católica a través de su iglesia, ha contribuido a la constitución de la identidad personal y colectiva, de acuerdo al lugar. Es así como en el sur de México entre la insurgencia zapatista vemos imágenes de la virgen insurgente, con paliacate y una estrella roja. Está profundamente anclada en la cultura de la comunidad, acompañando la construcción social y la memoria histórica –como lo vemos en el caso del Valle.

Durante la revolución, un detalle que pasó desapercibido, es el hecho de las limosnas de San Pascual Bailón, las cuales solamente eran dejadas por todos en moneda villista, o dejándole granos de maíz o pequeños racimos de flores. Mientras en Mazamitla se deja la moneda carrancista. El santo de Valle de Juárez se convierte en un santo cercano a la tierra y a las reivindicaciones de una parte

de los vallenses. El movimiento cristero nos permite darnos cuenta del peso de la pertenencia eclesial-religiosa, capaz de unificar otras dimensiones de marcadas diferencias, como la pertenencia étnica, social, estatal, etc. Su fuerza de convocatoria fue tal que demostró el peso social de la religión.

Además consideramos al movimiento cristero como un movimiento social y no sólo como un movimiento armado. Desde el caso de Valle de Juárez, el círculo religioso, puede ser un elemento central de la matriz cultural propia, tomando en cuenta el papel de confrontación del símbolo religioso, pasando del elemento teológico simple a un elemento propio de diferenciación, que explicara hoy el papel de las Comunidades Eclesiales de Base, los Círculos de Estudio de la Realidad y Acción (CERA), base de su identidad profunda, que unificó a gran parte no solamente de Valle de Juárez, sino de la región incluyendo Mazamitla, creando una percepción parecida de las medidas modernizantes y laicizantes emitidas por el gobierno durante la cristiada. En todo caso, las acciones del gobierno fueron concebidas como amenazas y agresiones al sentido religioso de su vida, considerado asimismo como un derecho elemental que estaba siendo violado. Que en el caso de los vallenses lo vieron además como una oportunidad de hacer justicia para la un reparto agrario justo. Ellos mismos lo reconocen, “entramos a la cristiada para poder tener armas y recuperar nuestras tierras arrebatadas, no por estar en el lado del arzobispado de Guadalajara...ellos tenían el dinero y las armas, solamente queríamos tener nuestras tierras, ellos querían soldados de cristo rey, pues bueno”.²⁰⁸

Jean Meyer ha desmontado las bases de aquellos planteamientos que señalan a la rebelión cristera como una obra de pequeños propietarios acomodados o de hacendados haciendo uso de sus peones. En su amplia investigación menciona que esta insurrección fue producto de graves malestares en el campo, donde una inconclusa reforma agraria es causa fundamental de los levantamientos.²⁰⁹ Señala que para el caso de Mazamitla por ejemplo, 43 propietarios poseían más de 10,000 hectáreas y 288 sólo tenían 1,311.²¹⁰ Estas

²⁰⁸ Comentario en el Taller de saberes de Paso de Piedra, Guadalupe Chávez de 93 años.

2006

²⁰⁹ Meyer, Jean, *La Cristiada*. 3 volúmenes. Ed. Siglo XXI, México, octava edición, 1987.

²¹⁰ *Ibíd.*, vol. 3, p. 15.

causales explican el alcance del movimiento que logró cubrir tres cuartas partes del territorio nacional, con 50,000 creyentes levantados en armas, además del apoyo logístico que se les brindaba en ciudades y pueblos. La resolución formal del conflicto se dio, como ya es conocido, con los arreglos entre el gobierno de Emilio Portes Gil y, por otra parte del Episcopado Mexicano, el obispo Pascual Díaz y el arzobispo Ruiz y Flores en junio de 1929, a espaldas de los insurrectos, esto significó para muchos combatientes cristeros una traición.²¹¹ En el caso de Valle de Juárez el conflicto permanece presente y con gran significado en la memoria colectiva.

Varios recuerdan y hacen un ejercicio de memoria al pie de las casas, cuentan que en la época de los cristeros toda la gente escondía los santitos porque llegaban los del gobierno y se los rompían o los acusaban de pertenecer a los revoltosos, “Pero había que estar pendientes porque si no estaban los santitos cuando llegaban los cristeros estos fusilaban a la gente y la acusaban de gobiernista, pero si llegaban los del gobierno sucedía lo contrario”. Le hacían caso al cura pero no se persignaban mucho, así que de este pueblo no muchos se unieron a los cristeros que pasaban por aquí, de tal forma que el Padre Flaviano Ramos se fue prácticamente solo a la sierra del Tigre, acompañado únicamente de Pánfilo, Simón Contreras y Miguel Sánchez.

Los del poder municipal simpatizaban fuertemente con los cristeros pues se oponían firmemente al reparto agrario y a los grupos de solicitantes de tierras que empezaban a surgir por el Valle y que exigían que se hicieran cumplir las leyes agrarias aprobadas en 1915 y en la constituyente de 1917. Pero tampoco a ellos les va a hacer mucho caso la gente, los vallenses no querían defender causas religiosas, a lo mucho se ponían a rezar y uno de sus rezos principales era que los cristeros no entraran al pueblo.²¹² Los que se oponían a los cristeros tienen noticias que los cristeros tienen armas y parque en San José de Gracia. Van por su lado y se presentan como voluntarios, le mencionan al padre cristero que son de poblados de la Sierra de Mazamitla y que son de ahí, que se adelantaron, les

²¹¹ Vázquez Parada, Celina. *Testimonios sobre la revolución cristera*. Ed. U d G. Primera edición, 2001, p. 32.

²¹² Taller de Saberes Locales, Paso de Piedra, Municipio de Valle de Juárez, 30 de agosto de 2003.

entregan las armas a sesenta y cinco vallenses, al día siguiente; desaparecen del lugar, con las armas y el parque, en las pequeñas casas de valle guardan las armas, comenta Don Juan: “el plan que tenían era, que cuando se calmaran las cosas tomar las tierras y obligar a salir a los del poder municipal por no respetar las leyes, sino salían pues los corríamos con las benditas armas”.²¹³

Dentro de las historias que platican los más grandes, se dice que una vez lograron entrar al pueblo un grupo como de sesenta cristeros al grito de *Viva Cristo Rey* procedieron a robar comida, sarapes, sombreros, en esas andaban cuando trataron de arrebatarse el sarape nuevo a un tal Jesús Acevedo éste opone resistencia, mata al cristero y le roba el rifle y va calle por calle, a fogonazos limpios, los cristeros empiezan a correr. El ejército cristero no era un ejército en forma, era un grupo que carecía de disciplina y de dirección, lo que continuamente los hacía entrar en desorden y confundirse. Se sentían salvados, los hacían creer con buenas palabras que las puertas del cielo se les abrían de par en par y no oponían resistencia si un ministro los mandaba al matadero, los cristeros decían: “Me fui por el gusto de servirle a Dios para que permitiera la libertad religiosa; había mucha represión, no había cultos y se perseguía a los católicos, había persecución, nos apresaban, nos mataban o desaparecían, me fui porque sentía deseos de ir a luchar”.²¹⁴

Pero por el Valle los cristeros son percibidos como saqueadores y bandoleros comentan por ejemplo; que se metían a los ranchos y que ahí mataban animales, que se llevaban a las mujeres que las cambiaban de dueño, “mi abuelo contaba que cuando vinieron quemaron Paso de Piedra, San José, Quitupan, los estaba esperando la gente y aquí no entró para hacerle frente, y los niños con las mujeres se fueron hacia arriba”.²¹⁵

En el poblado El Tigre hablan que durante la guerra cristera en la zona se organizó una pequeña guerrilla, que a la sierra llegaron unas ochocientas personas aproximadamente, las cuales se tomaban a la fuerza entre cuatro o cinco vacas diariamente para alimentarse, comentan que antes existían muchos

²¹³ Comentario de Don Juan Cisneros Raya, 93 años, 2008.

²¹⁴ Pimienta, Salvador, “Recuerdos de un cristero”, en Suplemento Cultural de *El Informador*, domingo 17 de octubre de 1993, pp. 12-14.

²¹⁵ Taller de Saberes Paso de Piedra, 30 de agosto de 2003.

ricos que contaban con mucho ganado, pero que en realidad la comunidad estaba a favor del gobierno, pero el gobierno no les da tierras; no obstante, tampoco estaban con los cristeros, que les daban armas pero no tierras. Una de las personas mayores comentó por ejemplo, que los cristeros no tenían aceptación por parte de la localidad ya que contaban con mala fama, *no eran muy santos* ya que saqueaban los bienes de las zonas a donde llegaban, *se llevaban todo*.²¹⁶ Ni con el gobierno, ni con los cristeros.

Ya los vallenses se habían organizado para hacerles frente, 35 carabinas, 28 pistolas había adquirido el pueblo en su incursión a San José de Gracia, y se habían colocado tres retenes, uno en la torre de la iglesia, uno en la presidencia y el otro en la otra esquina. Eran 70 gentes que estaban dispuestos a defender con su vida el territorio; cuentan sin embargo, que los cristeros que eran más de 300, no entraron, la memoria popular señala que cuando estaban a la altura de donde hoy se encuentra el panteón, se les apareció un niño y que los cristeros le preguntan cuánta gente había en el pueblo, y el niño respondió que como mil bien armados y pertrechados, ante esto los cristeros deciden replegarse y no avanzar sobre Valle de Juárez. El famoso niño es San Pascualito de Bailón el santo patrono del Valle.²¹⁷ Los cristeros que llegaron al Valle, muchos venían a pie, otros en su caballo en pelo, otros con un costal sobre el lomo del animal; pocos portaban la comodidad de un caballo bien vestido, no traían donde cargar el parque, sólo un bule con agua, el arma y un morral. “Daban coraje y lastima, parecía que andaban de pueblo en pueblo nomás buscando que comer, ni siquiera peleaban por llegar a ser gobierno, pero eso sí, cualquiera te da un balazo en la maceta en nombre de Dios, las guerras con esos santos generalmente han sido las menos santas”.²¹⁸

Los vallenses toman una parte importante en las acciones que emprendían, el uso de los aciertos y los errores en su participación en distintos momentos de su historia, coloca en su memoria muy claramente que el tiempo de hacer y ser lo

²¹⁶ Taller de Diagnóstico Comunitario. Comunidad El Tigre, Municipio de Valle de Juárez, Jalisco, 17 y 18 de enero de 2003.

²¹⁷ Taller de Saberes Locales, Cabecera Municipal de Valle de Juárez, 2 de agosto 2003.

²¹⁸ *Ibíd.*

ponen ellos, nadie más. Se apoyan en los profesores y en algunos que saben la historia de lo sucedido.

Cuando Don Max platica que en esa época no existían caminos, no había contacto con el resto del país, nos dice que en el fondo la lucha cristera va a ser por tierras, por eso muchos sacerdotes les decían que no participaran porque se iban a condenar. Había una concentración de tierras muy grande por estos rumbos, en Valle, Mazamitla y Quitupan los sacerdotes estaban con los ricos, los hacendados por eso los llamaban a que no participaran, se utilizaban los peones en las haciendas, para nutrir a las fuerzas cristeras y hacer frente a los agraristas, pero también sucedía que

“cuando llegaban los agraristas la gente se escondía, porque al carecer de alimentos llegaban y se llevaban a los hombres, pollos, bestias, todo esto duró un buen tiempo... los terratenientes tenían bien controlado el pueblo, tenían a los medieros, aquellos que la mitad del maíz se lo quedaban ellos y el resto se lo daban al patrón, aquí pueden sembrar toda su vida trabajo no les falta, compraron palos para colgar a los que querían tierras... había problemas para mantener a las familias... los viejos creían en las palabras, tenían fe y en los patronos, no se lanzaban a pedir tierra, además para eso existían los medieros”.²¹⁹

Entre los cristeros era muy común que a los dos o tres días se volvieran capitanes, coroneles o generales. Pánfilo y Simón Contreras habían ganado grado en poco tiempo, cuando ardía la casa de su padre estos quisieron apagarla. Nomás los veía el viejo y los maltrataba, ya le sacaban la vuelta. Cuando le preguntaron qué le había pasado a su casa, que sólo le quedaba el humo, contesto: “qué le iba a pasar, me amaneció llena de coroneles y generales, - respondió volteando a ver a sus hijos”. Anécdotas chuscas sobreviven hasta la fecha como la de Domingo Godínez cristero de Valle de Juárez que antes de ser fusilado por el ejército pide un último deseo. “Que le quitaran el cuero y se lo mandarían a su vieja para que durmiera con él, para que no lo extrañará’, la risa

²¹⁹ Entrevista a Don Max, marzo 30 de 2003.

hablando a los soldados y le quitaron la soga al cuello”.²²⁰ La actitud del pueblo de Valle de Juárez ante la rebelión cristera marca un hito en la construcción identitaria colectiva, no sólo porque prácticamente se unirán para hacer frente a la rebelión, sino porque lo hacen en una región donde la religión católica, la propiedad privada y el papel de la mujer adquieren nuevos matices y profundos significados.

Juan Rulfo platica por ejemplo, en una entrevista con Elena Poniatowska, las presiones que hacían las mujeres a los hombres para que participaran en el conflicto:

...en todo Jalisco y en el Bajío es la mujer la que manda. No sólo eso, la mujer hizo la Cristiada porque obligaba a los hombres a ir a pelear, al marido, a los hijos. Los acicateaban: si tú no vas es que no eres hombre, y en Jalisco decirle a un hombre que no es hombre es la peor ofensa. Entonces las esposas espoleaban al marido, las madres a los hijos, las hermanas a los hermanos y por eso ellas fueron las autoras de la Cristiada”.²²¹

Pero para los vallenses son profundos los agravios cometidos por la iglesia, de ahí su falta de legitimidad y en cierto sentido, de apoyo popular del padre Ramos.²²² Los vallenses no olvidan que construyeron su iglesia y que les faltaba cura, no olvidan que tanto a nivel gubernamental como eclesial sólo escucharon promesas, que durante el siglo XIX tuvieron que enfrentar solos a los bandoleros que los asediaban y que muchas veces violaron mujeres y robaban su rica escasez, no olvidaban que la tierra estaba en pocas manos y que ellos querían aunque fuera tantita.

Recuerdan que para 1901 Don Ventura Torres, habitante de Valle de Juárez, se puso a promover un partido anticatólico en esta pequeña región, lo hacía con sustento y legitimidad porque fundamentalmente se quejaba de que los

²²⁰ Contreras Silva, Rodrigo, Op. cit., p. 229.

²²¹ Poniatowska, Elena, “*Juan Rulfo. ¡Ay vida, no me mereces!*”, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1986, p. 148.

²²² El padre Ramos participó de manera fundamental durante la rebelión cristera al llamar a los fieles de Valle a levantarse, pero se mantuvo él solo en la Sierra del Tigre.

sacerdotes se metían mucho en política, decía que vendían la cera que los fieles daban al templo, lo que tenía su historia desde 1787, controlaban los dineros y el comercio del negocio de velas, y se dedicaban al agiotismo. Los vallenses recuerdan también la vida de los curas ligados fuertemente a los intereses de los grandes hacendados que acaparaban las mejores tierras y que durante la Revolución les decían que no se movieran y se levantarán, “que Dios quería que todo permaneciera igual”, todo ello creaba desconfianza y resquemor, por ello el Valle estará del otro lado, solos en una región cristera pero unidos como pueblo y en su sentido de futuro, seguía la lucha más importante que era lograr el reparto de tierras.

3.7 Los vallenses frente a los procesos de conflicto

Partiendo de las palabras de Fanon, Khatibi habla de la necesidad de encontrar otra cosa, situar en el pensamiento del otro, un pensamiento quizás difícil de la diferencia hacia la liberación, un pensamiento que demanda una estrategia-otra, una estrategia sin sistema cerrado, sino construcción del juego del pensar y de lo político fuera del canon europeo, una descolonización propia. En donde la descolonización propia parte de un reconocimiento del papel colonizador y cómo operan, en el caso de valle, la iglesia y la hacienda, el clero y el gobierno. Frente a ello, descolonizarse ya no es un asunto meramente intelectual y político, sino un asunto de existencia –la lucha por confrontar la no-existencia, la existencia controlada y dominada y la deshumanización. Esta condición se repetirá en el proceso de reparto agrario en la zona de Valle de Juárez.

Como producto del movimiento revolucionario surgen diferentes instancias para hacer frente a la concentración de tierras que había provocado el porfiriato. En el caso del estado de Jalisco, se ordena la instalación en 1915 de la Junta Local Agraria que pretendía restituir a las comunidades indígenas las propiedades que le habían sido despojadas. A partir de estas luchas por las restituciones se inician procesos de organización comunitaria de campesinos en Mazamitla, Concepción de Buenos Aires y La Manzanilla –vecinos del municipio de Valle de Juárez– donde se solicita la devolución de las tierras indígenas conculcadas. Para ello se utilizó la ley agraria del 6 de enero de 1915, sin embargo el proceso fue

sumamente lento, incluso luego de la promulgación de la Constitución de 1917. Sin embargo, en los recuerdos de los campesinos, indios y pequeños propietarios de Jalisco permanecerán frescas las palabras del general Francisco Villa cuando arriba a la ciudad de Guadalajara y se dirige al pueblo y los hacendados:

Algunos de ustedes creen que la reacción ha llegado aquí junto con la División del Norte. Se equivocan. Nosotros apoyamos al pueblo y ay del rico que de dinero para un movimiento contrario... En cuanto a los hacendados, déjenme advertirles. Ustedes serán los que más sufrirán. Se acabó el tiempo en que uno podía decir que Dios gobernaba los cielos y los ricos gobernaban la tierra. Aquellos entre ustedes que tienen tales creencias se equivocan... y nos veríamos obligados a levantar una guillotina peor que la de la Revolución Francesa.²²³

Pasaran pese a ello varios años y es hasta la llegada del gobernador José Guadalupe Zuno el 1º de marzo de 1923, cuando empieza un movimiento agrario mejor organizado que demanda la repartición de tierras. Así, de 1920 a 1930 se repartieron más de 230 mil hectáreas en el estado.²²⁴ El primer reparto agrario de la época posrevolucionaria se hace precisamente desde el centro y en función de favorecer las sedes económicas que ya tiene visualizadas el nuevo Estado Nacional. Algunos campesinos son beneficiados con tierras productivas y otros con *costras de tepetate*. La revolución cristera de los '20, tal como presentamos, no puede entenderse con su fuerza y su significación, si precisamente no se observa esta reforma agraria parcializada e incompleta que lleva a cabo el gobierno de Álvaro Obregón. Juan Rulfo en su cuento *Nos han dado la tierra* expresa esta dicotomía de la reforma agraria gubernamental; les han dado la tierra, pero una tierra que no pueden cultivar:

²²³ Katz, Fridedrich, *Pancho Villa*. Ed. Era. México, primera edición, Tomo 2. 1998, p. 61.

²²⁴ Hernández Partida, Leopoldo, "Historia del agrarismo en Jalisco". *Estudios Jaliscienses* No. 21. Agosto de 1995, pp. 59-71.

Vuelvo hacia todos lados y miro el Llano. Tanta y tamaña tierra para nada. Se le resbalan a uno los ojos al no encontrar cosa que los detenga. Sólo unas cuantas lagartijas salen a asomar la cabeza por encima de sus agujeros, y luego que sienten la tatemá del sol corren a esconderse en la sombrita de una piedra. Pero nosotros, cuando tengamos que trabajar aquí, ¿qué haremos para enfriarnos del sol, eh? Porque a nosotros nos dieron esta costra de tepetate para que la sembráramos.²²⁵

Si algo debe agradecer la región sur de Jalisco a los cristeros, fue que gracias a ellos se desarrollaron una serie de caminos interregionales por los que el ejército federal transitará y recibirá el fuego de la guerra de guerrillas que llevan a cabo líderes cristeros como Pedro Zamora y otros más. Para el caso de Valle de Juárez, los solicitantes de tierras empiezan a organizarse una vez que es aprobada la ley del 6 de enero de 1915, pero el miedo es mucho y los caciques tienen organizadas gavillas para evitar que les sean arrebatadas las tierras. Va a ser con Miguel G. Contreras presidente municipal, cuando el 23 de mayo de 1921 se certifica una primera lista de gentes que querían tierras ejidales, el primer padrón incluía a 820 gentes de los pueblo, en total 180 familias de los que 85 eran jefes de familia, 18 jóvenes solteros, muchas mujeres, algunas viudas, adolescentes y niños.²²⁶ En la solicitud original los peticionarios se hacían llamar *indígenas del Valle de Juárez* y dado que en la primera inspección no le hallaron mucho de eso tuvieron que modificarla posteriormente, ya que los títulos que amparaban al poblado eran fondos particulares de la época colonial, es decir, no había ningún fundo legal de territorio indígena que diera cabida a la restitución de tierras.

Como resultado de los estudios se autorizan a 148 dotables, excluyendo a todos los que tenían oficio, a las viudas mantenidas, a la gente con ganado, a los niños y señoritas. Para aquel entonces, el pueblo de Valle de Juárez tenía 1,419

²²⁵ Rulfo, Juan, "Nos han dado la tierra", cuento de *El Llano en Llamas*, en *Obras*, FCE, México, 1987, pp. 18-19.

²²⁶ Archivo General Agrario. Registro Agrario Nacional. Secretaria de la Reforma Agraria. Legajo 1, Ejido Valle de Juárez, Municipio Valle de Juárez, Estado de Jalisco. Dotación de tierras..

personas mayores de 16 años, lo que da una idea del carácter inconcluso del mismo reparto agrario. El primer comité para la lucha por la tierra fue encabezado por Eulogio Sánchez, Sotero Magaña, Mariano Rodríguez, Antonio González y Jesús Silva. Para 1925 es aprobada la dotación de tierras en terrenos que se clasifican de entaquinamiento, donde quedan comprendidos los de la laguna de Juan Arias, con rendimiento de trigo, la de las señoritas Zepeda, la hacienda Pie de Puerco e insignificantes laderas de la sierra del Tigre y del Picacho. Deberían de corresponder 10 hectáreas por capacitado y 6 cuando se trataba de mejores sitios.

Para el 21 de junio de 1926 se da posesión parcial de las tierras de la primera dotación de 480 hectáreas. La fiesta de la recepción del ejido la prepararon con todo el merecimiento del acontecimiento, pero un amparo de 400 hectáreas en las dotaciones por parte del terrateniente afectado, Juan Arias, fue el aguafiestas para los nacientes ejidatarios. La parte clerical y la fuerza armada tomaron postura del lado del rico. Para algunos habitantes del Valle lo que hubo fue una simulación con el reparto agrario, ya que en los errores de los ingenieros estuvo puesto el soborno y la buena voluntad del dinero:

“En el Valle no hubo repartos de tierras, los terratenientes con cantidades de dinero compraban a los funcionarios gubernamentales para que no les afectaran sus propiedades...El Valle es pura propiedad privada, los ejidos están para ojo de agua del picacho, para los capulines, rumbo a Quitupan, aquí cerca no puedes encontrar buenas tierras ejidales... en Mazamitla en cambio, sí hay ejidos”.²²⁷

Para 1928 muchos habían dejado la tierra temporalmente por el peligro que se corría durante la rebelión cristera, los ricos desde 1926 contrataban a las gavillas de bandidos para atacar a los que querían tierra. En el censo no aparecían solteros mayores de 18 años, ya que se negaban a dar sus nombres y sus datos, diciendo que no querían ejidos, por miedo y el peligro que corrían los

²²⁷ Entrevista con Don Max Cisneros. 30 de Marzo de 2003.

agraristas, pues los matones contratados por los hacendados quemaron varias casas y a varios habían fusilado. El temor entró en la organización unido a la división metida por el terrateniente al seno de los ejidos.²²⁸

Manteniéndose organizados y haciendo frente a los cacicazgos los ejidatarios lograron la resolución presidencial del 29 de junio de 1929, mediante la cual se les da posesión definitiva al ejido de 1,190 hectáreas. El 8 de mayo de 1932 se entregan los terrenos bajo constancia del presidente municipal, dejándose una parcela escolar de cinco hectáreas para las prácticas de agricultura de la niñez.

El 5 de abril de 1935 se presenta una solicitud de ampliación de la dotación de tierras por parte del comisariado ejidal encabezado por Gilberto Chávez Rodríguez, Juan Reyes Valencia y Jesús Sánchez, a la cual el presidente Lázaro Cárdenas da una resolución satisfactoria el primero de diciembre de 1937 beneficiando a 85 campesinos con una superficie de 784 hectáreas. Con esta resolución se afecta a las Fincas de la Becerra y del Cerro del Aire, propiedad de Maximiano Buenrostro con 124 hectáreas, a la de la Santa Cruz propiedad de David Merlo con 385 hectáreas y la finca de la Fábrica por el rumbo de Quitupan, propiedad de Antonio Chávez Magaña con 225 hectáreas.²²⁹

El 22 de julio de 1959 se pretende crear un nuevo núcleo de población ejidal llamado Emiliano Zapata por el rumbo de El Tejamanil, El Tepetate y El Asotal, pero su solicitud agraria es desechada, lo mismo sucede el 1º de octubre de 1980 cuando la solicitud de ampliación de tierras es negada porque se disuelve el grupo solicitante. Por el rumbo del Paso de Piedra también llegan los vientos del reparto agrario, recordemos que por esos lugares vivió la peonada y los medieros de la hacienda de San Antonio Buenavista durante la época colonial y que fue el rancho más grande que existió por todo el Valle de Mazamitla hasta 1845 en que se congregaran varias rancherías para fundar el pueblo del Valle.

El 20 de mayo de 1921, 190 vecinos de Paso de Piedra solicitaron dotación de tierra. La petición abarcaba tierras de agostadero, de pastizales, de humedad y pedregosas, se solicitaba la afectación de las tierras de Miguel Chávez que era dueño de la mitad de Paso de Piedra y de Crispina Arias propietaria de 2,962

²²⁸ Archivo General Agrario, Op. cit.

²²⁹ Archivo General Agrario, Op. cit.

hectáreas. El 30 de diciembre de 1925 se propone la dotación de 1,140 hectáreas, justifican la solicitud en la escasez de tierras y por el acoso de los hacendados. Los fundadores del ejido, Enrique Contreras y Pascual Chávez, fueron muertos para evitar el reparto, pero los ejidatarios estaban convencidos, e hicieron un máximo esfuerzo para iniciar la actividad productiva. El primer año de posesión del ejido empiezan los problemas porque la comunidad agraria no podía sembrar las tierras por falta de yuntas. Pidieron prestados o rentados bueyes con aperos por distintos ranchos, consiguieron muy poco, los ricos les hacían mala obra y aun así sacaron 150 cargas de trigo y una buena cantidad de maíz.

El 29 de agosto de 1929 lograron la resolución presidencial que les autorizaba un reparto de 1,132 hectáreas, quitándole 672 hectáreas a Crispina Arias de la hacienda del Sabino, 460 hectáreas de agostadero de terrenos de José Martínez, además se afectaba a Ignacio Sánchez, Amparo Arias y Jesús González, los cuales se ampararon. Así es que, finalmente, a los ejidatarios sólo les entregaron 925 hectáreas.²³⁰ Junto con los ejidos de Valle de Juárez y de Paso de Piedra, se origina también al reparto agrario y la creación de más ejidos dentro del municipio de Valle de Juárez, así surge el ejido Cuatro Encinos, donde quedarán comprendidos los pueblos del Tigre, El Tecolote, Cuatro Encinos y El Manzanillo; el ejido El Pozole que abarcará las comunidades más recónditas del municipio inmersas en la Sierra del Tigre; el ejido El Sauco que afectó tierras de la hacienda del mismo nombre; el ejido La Providencia que abarca las rancherías que suben rumbo a la sierra. Es decir, La Rinconada, Agua Fría, entre otras; el ejido Puerto de Milpillas en el poblado del mismo nombre que reciben tan solo 30 hectáreas; el ejido Buenavista que desbarata la hacienda Pie de Puerco; el ejido Ojo de Agua de Mezcal y el ejido Ojo de Agua del Mezcal. Vale señalar que la cultura regional se transformará definitivamente como consecuencia del reparto agrario, cuando mediante la acción determinante del Estado (juez y parte) se da entrada a una nueva categoría socio-cultural: los agraristas-ejidatarios. Tan importante como el reparto agrario fue la construcción cultural de esta categoría. Será el dominio del campo político lo que permitirá distinguirlos definitivamente de los otros segmentos sociales (para ellos los ricos y avencindados), estos últimos

²³⁰ Archivo General Agrario, Op. cit.

como excluidos que no merecen acceder al poder. En la confrontación con los otros grupos sociales de la región su nuevo estatuto permitió dotar de un rostro corporativo a la masa o al pueblo, de alguna manera la creación de los ejidatarios por parte del Estado tuvo el propósito de hacer un contrapeso efectivo y activo a las familias hacendadas y su influencia cultural, los ejidatarios serán parte del Estado y de ahí provendrá su legitimidad, a partir de ahí se establecerán múltiples relaciones sociales que impactaran de manera diferenciada pero muy profunda el espacio de vida de los campesinos de Valle de Juárez.

En ese sentido debemos entender el reparto agrario como una de las medidas centrales del Estado no sólo para pacificar la región, sino para extender su dominio. La posesión de la tierra significará para la relación de subordinación-dominio la creación de lealtades que se harán presentes sobre todo durante la rebelión cristera. Poco a poco los ejidatarios se harán dueños del poder político, no sin problemas y sin ausencias de conflictos, porque el desmonte del aparato hegemónico construido por la iglesia y los hacendados se hizo a base de resistencias mutuas. En Jalisco además, *“El PNR fue centro de unión de caciques capaces de encuadrar a las masas, aunque no se comprometieran ni con sus demandas, ni con la necesidad de abrir cauces para que la sociedad fuera representada en el partido y en el gobierno”*.²³¹

El ingreso de los ejidatarios del Valle al PNR se hace también en medio de una lucha por la hegemonía que mantienen la fracción callista representada por los gobernadores Sebastián Allende y Everardo Topete en contra del proyecto cardenista impulsado en Jalisco por Silvano Barba González. Mientras que los callistas propugnaban por una vía capitalista de modernización del campo, los cardenistas planteaban la recuperación de los contenidos más profundamente populares como orientadores del cambio, punto esencial para éstos era un impulso más decisivo al reparto de tierras.

La pugna en el estado entre Everardo Topete y Silvano Barba González trajo división al Valle y escalofríos a la tranquilidad del ambiente político municipal. Alfonso Córdoba era el presidente municipal en 1935 del grupo de los topetistas (los de arriba), en el mes de enero llegó a Valle de Juárez una comisión

²³¹ Patricia Romero, Laura, *El Partido Nacional Revolucionario en Jalisco*. CUSCH-Universidad de Guadalajara. Guadalajara, México, 1ª. Edición, febrero 1995, p. 53.

encabezada por el Lic. J. Guadalupe Urzúa para encaminar al pueblo a que apoyara a Silvano Barba González. Al presidente municipal Córdoba no le pareció correcto el mitin en la plaza, por lo que les aventó un disparo y empezó la balacera. Se formó una comisión para hablar con el gobernador (Everardo Topete) y plantearle la situación existente en el Valle, solicitaron audiencia y les fue negada, regresaron al Valle y ocho días después murió asesinado Alfonso Córdoba en una banca de la plaza.

De las regiones de Jalisco, la región sur fue la más cardenista y la que mayores costos en vidas y represión tuvo en la lucha por el acceso a la tierra. Los pobladores de Zacoalco, Mazamitla, Tamazula y Tuxpan entre otros, sufrirán el acoso de los enviados callistas que defienden a los hacendados y que se niegan a repartir la tierra. Pese a su fuerza, el grupo cardenista no logró imponer su hegemonía en el estado, lo que explica –entre otras cuestiones–, la reforma agraria parcializada e incompleta que tiene el estado de Jalisco y también el municipio de Valle de Juárez. Pese a ello hay que resaltar los profundos cambios en la vida rural que ocasiona la aparición de nuevos actores sociales, como diría Carlos Pereyra “En la alianza entre Estado y clases populares, éstas cedieron autonomía política e independencia ideológica a cambio de concesiones que mejoraron su situación económica y vigorizaron su posición dentro del sistema político”.²³²

Rhina Roux lo expresa de la siguiente forma:

El pacto fundador del Estado implicó la cesión de los derechos políticos ciudadanos a cambio del cumplimiento de derechos sociales corporativos: Tierra, trabajo, educación, salud, vivienda, salario. Los ciudadanos del nuevo Estado no elegirían a quienes los gobernarían, vigilarían que estos cumplieran con lo pactado.²³³

²³² Pereyra, Carlos, “Estado y Sociedad”, en González Casanova, Pablo, coordinador *México Hoy*, Ed. Siglo XXI México, 1979, p. 290.

²³³ Roux, Rhina, “México: crisis de la forma de Estado” en *Revista Viento del Sur* No. 2, julio 1994, p. 6.

Terminada la Revolución se desarrollan nuevas vías de comunicación por el sur de Jalisco, ello hizo atractivo para los grupos de poder económicos la extracción de las riquezas naturales de la zona. La región sur de Jalisco como lo hemos anotado, ha sido muy seductora por sus minas de sal localizadas en Sayula y Zacoalco; la plata en Tuxpan y Pihuamo, cal y cemento en Huescalapa, Zapolitic y Buena Vista. La variedad de altitudes permite desde bosques madereros hasta cultivos de caña, hortalizas, cereales, forrajes y ganado. Pero todas estas ventajas económicas han sido apropiadas por agentes externos que construyeron empresas aprovechando la mano de obra de la región, de modo que no se generó un proceso interno que posibilite la dinámica de crecimiento económico y desarrollo industrial. Son los capitales venidos de fuera los que utilizan los recursos, modifican el paisaje y buscan desestructurar las raíces territoriales.

Hacia 1926 inicia la ofensiva de los grupos económicos privados, gracias a que el Estado nacional había reorganizado geográficamente la región al construir las vías de comunicación –los ferrocarriles en específico–, en torno a las cuales se crearon los mercados principales y la dinámica económica regional. En ese año se funda el ingenio de Tamazula que desde su origen concentró el proceso e industrialización de la caña de azúcar, la puesta en marcha de esta industria significó además la quiebra de los pequeños trapiches que existían en la región y los campesinos recién dotados de tierra de Tamazula y Tuxpan estaban obligados a cultivar exclusivamente la caña.

El ingenio acaparará de esa forma usos de suelo, mano de obra y recursos para la producción, inaugurando nuevas relaciones de poder que tienen que ver con el ámbito de la subsistencia y la reproducción social, junto con una nueva división del territorio geográfico ya que a partir de él se construirán nuevos entramados carreteros y el surgimiento de una clase obrera asalariada. Con el ingenio entonces, se inauguran relaciones de dependencia por parte de los ejidatarios dotados de tierra frente a los intereses extra-locales de una empresa de capital nacional, junto con ello, nacen una serie de organizaciones gremiales de tipo corporativo ligadas a las centrales del partido oficial.

Hacia la década de los '40 se funda el complejo industrial Atenquique dedicado a la explotación de la madera, la generación de celulosa y papel. Desde sus inicios este grupo industrial obtuvo la concesión de la explotación exclusiva de los bosques de la sierra sur de Jalisco, dejando a los ejidatarios y sus propietarios la única posibilidad de comercializar sus productos hacia esta empresa. Además la compañía industrial de Atenquique mejor conocida como CIDASA fue un buen ejemplo de cómo se puede financiar al capital privado a través de fondos públicos.²³⁴ Durante los años '50 y '60 penetran capitales nacionales, destacando el caso del Grupo Portland el cual dirigió su atención a la explotación de los yacimientos calizos de Huescalapa y Zapolitic; la tónica de estas explotaciones es la extracción indiscriminada de los recursos naturales, ya que no se encuentra otros beneficio en la zona más que la incorporación asalariada de sus habitantes a la empresa.

Con base a lo anterior, la región se va a dar en torno a estos ejes: a) La explotación maderera con el grupo Atenquique a la cabeza, b) La producción e industrialización de la caña en la zona de Tamazula, c) El desarrollo de industrias caleras y cementeras en el valle de Zapolitic, d) La explotación agrícola y ganadera hacia los valles de Sayula, Zacoalco y Zapotlán, e) El control de la región por una nueva tripleta Narco-Estado-Empresas, en la zona cercana a los Reyes, Quitupan, Valle de Juárez y Mazamitla.

La existencia de estas empresas forestales, cañeras, caleras y cementeras han significado una readecuación del espacio territorial ya que en torno a ellas han crecido los núcleos urbanos y se ha construido además el proceso de polarización social tanto de las localidades como de la región. Vale señalar que muchos de los pueblos olvidados por las vías de comunicación y la *modernidad capitalista* son de los más fuertes expulsores de la mano de obra rumbo a Guadalajara y los Estados Unidos. Junto con ello, el desecho de residuos industriales ha ocasionado una contaminación creciente al sur de Jalisco, lo que ha generado el surgimiento de nuevos actores sociales, como las asociaciones civiles, los comités de base y los grupos ecologistas, pero también nuevas fuerzas, el narcotráfico-clase política-empresarios.

²³⁴ Un estudio sobre el desempeño de esta empresa lo encontramos en el libro de Chambille, Karel. *Atenquique. Los bosques del sur de Jalisco*. Ed. IIE-UNAM. México.

Es importante remarcar que el territorio debe ser comprendido como un espacio material pero también simbólico donde se refleja la historia y la cultura de los grupos sociales, así como la construcción de sus utopías y de sus alternativas. Es el espacio además, donde construyen su sentido, su devenir histórico, su perspectiva de futuro, por eso debe llamarnos la atención que “el diseño de una nueva geografía y la construcción/modificación de los modos de uso del territorio implican entonces una transformación profunda de las relaciones sociales, de las relaciones entre las naciones, de las historias y culturas regionales y del imaginario colectivo como expresión del juego de fuerzas entre las distintas visiones del mundo”.²³⁵

Junto con ello, la familia se convierte en un elemento integrador. Al visitarlos pueblos, se nota que son bastantes numerosas, ya que van de cinco a siete miembros en promedio. Además, son familias donde la mujer juega un papel muy importante, ya que junto con la responsabilidad casera, algunas de ellas desempeñan el trabajo asalariado y son responsables también de los procesos de organización social como las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Se visualiza también que una característica fuerte de la región es el alto grado de emigración de los jóvenes, encontrando así pueblos habitados esencialmente por mujeres; precisamente, a pueblos como Concepción de Buenos Aires se lo conoce también como “el pueblo de las mujeres solas”.

²³⁵ Ceceña, Ana Esther. “La territorialidad de la dominación. Estados Unidos y América Latina”, en *Revista Chiapas* No. 12. Ed. IIE-UNAM. México. 2001.

CAPÍTULO 4

LA RELACIÓN CON EL ENTORNO Y SABERSE SUBALTERNO NOS CONOCEMOS; SABEMOS DEL OTRO Y CONOCEMOS EL MAL.

LA RECONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA DE VALLE: MEMORIAS, RELIGIOSIDAD Y LOS MAPAS DE SABERES

“El alma puede hablar con los ojos,
nuestra historia puede hablar por
nuestra alma. Nuestra mirada, ojos
y alma, cuenta nuestra forma de
ver el mundo, de entender lo que
pasa, ahora nosotros hablamos”
C. Ángel

Si contemplamos desde el pequeño parque en la parte alta de Valle de Juárez, no contemplamos solamente la presa, las casas solas y a las personas mayores caminar por las calles del centro de Valle. Implica tratar de comprender su papel frente a los distintos momentos de su historia, el cómo han construido su proceso de descolonización de pensamiento de manera propia, con tropiezos y aciertos, sus pequeñas revoluciones que salen de la meta-teoría. A lo largo de su historia y de buena parte del siglo veinte, han construido y sufrido profundas transformaciones en su forma de vida, cambios de su territorio, del paisaje, de las estrategias de reproducción social, en pocas palabras, se trata de comprender el modo en que se han plantado frente a la forma de ver y entender del mundo impulsada por la dinámica y embate de lo que algunos llaman *entrañas del capitalismo salvaje*. Con la entrada de “los nuevos años” –dicen ellos de manera irónica–, parece que todo se borrara, se desvaneciera y apareciera algo que es nuevo, pero que no lo es, es algo que ya han visto antes de manera diferente. Cómo dice Ángel “... pero que en sus entrañas busca comernos, cómo si nos quisiera tragar”. Pero él mismo revira riendo “pero eso ya lo conocemos, nada más es diferente”.

Los vallenses conservan mucho de sus simbolismos, adquieren nuevos significados, reelaboran sus sentidos de pertenencia, van negociando nuevas condiciones de existencia en la región, en el estado y en el mundo. Para la

construcción de los procesos de descolonización y entendimiento frente al proceso sistémico de pensamiento, los sujetos van plantando elementos de cultura e identidad. Para los sujetos, su cultura construida se va modificando, se va moviendo, se va ajustando frente a la otra noción y concepto de cultura, dicho por el propio Bolívar Echeverría.²³⁶ El enfoque de la construcción de nuestra cultura y ajustes a los tiempos modernos, reivindicando lo nuevo pero reafirmando lo viejo, da paso a un nivel superior, a una hibridación de diversas formas de ver el mundo, de concebirse, de abrirse paso con valores y prácticas novedosas. Los mitos de fundación se resignifican y adquieren connotaciones además profundas, de mayor elaboración y de difícil interpretación. La recuperación de hechos pasados para hacer frente al proceso de despojo es un ejemplo. El uso de los ritos y los símbolos se asocian fuertemente a la construcción y concepción del territorio, la construcción de los apegos al terruño, la patria, el bosque, el agua, es una resignificación de entender el por qué se pretende retirarlos del bosque, entender por qué separarlos de su historia. Para los campesinos del Valle el reto es seguir siendo campesinos, seguir siendo del Valle y no ceder lo que son a las otras actividades que llegan y que adquieren fuerza, como lo es el narcotráfico y que significa una reestructuración del propio Estado capitalista y sus relaciones.

Ya fuera, en los ranchos o el pueblo de Valle, por las tardes y las noches la rutina era rota muchas veces mediante una gran diversidad de juegos que hacían gala de las habilidades psicomotrices, verbales o memorísticas. Brincar la cuerda de muchas maneras, el salto de barra y el columpio, o bien las “casitas de alquiler”, el “júntate con dos” o el “cómo te lo figuras” eran practicados por adultos, jóvenes y niños. Aunque la vida de las criaturas era pesada debido a que desde muy temprana edad pasaban a formar parte de la fuerza de trabajo hogareña y se veían flagelados por múltiples enfermedades, la camaradería y el juego les permitían desarrollar la sociabilidad y el afecto. Las entretengas de las niñas además de juegos propios, también consistían en realizar costuras primorosas. Como dice Tito cuando platica cómo jugaban en Valle, entre los de las cuatro esquinas que eran los barrios de Valle y jugaban entre todos, eso hoy ya no se da

²³⁶ Echeverría, Bolívar. *El concepto de Cultura*, México: Ed. Siglo XXI. 2005.

por lo fraccionado de las familias. Estaban los gallos y otros juegos entre los adultos.

Los juegos de azar también eran asiduamente practicados por los adultos y los jóvenes. Fueran con baraja española o francesa, ahí estaban presentes la brisca, el póker, la malilla o el albur, haciendo perder hasta la camisa a los jugadores obsesionados. La mala costumbre del juego ocasionó un buen número de tragedias. Juegos de baraja con cariz más inocente les eran permitidos a jóvenes y niños. “El burro vendido”, el “burro castigado” o bien matar cartas con otra de mayor valor eran algunas de estas variantes.²³⁷ Pero algún juego que ayudaba a todos era el de las galletas de animalitos que se usaba en lugar de Reyes Magos, Era muy especial para ellos porque todos los niños tenían algo en esa fecha, nadie se quedaba sin nada.

Otras diversiones que apasionaban por igual a los mayores y a los jóvenes eran las que se llevaban a efecto en Mazamitla durante las fiestas charro-aurinas de febrero, o cuando se celebraba alguna boda importante. Así, algunos de estos divertimentos eran las novilladas realizadas en rústicas plazas, las cuales se reducían a una explanada rodeada de una fuerte cerca de madera, la práctica de algunas suertes mediante la reata –como la lazada y el floreo–, las carreras de caballos y las peleas de gallos. Como la baraja, catalizaron la diversión de hombres y mujeres, pero también ocasionaron bastantes pleitos y tragedias entre los asiduos concurrentes.

El complemento a este abanico de entretenimientos eran los constantes bailes públicos y privados que se organizaban a lo largo y ancho del municipio de Valle, por parte de las autoridades municipales o comunales con el fin de obtener los escasos y anhelados fondos para solventar los gastos de ayuntamientos o comisarías, o de manera particular para celebrar algún casorio o por el simple gusto de bailar. A la luz de la luna o de los ocotes y amenizados por guitarras, violines y tololoche, una banda o bien un fonógrafo o un tocadiscos una vez que la modernidad comenzó a hacer su arribo a estas tierras, cualquier solar, pasillo o jardín era suficiente para ser convertido en una pista de baile.

²³⁷ Entrevista con la señora Elodia Sánchez Vda. de Elizondo. 23 de junio de 2002.

La rutina en Valle también se rompía cuando había que bajar desde el rancho hasta las cabeceras municipales Valle de Juárez, La Manzanilla de la Paz, o la de San José de Gracia, Michoacán, para comprar comestibles, oír misa a la parroquia, visitar a los parientes del pueblo, o bien para asistir a las esperadas fiestas charro-taurinas o patronales que a lo largo del año se suceden en la hilera de pueblos de la Sierra del Tigre.

En Valle, como mencionamos, las fiestas charras hasta la fecha se celebran en febrero, las patronales de San Cristóbal se llevan a cabo a partir del 13 de mayo en donde se festeja a San Pascual y en diciembre tienen lugar las hermosas fiestas guadalupanas; en el pueblo de Quitupan, el novenario de Candelaria culmina el 6 de febrero y no el 2; a mediados de marzo se celebra en San José de Gracia al mismo Señor San José; a fines de septiembre están las fiestas de San Miguel Arcángel en la Manzanilla de la Paz.

En esas bajadas, los hombres, además de parar en la cantina, compraban todo lo necesario para sus labores domésticas: herramientas importantes como arados y sus implementos de hierro, armas y municiones. Las mujeres aprovechaban para comprar diversos tipos de comida –cecina, pan o dulces, por ejemplo– y si el marido estaba de buen humor y con dinero, bien podían estrenarse un rebozo o un vestido.

Pero también algunas de las mujeres de Valle, entre las que se encuentran Amalia y sus hijas, se han organizado dentro del grupo de derechos humanos para las mujeres, por las constantes golpizas que sufren muchas mujeres en Valle. Su forma de organizarse es singular, se observa cómo se reconocen dentro de las historias de los mapas, también se han reflejado en el espejo de los malos tratos a sus abuelas, en los mapas salen esas historias y los sentires de las mujeres mayores, que no quieren lo mismo para las mujeres jóvenes.

4.1 El uso de tradición oral como espacio de decolonialidad

La defensa de su identidad, su historia, tiene sentido, sabiendo que ella está en permanente cuestionamiento, en pleno proceso. Para los campesinos de valle dar continuidad a sus relatos, preservar y transmitir lo que son frente a la naturaleza, es parte de la construcción histórica-social de su territorio cultural y de memoria,

llevada a cabo por los vallenses para que de allí surjan nuevos procesos de cambio y desarrollo en Valle de Juárez, demostrando que no hay una verdad única en el contar de la historia.

El papel de la construcción de la propia historia tiene una importancia crucial frente al debate del historicismo colonial, en donde la implantación de una imagen de historia ajena pasa por tres aspectos de la geopolítica de la modernidad: a) la implantación de una idea racista colonial, es decir, implantar quienes son los sujetos pensantes y constructores de la historia de la modernidad, aquí tiene un rol fundamental la iglesia católica, en lo relativo a los relatos y la construcción de la historia desde el lugar de los vencedores –durante la conquista la narrativa descriptiva suple a la narrativa de los hechos sociales y su contexto de significación; b) El racismo implantado encuentra su lugar más cómodo en la elite, que construye la historia como parte de la estructura del Estado Nacional en la modernidad, y no se presenta como elemento disolvente del estado moderno, solamente se presenta como maquillador. No es un racismo que se centra en la construcción de un color de piel, sino que penetra en la profundidad de la colonialidad y el papel de subordinación y justificación de la subordinación para implantar una idea de la historia; c) una relación entre historia acrílica y de antropología acrílica.

La *historia propia* se encuentra en el desmontaje de tres los elementos de la *historia no propia*. La *historia propia* pasa por la dimensión crítica, por dar un lugar central a la cultura propia y no de “implantación” –cuando hablamos de implantación hablamos de simulación de proceso social. La *historia propia* rompe con el sentido de la historicidad de la modernidad o positiva, del papel de la idea de sacrificio –principalmente a dios– o como un acto de gracia del dador. La reapropiación de lo espiritual por una visión distinta que rompe con la lógica de la modernidad o de construcción de la subordinación. El rompimiento con las donaciones o, mejor dicho, con el papel social de las llamadas donaciones, implica romper con la lógica de la subordinación adoptada por quien lo recibe, porque cambia el sentido. Por último, romper con el sentido de construcción de las obligaciones. En la conformación del discurso de la modernidad la construcción colonizada de las obligaciones es la parte estructural del Estado Nacional y del

papel de las instituciones, por tanto, las donaciones se convierten en parte del aparato de control social.

Así la descripción ofrecida por la *historia no propia* está vista desde arriba, desde la colonialidad, mientras que desde el abajo, la historia propia puede revelar rasgos muy diferentes. Para la *historia propia* el sujeto es la parte activa, pero es la explicación y revire de los procesos y el otro sentido que da desde su mirada, construye un proceso desde las implicaciones de la dimensión de los sujetos de la subalternidad. Durante el proceso de conquista, el discurso de la modernidad requirió procesos de implantación o fortalecimiento de las relaciones que le hacían posible la dominación. Es necesario entender los territorios culturales y sus diferentes escalas (lo local, lo regional, lo nacional, etc.) junto con sus lógicas diferenciadas y específicas. Dichas dimensiones son espacios de la confrontación, espacios que son pretendidos por una forma de pensar y reorganizar el mundo, desde una peculiar forma de llamada “cultura moderna”, bajo sus tentáculos, la globalización es simplemente la articulación de ese discurso. Es necesario reconocer que la articulación del discurso de la globalización en ocasiones trastoca y sí interviene en muchos de los procesos sociales que se han puesto en marcha.

Hay aspectos que se deben plantear, uno es el asunto de que no todo es territorio, y por lo tanto, este no constituye exclusivamente la forma de expresión de las sociedades; y segundo, los territorios vistos desde la geopolítica de la modernidad, se transforman incesantemente en razón de la mundialización y de las lógicas geo-políticas y geo-económicas. Pero también es donde se construye la cultura e historia propia, de modo que los territorios siguen siendo espacios en los que están presentes actores económicos y políticos importantes y siguen funcionando como espacios estratégicos, como soportes privilegiados de la actividad simbólica-cultural-*historia propia* y como lugares de inscripción de las excepciones culturales pese a la presión homogeneizante de la globalización.

Las tendencias del pensamiento hegemónico, plantean la tesis de que la globalización lleva irremediablemente a un proceso de *desterritorialización o deslocalización* de los procesos económicos, sociales y culturales, de tal forma que seríamos testigos –según la profecía del dinero–, de la disolución de fronteras,

el debilitamiento de los poderes regionales, la homogenización cultural, la desaparición de los particularismos locales y la supresión de las pluralidades culturales.

Ante esta visión catastrofista del liberalismo económico los mal llamados neoliberales-, han surgido pensamientos alternativos que reivindican a la región como un espacio que el mismo proceso de mundialización requiere para garantizar su propia existencia y sus posibilidades de expansión, pero también la región es un contra espacio a la modernidad y a la colonialidad. La geografía radical, la historia radical y la cultura propia, se han hecho grandes aportaciones en torno al concepto de cultura. Esta corriente parte de la noción de espacio, y define al territorio como el espacio apropiado y valorizado simbólicamente e instrumentalmente por los grupos humanos.²³⁸ El espacio se concibe como la materia prima del territorio, o sea, la realidad material preexistente a todo conocimiento y a toda práctica, es la parte de construcción propia de *el saberse*; como la relación de la naturaleza-cultura-historia en su dimensión más allá del aspecto topográfico, el suelo con sus características propias y simbólicas, la flora, la fauna, las características culturales-simbólicas, además del control climático e hidrológico propio y particulares. Visto así, el espacio se caracteriza por su valor y uso; y tendría una relación de anterioridad respecto al territorio. De esta manera, analógicamente, el territorio sería el resultado de la apropiación y valorización del espacio que será disputado, como el propio Marx señala “el capitalismo lo primero que implanta no es la relación con el dinero, lo primero que conquista son relaciones sociales que generen un sentido de lo que implica el dinero para el capitalismo”.²³⁹

En el proceso de colonización moderno, la primera forma que se enfatiza es la relación utilitaria del espacio territorial y espacio social, por ejemplo: la explotación económica o las desventajas geopolíticas. En la segunda, se destaca el territorio como espacio de sedimentación simbólica-cultural donde los actores proyectan sus concepciones de mundo, por ende cambiar la lógica propia por una

²³⁸ Jiménez, Gilberto, “Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural” en *Culturas Contemporáneas*, Universidad de Colima, Época II, Vol. V, núm. 9, 1999.

²³⁹ Marx, Kar., “El Capital” cap. XXIV, La llamada ley de acumulación originaria. México, Editorial SigloXXI. 2000.

lógica impuesta. El apuntalamiento de construcción-deconstrucción del territorio puede ser considerado como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de recursos, como área geopolítica estratégica, como circunscripción política, pero también como paisaje, belleza natural, entorno ecológico privilegiado, como objeto de apego efectivo, como tierra natal, como lugar de inscripción en un pasado histórico y como geo-símbolo.

La concepción y forma de concebir al territorio como una construcción social afectada por las dinámicas identitarias: no son los territorios los que determinan las identidades, sino éstas las que coadyuvan a configurarlos históricamente. Introducir el análisis de territorialidades decolonizadas para señalar cómo son movilizadas las identidades colectivas por su sentido de pertenencia propia y de historia propia al territorio. Se puede considerar clave un elemento que menciona Carlos Zambrano cuando señala que *“si bien la propiedad es el dispositivo que lanza a las personas a la conquista de tierras, la de pertenencia las conduce a la producción de órdenes sociales y políticos y convierte al espacio en cultura y en identidad”*.²⁴⁰

Desde esta perspectiva, y considerando nuestro caso de análisis, consideramos que lo divino es un elemento central en la construcción cultural propia, frente a lo divino de la modernidad, se encuentra el rescate de lo divino propio, en la música, lo especial a resaltar de la memoria y la cultura. El espacio se concibe como un escenario de pugna entre territorialidades, es decir, entre jurisdicciones reales e imaginadas que inciden sobre los territorios estructurados y habitados. La identidad territorial, la territorialidad, asume un carácter cultural definido por intenciones reales de dominio sobre un espacio alterno.²⁴¹ Por lo que, más que referirnos a un solo territorio, hablamos de *territorios plurales* como una diversidad de espacios culturales, sociales y políticos que producen formas particulares de identidad territorial. Lo importante es visualizar cómo los actores sociales redefinen y moldean los territorios y al mismo tiempo modifican las

²⁴⁰ Zambrano, Carlos, “Territorios plurales, cambio sociopolítico y gobernabilidad cultural” en *Territorio y Cultura. Territorios de conflicto y cambio socio cultural*. Departamento de Antropología y Sociología. Universidad de Caldas, Colombia.

²⁴¹ *Ibíd.*, pp. 30.

adscripciones y las pertenencias de las colectividades para lo cual es imprescindible una mirada histórica.

El término región, generalmente se usa para designar unidades territoriales que constituyen pequeños espacios dentro del Estado-Nacional en la lógica de la modernidad del siglo XV y XVI. Se trata de una sub-división intra-nacional que corresponde a una escala intermedia entre la del Estado y la de las micro sociedades municipales, control y establecimiento de relaciones sociales espaciales ordenadas, todas las rebeliones y formas que rompen estos espacios de la modernidad serán consideradas desafiantes o parias.

Es importante considerar, que la distinción entre territorios próximos o identitarios y territorios abstractos, la comprensión de la región como un espacio de constitución de lo cultural propio, sería demasiado grande para responder a las preocupaciones de la vida cotidiana y demasiado pequeña para ser institucionalizada. Es como se dice, la bisagra o entre bisagra de dos lógicas, entre ambos tipos de lógicas territoriales.²⁴² La idea o lógica del territorio desde los subalternos o el desarrollo cultural y social de la región, no constituye un dato a priori, sino una construcción resultante de la intervención de distintos elementos que procuran incidir de diferente forma; poderes económicos, políticos y culturales del presente o del pasado. Como señala Eric Van Young,²⁴³ las regiones son más bien hipótesis que necesitan ser probadas antes que datos que deben ser registrados. Además, el ámbito de la región expresa la estrecha relación y mutua interdependencia con los actores sociales, por ello es el espacio más común de la confrontación frente a la modernidad desde la subalternidad, la decolonialidad o en algunos casos, lo que la crítica a la teoría crítica llama develamiento. Es como menciona Eduardo Subirats, el espacio natural donde se desnudan las intenciones de la modernidad y sus estudiosos.²⁴⁴ En donde la gente que la habita, y busca comprender sus necesidades en lo más amplio del sentido, su historia, sus luchas

²⁴² Por tanto suele definirse a la región como un espacio geográfico más amplio que una localidad pero menor a una nación-Estado. La región no requiere que sus fronteras sean impenetrables y por otro lado, tampoco necesita que dichas fronteras coincidan con las divisiones políticas o administrativas, más fácilmente identificables e incluso con accidentes topográficos.

²⁴³ Van Young, Eric, "Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas" en Pedro Pérez Herrero. *Región e Historia en México (1700-1850)*. Ed. Instituto Mora y UAM. México, 1997.

²⁴⁴ Subirats, Eduardo "Deconstrucciones Hispánicas" Ed. EDAF. 2014. p200.

sociales, memoria propia, cultura propia y la idea de sentido, etc. Es en ese sentido un espejo de diversos espejos de la humanidad, no es casual que los nuevos referentes sociales de lucha contra la hegemonía o modernidad hegemonizante se den precisamente dentro de los espacios de lucha de la desmodernidad, el territorio y la región, es en estos espacios de reproducción social de los procesos sociales y de la actividad humana en el territorio.

Hablar de región es hablar de identidad, que las regiones se hacen –o se rehacen– a través de las relaciones que sus habitantes mantienen entre sí, así como con los pobladores de otras geografías y otras culturas, en un proceso permanente de identificación y diferenciación, dichas relaciones no se establecen únicamente a través de las redes del mercado o de los tejidos políticos tradicionales, sino sobre todo a través del andar silencioso y la confrontación permanente de los hombres y mujeres comunes y corrientes. El construir la descripción social de región, se acerca a la propuesta de Bourdieu²⁴⁵ sobre el espacio social, un espacio donde los actores sociales despliegan estrategias de vida, tejen relaciones entre ellos y confrontan sus proyectos sociales. Un espacio donde los diferentes tipos de capitales sociales se construyen y se disputan. La región de Valle es una construcción sociocultural, en la cual el territorio se va conformando por la dinámica de los procesos sociales, que tienen como base una multitud de ámbitos locales y comunitarios, los cuales se van articulando por la lucha de los actores por medio de las dinámicas económicas, culturales, históricas y sociales que les permiten moldear a la región como un ámbito territorial extendido.²⁴⁶

Si consideramos una región como el espacio de confrontación de los sujetos y actores sociales frente a la modernidad, debemos también contemplar la expresión de grupos de poder y relaciones de poder, y que son importantes mencionar porque expresan historicidades, subjetividades conscientes y proyectos de dominación y de resistencia frente al pensamiento propio y descolonizado.²⁴⁷ También es necesario analizar las propias relaciones de poder,

²⁴⁵ Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Ed. Anagrama 2ª Edición, España 1999, pp. 47-51.

²⁴⁶ Giménez, Gilberto, Op. Cit..

²⁴⁷ a) Que el poder no existe, no se encuentra en un sitio determinado, sino que se ejerce desde innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias.

el papel que juegan y mencionar aspectos que son señalados por Scott cuando se hacen visibles los procesos de construcción de la dominación.²⁴⁸

Bourdieu²⁴⁹ agrega a la teoría del poder, la idea de un campo de poder donde el amplio conjunto de actores sociales y grupos de la población despliegan su acción disputando la hegemonía del conjunto de relaciones. Para materializar sus acciones se conforman grupos de poder, grupos activos de la sociedad que buscan resolver sus intereses, unos para mantener su dominación y otros para liberarse de ella.

Es necesario señalar como menciona Luis Villoro en relación al poder y la visión en *el otro y de lo otro*

El poder por sí mismo está obligado a restringir la libertad de quienes no lo ejercen. Su esencia es la dominación. No podría subsistir sin ella. Al desearse por sí mismo corrompe tanto a quien lo ejerce como a quien lo padece... Quien pretenda que la política consiste en la búsqueda del poder por sí mismo, tiene que sostener que el fin de la república no es el bien común, sino la predominancia del fuerte sobre el débil, esto es, la injusticia.²⁵⁰

b) Por tanto, el poder es una relación social, una fuerza que quiere imponerse sobre la otra y cambiar la forma de comportamiento, entonces se nos presenta la incertidumbre sobre como cambiamos el sentido de fuerza.

c) Anotemos también que si existe ejercicio de poder entonces hay la resistencia, este polo es clave ya que la vitalidad de una sociedad está en la resistencia ante el poder, cuando se resiste, se ejercita la libertad y con ello se asume que la dominación no es un destino. Foucault, Michel, *Defender la sociedad*. Ed. FCE, México, 2002.

²⁴⁸ Existen dos tipos de discurso que expresan los grupos que se encuentran bajo una situación de dominación: El discurso público: el cual se caracteriza por ser una *actuación*, y el discurso oculto, que se caracteriza por ser de fabricación colectiva, y que subyace en la *clandestinidad* (lejos de la visión de los dominadores y que representa la fantasía, cólera y agresión recíproca que la dominación reprime). En la vida cotidiana el impacto del poder se expresa en actos de deferencia, subordinación y zalamería, y se manifiesta en una no actuación ante la realidad. Las relaciones de poder, son también relaciones de resistencia, y tienen tres niveles, el primer nivel es el ejercicio de la coerción y la presión, el segundo es el de la intimidación y el tercero el de la sutileza o la generación de una cultura de la derrota y de la no participación. Scott, James, Op. Cit., p. 314.

²⁴⁹ Bourdieu, Pierre "Pensamiento y Acción", Ed.Libros del Zorzal, 2005.

²⁵⁰ Villoro Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. Ed. FCE. México,1997, p. 83.

Entonces Valle de Juárez es una región culturalmente construida y también en donde se construye una subalternidad distinta a la planteada por la escuela de la corriente de Ranahit Guha. El proceso de recuperación de la construcción social que los actores han hecho del espacio, en ocasiones envueltos en relaciones de poder y de conflicto, hace pensar en la posibilidad de los distintos niveles de deconstrucción social. Se construyen y se reconstruyen antiguas y nuevas identidades sociales en este espacio particular, en medio de conflictos y negociación entre los proyectos de los grupos locales y los proyectos de carácter más general. La cultura local y regional se encuentra así en una interacción con la cultura nacional y la cultura global del modo en que se presenta en la región. El papel que juegan las migraciones, la movilidad de recursos y capitales, nuevos sistemas de la información, el reordenamiento del narco-Estado –como forma de rearticulación del conflicto y deterioro del tejido social, etc. La constitución de las redes o entramados de cultura, memoria historia e identidad, así como sus significados. La comunicación que se encuentra enclavada en ciertos símbolos dominantes que están enraizados en instituciones y formas de organización, que se reconstruyen de manera directa a procesos de dominio del campo social, con lo cual los proyectos nacionales y globalizadores terminan retroalimentándose, dando como resultado, nuevas configuraciones sociales, en las que lo antiguo da forma a lo nuevo. Entender las mediaciones locales y cómo se encuentran mediadas.

En la construcción social del ser vallense se encuentran procesos de afirmación propia frente a otros actores. Si consideramos apartarnos de ese esquema, en ocasiones recurrente, de la afirmación de los actores solamente ante los hechos y no como un proceso de la cotidianidad, se construye en colectivo y al mismo tiempo de manera individual. Los trabajos de análisis que parten con único referente a la historia monumental o heroica, pueden convertirse en sesgo profundo, no en la narrativa de los hechos, sino en el sentido que tienen esos mismos hechos para una colectividad. En algunos casos se puede argumentar y se llega a señalar que se está recurriendo a las experiencias de la gente común y corriente, sin embargo, se trata de ir más allá junto con el sujeto y por lo tanto ir junto con el actor social, alentando constantemente la idea de la significación del

entorno, no es solamente el recordar por recordar, se trata de entender eso que se llama "los viejos tiempos y reflexionar sobre ellos". Se trata de la búsqueda de los grandes interrogantes, quizás no necesarios para el historicismo positivista, pero necesarias desde un punto de vista crítico, interrogantes acerca de la intención y la interpretación que tienen los que participan en los proyectos que intentan reconstruir las historias locales basándose en la historia oral y memoria propia. Entendiendo que un elemento que forma parte de las formas de expresión de la cultura es sin duda la construcción del lenguaje y de la oralidad, como Bolívar Echeverría menciona sobre la construcción social del concepto de cultura.²⁵¹

Dentro de la mirada del tiempo, ya han transcurrido algunas décadas, cuatro para ser precisos, desde la publicación de la obra de Don Luis González *Pueblo en vilo*, obra que es un aporte al rescate de una herramienta propia de la humanidad, la historia desde las historias. Para el caso de Valle de Juárez, es mediante la historia desde las historias, que se encuentran respuestas a las incógnitas, el aporte a la reconstrucción de la visión y sentimiento de los sucesos y lo sucedido por los sujetos y actores sociales, para abordar e ir bordando los sentidos de la *historia propia*. Las historias de un buen número de pueblos nos muestran cómo se entreteje el sentido de lo ocurrido, significado, valor y lugar que guarda en la memoria. El principal interés se centra en realizar un recuento de las historias mismas, más allá de un método en sí, se trata de construir el reflexionar para quienes es más importante el sentido de la *historia propia* y plantearnos los retos y preguntas que desde el panorama actual se nos plantean al trabajar con las historias locales, y el propio peso de los saberes construidos de la comunidad, donde también son parte de la construcción de los saberes la mirada de la historia oral y su sentido. El interés se centra en compartir algunos puntos, que se desprenden del entretener de la forma de hacer de la historia, pero trabajando desde la perspectiva, la mirada y sentido de las fuentes orales.

A partir de lo anterior, el peso del tejido o escritura de la oralidad de los vallenses, así como su propia difusión o impacto, ayuda a comprender el peso de las distintas historias y construcción de eso subalterno que se encuentra en Valle de Juárez. Para desentrañar los roles que juegan los sujetos que intervienen en la

²⁵¹ Echeverría, Bolívar, "La Definición de Cultura". Ed. Ítaca. México 2000.

construcción misma de Valle de Juárez, es tratar de entender los intereses y las intencionalidades que llevan tanto a uno mismo, como a los que viven en el Valle a abordar los temas de su historia, es decir: la plaza, la iglesia, el camino, el bosque, la panadería. Es importante contemplar el nuevo contexto en la construcción cultural, en donde se han roto los estigmas contra la historia oral y en donde los saberes locales se enfrentan a los saberes dominantes que existían acerca de la naturaleza del tejido de la comunidad.

Por la naturaleza de la oralidad, se nos revelan una indescrutable serie de realidades que rara vez aparecen en los documentos y, por otra parte, el relato mismo de los compañeros revela el otro como ser, pero como el ser diverso. En donde parte del contenido mismo de lo recuperado, pertenece en ocasiones al mundo de lo inconfesable o de lo intransmisible a través de un texto escrito. El conjunto de relatos orales nos ofrece con mayor claridad, los motivos de una decisión y nos permiten adentrarnos en el mundo de lo imaginario y de lo simbólico "que es tan creador de historia como el mundo del universo racional".²⁵² Luis Villoro menciona que la constitución del Otro sería partiendo de la otredad: la *visión plural de la otredad*, la constitución de un entendimiento mismo de los sujetos desde la otredad, cuyo proceso de realización con el Otro pasa por el establecimiento de un estado interpersonal de constitución de la subjetividad e intersubjetividad en nuestras experiencias personales, las historias propias y sus lecturas; el entendimiento de un proceso intercultural, en el cual el Otro no es sólo una persona, sino que también puede ser una comunidad de cultura con la que es igualmente posible crear lazos de entendimiento intersubjetivos; y complementado por la visión mística y simbólica, en donde nos acercamos al Otro absoluto, el entendimiento de la construcción social de lo divino o sagrado y, por último la constitución de la praxis social, donde el peso de la organización y espacios de la organización y toma de decisiones para establecer las formas donde nos organizamos con los otros y transformamos nuestro entorno y comunidad humana.

Es importante precisar que también las elites para construir su historia o la historia de "los otros", recurren a los acontecimientos narrados para construir su hegemonía y dotarse de cierta legitimidad. Esto lo vemos en el caso de Valle de

²⁵² Villoro, Luis *El poder y el valor...* Op. Cit. p. 83.

Juárez cuando uno escucha a los que en algún momento fueron ganaderos, cómo cuentan ellos su visión de la historia, por lo que se hace importante referir el contexto de las historias. Lo anterior nos permite entender que lo relatado o lo recuperado en la historia de vida de algún sujeto forme parte de dicho entramado, nos puede ayudar a esclarecer o a abundar sobre aquello que las fuentes documentales nos ofrecen. Pero la constitución del trasfondo, el contenido y el sentido del testimonio definitivamente permite potencialmente otra manera de interpretar la historia.

La recuperación de las historias orales debe ir más allá del recuento de los aspectos que abordan la vida del pasado. Por eso puede decir Muñoz Rosales que "El valor y el interés por el conocimiento y reconocimiento de los pueblos indígenas de América radica en que ellos han sabido mantener vivo... el ideal comunitarista. Porque han insistido en mantener presente una visión del mundo, del cosmos todo, radicalmente contraria a la occidental moderna."²⁵³ No será únicamente la suma de todo lo referido mediante las entrevistas lo que se conformará el relato, pues las fuentes orales también requieren su crítica interna, que puede partir desde dos aspectos, el tratar de entender cuál fue el sentido o razón de ser de lo que se pregunta, así como lo que ahí se encuentra narrado. Dicho en otras palabras, tratar de encontrar cuál fue la guía de la memoria y llegar hasta el punto de dilucidar en qué momento se abordó un tema, cómo y de qué manera se narró, cuáles fueron las circunstancias que rodearon a esa entrevista, en donde queda incluido el aquí y ahora, desde dónde se generó esa memoria, entre otros detalles.

En términos de lo anterior, cabría añadir, el sentido en el que se está desarrollando la historia de quienes la viven, como en el caso de los primeros que llegaron a Valle, quiénes lo fundaron. Se intenta comprender algunos de los problemas que en ese momento enfrentan los sujetos y actores en su constitución de Otro como pueblo o del Otro como comunidad. Durante dicho proceso es menester el sentido que para un colectivo tiene el recuperar esa historia, también es fundamental entender el sentido que en ese momento tiene para los sujetos, el sentido que tiene el que su historia se esté recuperando, a partir de un proceso

²⁵³ Muñoz Rosales Víctor "Filosofía Mexicana de la Educación (Selección Antológica) Víctor Muñoz Rosales (Coordinador)" Editorial Torres y Asociados México, 2013.

propio y no de un libro narrativo de hechos. Así, para quienes viven en lo que fue el Valle de Mazamitla, actualmente es una zona integrada de una manera particular a Mazamitla, en donde la diferencia es la de saber que no son “un agregado más” al propio pueblo. Cuando ellos mismos mencionan en su discurso una manera muy precisa de su aquí, Valle de Juárez, su allá, Mazamitla, aunque a simple vista esto no se aprecie, en el ejercicio de escuchar, de mirar la manera de preguntar de ellos queda claro ¿Ya andas aquí o te andas por allá?

Para el caso de la élite tapatía es claro el deseo expreso de que se escriba su historia, no como comunidad, pero si como individualidad, y sobre todo resaltando en la historia del último siglo, para que ese "nosotros los conocidos" con apellido y capital reconocido, no se pierda frente al anonimato que representan los gerentes de las grandes trasnacionales, que se pasean por Mazamitla para descansar; esos que han llegado desde hace un rato al Caso -el lugar de grandes casas dentro de Mazamitla, lugar de los que no son de Mazamitla pero sí son de la capital, o de un apellido particular. Es entonces cuando se cumple aquello que desarrolla la corriente dela decolonialidad. En donde las preguntas al pasado siempre están planteadas a partir de las circunstancias del presente y desde ahí se buscan las raíces históricas, al mismo tiempo que se rastrean las acciones o decisiones que se han venido sucediendo y que se van reinterpretando en ese “presente” siempre cambiante.²⁵⁴

De ahí que se insista en que la preocupación principal de los historiadores locales es el cómo se aborda las historias. Pero eso nos lleva a preguntarnos a nosotros mismos cómo se van a entretelar las diversas posiciones que guardan los narradores, para de esta manera explicar tanto la temática como el sentido o significado que los actores le otorgan a lo que van dejando a través de sus memorias y olvidos. Deben en ello prevalecer las miradas cruzadas de procedencia muy diversa sobre los temas, motivo inicial de las indagaciones orales.

²⁵⁴ Los rasgos que prevalecen en la localidad permiten preguntar desde el presente acerca del pasado. Estos rasgos se manifiestan claramente cuando ante un tema común, como es el de la emigración al llamado "Norte" (Estados Unidos), o el referido al crecimiento de las ciudades, se puede uno encontrar que las historias orales se están trabajando constante mente en sus relatos y reflexiones propias. Abren ventanas para mirar adentro de la casa de Valle de Juárez.

Una de las preocupaciones constantes en el momento de trabajar con la historia oral encamina a dotar de sentido la vida de los vallenses y sus vecinos es el cómo ve el que ve, cómo uno ve a quienes pregunta. Esto va más allá de la reflexión que en voz alta y en silencio realizan al momento de la plática, implica un asomarse al tratamiento que en el análisis se realiza de la fuente, dicho de manera simple –cómo ve el que ve–, qué mira el que ve desde su ver. La preocupación por dejar que se escuchen –verse–, realmente las voces anónimas de los vallenses, implica el planteamiento de la ética de la praxis de la *historia propia*, como ejercicio propio. Sin embargo las voces de la historia propia, pueden verse acalladas en el escritorio de la meta-teoría. La realidad en ocasiones se ve forzada a ajustarse a la teoría en lugar de ser de manera opuesta, es decir, que la teoría se ajuste a la realidad. Así, se generan problemas a la propia realidad, la meta-teoría somete a la realidad a algunas categorías, o busca encuadrar "la información" con marcos teóricos no construidos dentro de la praxis social.²⁵⁵ Pierde así de vista la riqueza de la experiencia individual por no haberle dado o no haberle querido encontrar su dimensión a ésta. Es preciso preguntarse más acerca de los sentidos que tuvo la gente, el grupo, la asociación para narrar y compartir sus deseos, frustraciones, anhelos y sentimientos que también quedan incluidos dentro de esas experiencias sociales transmitidas oralmente.

Es necesario repreguntarse constante mente las interrogantes que nos planteamos, debemos plantearnos que *el preguntar* implica retomar, en este contexto, investigar y relacionarnos con el pasado escuchando la mirada de voces de la sociedad y conversar con ellas. Estas son voces bajas que quedan sumergidas por el ruido de los mandatos elitistas –como lo son hoy el ruido de los medios de comunicación, pero también la forma de recoger de la historia desde algunos actores sociales. Por esta razón no las oímos. Y es parte también de la razón por la que debemos hacer un esfuerzo adicional, sobre todo, el cultivar la disposición para oír estas voces e interactuar con ellas. Porque tienen muchas historias que contarnos –historias que por su grado de complejidad poco tienen que ver con el discurso estatista y que son por completo opuestas a sus modos

²⁵⁵ Un claro caso es el Texto de John Holloway "Cambiar al mundo sin tomar el poder" Plantear el cambio social sin tener el más mínimo nivel de aproximación con la realidad, puede implicar decir que es lo mismo poder que el poder hacer que implica el ser propio.

abstractos y simplificadores. El recurrir a las fuentes orales, en ese proceso de interpretación, es en el sentido de que el encuentro debe pesar el saber que las fuentes tienen una alta carga subjetividad, que las hace valiosas. Este punto es uno de los más discutidos dentro del proceso de la investigación histórica, porque en el fondo lo que existe es una crítica al monopolio profesional que ejerce el historiador en el campo de la producción de las narraciones históricas. De ahí que un reto presente y futuro será el cómo deberán producirse las nuevas narraciones colectivas construidas y verbalizadas en la construcción de la descolonización de la historia. Debemos hacer énfasis sobre la relación que existe entre los sujetos y actores involucrados en los proyectos de historia oral y el papel que juegan los distintos actores en el proceso de la recreación de las historias locales. Esta cuestión se aborda en muchas ocasiones desde la discusión del sentido de la "objetividad" al momento de crear las fuentes, sin embargo cabe reflexionar acerca de la relación social que se establece entre los actores y los pobladores en la historia, para luego entonces dilucidar acerca de cómo se regresará la producción histórica de las mismas a la comunidad. El riesgo siempre presente, es que el factor humano se diluya en los textos que luego se presentan abordando los diversos temas o problemas, dejando de lado el que la gente comprenda siquiera lo que escribimos. Un reto que debe afrontarse para quienes trabajamos con historia oral es el de ir más allá de la historia capturada y compartida. La memoria tiene un papel social inmenso pues nos dice quiénes somos, la historia puede ser definida como una memoria colectiva pero también como la capacidad de olvido también colectivo.

La construcción de la vida propia de Valle de Juárez, cuando se pregunta cómo empezaron a dar la vuelta al kiosco, se comienza a comprender el papel de la costumbre, el espacio común no era el kiosco sino la pileta de agua, que era el lugar común de todos. En ese sentido, las comunidades no se caracterizan por poseer una historia única, pues hasta los mitos fundacionales, cómo se fundó Valle, sobre los cuales existe un consenso colectivo varían, incluyendo una serie de historias contradictorias. Un problema que se presentó en el momento de la interpretación de las historias locales es el cómo no ofrecer una versión unidimensional acerca del pasado de una comunidad. La tentación de ofrecer una

versión unívoca y con un sólo sentido está siempre presente, ello porque sería el camino más fácil y no implicaría meterse a fondo con las pláticas, como experiencias individuales dentro de contextos más amplios, pues los grados de las experiencias dentro de la comunidad varían y no podemos afirmar que la historia de un pueblo se encuentre geográficamente o socialmente, contendida como una experiencia social común. El reto se manifiesta en el cómo vincular las propias experiencias individuales a la historia colectiva. Este es un reto permanente pues en cada testimonio existe una variación donde queda incluido el desde dónde me ubico, cómo construyo mi espacio a partir de mis relaciones, cómo lo recreo desde la actualidad, entre otras múltiples interrogantes que se analizan a profundidad en cada cuento, plática, historia.

En un momento, hablar o definir el espacio de Valle a partir exclusivamente de los testimonios de su gente, mostró toda la diversidad del espacio de Valle. Es necesario resaltar que el pueblo "era" distinto para unos y otros, pues el que vivía en el centro decía que se componía de cuatro cuadras (a los lados), mientras que la gente que vivía en la orilla decía que eran dos familias. Ahí no se trataba pues de sumar sino de entender por qué para ambos tiene un sentido distinto la extensión de las calles o el origen de Valle. Lo mismo sucedió para definir dónde terminaba. Hubo quien llegó a platicar –de manera personal– cuando ella estaba chica no conocía Valle, pero sabía que estaba, "*porque me paraba en las paredes de mi casa y desde ahí veía las luces y yo sabía que allá estaba*" o a la inversa.

Esta frase llegó y trastocó la concepción acerca del espacio. Pues aquí claramente la idea propia de la existencia de otro pueblo mostró que existen fronteras que aún a la distancia se distinguen simbólicamente. Claro, una cosa es Valle y otra Mazamitla, pero uno lo entiende más ampliamente cuando también dicen que no querían estar más a expensas de Mazamitla los de Valle. Aquí no dejamos de reconocer el carácter parcial de algunas verdades que hacemos aflorar porque nos quedamos prácticamente imposibilitados de expresar lo real en toda su complejidad.

4.2 El papel activo de otros actores frente a la afirmación propia

El papel activo de los actores también se ofrece como un potencial para cambiar la relación de la población con su pasado y aquí no podemos olvidar la experiencia que se desarrolló entre sus saberes, su historia y la memoria construida de los vallenses cuando el trabajo -en una primera ocasión en el proyecto de setas, y ahora en el proyecto de salud comunitario-. La mayoría de las compañeras, que es un aspecto importante en rescate de la historia de Valle, que sea desde las mujeres principalmente el esfuerzo, planteaban que la historia de Valle ya estaba escrita, (se tenía el referente de la historia escrita por las primeras familias) sin embargo, cuando se comenta cuál era el interés por recuperar sus experiencias, comenzaban a abrirse y se comenzó a dejar atrás esa otra memoria histórica de la que también eran depositarios, pero se definían ellos mismos no solamente de manera descriptiva, también en términos de su historia y su cultura propia.

Con los primeros testimonios se presentó inclusive un cambio de actitud hacia su propia historia. Se discutía por qué se había elegido a tal o cual problema o qué temas se habían abordado y por qué lo platicaban de tal o cual modo. Se llegaron a cuestionar hasta las explicaciones primeras y generacionales. De manera que en una segunda etapa, de construcción de instancias organizativas propias, la disposición para compartir las experiencias particulares aumentó pero también se dio un proceso en donde ya no únicamente tenían presente un enfrente con respecto a las dudas y preguntas iniciales, tenían además el contexto que representaba la lectura del testimonio que se atrevían a "desviar", corregir o aumentar. Aunque también cabe puntualizar que al momento de relatar sus experiencias salía a flote el sentido de identidad, propio, colectivo y de la comunidad y de paso se dibujaba, se escuchaba un posicionamiento legítimo, se veían en un contexto social más amplio.

Existe una estrecha relación entre historia e identidad, como parte de un posicionamiento propio, esto porque la memoria, base fundamental de la oralidad, la memoria y el entenderse frente a la llamada modernidad, los posiciona frente al discurso modernizante, cuando comentan y explican el por qué no debe actuarse o bien cómo debe atenderse una problemática u otra, haciendo uso de la historia y ejemplos del cómo la comunidad ha actuado en condiciones parecidas y

explicando el por qué. El elemento constitutivo de la afirmación propia se da frente a los procesos de conflicto. Actualmente se puede decir que Valle y algunas comunidades son testigos del inusitado auge de las afirmaciones propias como comunidad e historia partiendo de la afirmación propia de historia y pueblo, una afirmación que va a contrapelo de la lógica de la modernidad. Hoy recuperar, el solar, recuperar las identidades, que van desde las regiones, el sexo, los grupos sociales, la religión entre otros tantos, ayuda a explicar cómo una reacción frente al proceso de globalización, puede aumentar la decolonialidad de otros aspectos como la participación, dando giros poco imaginables, giros no pensados, en donde sus armas principales hablan, el por qué es importante que sean pueblo, o se recupere el ser de Valle, ser de Sahuayo o en definitiva y la más clara, recuperar y reproducir el ser de San José de Gracia -que el investigador Ávila coincidirá con la importancia de su recuperación y reproducción de la historia social- que es importante.²⁵⁶

Así también la medicina de Valle y sus plantas es muy importante, las curanderas y las parteras se convierten en los mundos espaciales y temporales de su historia y memoria de saberes y tradiciones que comparten el nacer en Valle.²⁵⁷ Pero junto a estos seres mágicos para los de Valle por lo que implican, caminan otros actores, cargados también de historia o luchando por no olvidarla. Por ejemplo, la partera del pueblo ya no practica; sin embargo todos cuando tienen a sus hijos la buscan para que les de el visto bueno del asentar su cabeza, es bueno tener una buena opinión del hijo de uno.

Este saber se traslapaba al mismo cuerpo humano. Al no haber médicos, los rancheros se las tenían que ingeniar con sus propios recursos e igualmente llegaron a desarrollar un importante conocimiento en torno a la herbolaria; quebraduras de mano y pierna, dolores de panza, de cabeza y menstruales eran curados a base de infusiones y cataplasmas hechos con tecatas, huesos, flores o

²⁵⁶ Ello también ha significado que numerosos proyectos de historia oral aborden dicha problemática y además estén contribuyendo a reforzar dichas identidades, pues desde el momento mismo de la reflexión en voz alta que realizan durante la entrevista, los sujetos adquieren otra dimensión de su propia pertenencia o distancia frente a los diversos sucesos que se traen a colación.

²⁵⁷ La Diócesis de Ciudad Guzmán publicó en 1848 el "Recetario de la Fe", manual de recetas de la región sur de Jalisco y Michoacán. En donde se encontraban remedios medicinales con plantas propias de la región y procedimientos prehispánicos ligados a santos o figuras religiosas.

tallos de una gran variedad de plantas. Los remedios anteriores, como ya lo vimos, debían ir acompañados de su respectiva encomienda a un santo específico que se encargara de desterrar el dolor y la enfermedad. Siguiendo el “Recetario de la Fe”, se recomendaba encomendarse a: Santa Apolonia contra el dolor de muelas, además de masticar tecata de encino colorado, San Quintín y gordolobo para la tos, Santa Lucía y San Ligerio auxiliares de los ciegos, San Hipólito y marihuana en alcohol o mezcal contra las reumas, San Heno y ruda contra la sordera, San Claudio protector de los niños, San Renato y hierba de la cola de caballo para enfermedades de los riñones, San Framboin auxiliar en jaquecas, chancros y fiebres, San Prisco era médico general y de lo oculto, San Desiderio y San Minuto atacaban los males de los insensatos, los locos y los tarugos y Santa Regina y mucha fe, contra la sífilis.

Por su parte, las mujeres hacían gala de un estoicismo épico al dar a luz en su propia casa con la ayuda de una comadrona y a pesar de que la tasa de mortalidad infantil era alta debido a las pésimas condiciones de salubridad, la enorme mayoría de chiquillos lograban sobrevivir a todo tipo de infecciones y enfermedades con este tipo de saberes medicinales. La partera de nombre Maximina continúa arrastrando peregrinos atrapados en su magia, ella trae al mundo a todos, pero también mira en su posibilidad de ver por quien los encontró en sus primeros pasos por Valle. Esos nuevos colonos provenientes de las entrañas de las de Valle, de sus casas. Caminan solos y en los colectivos que se encuentran en sus casas y con sus familias en la búsqueda de un futuro. De la misma manera, los ojos de la región, del país, del mundo se dirigen a Valle y envían sus emisarios, sus actores transnacionales encargados de vigilar el mundo. Pero la partera Maximina se encuentra como el corazón de los de Valle, sintiendo y viendo.

La pequeña localidad se vuelve global, importa y exporta conocimientos, productos, imágenes, significados. En ese juego con lo externo de Valle puede pensar en su futuro, que tendrá que ser construido con su gente, desde su gente, que es la que conserva y recrea la memoria, que es la que negocia con los conocimientos y poderes formales e informales la construcción del pasado y de los posibles futuros. Cuando llegaron los doctores formales, mucho comenzaron a ir

con ellos pero con la anuencia de la partera del pueblo, doña Maximina, ya que muchos recuerdan que tenía una gran autoridad moral porque robaba la ropa de los niños ricos que atendía para darla a los pobres, y nadie podía decir nada.

Por lo anterior, uno comprende cuando entre todos comparten sus partes del rompecabezas que se encuentra en su mapa, en donde todos son una parte de él:

“Por tanta agua que teníamos fue planeada la presa, ahí nadamos por ejemplo, había camarón de río. Un río que atravesaba, había sauces, ahora tenemos lirio, aguas negras, basura, pescado contaminado, drenajes que desembocan dos directos; en Paso de Piedra entra directo todo (...)

Desde el '50 para atrás la alimentación era más sana porque se cultivaba aquí todo y había menos fumigaciones, antes era mejor que ahora había congeladora, molino, fábrica de refrescos, ingenio, se han ido terminando los puestos de trabajo, se producía para la comunidad²⁵⁸”.

También para los compañeros es importante El Tigre, una de las comunidades enclavadas en la Sierra del Tigre y que pertenece al municipio de Valle de Juárez. Para ellos acordarse cómo se hizo El Tigre, es como hablar de su salud y sus plantas, cómo se regía antes. Antes el bosque era mucho y por lo tanto, el agua se encontraba en grandes cantidades, hasta había agua de maíz, se producía sin agroquímicos, no existía tanta migración, la valeriana y la árnica como plantas medicinales eran suficientes y en cualquier lugar se encontraban, “Ahora escasea el bosque, escasea el agua, la tierra no da sin químico, saquearon la valeriana, llegaron de afuera para saquear Mazamitla, se las llevaban por costal” mencionan las compañeras con miradas entrecruzadas²⁵⁹”.

A la vez se conocen plantas medicinales, tila o tilia. Pero únicamente se hacen fuertes esos conocimientos por las enseñanzas que se dan en la primaria y en la secundaria. En el Tigre es mucho desear, lo único que queda es irte, salir o bien buscar sobrevivir, sólo los que se encuentran ligados al poder sobresalen.

²⁵⁸ Taller de Saberes en Valle de Juárez, Octubre de 2011.

²⁵⁹ Taller de Saberes en comunidad del Picacho, Octubre de 2011.

La reconstitución de los mapas de saberes permite el reposicionamiento de los sujetos, junto con la elaboración de los "mapas de oralidades". Estas dos herramientas que muestran el trazo de las idas, los recorridos y caminos recorridos por las comunidades y grupos. La construcción del posicionamiento de los grupos, ha confeccionado la recreación de espacios de la historia y de la memoria, para nutrir esa memoria y sentirse cobijada bajo ciertas condiciones y elementos locales, que les otorgan un grado de pertenencia y arraigo.²⁶⁰

En las historias locales existe el gran reto de la inclusión de la memoria femenina, se ha insistido, pero todavía falta mucho en esta construcción, en que se ha logrado volver la vista a lo micro, a lo cotidiano. También es cierto que en muchos casos sigue permeando la visión de la historia unipersonal donde se deja por sentado que todos los espacios seguramente fueron compartidos por todos, entonces es necesario preguntarse dónde quedan las experiencias sobre problemas de género y de generación.

En el caso de Valle, el abordar las historias locales construidas desde la propia comunidad, los archivos de la palabra en las distintas localidades, los procesos de retransmisión, la incorporación de los videos "caseros", producidos por los propios actores, que también son una fuente oral. Los retos para trabajar las historias locales son cada día más complejos, pues implica entretrejer intereses, temas, fuentes y propuestas para la difusión de las mismas.

Ante la historia de las palabras y su reconstrucción, es importante reconocer cómo es que se entretreje el contorno de la comunidad. Cómo es que dieron un giro en su forma de producir, de comprar, de relacionarse con otras comunidades, cómo el exterior interviene también en la comunidad, en las personas, no todos los tiempos son iguales, al igual que los momentos.

En las orillas de Valle las escuelas primarias se encaminaron en un inicio -septiembre de 1925-, a la formación de técnicos para el campo y talleres afines a las regiones. Por ello las mujeres se dedicaban a los bordados y los hombres a la carpintería; Ciudad Guzmán sería el trampolín para recibir a los deseosos de

²⁶⁰ La recuperación de testimonios de migrantes, de su memoria e historia, ya es parte de su posicionamiento de comunidad ante dicho fenómeno, son parte de la historia misma, éstos migrantes recuperan o refieren acerca de su localidad, como parte de la construcción de sus identidades, la que manifiestan y proyectan dentro y fuera de su pueblo, como es el caso de Valle de Juárez, Jalisco.

profesión y profesorado. Algunos de los más viejos de Valle recuerdan que hasta 1930 en las escuelas se les enseñaba el uso del dinero, porque tuvieron circulación legal las monedas de oro y plata de 2 pesos, de plata de un peso, cincuenta, veinte y diez centavos con marca de ley 0.720 de níquel de 5 centavos y los de bronce de veinte, diez cinco y dos y un centavo, así como las monedas sin marca que serían cambiadas por monedas legales.²⁶¹ Es en los treinta cuando empieza a deteriorarse ya las relaciones de intercambio entre el sector rural y el artesanal o manufacturero, de tal forma que los campesinos necesitaban buenos precios en los productos agrícolas y mucha paciencia para encontrar buenos precios, sobre todo. Por ejemplo, unos buenos huaraches en los años 30's costaban seis pesos, unos calcetines corrientes para días de fiesta y apadrinar, un peso con ochenta centavos y para las mujeres dos pesos las medias, la manta era accesible con treinta centavos, los rebozos había de a peso, el sarape valía a tres pesos. Mientras que un ordeñador ganaba un tostón, un peón setenta y cinco centavos y los precios de algunos productos agrícolas estaban altos como el arroz que costaba 28 centavos el kilo, la carne 35 centavos, carne de cerdo el tostón, maíz, frijol y leche abundantes en la zona tenían un precio muy bajo con lo cual dificultaban las estrategias de reproducción campesina, el maíz se pagaba a 12 centavos el kilo, la leche diez centavos el litro y el frijol 20 centavos. Para surtir la casa con pastas, piloncillo, sal, carbón, petróleo o velas, jabón y pan, se ocupaban cuatro días de trabajo o dos pesos cincuenta centavos.²⁶²

Se cosechaba trigo por la hacienda, el Arroyo, por el lado del Palo Herrado que llegaba todo para acá, garbanzo por la Laguna y se mataban venados a cada rato además de que cada familia agarraba su buena temporada comiendo guilotas, nopales, conejos, armadillos y verdolagas, se cosechaba durazno, membrillo, peras y pinos para el remiendo de las casas en octubre.²⁶³ Entre los productos de la sierra va a destacar un tipo de queso que originalmente se va a llamar queso "sierra". Empezó a ser comercializado por gente de Cotija, Michoacán por lo que terminaran poniéndole ese nombre cuando realmente lo

²⁶¹ Taller de Saberes locales, Cabecera Municipal de Valle de Juárez, 2 de agosto 2003.

²⁶² Archivo Municipal de Valle de Juárez, Tesorería.

²⁶³ Taller de Saberes Locales Paso de Piedra, 30 de Agosto de 2003.

producen los campesinos de Valle de Juárez y de Quitupan.²⁶⁴ Venía también gente de ese pueblo a recolectar todo lo que se hacía en la sierra. El que tenía sus vacas la leche, la hacía queso. No había compraventa de leche, la operación de trueque más común era que un pequeño ganadero le prestara leche a otro, o entre varios y así cada día uno fabricaba el queso. Muchos se prestaban los días para trabajar, pues dinero no había para pagarles. La mantequilla se fabricaba solo para consumo del pueblo, cada ocho días se batía la nata de la leche.

En estas épocas el diseño urbano era totalmente diferente al actual. Por ejemplo, el baño de la casa estaba al brincar la cerca, y cada casa contaba con su establo, un pequeño huerto y sus árboles frutales. La carretera México-Manzanillo pasaba, en su trazo original, por Paso de Piedra y Buenavista, hasta salir a Mazamitla. Los de Paso de Piedra no quisieron la mejora de caminos por temor a que los carros le mataran a sus animales, los puercos que andaban por la calle o las gallinas. Las parcelas las recortarían y el miedo a los bandidos no era para menos, se imaginaban trocas cargadas de ladrones vaciándoles las casas y el gallinero; esto unido a la influencia de la gente de San José de Gracia, hizo que cambiaran el trayecto por aquel lado. La carretera provocó cambios fundamentales en la dinámica regional al introducir modificaciones espaciales y de convivencia, el comercio intra-regional cederá su paso a la posibilidad de llevar los productos rumbos a los mercados de las ciudades medias de Michoacán y hasta la ciudad de México, donde empieza a construirse una red de abasto de quesos, lácteos y cremas en el mercado de la Merced que se traslada posteriormente a la Central de Abastos.²⁶⁵

En 1934, se empezó a instalar una planta de luz eléctrica, para uso exclusivo de alumbrado de Valle de Juárez. El primer día que se prendió la luz fue a la hora del rosario. El templo se llenó de gente; se pensaba que se iba a ir prendiendo foco por foco, las velas aún estaban prendidas. A la hora de encenderse el alumbrado la gente se sorprendió y se manifestó en un aplauso espontáneo, llegaba el tiempo de las grandes novedades. La luz eléctrica, trajo

²⁶⁴ Plática informal con varios habitantes de Quitupan cabecera municipal y del Montoso, poblado de la Sierra del Tigre.

²⁶⁵ La primera vez que llegó el cine, se dio una función en la plaza. Lo trajo una tienda de ropa de Ocotlán que se llamaba el "Zorro Azul", rifaron y vendieron chamarras, pantalones, camisas y camisolas. Se puso una manta grande como pantalla.

novedades, sorpresas, anécdotas y *progreso*. El ayuntamiento instaló 50 focos de 40 watts en la vía pública con costo de 1.50 cada uno. Eso hizo posible la instalación de la primera radio café, General Electric, lo trajeron los señores Gutiérrez, otro fue de Martín Gómez, “Punto Azul”. Se pagaban 20 centavos para oír la radio. La gente se hacía bolas con el nuevo ruido en el portal de la presidencia y a muchos no les parecía posible. La transmisión nada más se escuchaba en la noche y era la XEW.

Ante el auge de la radio varios vallenses quería tener una y hasta fiadas sacaron sus radios General Electric de bulbos en la tienda de Pancho Sánchez del Río, en Sahuayo. Muchos creyeron que las radios eran producto de la brujería y de Satanás, como los pueblos donde pasó el tren e hizo esconderse a la gente tras las lomas, pidiéndole a Dios que no saliera ese “animal” y les matara las gallinas y las vacas. Con la llegada de la radio comenzó el trastorno del pequeño mundo campesino de Valle de Juárez, se popularizaron las noticias periódicas, se avanzó en la integración a la llamada idea nacional, en la mexicanización de los indios güeros de esta región, se debaten las ideas, se introducen nuevas leyendas, se remodela el paisaje.

Por ejemplo, era la época de la guerra civil en España y cuentan que la gente se juntaba para escuchar las últimas noticias en la radio y hablar al otro día de las revoluciones de allá, del otro lado del mundo. Los compañeros de Paso de Piedra platican por ejemplo que la parte baja de su pueblo se llama La Rusia Chiquita y cuando uno les pregunta la razón, señalan que se debe a que en esa época los bolcheviques estaban dominando Rusia y se estaban peleando con todo el mundo y como en esa parte del pueblo a cada rato se agarraban a balazos pues a alguien se le ocurrió ponerle ese nombre.²⁶⁶

Cuando trajeron el cine, los húngaros de “Música, Luz, Alegría y tráiganse su silla”, traían un carro modelo 1924, se lo vendieron a Pepa González que tenía la tienda de ropa. Ya el coche dejó de ser “curioseado” hasta que todo el mundo lo vio, lo estrellaron en una cerca y las puertas acabaron como puertas de chiqueros, el Padre Jesús Muñoz también tuvo un modelo 32 de llanta atrás. De las fábricas y la planta de luz tampoco quedó gran cosa, se fueron los empresarios, las

²⁶⁶ Taller de Saberes Locales, Paso de Piedra y pláticas informales con José Mata.

vendieron a un grupo de gentes y se fueron acabando. En 1940 un Juez llamado Alfredo Hernández montó una fábrica de refrescos y otra Don Ventura Torres. Eran unas limonadas con gas que tenían por tapón una canica. Botellas chaparras de medio cuartillo muy bonitas.²⁶⁷ Se iba a Jiquilpan a mandar a hacer rebozos de bolita y de los otros. Aquí se hacían sombreros de soyate, los de palma bien hechos venían de San Luis Soyatlán. Eran sombreros de dos telas, podía llover un día entero y el agua no se pasaba por ellos. Las charreadas nunca se acostumbraron, hubo pocos charros, sin organización de llamaradas.

4.3 Los primeros encontronazos con la nueva globalidad

Guillermo de la Peña relata el modo en que fue surgiendo una lógica organizacional y económica con el surgimiento y desarrollo de industrias multiplicadoras de capitales locales que aglutinaban en torno suyo diversas actividades productivas con empleo de mano de obra, reinversión de capital en la región y élites empresariales con idea de un desarrollo regional en la década de los 50' y en los 60'.²⁶⁸ Estas élites se enfrentaron a los capitales mercantiles procedentes de otras partes del país (fundamentalmente de Sahuayo) en el marco del proceso de integración al resto de la región con la construcción de las vías de comunicación.²⁶⁹

Los cambios sufridos con la introducción de la inversión de capitales a la región es el cambio en los tiempos cotidianos. Un ejemplo es cuando Llegado el mes de octubre los campesinos salían a buscar la madera para remediar sus casas, el pino debería ser localizado con anterioridad, estar sazón y de buen grueso. La luna de octubre sazónaba y bañaba con su luz los campos. Al irse

²⁶⁷ Contreras Silva, Rodrigo, Op. cit., p. 285.

²⁶⁸ De la Peña, Guillermo. "Industrias y empresarios en el sur de Jalisco" en *Ensayos sobre el sur de Jalisco*. Cuadernos de la Casa Chata No. 4. Centro de Investigaciones superiores del INAH. 2ª edición, 1980.

²⁶⁹ La banda de San Cristóbal amenizaba las fiestas de San Pascual en el Valle y el "triduo" de misas a la virgen María y Purísima Concepción Inmaculada en el Paso en el mes de agosto. "La cruz del cerrito la hizo Antonio Torres. Él y Matías Contreras, el carpintero trajeron un buen encino y desde 1938 ahí esta parada todavía. De ahí vino la tradición de festejar el día de la Santa Cruz, el día 3 de mayo, la gente viajaba como en procesión y el Cerrito se nublaba de gente, la Cruz se llenaba de flores, se rezaba por buen rato y la misa daba el toque final en el hermoso panorama. Para la población era un paseo más que una festividad religiosa." Testimonio de Don Guillermo de la Peña". FALTA FUENTE

acabando las aguas, la madera se cortaría de medio día para abajo, para que los remedios con tablas, los muebles y el sostén del tejado no se apolillara.

El efecto de las dinámicas de inversión de capital en el cambio de lógica en el uso de actividades propias de la relación bosque-vida como la medicina tradicional de Valle, introduce medicamentos que rompe con el uso de las plantas medicinales y con el saber de las plantas. Se deja de hacer la recuperación de las plantas y pequeños ecosistemas. Entre las plantas medicinales que se recuperaban de la naturaleza destacan el gordolobo para la tos, espinosilla para la bilis, amapola para la viruela, se machacaban cangrejos de río para canceres y dolores internos. La Santa María que se quemaba dentro de las casa era para espantar chinches, gorupos, pulgas y zancudos. El tomatillo era para la viruela de los puercos, el tianguis para el sarampión, la sanguinaria del cerro para la soltura. Se juntaba cocolistle para la enfermedad de las tripas, la hierba del golpe, se recolectaba por manojos para cada casa, muchos, después del día clave de las hierbas, salían a venderlas al atracadero de Tizapan. De la sierra bajaban con sus burros cargados rumbo a la Laguna de Chapala, llevaban también albardas y capotes. Son cambiadas por las farmacéuticas, que ahora pretenden papentar varias de las plantas de la serranía, coludidas con el narcotráfico.

Cambia para los años 70 y 80 El uso y sentido cultural e identitario de la medicina, Doña Refugio fue dueña de la primera máquina de coser que le costó dos pesos cincuenta centavos. Para darnos una idea del momento, la cárcel era un cuarto del curato, tres mujeres se ponían sus carrileras y pistola al cinto. Por muchos años ellas fueron Refugio Gálvez y Trina Vallejo y Lupe de Camila, cargaban con los borrachos y los novios al bote, se les cobraba la multa correspondiente como limosna para el templo.

Las empresas y el Estado tratan de desaparecer la relación entre las figuras de la comunidad y la medicina tradicional, pero también intenta romper las estructuras y lazos comunitarios por quienes realizan los nacimientos y lo que implica en los equilibrios socio culturales de la comunidad. Entender el papel de “Las descubridoras” de los encargos de las parejas que con manos de seda fueron haciendo crecer el pueblo y sus rancherías, fueron Magdalena Cisneros “La Coneja”, María Ávila, partera que trajo al mundo las generaciones de 1915 a 1950,

Maximiana Contreras, posteriormente a Doña Guas, partera e impartidora de justicia de los nacidos, que llegaba acomodando el ambiente con el humo del cigarro, mientras que el muchacho que iba a nacer agarraba su tiempo; Doña Juana Mejía que además de ama de casa y “cigüeña”, hacía de enfermera e inyectaba con una jeringa de tres hervores, al tocar a la mujer sabía cómo se iba a aliviar. Otra enfermera que acomodaba a los calenturientos con inyecciones de aceite alcanforado, era Doña Josefina Gutiérrez esposa de Don Laureano Rodríguez que se jubiló de las batallas con una vitrola en su casa con revolturas de bailes y mezcal.

El 4 de enero de 1935 comienza la obra de instalación telegráfica del tramo Mazamitla-Valle de Juárez-Quitupan, cada pueblo colocaría las partes que le correspondieran, el resto lo haría la 14 División de Superintendencia de líneas del servicio técnico teleográfico. El mismo año se acomodó la oficina de telégrafos en la misma de correos, la atendía Don Ventura y su familia. También se abre por estas fechas una escuela particular en la calle Medellín No. 3. El profesor Manuel López de la escuela económica para niños le hizo la lucha hasta que logró que la clausuraran, porque iba en contra de las ideas de la educación socialista del presidente Lázaro Cárdenas. Los perros sólo transitaban en la vía pública con bozalillo. Algunas anécdotas dan color y vida a estas memorias, como cuando el presidente de Quitupan Luis Ornelas, el 3 de mayo de 1936 reclamó mediante oficio al presidente municipal de Valle de Juárez Epifanio Toscano, unos zapatos de Andrés Ruiz originario del pueblo vecino que los perdió en la cárcel en una borrachera, la discusión se calentó y los zapatos perdidos hicieron perder las relaciones de los dos pueblos hasta nuevos presidentes.²⁷⁰

Para venir de Guadalajara al Valle los emisarios oficiales que eran de los pocos que venían, tomaban el ferrocarril a Ocotlán y de ahí a Tizapán en barco velero, o de Guadalajara a Tizapán en camión dando vuelta por Ocotlán; el costo era de dos pesos y se hacía en 5 horas de viaje. De Tizapan a caballo hasta Valle de Juárez se duraban de 6 a 7 horas.²⁷¹

²⁷⁰ Testimonios AMVJ.

²⁷¹ La Hacienda Municipal en 1938 le agregó más términos a su lenguaje; maguey para pulque 50 centavos, armas y objetos decomisados, bienes mostrencos, publicaciones y matrimonios, muerte de ganado, jima de mezcales, elaboración de mezcal, bailes particulares, árboles frutales, yuntas, expendio de tabaco labrado o cernido, cigarros, hielo, aguas gaseosas,

El 15 de mayo de 1940 un puente une a los ranchos de Paso de Piedra y Ojo de Agua del Picacho, dando lugar a nuevos parentescos, comercio, pleitos por el agua del río y competencia para ser mejores frente a las otras comunidades. El 22 de enero de 1941 siendo presidente municipal Don Jesús Torres se pidió al presidente Ávila Camacho que se construyera una desviación de la carretera en obra México-Manzanillo a la cabecera Municipal. Ya habían quitado el estaqueo del trazo original por el Paso de Piedra. La respuesta fue favorable en febrero, y fue la comisión a marcar los sitios por donde pasaría la carretera, así como a platicar con los dueños de los potreros. En octubre de 1941, y para no perder la costumbre en la historia de Valle de Juárez con los conflictos por el agua y la iglesia en cuanto a sus relaciones con la iglesia de Mazamitla, el presidente Leocadio Silva sorprende al sacerdote José Santana García, haciendo un canal de desviación del agua del nacimiento del “Tigre” para darle fuerza a la turbina de su planta de luz. Se le acusó de atropellamiento de la soberanía municipal en perjuicio de las rancherías del Tigre, El Manzanillo y Pie de Puerco. El sacerdote amenazó al presidente con dirigirse a mayores autoridades, para solicitar la concesión y llevarse el agua de todos modos. El presidente municipal pidió apoyo al Gobierno del Estado para que las autoridades detuvieran la arbitrariedad y así “evitaran un derramamiento de sangre”. En voz de los mayores, este sacerdote, párroco de Mazamitla siempre le tuvo mala voluntad a Valle de Juárez, la iglesia de San Pascual no se hizo parroquia hasta que este señor se murió.

El problema de la conservación del territorio se convirtió en un aspecto fundamental. Para 1940, producto de la veda forestal se perjudicó los negocios del pueblo, se formó un pelotón de particulares para el cuidado del pueblo y el bosque y se obtuvieron parque y armas del gobierno. Se inauguró en el pueblo una pequeña biblioteca popular. Bajo la presidencia de Leocadio Silva un grupo bastante numeroso de gente de Valle de Juárez, se reunió el día 22 de junio de 1941 y formó el comité de mejoras materiales y pro-ampliación territorial del municipio.

aceite de linaza, leche, nixtamal, molino de harina, tabaco en rama, tenerías, música con dedicatorias públicas, circos, carpas, títeres, cine, cobro de radio, música en cantinas, cobro por corral de vacas, desagüe en calles empedradas o callejones, aguas de riego, vendedores ambulantes y su comisión a los aboneros de rebozos.

Todos ellos tomaron caminos por los cerros y le sacaron firmas a la gente para que apoyaran el pertenecer a Valle de Juárez. Prudencio Mendoza ya había dado el visto bueno al empezar y para el primer ataque cooperaron 40 gentes con 62 pesos 25 centavos. Los viajes a Guadalajara los almuerzos tardados y el olvido de la casa desanimaron a algunos. Al principio eran pocas poblaciones las que querían ser vallenses, 32 en total; la euforia creció y en respuesta, el 17 de abril de 1942 bajo el decreto No. 4807 el Valle amanece mucho más crecido que de costumbre.²⁷²

Bajo su voluntad y entusiasmo, según lo manifiestan algunas personas del lado del Montoso que vivieron los hechos, se quería pertenecer a Valle de Juárez por tener más comercio y más actividades comerciales que en el otro municipio. El 3 de septiembre de 1943 llegó una comisión del Congreso del Estado a Valle de Juárez, presidida por el Diputado Salvador Pérez Gutiérrez, traía el proyecto de decreto que el gobernador Marcelino García Barragán le enviaba al Congreso del Estado, donde se marcaba la devolución de lo segregado a Quitupan, dejando nulo el decreto No. 4807. Se forma en esta ocasión una comisión para asistir a los ranchos en disputa, a los fines de que “dieran su conocimiento” de pertenecer de un lado o del otro. El asunto es que ya estaba decidido quitarle a Valle de Juárez gran parte de su territorio y el 21 de diciembre de 1943 bajo el decreto 4921 del Congreso del Estado, le devuelven a Quitupan casi todo el territorio que le había sido quitado 19 meses antes. Un arma de los de aquel lado fue la virgen de Candelaria que la pasean cada año por todo su territorio y que les da identidad. En 1943 la organización del pueblo a cargo de José Cisneros, “acomodó” la plaza con mosaico y empedrados avanzando en presentación el centro del pueblo, en el formato de las llamadas grandes ciudades modernas, que desde el urbanismo crítico sería dar una lógica distinta para resaltar una modernidad de apariencia. Los ejidatarios amarraban trato forzado con los terratenientes, Florencio y Trino Toscano. Por estos tiempos, ver a un hombre sin pistola era como ver un alacrán sin cola, a la hora de las apreturas en misa nomás la “tronasca” se oía. A la salida cachas con cachas hacían la música de despedida, los sombreros en la mano y sobre la multitud hasta salir, rostros de mujeres cubiertas bajo el rebozo, el recato,

²⁷² Decreto Núm. 4807 Gobierno del Estado de Jalisco. Poder Legislativo, 17 de abril de 1942.

la mirada de grandes ojos negros y verdes de un brillo coqueto. Imagen que es propagada en los estudios cinematográficos de México y que es propagada en el mundo.

Durante dicho proceso, la utilización del territorio y de los bosques se convierte en pieza fundamental para la comunidad de Valle, pero la aparición de nuevos agentes del “progreso” en la región crea una disputa no sólo de un pedazo de bosque, sino de la relación con la sierra y la tierra.²⁷³ Para comprender que entra en disputa, es necesario entender que la serranía de Valle, que cuenta con bosques de clima templado frío compuestos por coníferas (pinos, oyameles) y latifoliadas (encinos, robles) localizados principalmente en las regiones montañosas donde la temperatura fluctúa entre los 12 y los 18 grados centígrados. Son un recurso tentador para papelera y tráfico de maderas que en la actualidad maneja el narcotráfico, que ha dejado fuera a la papelera Atenquique. La entrada de Atenquique está sujeta a negociación con el narcotráfico. El narcotráfico articula sus actividades con la minera de “La Sierra”, que es de capital canadiense y se encuentra protegida por el propio narcotráfico, para salir por el puerto de Manzanillo o bien por Lazaro Cardenas Michoacán. Una gran cantidad de los bosques de coníferas de clima templado frío se localizan al sur de Jalisco en los macizos forestales de la Sierra Nevada y la Sierra del Tigre, esta zona es considerada como la principal productora de materias primas para la industria de celulosa y papel.

Para mediados de los cuarentas, se inicia el aprovechamiento de los bosques de la Sierra del Tigre donde se encuentra el municipio de Valle de Juárez. Por esas fechas se funda el complejo industrial Atenquique que se dedica al procesamiento de la madera, la celulosa y el papel. Desde sus orígenes obtuvo la concesión de la explotación exclusiva de los bosques de las sierras del Sur de Jalisco, dejando a los ejidatarios y sus propietarios la única posibilidad de comercializar sus productos a través de una nueva empresa.

²⁷³ El estado de Jalisco posee una gran diversidad de recursos naturales. Tiene casi la totalidad de tipos de rocas y relieves que existen en el mundo, 29 grupos de climas, el 70% de los tipos de suelos presentes en México, el 49% de las especies de aves, el 42% de las especies de mamíferos y está presente el 80% de los tipos de vegetación del país.

Esto fue posible gracias al Decreto Presidencial del 22 de Marzo de 1945 que señalaba que:

Se establece a favor de la Industria Consumidora, Compañía Industrial de Atenquique S.A., del estado de Jalisco, abarcando el área comprendida en la jurisdicción de los municipios de Mazamitla [...] una Unidad Industrial de Explotación Forestal para el abastecimiento de las materias primas requeridas en la fabricación de celulosas químicas, pasta mecánica, papel, fibras sintéticas y materiales plásticos diversos, derivados de la madera.²⁷⁴

De esta forma el Estado condicionó durante 100 años el uso de los bosques de la zona de Atenquique con la finalidad de abastecer la fábrica de papel de materias primas, todos los demás usos posibles del bosque y lo forestal se subordinaron a esta necesidad.

Lo anterior propicio que se dejara de lado el uso que los vallenses hacían del bosque, uso que no era solamente para la obtención de leña y otras materias primas necesarias para la vida cotidiana, sino que implicaba una relación con aspectos culturales y simbólicos de Valle.

Como resultado de la explotación forestal de Atenquique²⁷⁵ en 2010 se genera, en primer lugar, una disminución de las reservas forestales, ya sea por la tala inmoderada, los incendios, las plagas y sobre todo por las inadecuadas técnicas de producción. Este Decreto ha tenido efectos profundos en la región, que pueden notarse en la actualidad, pero las utilidades de Atenquique son compartidas con el narcotráfico en la zona, a cambio de no tocar la zona minera y

²⁷⁴ Tomado de Chambille, Karel, Op. citpp. 36-37.

²⁷⁵ La región cuyos bosques y explotación forman la *Zona de Atenquique* está formada por 16 municipios del Sur de Jalisco y un municipio del Estado de Colima: Ciudad Guzmán, Gómez Farias, Concepción de Buenos Aires, La Manzanilla, Valle de Juárez, Quitupan, Tamazula de Gordiano, Zapoltitic, Tecalitlán, Jilotlán de los Dolores, Pihuamo, Tuxpan, Tonilá, Zapotitlán y ciudad Venustiano Carranza (San Gabriel), en el estado de Jalisco y Cuauhtémoc en el estado de Colima. La superficie total de estos municipios es de 1,018,000 has. La superficie forestal de la zona es de 276,004 has., de las cuales 225,275 has., son arboladas, el bosque propiamente dicho. Según el estudio de Chambille el complejo industrial Atenquique proporcionaba en los ochentas el 68% de la producción forestal del estado de Jalisco y el 6.7% del país, lo que da una muestra de su poderío económico y social.

por propiciar el despojo de bosque a las comunidades próximas. En la Región Sureste, encontramos un total de 26% de áreas perturbadas, un 43% de bosque y un 21% de selva, esto muestra el alto porcentaje de deterioro de la cubierta vegetal que existe en la Región.²⁷⁶ Con estas condiciones y tendencias de destrucción de los recursos naturales, se estima que en un período de 17 años, las zonas forestales estarían en alto riesgo de desaparecer de la Región. Asimismo, al existir suelos erosionados por el desmonte, la productividad de las tierras baja y los procesos de desertificación tienden a avanzar desde las partes altas hacia las partes bajas debido, en particular, a la erosión hídrica que se incrementará al no existir cubierta vegetal en las zonas altas. De igual manera, de no proteger las zonas altas de las cuencas hidrológicas en donde la deforestación y, por ende la erosión, siguen avanzando, la disponibilidad de agua subterránea con calidad suficiente para el consumo humano, será cada vez más limitada, ya que la recarga de acuíferos está disminuyendo debido a la falta de cubierta vegetal. Esto impide la reproducción y uso de las plantas medicinales de la zona y de otras plantas para curar alimentos o, para el encurtido.

Las condiciones de un manejo inapropiado en el aprovechamiento del bosque han causado problemas sociales, económicos y ecológicos que han creado marginación en su población y rezago en cuanto al aprovechamiento forestal. Aunado al problema del deficiente aprovechamiento económico, existen problemas sociales caracterizados por conflictos intercomunales y divisiones internas que complican aún más el aprovechamiento del recurso forestal.

También existe una falta de experiencia directa de los dueños y poseedores en el manejo y aprovechamiento racional de sus recursos forestales, así como un desinterés hacia el recurso por la falta de beneficios tangibles a corto plazo, existiendo también una falta de alternativas económicas en el sector rural, lo que crea una fuerte presión en bosques y selvas. Es común observar que los propietarios de terrenos forestales, decidan realizar desmontes para dar un uso agrícola a sus tierras.²⁷⁷ Pero la presencia de otras actividades en la zona como el narcotráfico, provoca nuevos conflictos en la serranía, no por el uso del bosque, sino para el uso del territorio serrano.

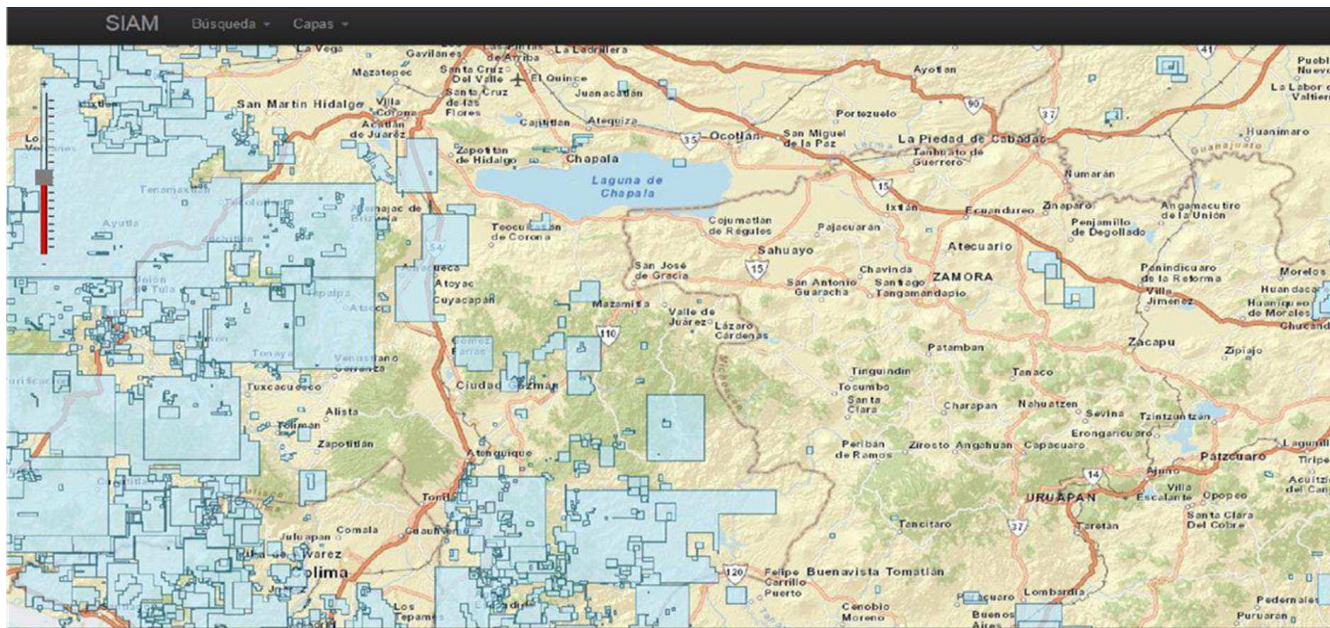
²⁷⁶ Estudio de Desarrollo Forestal de la Región Sureste, Ed. SDR, 1998.

²⁷⁷ Estudio De Desarrollo Forestal De La Región Sureste de Jalisco, SDR, 2005.

Para 2008, creció la presencia de grupos antagónicos en la zona, organizados en el núcleo de “La Familia Michoacana”, principalmente enfocados al uso del bosque como zona de control territorial y para la obtención del control de la madera. El grupo papelero de Atenquique sufrió pérdidas por más de 7.500 millones de dólares. En el 2011 Atenquique pacta con “Los Caballeros Templarios” lo relativo al paso madera así como el de suministros de materia prima en la región de Valle y para los siguientes municipios Tamazula de G. Tuxpan. En marzo de 2012 hay confrontaciones en la zona de Mazamitla, Tamazula y Tuxpan por el control del territorio con el grupo “Jalisco Nueva Generación”. Se estima, de acuerdo a los datos que dan cuenta de talas clandestinas, que existió por lo menos una pérdida de 8,000 has. durante 1997 por esta causa. Para el año 2011, la tala clandestina paso a generar una pérdida de 23,000 has. (Ver Mapa 3 y 4)

Mapa 3

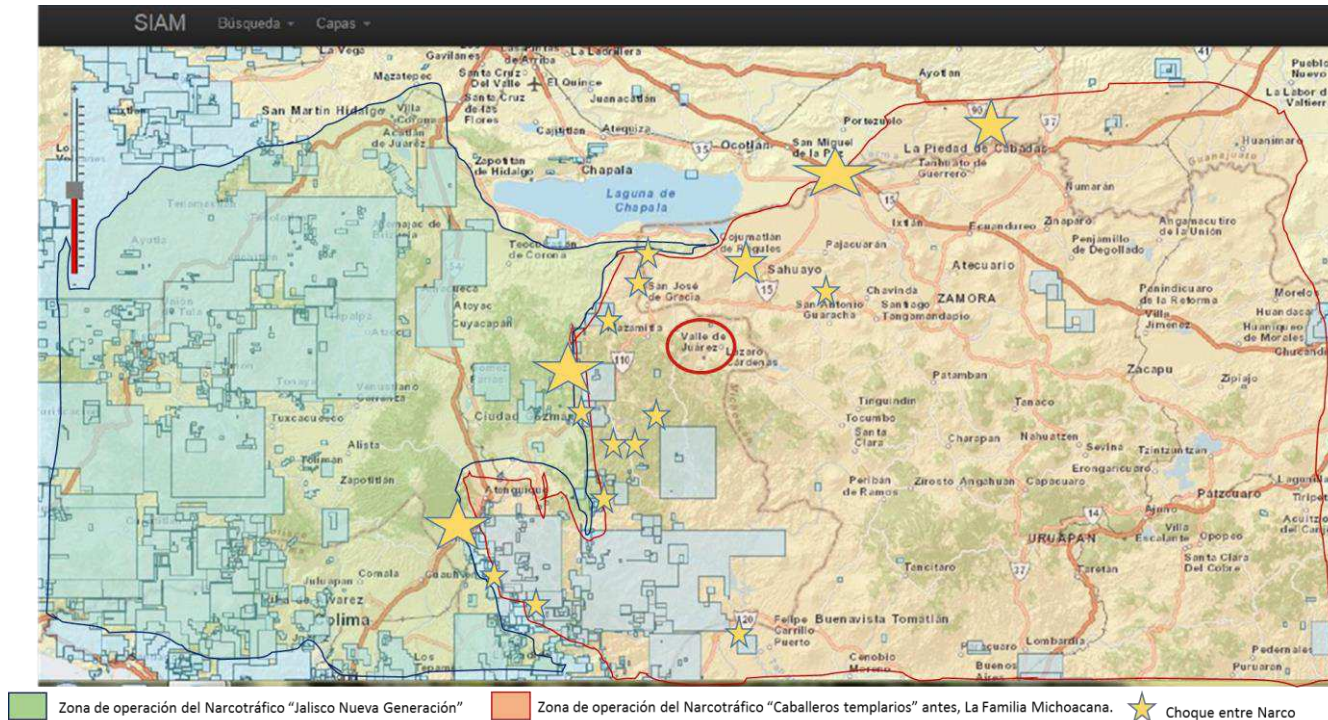
Concesiones Mineras en la Región de Valle de Juárez. 2014



Fuente: SIAM, Secretaría de Economía. 2014

Mapa 4

Concesiones Mineras y Narcotráfico 2015



Elaboración Propia con datos de SIAM, Secretaria de Economía. 2014

En el año 2000, se perdieron alrededor de 61,100 has. de superficie forestal, para el año 2010, ya no existían 397,004 has, lo cual equivale casi a la superficie de bosque y selva existente actualmente en la Región. De seguir esta tendencia, para el año 2020 no existirán áreas forestales en la Región. Estas estimaciones no están considerando la reforestación tanto natural como inducida que pudiera existir en la Región, debido a que no existe una práctica constante al respecto. Además, los mayores esfuerzos se están realizando en zonas como la del volcán del Nevado de Colima y de la Primavera y sólo se realizan tareas de reforestación en el municipio de Tecalitlán. Los predios forestales se liberaron y en algunos casos la organización forestal se realiza mediante contratistas que se encargan de los procesos de corte, arrime y extracción, ocupando para ello un número importante de mano de obra. En su mayoría, los dueños de los predios forestales son rentistas, es decir, venden el

monte en pie y no participan en el proceso del aprovechamiento, siendo los contratistas o los industriales los que realizan dichos trabajos.

Esta dinámica ha generado cambios en la dinámica social de Valle de Juárez lo cual no los ha alejado de su concepción simbólica y de sus bases identitarias pero sí ha generado cambios en la estructura productiva y en los mecanismos de reproducción social.

Don Max recuerda cómo se hacía el cultivo por esos tiempos:

Después de que los niños salían de la escuela participaban en la siembra... en la hacienda era donde trabajamos, primero era a medias (maíz y garbanzo en dos ciclos), el trigo. El garbanzo no requiere mucha agua, además calabacita, frijol), después por los ochentas empezó la renta de tierras (los dueños de la hacienda ya no estaban en San José de Gracia sino en Zamora). Se vendía el maíz, alrededores, rastrojo, de pequeño productor a pequeño campesino²⁷⁸.

Hace unos 40 años, la gente se dedicaba al maíz, se utilizaba la madera, el chaponeo, la fumigación del frijol, la cosecha; no había otro ingreso adicional, y si había, eran mínimas las aportaciones. Los que eran ganaderos vivían muy bien, se les decían pudientes, con la introducción de la leche en polvo se abarata la leche, eso tendrá unos quince años. Se le empieza a dar pasturas más fuertes al ganado, lo que encarece el proceso ganadero. Prolifera la publicidad de refrescos y eso hace que ya no se consuma tanta leche, la gente deja de consumir la leche y empieza a consumir refrescos. Anteriormente con la leche se hacían quesos, salían dos camiones *thorton* cada 8 días, se llevaban longanizas y pan, dejan de llevar queso, por la quiebra de algunos queseros. Actualmente, se lleva un camión *thorton* pero son productos comerciales donde 75% es suero y 25% leche pura.

²⁷⁸ Taller de Saberes en comunidad "El Tigre", febrero de 2010

4.4 Las fiestas religiosas y las comunidades eclesiales de base como protagonistas del derecho al llamado de las armas de la memoria para defender lo propio

En el proceso de construcción de Valle de Juárez, la fiesta religiosa y el uso de lo místico han dado muestra del origen campesino y de apego profundo a la tierra. En diciembre de 2013, en la comunidad del Tigre las autoridades de la Secretaria de Ambiente y Recursos Forestales de Jalisco mencionaron de manera clara lo que son los vallenses, “y... ¡campesinos tenían que ser!” cuando no entendían el porqué de rescatar el bosque y poner imágenes de San Pascual Bailón. La imagen de San pascualito, los invita a reunirse, a contagiarse del milagro de verse tal vez después de todos esos meses o esos años, los convoca a sentirse pueblo, a verse diferentes en relación a los de los alrededores, a decirse que mientras ellos no se olviden podrán hacer frente a los otros olvidos tanto gubernamentales como institucionales de los que padece esta pequeña región frontera de Jalisco. San Pascual los exhorta a mostrar sus simbolismos y a dialogar con los nuevos, a conjuntar durante un espacio y un corto tiempo, la vida urbana de las megalópolis con la vida rural, a construir sus nuevas esperanzas y a darle su sentido de futuro.

Cuentan que una pequeña gran transformación de la economía serrana pone en evidencia el cambio del eje regional: el tránsito de una economía basada en la cría y venta de ganado vacuno, característica de la etapa colonial que se organizaba en torno a la cuenca de Sayula,²⁷⁹ a una ganadería lechera y manufactura de productos lácteos que se desarrolló desde mediados del siglo y alcanzó uno de sus mejores momentos en el porfiriato. Este cambio en la orientación regional tuvo mucho que ver con el desarrollo de la navegación lacustre por Chapala, sobre todo con la llegada, en 1888, del ferrocarril a Ocotlán. A partir de ese momento la población ribereña quedó conectada con la línea troncal del Ferrocarril Central Mexicano que comunicaba a las ciudades de Guadalajara y México y con el ramal que desde Irapuato llegaba hasta la frontera norte. Contrastante cambio que ellos mismos reflexionan al ver cómo ya no existe hoy el ferrocarril de pasajeros a Guadalajara, por su venta a *Union Pacific*. Como

²⁷⁹ Fernández, Rodolfo. *Latifundios y grupos dominantes en la historia de la Provincia de Ávalos*. México: Ed. INAH-Agata, 1994. p. 67.

dice Don Max “no entiendo por qué nos quitaron el tren si lo usábamos para salir de Jalisco”. Es más, recuerda cómo eran los viajes “me acuerdo que siempre mi padre me decía que el tren era de México y que los gringos ya lo quisieran, pero ya vio para que lo quieren, para sus cosas”²⁸⁰.

Las narraciones sobre el pasado revivieron en el nuevo colectivo imágenes de huida a otros lugares, de migraciones y asentamientos, de encuentros con nuevos seres naturales y sobrenaturales, porque también empezaron los cuentos del río y que después fueron de la presa y de los aparecidos para quienes no miran el río. De experimentación de nuevas siembras y formas de recolección, de reconocimiento de nuevas semillas, de nuevos climas, de nuevos conflictos, de nuevas confrontaciones.

¿Por qué se formó Valle?, uno le pregunta al profesor Francisco:²⁸¹ “porque había agua, bosques, pinos, clima templado, hacía frío pero no tan extremo, había respeto a la madre tierra, los campesinos cuidaban su tierra... varias especies animales desaparecieron...”

El kiosco estaba abajo, había una puertita y la gente iba al agua, había pinos en todo esto... era la pila central...había calles empedradas y bajaba el agua a la presidencia... hacia ruido el agua y se hacían canales... cuando iniciaron en el pueblo, el empedrado lo iniciaron al revés y el agua corría por en medio, tres calles que tenían agua.²⁸²

El Tigre se fundó en 1936 como ejido y forma parte del ejido Cuatro Encinos, el saqueo del bosque empezó hace 30 años allá por Atenquique, aquí del monte, todavía han estado cortando ahora, ya son particulares, el gobierno da los permisos y se llevan el monte, todos los productores son de Valle de Juárez y de Mazamitla, son pequeños propietarios.

²⁸⁰ Taller de Saberes en Valle de Juárez, abril 2003.

²⁸¹ Pláticas informales con el maestro Francisco originario de valle de Juárez pero ejerciendo su profesión en Quitupan.

²⁸² Taller de Saberes en Valle de Juárez, abril, 2010

Y entonces todo cambió: de repente, constataron los rancheros, resultó más fácil y mucho más rentable sacar animales, productos lácteos, cera y madera por el Lago de Chapala que por cualquiera de los otros viejos rumbos y caminos que vinculaban con el mundo exterior. Los mercados que descubrió el ferrocarril favorecieron la salida de casi todos los productos de la sierra, sobre todo los manufacturados. En los atracaderos de Tizapán, Tuxcueca, en Ocotlán y La Barca se instalaron mesones que daban cobijo a arrieros y propietarios que, mes con mes, salían con sus productos rumbo a Guadalajara pero sobre todo cada vez más a la Ciudad de México, ese mercado más lejano pero al mismo tiempo el más próspero de la República. Con todo, hay que decir que hacia el otro lado de la sierra, el tianguis de los jueves de Zapotean siguió siendo un mercado seguro para la producción de queso, ya fuese por la venta directa de los rancheros que acudían a esa plaza a comprarlo o a través de los arrieros que lo compraban en los pueblos de la Sierra del Tigre.²⁸³

Sin el estudio de la identidad religiosa de los campesinos de Valle de Juárez no podríamos entender la construcción de su identidad colectiva, el peso en su memoria y en su historia y cómo desarrollan sus prácticas culturales actuales. Coincidimos por ello con Giménez cuando plantea que “el santo patrono constituye siempre la base de la organización social y del consenso simbólico, en cuanto se le considera no sólo como el protector y el abogado local, sino sobre todo, como centro de convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de su identidad”.²⁸⁴

El punto de partida es que la fiesta permite recrear el mito de fundación del Valle, la protección de San Pascual a los primeros vallenses por ejemplo. Además la fiesta se convierte en un elemento de cohesión, en un espacio de rememoración, de comunión, de repartimiento de funciones, de recreación de lo comunitario y del establecimiento de relaciones sociales. La fiesta deviene en una

²⁸³ Veerkamp, Verónica. *La comercialización y distribución de los productos agrícolas a partir de un tianguis semanal: el tianguis de Ciudad Guzmán: sur de Jalisco*. México: Universidad Iberoamericana, 1981. Tesis de licenciatura en antropología social, p. 135.

²⁸⁴ Giménez, Gilberto. “Identidades étnicas: estado de la cuestión” en Leticia Reina (coord.) *Los Retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. Coedición CIESAS-INI-Porrúa México. 2000.

organizadora colectiva y en creadora de sujetos *espacializadores* que le imprimen un sello propio a la misma y que la hacen diferente a otras de la región. En la fiesta, el mundo de la naturaleza presente aún en estas comunidades rurales de españoles inmigrantes de por allá del siglo XVII se transfiere a lo sagrado, así vemos como San Pascual es capaz de traer lluvias, provocar tempestades, curar enfermos, cuidar al pueblo de los forasteros y darles buenas cosechas, lo cotidiano así se enlaza con lo divino y con la fiesta y el mito avanza la ritualidad.

Siguiendo a Villoro

la cultura no es un objeto entre otros, sino un conjunto de relaciones posibles entre ciertos sujetos y su mundo circundante. Está constituida por creencias comunes a una colectividad de hombres y mujeres, valoraciones compartidas por ellos; formas de vida semejantes; comportamientos, costumbres y reglas de conducta parecidos. No son exactamente iguales en todos los sujetos, pero presentan rasgos de familia semejantes; son intersubjetivos. Esas disposiciones dan lugar a un mundo propio constituido por una red de objetos (artefactos, obras de consumo o disfrute), de estructuras de relación conforme a las reglas (instituciones, rituales, juegos), animado por un sistema significativo común (lengua, mito, formas artísticas).²⁸⁵

De lo anterior se desprende la idea de recuperar cómo los vallenses plantean su intersubjetividad, cómo establecen nuevas relaciones sociales ante sí mismos y su mundo circundante, cómo construyen el diálogo entre sus creencias comunes, sus formas de vida semejantes y sus comportamientos, costumbres y reglas de conducta cuando en la fiesta de San Pascual Bailón confluyen dos patrones culturales, el de los habitantes de Valle de Juárez y los que han emigrado más allá de nuestras fronteras, específicamente hacia Chicago.

Partimos de la idea de que “no hay pérdida de identidad en los procesos históricos sino fuertes movimientos de modificaciones y reacomodos donde el

²⁸⁵ Villoro, Luis, *Estado Plural, pluralidad de culturas*. Ed. Paidós-UNAM Facultad de Filosofía y Letras. México. Primera Reimpresión, p. 110.

hombre se adapta a nuevas situaciones a partir de los cambios”.²⁸⁶ Tal y como lo plantea Villoro, entonces se abre un diálogo entre culturas donde en el proceso identitario de un pueblo pueden darse cambios ya que éste puede asimilar por parte de las influencias externas eso que considere importante para diferenciarse ante los otros.

La religiosidad, en Valle, está vinculada especialmente a la tierra:

Antonio Anaya, en su juventud tomo las tierras con las armas, párroco de Valle de Juárez por 15 años, ahora párroco de Quitupan, San Pascual Bailón no es un santo patrono más ya que “es el patrono de las eucaristías, del amor a la virgen María y a los pobres, entregado a lo espiritual, es quién ante un señor hacendado que no tenía hijos y que lo que quiera adoptar, no le interesó la riqueza de ese señor sino ayudar a la gente pobre”. Estas características generales de San Pascual se expresaran en cómo construyen su fiesta los vallenses y cómo esa opción por los pobres que ya tenía San Pascual marcará el trabajo de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Que hoy toman las armas de la memoria, la historia y el mito, para defender el territorio y tener un altercado nuevo contra los nuevos cruzados, que se encuentran dentro del crimen organizado, legal e ilegal.²⁸⁷

Para el párroco Antonio Anaya, “la santificación de una persona depende de sus hechos conforme a la verdad, las autoridades eclesíásticas sólo ponen la rúbrica y el sello sobre el sentir del pueblo... es su fe lo que determina... la cuestión de los santos no es cuestión mítica es cuestión de hechos de vida, pero en el fondo es la fe de un pueblo, la que los lleva a descubrir la vida”. En ese sentido, la elevación a santo de Pascual se debió más a la fe del pueblo que a los milagros referidos. Su origen campesino, humilde y sencillo fueron piezas importantes para su consagración.

²⁸⁶ Vázquez, Lourdes Celina, *Identidad, cultura y religión en el sur de Jalisco*. Ed. El Colegio de Jalisco. Segunda Edición 1997, p. 23.

²⁸⁷ Entrevista en la casa parroquial de Valle de Juárez, mayo de 2010.

Sin embargo, es importante anotar que la interiorización de las creencias es parte de la intersubjetividad que construyen los pueblos, pero es también parte de la decolonialidad: darle un nuevo rumbo a los santos y a las memorias, pese a la tendencia a la secularización que vive se experimenta en esta época, la religión no deja de perder sus sentidos mágicos, los cuales son rescatados con nuevas expresiones de religiosidad y creencias como lo muestra el caso de Valle de Juárez.

La religión juega un papel central en el ámbito cultural y vale la pena localizarla en las relaciones de poder que se inscriben dentro del capital simbólico del que habla Bourdieu²⁸⁸ ya que además de creadora de cosmologías y de ideologías, puede servir para mantener o cuestionar el orden social existente. Además, no es la figura religiosa la que entra en juego, son los referentes y contextos en el papel de lo místico. San Pascualito tiene capacidad de proveer una memoria histórica colectiva y por lo tanto, la capacidad de proporcionar a los pueblos elementos culturales significativos cuando su identidad se ve afectada por el proceso de globalización, como puede ser el proceso de emigración-inmigración de cientos de personas. La religión y el discurso *moderno* avanzan sobre un mismo plano terrenal, equidad, justicia, anhelos de paz y esperanza, son sus bases fundadoras. En ese sentido, es importante señalar que dentro del mito de San Pascual se encuentra su opción por los pobres.

En el libro de *Julio Mico, Yo Fray Pascual Bailón*²⁸⁹ se recuperan una serie de actividades de Pascual que definen su opción, muchas de estas acciones son recuperadas tanto por el padre del pueblo como por la pastoral a la hora de profundizar la fe y justificar la necesidad de actuar frente a la realidad. San Pascual se incorpora así tanto a la hora de realizar la misa, como la de eucaristía y en centros de estudio de las Comunidades Eclesiales de Base de Valle de Juárez. En el texto se señala:

De mi madre, sobre todo, había aprendido a ser solidario con los pobres. Cuando estaba en Monforte trabajando de pastor, solía

²⁸⁸ Bourdieu, Pierre, Op. cit., 1999.

²⁸⁹ Mico, Julio, *Yo, Fray Pascual Bailón*. Alicante, Fraternidad de Hnos. Menores Capuchinos, 2001.

dar parte de mi sueldo a los pobres; pues el pan era del amo, y no estaba bien que lo diera.

Después, cuando me hice fraile, no solamente salía a pedir limosna sino también a compartir lo que tenía. Mi oficio de portero me permitía ser como las manos generosas de la Fraternidad que están siempre abiertas y dispuestas a repartir cariño y pan. Por eso, el único convento en el que no me gustaba ser portero era el de Orito, ya que por su distancia del pueblo no se acercaban los pobres.

En una ocasión le dije a un compañero que los frailes, cuando viajamos, tendríamos que llevar, por lo menos, dos panes; y no para nosotros sino para socorrer a los pobres que nos encontráramos por el camino.

En nuestros conventos desde siempre existió la costumbre de dar un plato de sopa a los necesitados. Yo, en vez de sopa, solía hervir una olla de berzas, a la que añadía el pan y la carne que aportábamos los religiosos; porque yo siempre fui del parecer que a los pobres, aunque tengan necesidad, no se les puede dar las sobras.

A mediodía, se hacía una cola interminable a la puerta del convento. Hubo frailes que se ponían nerviosos por si les faltaba el pan. Pero nunca faltó; a pesar de que, algunas veces, venía bastante ajustado.

Allí acudía toda clase de gente; desde mozos jóvenes a los que había que alentar para que se pusieran en amo, hasta estudiantes pobres, a los que, por respeto, los hacía entrar dentro del convento para servirles la sopa.

Al que también trataba con más cuidado era a un anciano de Villarreal al que la fortuna le había vuelto la cara. Tenía unos cien años y yo, por respeto, lo entraba a un recibidor y le servía y acompañaba durante la comida.

Lo normal es que hiciera una olla grande de sopa; pero también pedían frutas y hortalizas, hasta el punto de que tenía el hábito rozado por los lados de tanto pasar por un mirto que había a la entrada de la huerta. El hortelano se enfadaba, y con razón; pero no me iba a dejar a los pobres sin comer. En una ocasión vino una mujer a pedir acelgas para un enfermo. Yo, como de costumbre, me fui a la huerta a buscarlas; y me llevé un chasco al ver que, por las muchas que había dado ese día, sólo quedaban los troncos pelados, de modo que no podía satisfacerla.

A la mañana siguiente vino una pobre mujer a pedir acelgas. Yo le dije que no habían, ya que el día anterior las había dado todas a los pobres. Pero me remordió la conciencia y me fui a la huerta. Cuál no sería mi sorpresa al ver los troncos llenos de hojas frescas y verdes. La gente creía que era un milagro; pero yo pienso que cuando hay generosidad y ganas de compartir, siempre se produce el milagro.

En aquellos tiempos de gran necesidad, los conventos eran, casi, los únicos refugios para los pobres. Los frailes tratábamos de compartir lo que la gente nos daba y nosotros sacábamos de la huerta; pero muchas veces no era suficiente. A mí se me partía el corazón al tener que despedir a un pobre porque ya no quedaba nada. Entonces, iba a la huerta y, para que no se fuera con las manos vacías, le daba un ramillete de flores. A pesar de parecer una burla, el pobre lo comprendía y me daba las gracias.²⁹⁰

Hoy frente al reordenamiento que provoca el lazo narco-estado, como parte del reordenamiento social de la región, habitantes de Valle de Juárez, San José de Gracia y Sahuayo, han empezado a recuperar un proceso de organización que, por lo menos en un inicio no imaginábamos que se daría. Frente al narcotráfico y la podredumbre política (como nueva forma de subordinación) que atentan contra

²⁹⁰ Mico ,Julio, *Yo, Fray Pascual Bailón*. Alicante, Fraternidad de Hnos. Menores Capuchinos, 2001, p. 63.

los derechos, historias, identidad y anhelos de los habitantes de la región, la escuela de San José de gracia y la iglesia guardan hoy las armas de la memoria frente al reordenamiento capitalista del territorio.

Cuenta el padre Antonio Anaya que la llegada de este santo a Valle de Juárez se debe a

“una famosa Pascuala que lo trajo desde allá desde España, muy bonito y muy bien hecho, ese santito precedía los eventos de las juntas, presidía la capillita, el santito se convirtió como centro de unidad, como alrededor del pueblo, es un santo campesino, es de origen humilde, de pueblito pequeño, de padres más que dotados de medios económicos pero de amplios valores espirituales, era un hombre muy limpio, muy lleno de la presencia de dios, ese ser un hombre humilde y muy espiritual, le simpatizó a la gente, sin ser tan fanáticos el santo los congrega, los aglutina, es decir palabras mayores, es un santo que le ha dado como un sello al pueblo”.

El hecho muestra la recuperación de los símbolos. En una reunión a las afueras de Valle en marzo de 2013, con maestros de San José de Gracia, Sahuayo, algunos habitantes de Valle y un profesor rural de las rancherías de Valle y unos profesores de Morelia, al hacer un balance entre los saberes y entender qué pasa en las comunidades, serranía, rancherías varios habitantes de Valle mencionan un ejemplo. Don Max, uno de los seglares de la pastoral, menciona que lo que pasa ya lo enfrentaron antes y salieron bien librados por San Pascualito:

“El mentado indio Chávez que venía por el rumbo de Michoacán saqueaba los templos, las casas y se llevaba a las mujeres, pero a Valle no entró, ya que cuentan que cuando llegó a la altura del panteón del pueblo, sus hombres encontraron a un muchacho que les dijo que Valle estaba muy bien resguardado, y que si querían

miraran por la cerca y verían muchas personas, ellos miraron y vieron muchos hombres en la plaza a caballo y bien armados, por lo que se fueron, en realidad la plaza estaba vacía y lo que se sabe es que ese muchacho era San Pascual”.

Ahora los milagros atribuidos a San Pascual, San José y la virgen de la parroquia de Sahuayo, no se refieren únicamente a cuestiones religiosas, se refieren a la historia de la defensa o de seguridad de su comunidad en el sentido más amplio, el mencionar sus atributos como la capacidad de hacer llover y de tener buenas cosechas para no irse con el enemigo: San Pascual ha ayudado a traer las lluvias, la gente estaba muy preocupada porque no llovía y entonces sacaron a Don Pascual del templo y lo llevaron a donde estaban las siembras y cuando iban de regreso los agarró una tormenta de lluvia.

La organización de la fiesta se hacía con anticipación en cada comunidad, hoy y después de varios años, se hace entre varios sacerdotes y los equipos parroquiales, de talleristas y entre los profesores, el programa comienza a mediados de febrero. En el caso de Valle, San Pascual recorre todos los ranchos que pertenecen a la Parroquia, camina por la sierra y va bajando a Picacho, Paso de Piedra, Buenavista y Milpillitas, el sacerdote tiene que celebrar una misa en cada rancho, de ahí se va a Cuatro Encinos, el día 8 de mayo regresa a Valle de Juárez. La gente cuenta historias, reza, hace bailecitos, los miembros de la comunidad preparan alimentación y se da la venta a los foráneos, en las comunidades dan algún tecito, para la gente que acompaña.

El 8 de mayo entra por la gasolinera, lo que se traduce en arreglos de las calles, cordeles, pavimento, se hace una danza prehispánica, se visten con brazaletes, penachos, se camina rumbo al templo y se le da una bienvenida a San Pascual, se contratan bandas para que toquen las mañanitas. En la mañana se tiene un recorrido, a veces lo tiene un barrio, a veces otro, a mediodía se tienen las peregrinaciones de los ranchos, se organizan para darles agua y un taquito, los cohetes y existe una convivencia, se comparten tostadas y agua fresca.

Dentro de la fiesta existen peregrinaciones de los barrios de Valle de Juárez: Santa Clara, Guadalupe, San Pascual y San José; la calle Juárez divide tomando el portal del palacio municipal también como referencia. Hasta el 16 de mayo llegan peregrinaciones, el 17 es el mero día de la fiesta y viene el obispo y la gente de la diócesis, hay comida y agua fresca, en la tarde del 17 se hace una peregrinación que se conoce como la de los hijos ausentes donde participa todo el pueblo, ella son dedicadas a los emigrantes y ese mismo día en la noche es la gran fiesta. Además de los barrios y los ranchos también participan los trailereros y las escuelas en las distintas peregrinaciones.

La parroquia de Valle de Juárez. Antes pertenecía al arzobispado de Guadalajara, ya se hacía la fiesta pero no con la fuerza y los elementos que se observan en la actualidad.

Don Max recuerda: “Me gustaba pararme de niño y ver los fuegos artificiales, escuchar los truenos pero no de cerquita... me acuerdo de cómo participaban los cuatro encinos y el puerto de milpillas”.

Tres elementos se combinan en la fecha de la fiesta de San Pascual Bailón: su nacimiento, su consagración y el ciclo agrícola, es decir, la búsqueda de buen tiempo. A lo largo de la diócesis existen separaciones culturales y Valle como pueblo criollo y mestizo no recurre a las mayordomías para la organización de la fiesta; además, en los pueblos indígenas del sur de Jalisco es donde se tienen dos fiestas principales en Tuxpan se celebra a San Juan Bautista y al Señor del Perdón, mientras que en Valle sólo se celebra a un santo patrono.

Recordemos que el pueblo de Mazamitla es de origen indígena, como pueblo en el siglo XVI se va liberando de los purhépechas, sus barrios tienen nombres purhépechas, en cambio, Valle de Juárez no. Pese a ello, la devoción, la fe, los milagros, garantizan calidad moral a San Pascualito ya que los vallenses le reconocen curaciones, solución de problemas, el papel de intermediación en el pedido de lluvias, y hasta la intervención en asuntos familiares. La gente se emociona con el santo, se le quiere mucho a San Pascualito y en cada casa acompaña indiscutiblemente tanto a Jesucristo como a la Virgen de Guadalupe. Es tal la devoción que existe, que en algunos pueblos de Quitupan también

quieren a Pascualito, a pesar de que su fiesta principal va dirigida a la virgen de la Candelaria.

La fiesta es un repaso de la historia del pueblo, de San Pascual, para los miembros de las CEB's ayuda a profundizar en su conocimiento. Ahora San pascualito comparte los talleres de reflexión de la realidad y coyuntura, comparte los talleres de saberes y organización, pero también se encuentra resguardando las armas de la memoria, dentro de costalitos de tela. La fiesta en Valle se organiza a través de la pastoral, pero tenemos que resaltar que los organismo de base son los que participan en la organización, los que lanzan las iniciativas, de tal forma de que el pueblo se sienta dueño de la fiesta no sólo a través de las aportaciones económicas, pues existe un cargo de conciencia si no se coopera, sino a través de los contenidos culturales y la reflexión que se genera con la celebración.

La organización de la iglesia en Valle de Juárez no puede entenderse sin visualizar su participación dentro de la diócesis de Ciudad Guzmán, esta institución impulsó desde los 80's la formación de Comunidades Eclesiales de Base (CEB) que han caminado organizando a las comunidades y los ranchos para la resolución de sus problemáticas.

Esta forma de trabajar de los organismos de base se presenta en Valle de Juárez donde se da una división de las actividades dentro de la comunidad. Por un lado están las personas dedicadas a la catequesis –preparación para el catequismo– que influye en las formas de organización de la comunidad, ya que busca conformar centros de estudio y de reflexión para su propia preparación religiosa y organizativa dentro de cada barrio y rancho. Ello entró en conflicto con algunos que sólo conciben a la Iglesia como una relación vertical –en donde el sacerdote es el único que tiene la voz. En cambio, en Valle dos catequistas “Tito” y José Mata, aseguran que

“[se] ha formado una iglesia liberadora, donde todos se pueden preparar. La iglesia también ha desarrollado la formación de ministros de la propia comunidad que desde ese espacio ven lo que está sucediendo... por ejemplo el ministro de cultos se

encarga de 17 y 18 enfermos, lleva a un compañero o una compañera, se lleva la celebración de la palabra y la comunión”.

Este proceso de creación de seglares, disgustó a mucha gente en un inicio, pues argumentaban que antes sólo podían hacerlo el sacerdote o los religiosos. Fue el padre Toño el que incorporó a los laicos y es la diócesis la que introduce los servicios y ministerios. Además, se han planteado prioridades en dos terrenos:

-Campo eclesial: servicios y ministerios, asambleas y consejos comunitarios, entra la catequesis, los grupos de barrio, la comunión...

-Campo social: concientización política, cómo la Iglesia también se interesa en lo social, donde se consideren las necesidades de las personas, desde el Documento de Puebla y la Iglesia en América de Juan Pablo II. Las CEB's retoman en Valle temas de ecología, además las organizaciones básicas, se ocupan de la medicina natural (cómo prepararla), de salud y nutrición, el cultivo de productos orgánicos, desarrollando compostas, tinturas, microdosis, pomadas. Se han promovido las elaboraciones de productos propias, para evitar la dependencia del mercado. Además, hay talleres y enseñanzas que van sumando los conocimientos de generaciones anteriores, es decir, la recuperación de saberes locales.

En los documentos emitidos por la diócesis, se entiende a la Comunidad Eclesial de Base (CEB) como la célula viva de la gran comunidad o el nivel básico de una Iglesia que se renueva desde abajo.²⁹¹ Las CEB's representan el lugar por excelencia de convivencia e interacción desde la perspectiva diocesana, en ellas los pobres comparten evangélicamente lo que son y lo que tienen. Al compartir crecen ellos mismos como pueblo.

La fiesta de San Pascual Bailón es un componente básico de la identidad de los habitantes de Valle de Juárez, a través de ella expresan su sentido y su fuerza colectiva, su apego al terruño y la construcción de las nuevas relaciones sociales, frente al mito del santo patrono los vallenses reconstruyen su historia y la vinculan a su realidad desde donde participan nuevos actores que buscan un cambio social que posibilite el desarrollo y la equidad.

²⁹¹ Documento de la CELAM-Puebla, Diócesis de Ciudad Guzmán, p. 28.

La opción de los pobres de San Pascual es retomada por las CEB's para fortalecer no sólo su trabajo eclesial, sino también para reforzar los procesos de concientización y de organización de los ranchos y las comunidades. Es de suma importancia y bastante interesante el proceso de seglarización que ha iniciado la Diócesis de Ciudad de Guzmán y cómo se está expresando esto en Valle de Juárez que siempre ha estado gobernada por los cacicazgos priístas²⁹².

El campo de fuerzas está cambiando, los procesos de autorganización y de subversión de las relaciones sociales están en marcha y parece que la esperanza camina por las veredas, por los barrios, por los caminos, ya algunos hablan de que han visto a un muchacho muy parecido a San Pascual que les habla de la necesidad del cambio.

4.4.1 La migración como dimensión identitaria

Junto con las fiestas y la religiosidad como impulsoras de procesos identitarios, la migración rumbo a los Estados Unidos se ha convertido en un detonante de cambios sociales y del surgimiento de nuevos roles y actores sociales: Los inmigrantes generalmente se instalan en las grandes ciudades como Nueva York, donde el 28 por ciento de los residentes son nacidos en el extranjero, la proporción más alta en 50 años. También, como cuestión de hecho, la inmigración genera el 39% del crecimiento total de la población en América. Los estilos de vida americana y el contacto con otros grupos de inmigrantes en los Estados Unidos trastocan la vida en las comunidades de origen de los inmigrantes.²⁹³

La migración no sólo debe ser considerada como un factor demográfico relevante; los migrantes también aportan su juventud, sus conocimientos, sus saberes regionales, sus prácticas culturales, sus innovaciones en el proceso de trabajo, su diversidad lingüística y sus procesos de aprendizaje, entre muchos de los elementos que explican por qué la economía más grande del planeta es capaz de generar cambios en la ciencia, en la tecnología, en las industrias culturales y en la economía.

²⁹² En Valle de Juárez, el PRI es un partido ligado a los cacicazgos de transporte y político de la región, Los priístas de Valle son los dueños de ruta de transporte, de los transportes de alimentos, ruta de taxis y de los talleres productores de manufacturas de lácteos (ligadas al narco).

²⁹³ Kelman, Stanislav, "Influence of immigration on America Economy". *Revista New People*, abril., 1993.

A pesar de que, para algunos analistas, la globalización –donde estaría inmerso el proceso migratorio– tendería a desterritorializar o deslocalizar los procesos económicos, sociales y culturales, la experiencia indica que las identidades regionales y locales se recrean y se fortalecen, no “desaparecen”. Además, cada migrante lleva una pertenencia socio territorial, un intrincado de matrias se reconstruye más allá del río Bravo, de tal forma que el proceso identitario se caracteriza por la unidad de la diversidad. No obstante, es un hecho que se llevan a cabo cambios en lo relacionado con la afectividad; la organización social y familiar es modificada y adoptados nuevos patrones en los sistemas de alimentación, vestido, formas de comportamiento colectivo, preferencias musicales.

En este contexto tiende a modificarse la organización económica de la familia, mayores ámbitos de responsabilidad dentro de la casa y la comunidad son asumidos progresivamente por la mujer, que se encarga de los pagos de las deudas, la alimentación, la educación de los hijos, hasta las tareas de cultivo, producción y comercialización. Este fenómeno hace que el papel de las mujeres dentro de nuestra sociedad adquiera mayores dimensiones y que transite desde “la lucha por la dignidad, integridad y participación en condiciones de equidad hasta el planteamiento de la lucha por la reivindicación a la pluralidad cultural de la nación”.²⁹⁴

Ante la dura realidad que impone la migración, su eliminación no será producto de un programa oficial o de un individuo, será por la construcción de alternativas de conjunto distintas a la dinámica capitalista imperante que guardan sus poblados de origen.

4.5 La apuesta metodológica de los mapas de saberes como herramienta decolonial

Al revisar desde el plano microsocial el modo en que los campesinos-rancheros de Valle de Juárez fueron construyendo su pueblo, su historia, su alteridad, hemos dado ya algunos pasos en sentido inverso a dichos procesos y empezamos a

²⁹⁴ Aída, Hernández,. s/f. “La política de identidades en México: entre el esencialismo étnico y la descalificación total. Repensar el debate desde las mujeres”. *Mimeo*.

delinear algunas veredas alternativas a los proyectos de desarrollo hegemónicos. La recuperación de los saberes tradicionales que tienen los campesinos-rancheros de Valle de Juárez, para ubicar cómo construyen desde una racionalidad distinta, alternativas a la racionalidad instrumental propuesta por el capital. Se descubre que los *indios güeros* de los que hablaba Juan Rulfo en algunos de sus cuentos del *Llano en Llamas* no pertenecen exclusivamente a la vida fantástica o literaria, sino que también están presentes en los poblados de la Sierra del Tigre al sur de Jalisco, ligados firmemente a la madrecita tierra y a los ciclos naturales.

Para llegar a este punto, hemos tenido que caminar, caminar mucho. Esto implicó caminar con los campesinos del Valle durante algunos años. En 1995 se inició el proceso individual de acercamiento a la técnica de realización de mapas geográficos,²⁹⁵ considerando la necesidad de acercarnos a los problemas de algunos campesinos de Valle. Así se inició un proceso de organización para recuperar Valle de Juárez y la Serranía del Tigre para los habitantes de la región. Los mapas técnicos habían sido pensados para ser utilizados como una mirada de “expertos” sobre el territorio, vinculados a la organización comunitaria, pero la realidad se impuso y la voz del actor y el caminar preguntando mostraron por dónde debíamos avanzar.

Nos dimos cuenta -de aquí en adelante hablaré de pares- de que la defensa de los saberes de los campesinos de Valle pasa por una historia colectiva y no individual, pero también pasa por una forma de subalternidad propia y una decolonialidad construida, los mapas colectivos no sólo eran una herramienta, sino un arma propia, arma que la propia gente construye, estructura y configura una forma muy peculiar de apropiarse de los mapas colectivos, de quitarles lo técnico y hacerlos muy suyos. Nos dimos cuenta de que nos equivocamos dos veces; la primera equivocación fue que estos mapas de saberes no pueden ser construidos por un tallerista o un individuo altamente politizado. Se necesita a la gente, las señoras, los niños, los hombres, los abuelos, todos y todas tenían un mapa distinto, un mapa que no se podía poner en la cartografía, el mapa de sus

²⁹⁵ Al principio, los mapas que se utilizaron en Valle eran de abordaje y comprensión meramente geográfica y no de saberes, pero al ver cómo la gente los transformó en lugares de encuentro de sus historias y de lo que sabían, se convirtieron en mapas de saberes.

saberes, de su idea de contra-poder. La segunda equivocación reside en que los mapas no son solo de saberes, también son de contra-colonialidad, son decolonialidad propia, son entretejido de otras experiencias de utilización de mapas, vinculados a procesos comunitarios. Varios compañeros del municipio de Valle de Juárez, eligieron por primera vez una forma de trabajar distinta. Un día antes de las elecciones de 1997, por medio de los mapas comunitarios acordaron que podían trabajar juntos sin divisiones, en varias cosas, también compartieron sus historias y sus saberes sobre la tierra, el territorio, el bosque, la presa y el agua. La memoria se convirtió en una palanca detonante de procesos reflexivos en torno a lo rural. La memoria así entendida, no es recuerdo de un pasado idílico o catastrófico, se trata más bien de una mediación que hace posible la crítica del orden social, en donde sus saberes eran compartidos y enriquecidos entre todos; los jóvenes conocieron como nació su pueblo, sus historias, mientras que los adultos conocieron las preocupaciones y visiones de los jóvenes; los hombres escucharon lo que veían y sentían en el pueblo las mujeres, las mujeres sentían lo que sus hombres sentían en Valle y fuera de Valle.

Emprendimos entonces, un proceso participativo en donde se dio un vuelco al uso de la cartografía. Los mapas ya no fueron elaborados “técnicamente” sino por la gente, o como nos lo recuerda Teodor Shanin “las tendencias extra-empíricas, rara vez reconocidas, juegan un importante papel dentro de la práctica científica ordinaria”,²⁹⁶ dibujados a través del modo en que las personas conocen sus saberes y los miran. La idea sobrepasó al dibujo y las historias se hicieron política, resaltaron las experiencias políticas propias.

La propuesta era poner sobre la mesa el saber de los pueblos sobre su territorio, sus problemas, sus saberes, sus historias y de esta manera, construir un camino que no era marcado por un grupo sino por el colectivo.²⁹⁷ Para ello partimos del reconocimiento de que “quien habita el territorio es quien lo conoce” y sobre ese conocimiento es posible adelantar procesos de reflexión y planeación de la actuación de todos, porque entre todos sabemos todo; esto permitió

²⁹⁶ Shanin, Teodor *El Marxismo y la Tradición Revolucionaria Vernácula*, Ed. Alianza Editorial Mexicana, 1990, México, p. 63.

²⁹⁷ “Pero hay algo más: un objeto de estudio que es heterogéneo, contradictorio y puede transformarse a través del estudio o de la voluntad colectiva” Ibid. p. 64.

proponer una nueva utilización de los mapas. A partir de este momento la elaboración de los mapas fue colectiva y se utilizó para la planeación del quehacer de quienes participaban en los primeros talleres. En estos Talleres los mapas se convirtieron en espejos, porque varios de los compañeros se reflejaban en los problemas de otros, pero también en las experiencias, vieron que no eran tan diferentes que no importaba si eran diversos, que ser diversos les posibilitaba entender entre todos lo que pasaba en ese momento²⁹⁸ y que todos eran una pequeña pieza de un rompecabezas, que uniendo todas las piezas podían ver la figura del rompecabezas, y que en ocasiones esa figura era como un espejo de mercurio, tomaba diferentes formas, en ocasiones la figura del pasado y de las historias, del presente y los problemas del futuro, en una pregunta ¿qué enfrentar? Un espejo vivo.

Se propusieron tres tipos de mapas (variables) y los tres tiempos (pasado, presente y futuro), los cuales fueron trabajados inicialmente en el nivel de lo que conocen y del municipio, mediante preguntas: ¿Dónde estamos?, ¿cómo es?, ¿qué problemas tenemos?, ¿qué historias hay?, ¿cómo recuerdan que era su territorio?, entre otras.²⁹⁹

Haciendo una breve síntesis, la propuesta de los saberes requiere de un aspecto que ayude a la organización propia, dar un paso más, consiste en aprender del referente social, aprender de la elaboración colectiva de Otra historia de poder comprender lo que ha ocurrido y ocurre en un territorio determinado, como una manera de alejarse de sí mismo para poder mirarse y comenzar procesos de cambio. Para la elaboración colectiva de las historias, saberes y contrahistorias, de un pensamiento descolonizado, los participantes consiguen unir y crear puentes. Puentes entre la historia, la memoria, y la otra-geografía.

Hay varios tipos de mapas: el mapa económico–ecológico (delimitación de parcelas, producción, zonas de caza, de pesca, de monte o bosque, etc.); el mapa administrativo– infraestructural (delimitación del territorio y sus divisiones político–

²⁹⁸ “Entre la conciencia y la existencia están los significados, los propósitos y los mensajes que otros hombres transmiten, primera lengua romana y, después, a través de manejo de los símbolos” Teodor Shanin, op. cit. p. 64.

²⁹⁹ “Los patrones del pensamiento sistemático y colectivo tienen una consistencia y una dinámica propias y al mismo tiempo que son conformados por la realidad “material” ellos a su vez la conforman” Shanin, Teodor, op. cit. p. 62.

administrativas, internas, ubicación de viviendas, relación de personas que la habitan, ubicación de redes de servicios públicos, escuelas, puestos de salud, etc.); mapa de red de relaciones (gráfico–diagrama que refiere a las redes que tejen las personas de un territorio hacia el interior o exterior de ellas, por ejemplo sitios de venta de productos, sitios de prácticas culturales, sitios míticos, etc.); mapa de conflictos (a partir de las relaciones de la población con la naturaleza, el Estado y el capital). Además se trabajan mapas de presente o imagen actual, pasado o memoria histórica y futuro deseado.³⁰⁰

En términos prácticos, el ejercicio de elaborar mapas no es otra cosa que dibujar la realidad, empezando por lo más simple para, poco a poco ir creando un campo estructurado de relaciones que posibilita la traducción, a un mismo lenguaje, de todas las distintas versiones de la realidad que empiezan a ser subjetivamente compartidas.³⁰¹

Los saberes son una herramienta que sirve para construir conocimiento de manera colectiva. La construcción de varios conocimientos y pensamientos, se logra a través de la elaboración colectiva. Libera procesos de comunicación entre los participantes y pone en evidencia diferentes tipos de saberes que se mezclan para poder llegar a una imagen colectiva del territorio. Permite el reconocimiento territorial y con éste una visión temporal y espacial de las relaciones sociales que se tejen de tal manera que generen, en los participantes, la posibilidad de actuar con un mejor conocimiento sobre su realidad,³⁰² estableciendo una relación entre la construcción del conocimiento y la acción social.

³⁰⁰ “El poder social por acción colectiva no puede ser reducido a modelos homo economicus, ya que nunca han sido suficientes para explicarlo. La comprensión de los patrones de conocimiento, de su efecto directo e indirecto, y por la conformación de su realismo y de sus distorsiones sistemáticas, forma una parte necesaria del estudio de las sociedades y de la capacidad de influir en su futuro” *Ibid.* p. 62.

³⁰¹ Giménez, Gilberto. “Apuntes para una teoría de la región y de la identidad regional”, *Mimeo*, pp. 165-173.

³⁰² En el campo marxista fue Antonio Gramsci quien estableció las bases para el estudio de los modos en que el aparato cultural contribuyen al estudio de la sociedad.

Dibujar un mapa ha significado reposicionarse de muchas maneras, podríamos decir que junto con los gestos y la voz, el dibujo es uno de los lenguajes más antiguos y universales, mediante él podemos expresar y describir imágenes del mundo que nos rodea, explicar sus formas y hasta realizar asociaciones. Así, el dibujo es una herramienta de comunicación importante porque permite la manifestación sensible de una idea. La tarea de representación del entorno y los objetos, o de recrearlos y establecer asociaciones nuevas, que es en última instancia la esencia del dibujo, es una actividad noble que debe ser valorada por su utilidad para facilitar la comunicación entre quienes tenemos intereses comunes mediante un medio que podemos usar todos. En la posibilidad de dibujar un mapa sin las reglas establecidas, llama la atención la cuestión de la creatividad. Es decir, la capacidad de los individuos que participan para crear, la cual hemos entendido también como la posibilidad de *re-crear* diferentes imágenes y lugares comunes. Vemos la capacidad para permitir que el que participa sea receptor de todos y que a través de las imágenes que ve y que son vistas tenga la posibilidad de retroalimentarse y de apropiarse, en su historia, memoria y en sus miradas. Observamos así cómo los lugares-memoria que habitan en la geografía de lo imaginario y que conforman un conjunto de memoria, nos ayuda a entender la naturaleza y la construcción de una imagen identitaria de los habitantes de Valle de Juárez. El capital memoria es un corpus de imágenes que hacen referencia a objetos locales que son los que posibilitan edificar una imagen identitaria. Entendemos por *imagen identitaria* el conjunto de representaciones comunes, puntos de coincidencia que son producto de la interacción.³⁰³

Haber subido por el margen de uno de los ríos del Valle o por la presa, nos dio a conocer las razones por las cuales las personas de Valle representaban repetidamente estos paisajes, otorgándole significados; lo mismo sucedió en el caso de la presa, fue una experiencia de aprendizaje recíproco que nos ayudó no sólo a conocer mejor una realidad por nosotros novedosa, sino también la posibilidad de interactuar de manera conjunta con los compañeros en su realidad y de manera conjunta contribuir para modificarla.

³⁰³ Licona Valencia, Ernesto, "La imaginabilidad de un territorio a partir de la oralidad y el dibujo" en *Territorio y Cultura. Territorios de conflicto y cambio sociocultural*. Departamento de Antropología y Sociología, Universidad de Caldas, Colombia, 2002, pp. 253.

Así, encontramos en el dibujo una de las mejores herramientas para que ellos nos expresaran sus inquietudes, sus necesidades, sus problemas y al mismo tiempo sus alternativas de solución. Descubrir un mundo nuevo para todos, un mundo en el cual la creatividad y habilidad para plasmar las ideas en una superficie plana, nos sorprendieron gratamente. De un mundo bidimensional avanzamos a una visión multidimensional más rica y compleja.

Los niños, adultos hombres y mujeres consiguieron a través de sus dibujos enseñarnos nuevas cosas y hacernos reflexionar de manera profunda acerca de nuestra práctica. La reflexión que construimos con base en esta experiencia mutua y participativa de trabajo comunitario nos refiere en la práctica las múltiples posibilidades del caminar y la gran cantidad de espejos que surgen.

Aunque ésta es una experiencia que recién estamos comenzando a entender en profundidad, creemos que es un proceso necesario para construir nuevos caminos entre todos. Es cierto que los mapas han sido utilizados en múltiples lugares como formas de participación, pero los mapas que construyen los pueblos son mapas que no se enmarcan en la cartografía oficial. Es además el resultado de conversaciones en grupo y experiencias personales de un colectivo de personas que conformamos las reuniones en Valle, pero sobre todo, de los aportes, que el poder compartir con otros, nos ha brindado la vida. Hacer de los mapas una herramienta y no el fin para construir procesos de participación, nos ha brindado la posibilidad de darnos cuenta de las múltiples miradas sobre Valle y la cantidad de sentidos y significados que encierra Valle. Uno de los principios fundamentales es la participación de las personas en todo el proceso. No es una planeación centralizada y tecnocrática, es una planeación desde las localidades de abajo hacia arriba y con la participación democrática de los actores locales. En donde se abre un espacio distinto y que hace posible la participación de tod@s.

4.6 La recuperación silenciosa

La participación y la recuperación de la acción política en el estilo del poder y la dominación, tiene que pesar más los espacios del poder, la vieja política. Los mapas de saberes son para hablar en los espacios de abajo y no en los espacios

del arriba del poder. Una pequeña diferencia, pero sustancial cambio de ver i construir el mundo.

La elaboración y reconstrucción de saberes es una construcción de los silencios de una comunidad, de un grupo frente al ruido de la manera de actuar políticamente, hay una permanente sistematización para socializar conocimiento, experiencias, historias y hacerlo un patrimonio de todos, compartir pensamiento. Lo anterior es la base fundamental de la decolonialidad. Esto es a la vez un proceso investigativo y participativo³⁰⁴ de todos los involucrados y no sólo de los especialistas, o de los que saben más, ya que todos saben un pequeño pedazo y entre todos los pedazos podemos armar un rompecabezas más grande para entender lo que sucede, pero que no es definitivo, o como diría Don Max : “ya entendí por qué quieren maquilas a un lado del pueblo” o como dicen las señoras que hacen una agenda desde su perspectiva para su pueblo, “nosotras sabemos algunas cosas pero mi vecina y mi hermana saben otras”. Es una planeación que permite la participación a partir de lo que entre todos vemos y conocemos, para enfrentarlo entre todos y no desde una idea dada de inicio o una iniciativa iluminada. Es ahora en donde el sentido de las historias cambia, las aparentemente inofensivas historias de abuelas contadas en el seno de los hogares y hoy retomadas, revelan su función socializadora en tanto vinculan las experiencias para hacer frente al presente. Los saberes colectivos se convierten en una forma de dialogar. Tanto los compañeros como los distintos habitantes de Valle, sabemos que entre todos conocemos algo sobre el mundo, con diferentes grados de profundidad, sin importar si es mayor o menor, pero en el sentido estricto de las palabras, no somos por completo ignorantes.

Si asumimos así la construcción de un saber de manera horizontal, en donde no es que uno sepa más que otro, sino que todos sabemos cosas distintas, entenderemos el porqué del reclamo de los compañeros de las distintas comunidades de Valle y de la Sierra del Tigre después de dibujar su saber, al pedir que las autoridades los traten de igual a igual, es decir, como personas que quieren aprender, pero también tienen algo que enseñar. En esta manera de

³⁰⁴ También esa es la razón por la que mientras “la gente hace su propia historia... Ellos la hacen tal vez no como la quisieran”, también participan no solamente las circunstancias que los rodea, sino también los conceptos y los símbolos, las imágenes y sus haberes.

aprender el saber entre todos, desaparece esa forma de pensar en la que nadie sabe -a pesar de que el presidente municipal dice que un campesino no sabe ni ha estudiado nada sobre los insectos-, porque durante toda su vida los compañeros han ido recopilando información acerca de los insectos, a través de las experiencias y relatos de sus abuelos, padres, amigos y hermanos; probablemente ellos puedan describir y explicar mejor que en los libros el porqué de determinado proceso o conducta de un insecto en particular. Entonces, ¿por qué no se les pregunta?, ¿por qué no se les pide su opinión?

Los dibujos de los compañeros nos permitieron aprender que la actividad de un mapa colectivo de saberes es también una educación y deseducación, que se convierte en un proceso de diálogo en el que ambas partes se comprometen a escucharse y a transformarse, un proceso en el que todos actuamos por igual a pesar de que mantengamos roles diferenciados. Desde nuestra perspectiva – modificada ahora por nuestra experiencia de trabajo en las comunidades– la actividad educativa de los saberes debe garantizar la confrontación de perspectivas y prioridades de la comunidad, se trata de una actividad no sólo interesante y válida, sino legítima.

La reconstrucción de la historia y de los orígenes es parte importante dentro de la construcción de los mapas de saberes, cuando la gente de Valle de Juárez dice: “He oído que se inició Valle de acuerdo con mi abuelo, por ahí en donde había unas cuevas donde se escondían los españoles que vinieron huyendo de una revolución”.³⁰⁵ Así, uno se pregunta junto con ellos ¿una revolución?. Sí, efectivamente dentro de la construcción de Valle de Juárez han existido muchas revoluciones, “...se hizo Valle de Juárez... se inició como municipio, fue en 1895”, cuentan los abuelos de mi familia, menciona uno de los compañeros, cuando ve el centro de Valle dibujado en el centro de una cartulina. Es aquí en donde aparece la memoria de quienes cuentan la historia y refieren a todos “...cuando se independizó Valle de Mazamitla se le dio el nombre de Valle de Juárez o cuando hablan del Valle de San Pascual”. Pero para lo anterior tenemos que hacer memoria junto con las cartulinas de Valle. La existencia de una historia rural mexicana distinta a la de otras sociedades rústicas de México, como la campesina

³⁰⁵ Entrevista a José Mata, abril de 2002.

y la indígena, se dibujó en el Occidente de México, en el sur para ser más precisos. Como nos enseñó *Pueblo en Vilo*, la historia ranchera comenzó a escribirse en épocas más bien recientes, como hija de ese complicado y convulsionado siglo XIX en que confluyeron la necesidad de vender tierras por parte de los hacendados de algunas regiones con la voluntad de comprarlas por parte de un sector de rancheros que poco a poco se habían instalado, como arrendatarios, medieros o trabajadores especializados, en las tierras altas de las grandes propiedades agrarias. De este modo, la conformación de comunidades rancheras puede ser percibida como parte de la nueva geografía regional que empezó a delinearse en el transcurso del siglo XIX, sobre todo en los años y procesos acaecidos durante el porfiriato.

4.7 Caminando por viejos caminos

Tal como hemos desarrollado a lo largo de estas páginas, es un hecho que junto a las comunidades y los pueblos se puede construir, y que en el proceso de transformación, nadie manda ni nadie obedece, todos construyen, esto significa que todos diseñamos determinada estrategia para conocer y actuar y todos nos comprometemos a aplicar lo que aprendimos. Lo que se persigue es que a través de la acción de los saberes, todos consigamos dialogar para intercambiar conocimientos, olvidando actitudes de dominación y sometimiento.

La manera de hacer y pensar los saberes hace viable la práctica con la teoría, es decir, se hace evidente qué nos sucede y qué aspectos modifican nuestra percepción del mundo, en el pensamiento y el discurso. La práctica se convierte en un instrumento que es utilizado, y reutilizado por los sujetos mediante los saberes que tienen en sus manos, memoria historia e identidad se encuentran.

Esta opción tiene como centro a los sujetos que participan en el proceso, estos sujetos construyen, recrean y se apropian del conocimiento, induciendo así a aproximaciones conceptuales y a la generación de actitudes que llevan a repensar y a tener una práctica, más allá de las referencias teóricas existentes. Esto obliga a considerar a las personas como sujetos pensantes, críticos y propositivos y no como objetos receptores de conocimientos. Esta dinámica de saberes se convierte entonces en un instrumento metodológico social, se considera como un medio vivencial o técnico que permite recoger sistemáticamente experiencias e

informaciones que apoyan los desarrollos metodológicos y conceptuales de una propuesta colectiva. Se han distinguido en el proceso dos tipos de instrumentos metodológicos: los vivenciales y los técnicos. Esta diferenciación no los hace excluyentes sino más bien complementarios.³⁰⁶

En consecuencia, en el conocimiento de la realidad social, la comunidad tiene mucho que decir por ser protagonista central en el proceso de transformación y orientarse hacia el desarrollo de un proceso de cambio desde abajo por los de abajo como diría Freire ³⁰⁷. Para los que habitan Valle o El Valle,

³⁰⁶ Resultado de la experiencia de Valle, han surgido como instrumentos metodológicos técnicos un conjunto de unidades (guías sobre temas específicos, actas, memorias, resúmenes escritos, lecturas individuales y en grupo, estudios de caso) que permiten recoger los contenidos temáticos, metodología e instrumentos útiles para facilitar un proceso de réplica. En síntesis, los instrumentos son términos de referencia para el desarrollo del trabajo en cualquier espacio como por ejemplo los resguardos, las zonas, las veredas y otros. Los instrumentos vivenciales son: talleres, trabajo en equipo, recorridos de campo, juegos, historias, prácticas cotidianas, narración de experiencias cotidianas, entrevistas, plenarias, creación simbólica y material visual.

Podemos decir que la construcción metodológica se basa en el territorio como elemento fundamental del vivir cotidiano y cómo se reconstruye el territorio por quienes lo viven.

En la investigación la comunidad es partícipe de la investigación, aporta sus saberes y experiencias al tiempo que recibe de los demás. Consideramos que los mapas se adecuan y favorecen la cultura de los narradores orales y además que la construcción colectiva de mapas permite la reactualización de la memoria individual y colectiva. La acción significa que el conocimiento de una realidad permite actuar sobre ella, y en gran medida la validez de ésta se origina y se puede comprobar en la acción. Se trata de conocer la realidad para transformarla y no de investigar solamente por el placer de conocerla. Desde luego, no se trata de cualquier tipo de acción o activismo, se busca ante todo la acción que conduzca a la construcción social. La participación, se entiende como un proceso permanente de construcción social alrededor de conocimientos, experiencias y propuestas de transformaciones para el desarrollo propio. La participación debe ser activa, organizada, eficiente y decisiva. La participación debe darse en el marco del diálogo de saberes, planteado en la estrategia. Así mismo, la participación de la comunidad debe expresarse en todo el proceso. La sistematización, es entendida no como la simple recopilación de datos de una experiencia, sino que además apuntala su ordenamiento, para encontrar las relaciones entre ellos y para descubrir la coherencia interna de los procesos instaurados en la práctica. En este sentido la sistematización es construcción de conocimiento, es hacer teoría de la práctica vivida. De allí que la sistematización en esta metodología debe ser un elemento fundamental para aprender la realidad y transformarla, la sistematización permite dimensionar esos conocimientos, datos, y prácticas para hacer sustentable otro camino construido por todos.

³⁰⁷ Muchos han querido reducir el pensamiento de Paulo Freire al método de alfabetización; sin embargo la visión crítica, la intuición política sobre el ejercicio del poder, las posibilidades históricas de cambio confrontan esa visión para abrir paso a una propuesta político-pedagógica liberadora del silencio, con afán de intervención cultural. Toda la propuesta educativa de Paulo Freire está fundamentada en la legítima rabia por las injusticias cometidas contra los harapientos del mundo (los sin techo, sin escuela, sin tierra, sin agua, sin pan, sin empleo, sin justicia); en el insistente esfuerzo por leer críticamente el mundo no solamente para adaptarse a él sino para cambiar lo que hoy pasa de una manera injusta; en la esperanza radical sustentada en la siempre posibilidad de transformar el mundo porque en cuanto existentes, el sujeto se volvió capaz de participar en la lucha por la defensa de la igualdad de posibilidades. Así, desde su obra *Pedagogía del Oprimido* hasta *Pedagogía de la Esperanza*, Freire va construyendo una propuesta en la recuperación de la palabra pronunciada de quienes se les había negado el derecho de expresar y

como dicen en confianza, se ha construido entre todos, se ha hecho “un espacio socialmente construido”. En el territorio se inscriben las huellas de cada sociedad en el tiempo. Partimos entonces, de la idea de que toda sociedad crea una zonificación que concentra espacialmente interacciones sociales y prácticas sociales cotidianas. Los mapas son un instrumento para aprender a leer y descifrar el territorio y las historias, ya que “el territorio no es simplemente lo que vemos; mucho más que montañas, ríos, valles, asentamientos humanos, puentes, caminos, cultivos, paisajes, es el espacio habitado por la memoria y la experiencia de los pueblos”.³⁰⁸ De esta manera la apropiación del espacio vital, “no es solamente una cuestión de apropiación de un espacio sino también de pertenencia a un territorio, a través de un proceso de identificación y de representación bien sea colectivo como individual, que muchas veces desconoce las fronteras políticas o administrativas clásicas”.³⁰⁹

Estas ideas de territorio ayudan a la construcción de la identidad; la identidad es social y culturalmente construida como un producto de fuerzas históricas y geográficas específicas y está sujeta a cambios en el tiempo y en el espacio, afirmando de esta manera su carácter inherentemente dinámico: “El proceso dinámico de construcción de las identidades está constituido por varios factores y categorías, entre ellos raza, clase, género, y condiciones sociales, económicas y culturales que se articulan con formas geográficas e históricas específicas”.³¹⁰

decir su vida y en el diálogo como el acto común de conocer y, éste como el encuentro del sujeto con el mundo, asegurando que somos seres inacabados y que sólo en el encuentro con los otros y otras, vamos construyendo un saber, un contexto, el ser mismo. Toda su propuesta se centra en una esperanza movilizadora, que genera sentidos y motivaciones de carácter histórico-fundante que constituyen el presente y orientan el futuro. Una propuesta construida desde los sueños y soñar, para Freire es, por un lado, una connotación de la forma histórico-social de estar siendo mujeres y hombres, porque soñar forma parte de la naturaleza humana que, dentro de la historia, se encuentra en permanente proceso de devenir y, por otro, soñar constituye un acto político necesario.

³⁰⁸ Giménez, Gilberto “Apuntes para una teoría de la región y de la identidad regional”, *Mimeo*, pp. 165-173.

³⁰⁹ Op. cit. p. 167.

³¹⁰ Op. cit. p. 168-169.

Reflexiones finales

Ya no bastan solamente los saberes: construir la autogestión, el socialismo, el comunismo, la utopía o como se llame

Después de haber expuesto nuestra investigación, consideramos necesario el estudio y comprensión de los saberes locales como un aporte de la psicología social, pues son una herramienta metodológica donde se construyen diálogos y se construyen mundos. Podemos decir que la construcción metodológica de los saberes locales se basa en el territorio como elemento fundamental del vivir cotidiano y en cómo se reconstruye el territorio por quienes lo viven. En donde su imaginario colectivo se ha construido en su vivir y relacionarse con el bosque, la sierra y el agua, forman parte del imaginario indígena que se mantiene como referente no solamente cultural; se mantiene como un referente colectivo e individual, cómo ellos mismos dicen: *entrar a la sierra es entrar a nosotros, cuando entramos llevamos un poco de trozos de canela y un poco de chocolate, para el cuerpo y compartir con el bosque.*³¹¹

Implica como se tratan y miran a sus adentros, cómo se ven al pasado como pueblo, con raíz en la sierra en donde las anécdotas y relatos son parte de ellos y ese imaginario colectivo entra en acción con la tierra. La tierra es más que suelo o un poco de arcilla, la tierra es para ellos su memoria. Perder la tierra implica no solamente perder la memoria, es perder lo que son ellos cómo pueblo; ellos se consideran que son la sierra. El ejemplo es cuando nos explican los mapas de saberes, pues siempre hacen referencia al bosque, a la sierra, al agua y a la tierra como parte primordial, no en el sentido mercantil, sino en el sentido de su historia.

En cada uno de los conflictos que enfrentan los vallenses, se hace referencia al bosque, la tierra y el agua como si fueran ellos mismos cada elemento, un familiar, tío, abuela, hermano. Porque son ellos sus abuelos, padres y amigos quienes les cuentan de donde vienen, que ellos son la serranía en el sentido de pueblo, y si algo le pasa, es como si les pasara a ellos. Ser para ellos

³¹¹ Ángel Contreras habitante del Valle de Juárez, mayo de 2006.

indígena es asumir su forma de compartir y mirar el mundo, en tanto son ese mundo.

Los saberes son una herramienta que sirve para construir conocimiento de manera colectiva; la construcción de este conocimiento se logra a través de la elaboración colectiva de mapas, desde donde se desatan procesos de comunicación entre los participantes y evidencian diferentes tipos de saberes que se mezclan para poder llegar a una imagen colectiva del territorio.

Resultado de la experiencia de Valle, han surgido algunos instrumentos metodológicos, que se construyen como parte del proceso de los saberes. También hay algunas herramientas técnicas, con un conjunto de unidades (guías sobre temas específicos, actas, memorias, resúmenes escritos, lecturas individuales y en grupo, estudios de caso), que permiten recoger los contenidos temáticos de los saberes, metodología e instrumentos útiles para facilitar un proceso de réplica. En síntesis se convierten en nuevos elementos a considerar los siguientes espacios que se crean en la comunidad, en cualquier espacio como por ejemplo los resguardos, las zonas, las veredas, casas y otros.

También se han construido nuevos instrumentos vivenciales colectivos como son: recorridos de campo, juegos, historias, prácticas cotidianas, narración de experiencias cotidianas, entrevistas, plenarias, creación simbólica de talleres, trabajo en equipo y material visual.

En la investigación, la comunidad es partícipe de la investigación, aporta sus saberes y experiencias, al tiempo que recibe de los demás otros saberes y experiencias. Consideramos que los mapas de saberes, historias y conflictos, se adecuan y favorecen a la cultura de los narradores orales y además que la construcción colectiva de mapas permite la reactualización de la memoria individual y colectiva.

La acción significa que el conocimiento de una realidad permite actuar sobre ella y, en gran medida, la validez de éste se origina y se puede comprobar en la acción. Se trata de conocer la realidad para transformarla y no de investigar solamente por el placer de conocerla. Desde luego, no se trata de cualquier tipo de acción o activismo, se busca ante todo la acción que conduzca a la construcción social.

La participación se entiende como un proceso permanente de construcción social alrededor de conocimientos, experiencias y propuestas de transformaciones para el desarrollo propio; la participación debe ser activa, organizada, eficiente y decisiva; la participación debe darse en el marco del diálogo de saberes, planteado en la estrategia de la participación la comunidad, en donde debe expresarse la comunidad durante el proceso.

La sistematización o bien como le han mencionado los compañeros: diagnóstico, es entendido no como la simple recopilación de datos de una experiencia, sino que además apunta su ordenamiento, a encontrar las relaciones entre ellos y, a descubrir la coherencia interna de los procesos instaurados en la práctica. En este sentido la sistematización es construcción de conocimiento, es hacer teoría de la práctica vivida. De allí que la sistematización en esta metodología debe ser un elemento fundamental para aprender la realidad y transformarla, la sistematización permite dimensionar esos conocimientos, datos, y prácticas para hacer sustentable otro camino construido por todos y por todas.

Se puede decir que el reconocimiento de “quien habita el territorio es quien lo conoce”³¹² y sobre ese conocimiento es posible adelantar procesos de reflexión y planeación del actuar de todos, porque entre todos sabemos todo; esto permite proponer una nueva forma de hacer de la gente. Se puede decir que se intenta poner también en la mesa la posibilidad de una propuesta de carácter epistémico partiendo de los saberes.

Los saberes se convierten pues, en espejos poco ortodoxos, en espejos de mercurio líquido, porque varios de los compañeros se reflejaban en los problemas de otros, pero también en las experiencias, es decir, también en sentimientos, sentidos, memoria, en amores por lo que son y pueden ser y que son parte, en un sueño propio, de una utopía propia.

Al conjuntar y sacar a pie de los pinales los saberes de la serranía, se ve que no son tan diferentes, que no importaba si eran diversos, que ser diversos les

³¹² Giménez, Gilberto “Apuntes para una teoría de la región y de la identidad regional”, México, Ed. Mimeo, pp. 165-173.

posibilitaba entender entre todos lo que pasaba en ese momento,³¹³ y que todos eran una pequeña pieza de un rompecabezas, que uniendo todas las piezas podían ver la figura del rompecabezas, y que en ocasiones esa figura era como un espejo de mercurio, que toma diferentes formas, en ocasiones la figura del pasado y de las historias, del presente y los problemas del futuro que enfrentarían y de lo que se construye.

Sin embargo, esos indios güeros y su ser, de los que escribió Juan Rulfo, que caminan y se reproducen por las veredas, casas, montes, campos de cultivo y carreteras de la Sierra del Tigre, entre las hojas de los encinos y de los pinos de la sierra tejen la cama para soñar, mientras toman un sorbo de canela con chocolate, mirando y amando su huinumo para pensar en un mundo donde quepan ellos y otros más.

En la posibilidad de dibujar un mapa de saberes sin las reglas establecidas, llama la atención la cuestión de la **creatividad**, es decir la capacidad de los individuos que participan para crear, en nuestra experiencia de trabajo en las comunidades de Valle de Juárez, esta capacidad la hemos entendido como la posibilidad de re-crear, de permitir que el que participa sea receptor a todos y es transmisor al mismo tiempo, y a través de las imágenes que ve y ven, tengan la posibilidad de hacerse una idea propia de aquello que el dibujo en sí les está transmitiendo.

Los procesos que vive el país de descomposición política y del Estado hace necesario pensar la posibilidad de cambiar las cosas dentro del país y del movimiento social, hay que pensar si el establecimiento de grandes estrategias, usar las grandes directrices puede ayudar, o comenzamos a construir otro país, desde abajo y a la izquierda, idea que Lenin puso en la mesa en el mundo, y que hoy, con variantes, se coloca nuevamente como necesario. Lo cierto es que el mundo ha cambiado, así como han cambiado las formas de apropiación de la naturaleza, de la historia y del conocimiento de la humanidad; también han cambiado los que viven en el campo y también en las ciudades, han cambiado las formas de participación de mucha gente, mujeres y hombres.

³¹³ “Entre la conciencia y la existencia están los significados, los propósitos y los mensajes que otros hombres transmiten, primera lengua romano y, después, a través de manejo de los símbolos” Teodor Shanin, Op. cit. P. 126

Se han caído muros y se han construido otros, uno de esos muros se encuentra dentro de los mecanismos de hacer política en los lugares más diversos, ese muro es de quienes dicen saber qué hacer con la organización de la gente sin dejar oportunidad alguna a que el programa lo construyan ellos mismos, que sean ellos los que marquen sus tiempos y que esos tiempos sean los que cuentan. Quienes se jactan de ser líderes de los movimientos sociales intentan aparecer como los únicos que saben qué hacer y cómo hacerlo; la organización son los profesionales (no profesionistas), del “yo sé cómo y el por aquí”, ya que en muchas de las ocasiones no preguntan a la gente ni la consultan en sus grandes planes y acciones. Parecería ser que la gente no sabe por dónde, no dan chance de caminar con ellos para que todos participen, la pregunta sería: ¿Tenemos entre algunos las respuestas? O, ¿entre todos podemos intentar contestar?, mejor aún, ¿estamos dispuestos a construir un camino junto con otros, con todos y entre todos? Lo cierto es que sabemos con quien no, no con esos que se aprovechan para beneficio personal y del colectivo, de quienes hacen las cosas para tener poder, con ellos no.

La mayoría de las organizaciones sociales no le apuestan a la gente y a caminar con el pueblo hay pocos que apuestan a la gente, a caminar con ella, a diseñar el plan de lucha a partir de sus demandas propias y sin fijarse cual o cuales son los aspectos fundamentales para la liberación de un pueblo; sin fijarse si son grandes demandas o pequeñas, si son o no el gran programa o un programa que sólo tiene una frase que encierra lo que siente y ve, una frase que le puede decir al poder y a quienes se ocupan de darle aire. Aquí lo que entra en juego no es saber quién, sino saber entre todos y con todos qué podemos construir juntos.

Muchos movimientos sociales han tratado de cambiar la situación de quien participa en ellos, eso puede ser interesante, y lo es, ya que han surgido movimientos que son honestos, pero también dichos movimientos han empezado a ser no movimientos, se han empezado a detener en su acción con la gente y lo han empezado a sustituir por lo que hace la clase política y sus tiempos, lo que significa que mucha gente no confíe más en ellos. Muchos de esa clase política se han empezado a detener en las diputaciones o en las negociaciones por puestos y

¿dónde queda la gente? Algunos dicen que lo que paso con el gran abstencionismo es que a la gente no le importan los partidos, pero hagamos otra pregunta ¿la gente está buscando otra cosa?

Lo que hace a un movimiento no es su capacidad de aparecer en los grandes periódicos de un país, lo hace la posibilidad de tomar decisiones por parte de los que participan, y que participan desde el camino que escogieron. También es fundamental el cómo participan, aquí podríamos abrir la discusión del cómo participar, pero más que enfrascarnos en esa discusión, escuchemos a quienes luchan por una demanda o un problema, no importando cual sea. Porque a muchos que participan en organizaciones sociales se les ha olvidado qué dice la gente. Muchos de los que participan en un movimiento (ya dejamos claro no importa el tamaño), han dicho en otros momentos difíciles, la respuesta es: "hay que apropiarse de los procesos". En cambio, habría que preguntarse ¿qué podemos intentar compañeros? No para mediar el futuro próximo, sino para que de manera paralela se pueda decir, hoy hacemos una actividad para que mañana nadie tenga que hacerla de nuevo como la hicimos nosotros, sino para que la construyan de nuevo, ayudamos para que todos puedan hacer suyo, para que elijan cómo quieren caminar y por donde, no importando si es un acierto o un error. Hoy, algunas organizaciones sociales y asesores que las acompañan, saben que esta apropiación no es suficiente en tanto sea una mera sustitución que deja intacta la estructura de la clase política, pero parece mentira que hagan mirada y oídos sordos y se escuden en un viejo argumento: que no importa ser del poder si se puede hacer algo, ¿qué se ha hecho? ¿Acaso han terminado con la pobreza de toda la gente, o sólo han terminado con la propia y han tomado el lugar de un lenguaje de una clase política que cree incapaz a la gente de cambiar al mundo?

Es necesario entonces crear espacios para repensar y decidir, en un proceso y acopio de propuestas con posibilidades de caminar, esto es, de sustento: lo que dice mi vecina, el obrero, el campesino, el comunero, el estudiante, el maestro, el ama de casa.

Para muchos que participamos en movimientos sociales se nos propone el término participación organizada; cómo se hace. Muchos dirían a la gente cómo

organizarse y por dónde; para nosotros sería preguntar, escuchar a la gente sobre cómo quiere participar, cómo quiere hacerlo, dónde y cuándo,

La propuesta no puede, ni debe, venir del Estado. Es obvio que los gobiernos neoliberales no lo harán aunque en su discurso digan estar por una participación de la gente. La iniciativa privada, el gran capital, un nunca querrá propiciar la participación porque opone la lógica de la convivencia y la autosuficiencia -en el mejor sentido-- a la lógica inexorable del mercado, con la que desgraciadamente se comparten espacios necesarios.

Se trata de producir resistencias, rebeldías, por eso no se puede hacer la receta de los saberes ni en los movimientos, la práctica nos está enseñando que hay que hacer varias resistencias y varias rebeldías, lo que constituye una diferencia en el actuar de la clase política. Para los locos que quieren cambiar el mundo cuentan los saberes, construyendo desde abajo, una reconstrucción de lo que queremos, con limitantes y todo. Esas resistencias y rebeldías son propias de los pueblos y de sus demandas, y lo más importante es que son ellos quienes las construyen. Lo importante de esto es que el colectivo es quien toma rumbo, por ello la triple responsabilidad de quien acompaña y se encuentra con ellos y es parte de un movimiento, los saberes de todos ayudan a todos. Propiciar todo aquello que rompa dependencias, genere información, que revitalice tecnologías tradicionales, formas de cultivo en desuso, la utilización de alimentos alternativos (muchos pueblos como los huicholes, por ejemplo, tienen una amplia cultura forestal: comen del bosque: aunque no tengan una fuerte cultura de aprovechamiento maderero del mismo).

La verdadera apropiación de los procesos -de las herramientas- implica un trabajo de *reconocimiento*. En toda comunidad, indefectiblemente, existe un cuerpo acumulado de saberes sobre el que pueden reflexionar todos los que han resistido desde muchas formas al neoliberalismo, podemos decir que todos han resistido como han podido a este paradigma excluyente, el problema es que la clase política descalifica esas resistencias o rebeldías, las considera como sin importancia. Para nosotros es al contrario, hay que estar con todas esas resistencias pequeñas y acompañarlas. Eso es mucho más valioso que sólo decir "aquí estamos", que las herramientas sean muchas y variadas y construyan

espacio con unos talleres y sean una forma de aproximación a la gente y de la gente, que ayuden con un granito a la organización propia y con pasos propios de la gente.

La experiencia del mapeo de saberes nos enseñó que tiene que ser la gente con la que participamos y a la que acompañamos la que se apropie de sus propios diagnósticos. En los siete pensamientos en mayo del 2003, el subcomandante insurgente Galeano menciona varios círculos que deberíamos mirar aquellos que participamos en movimientos sociales. Esos siete círculos pueden estar en cualquier lugar, en todos lados se desata una guerra contra la gente, hay cada vez más confrontaciones con las transnacionales o grupos de poder que sin ser transnacionales atacan comunidades con la misma fiereza. Los políticos de la clase política se han puesto en contra de las comunidades. La cultura se ha convertido en una nueva zona de rebeldía y resistencia en varias comunidades, y nos hacemos una última pregunta con todos aquellos que resisten, podemos hacer varias resistencias y una gran rebeldía que no tiene color ni fronteras de ningún tipo, ni geográfico, ni de sector, ni de profesión ¿Qué organización social le apuesta a la gente, al mundo y a la rebeldía? Para la construcción de un mundo distinto, y donde exista la posibilidad de distintos mundos, hay quienes han apostado siempre a una única apuesta, pero nadie se ha puesto a pensar en que apostar tal vez no sea lo más correcto, sino el construir algo de manera distinta, con muchos ojos y muchos perfiles, con la posibilidad de dar entrada a un mundo de saberes, en donde no hay un saber solo, sino pensando en que solo los saberes se pierden, como decía en algún momento Enrique Dussel padre, que cuando se pierde un pueblo, no sólo se pierde a un conjunto de personas, se pierde a una parte del mundo, haciendo más pobres a todos en el mundo.

La contundencia de la afirmación de Dussel, se encuentra en las múltiples visiones que tienen todos los seres humanos y los saberes que tienen, que no son ni lineales o verticales, sino que son una red, que también es una pieza de un gran rompecabezas, que tiene muchas figuras, más complicado aún, pero no por ello menos importante. En el mundo hay quienes han construido a partir de una sola mirada del mundo, en los mapas de saberes, las historias de los compañeros, la

memoria de una persona, de varias personas, se dibuja en nuestra mente la posibilidad de construir un mundo distinto, o empezar a construir entre varios un pedazo del mundo de otra manera, como sucede en Valle de Juárez. Lo curioso del caso es que varios de los compañeros de Valle comparten lo que han construido con otros compañeros que no son de Valle, y el mapa y los saberes se hacen más grandes y lo que los dueños del dinero quieren hacer toma otra dimensión. Pero como dice una compañera en el sureste del país, el tiempo para quienes dominan es importante para su visión de mundo, pero nosotros cambiamos los ritmos del tiempo a los tiempos de la gente.

Al pensar cómo construir, nos hemos encontrado con en que es necesario pensar en nuevas formas de relación, de organización política y el conjunto de la sociedad, nuevas formas de relación donde la ética y la política no sean enemigas. Muchas de las compañeras y compañeros de Valle se han dado cuenta entre ellos que el organizarse y hacer política, pero de otra manera, es algo que sirve, que ayuda a enfrentar problemas, pero también a comprender el porqué de algunas decisiones arbitrarias del poder. Que es posible construir otra forma de tomar decisiones. Que no es importante el tamaño de la participación, que toda participación es importante, que movimiento es algo más allá de cierta forma de expresión, que es, como diría el viejo topo, una forma de praxis. En donde movimiento y organización del poder- hacer, no sólo no se contrapongan, sino que la una esté al servicio del otro.

En donde, es necesario el diálogo con y entre los espacios de participación y de la gente y los que busque la gente, para convocar a unos y otros a escucharse, de promover acciones conjuntas, de sumar y sumarse a iniciativas; iniciativas que se encuentran en lo más simple, pero muy importante, saber que no queremos.

El espacio de participación que, frente a los actores y con ellos, pueda organizar la demanda y satisfacción de los derechos populares -por más intrascendentes que parezcan a la vieja guardia- pueda organizar la resistencia y el desarrollo de formas sociales de autogestión; que pueda reconocer la aparición de nuevos actores sociales y acompañar sus movilizaciones, pueda organizar y promover la vigilancia ciudadana sobre los gobernantes, y pueda crear nuevos

espacios de movilización distintos. Tal vez ese espacio, en el que se multiplicaron los diálogos y las memorias, indica lo que podría ser el hacer política y desarrollo distinto, más que los discursos de un solo programa o como dice el Subcomandante Marcos, la línea es que no hay línea, recordando también el modo de construirse de las mesas de San Andrés.

Un día en la Plaza de Valle los compañeros estaban ensayando las maneras de actuar en una "organización política de nuevo tipo", que es la que dicen que quieren construir, ¿cómo es eso?, pues bien, le platicamos. Los compañeros comenzaron en una pequeña reunión viendo dentro de sus mapas de saberes, que a los niños y mujeres, que son mayoría en Valle, no se les abre ningún espacio para decir cosas, como dicen todos. Y comenzaron a buscar no el llamamiento a las mujeres, sino a pensar cómo preguntarles a las demás mujeres como les gustaría hablar. Doña Lupe dijo que a ella le gusta platicar en el mercado con las demás señoras, que ahí podían hablar, sin las miradas de los maridos, o de las autoridades de Valle. Fue cuando comenzaron a platicar y a preguntarle a las compañeras, a otras señoras de distintas formas de pensar, de ideas confrontadas, pero el ejercicio resulto bien. Ellas vieron el cómo sin imponer y sin centralizar transmitieron el sentir de las demás señoras, de unas a otras, y ellas hasta el final comentaron el suyo. Las demás mujeres coincidieron en una cosa que asombró a los propios compañeros, la demanda y lo que interesaba era conseguir que todos dejen de tomar.

Los procesos de construcción de las identidades colectivas involucran tanto el desarrollo de marcos cognitivos comunes como una serie de interacciones densas, que activan las relaciones que conectan a sus integrantes, y conllevan también una red de intercambios emocionales y afectivos. En nuestros tiempos urbanos -"tan veloces como un Cadillac sin frenos", como diría Joaquín Sabina; o del neoliberalismo, dirían los zapatistas-, la configuración de los modelos cognitivos está marcada por los procesos de producción y procesamiento de la información, que construyen las dimensiones cruciales de la vida diaria.

Los individuos y los grupos reciben volúmenes crecientes de información con la que se autodefinen y construyen sus espacios de vida. Una parte sustancial de esta información circula a través de los medios masivos de comunicación.

Desde ahí se informa: no sólo en el sentido de aportar datos y contenidos precisos, sino también en el sentido de dar forma a las maneras de pensar, percibir y sentir todo un conjunto de eventos; incluso aquellos que pueden circular a través de las vías interpersonales, distintas al radio y a la televisión. Eso fue lo que las compañeras pusieron en jaque.

Dentro de la forma de hacer una nueva política es importante construir una identidad que va a contracorriente de los supuestos y los modos predominantes -o una organización política de "nuevo tipo"-- implica algo más que un denso intercambio de palabras. Supone una valoración constante de los espacios en los que se emiten y se reciben las palabras: una red de interacciones cara a cara y una serie de actuaciones no verbales que involucran y movilizan a los cuerpos de los participantes. Mucho más que los estatutos, los organigramas y las credenciales de afiliación, es la interacción directa entre las personas lo que constituye una frontera frágil y cambiante, que distingue a las corrientes de opinión de los participantes activos de un movimiento.³¹⁴

Los compañeros en Valle, en su empeño por diseñar una organización política de "nuevo tipo", dicen que el asunto es cómo recoger las demandas más sentidas que la gente tiene y al mismo tiempo tener un programa flexible que recoja las que se vayan construyendo a través de los problemas y nueva gente. Por eso no es un programa de gobierno, ni está hecho para que los de Valle tomen el poder: Tiene un objetivo diferente y posiblemente más pequeño: ayudar a desatar toda la energía social para construir nuevas relaciones humanas que le permitan a la sociedad poseer lo que realmente le corresponde: el control de su destino.

Como decía un compita de Valle: no sé. No sabemos, comencemos por ahí, reconozcamos que no sabemos, pero que sí sabemos que tenemos que resistir y por lo pronto, como primer acto de afirmación, dejar de juzgarnos con los criterios de quienes nos imponen las cosas, e intentar patear el tablero, como insisten algunos locos, no entrarle al juego que nos imponen a todo nivel disfrazado de

³¹⁴ Véase Melucci, Alberto, "Uberation or Meaning? Social Movements, Culture and Democracy" *Development and Change* (SAGE, London, Newbury Park and New Dehli), Vol. 23, 1992 No.3. p.43-77.

propuesta para que nos lo puedan vender, (y que puede enfrentarse incluso mediante formas de resistencia pequeñas y aparentemente sin importancia, como lo señalaron los compañeros en la sierra, “lo importante es que no dejaremos perder lo nuestro aunque seamos tres”). Darle la vuelta al problema por más mundial y prediseñado que nos lo pongan. Pero para patearlo hay que saber cuál es el tablero y a qué se juega. No vaya a ser que levantemos un nuevo tablero, creyéndonos muy subversivos y contestatarios, y resulte que ponemos las fichas y fijamos unas reglas que son idénticas a las que había. Ya lo dijo Jean Paul Sartre en algún momento, cuando se refería a que a veces queriendo abandonar un lado que reconocemos como nocivo, lo hacemos haciendo uso de formas, de métodos, de consignas, que provienen justo del lado que queremos abandonar. Y repetimos, hasta reforzamos, lo que de por sí nos jode.³¹⁵

La identidad, la historia, la memoria, aparecen entonces, como elementos protagónicos de la acción social y que disparan los cambios que acontecen en la esfera de la cotidianidad. Comprender y reflexionar sobre cada uno de ellos y su impacto en la transformación de la vida cotidiana, puede ayudarnos a examinar algunos potenciales que presenta la acción social para cambiar las macro estructuras o las estatuas. Junto con el reconocimiento de la cultura, la identidad aporta posibilidades para transformar la realidad desde una perspectiva renovada. Tenemos que estar advertidos que no son homogéneos y ello presenta resistencias a caminar, es decir, muchas veces ni el discurso ni la práctica logran modificar la rutina cotidiana de las personas, pero si pueden dar lugar a pequeños encuentros, puesto que no se trata de que dejen de ser ellos.

-No siempre hay coherencia entre lo que las personas desean, lo que ellas dicen y lo que ellas hacen. Esta contradictoria situación constituye una de los problemas centrales en las prácticas y es fuente de frustraciones para todos-. Las mujeres, los niños hombres y viejos son agentes de cambio, suelen diseñar intervenciones coherentes, intencionadas y estructuradas, con la finalidad explícita de que los individuos y grupos adquieran, una vez finalizada la tarea, determinados conocimientos, habilidades, valores y actitudes, los mapas son más que un simple dibujo.

³¹⁵ Sartre, Jean Paul *La praxis revolucionaria*, Ed. Nuevo Mundo, Venezuela.

En estos casos, la hipótesis que guía la acción es que estos saberes, una vez internalizados en los compañeros, les permitirán orientarse hacia el tipo de persona y sociedad que se quiere construir desde la práctica, y construir puentes y caminos, no más muros, como los del primer ministro israelí más no de su pueblo. Sin embargo, suele ocurrir que la dinámica de cambios que queremos implementar mediante la intervención de las personas, presenta mediaciones de toda índole, las cuales conllevan a que no siempre se produzcan los resultados que se quieren alcanzar. Se trata de buscar muchos caminos. La reflexión sobre los saberes y la práctica política es una actividad fundamental para responder a esta y otras interrogantes que surgen permanentemente desde el primer dibujo.

Entendemos que sin rebotar entre todos, tanto en términos de lo visible como de aquellos aspectos no accesibles, no existirán fundamentos sólidos para un proyecto liberador. Además, la actividad reflexiva permitirá interiorizar en nuestras prácticas la noción de que los cambios deseados son, generalmente, lentos y que éstos deben sortear un campo minado. En consecuencia, la interpretación del mundo de una manera distinta de cada persona o grupos, harán una oferta de cambio desde su particular inserción social, sin importar si ésta será escuchada por el poder pero atenta a los que se encuentran a su lado.

Por otra parte, la experiencia de Valle ha mostrado que los depositarios de la práctica y de una teoría muy singular son personas de la vida cotidiana, es decir, son sujetos que están vinculados a un particular universo el cual les provee de los significados y sentidos para vivir la experiencia humana cotidiana. Se han apropiado de los usos, patrones y costumbres de su universo de vida social.

Es cierto que muchos procesos sociales no logran alterar lo conocido ni romper la rutina cotidiana de los sujetos. Sin embargo, ellas pueden disponerse a confrontar y negociar lo nuevo con lo ya existente y conocido. Debemos reconocer que este último tipo de actitud es cada día más frecuente en las personas, hoy día tienen una actitud mucho más distante y crítica frente al universo simbólico que orienta y da sentido a sus vidas cotidianas. También hay una actitud crítica de las personas a las ofertas que los agentes de cambio les hacen. Pareciera que existe en las personas un anhelo por distinguirse, por constituirse en todos, por ser personas. Esta actitud reflexiva y crítica de los elementos que los rodean y

conforman a los sujetos impulsa otra forma de transformar el mundo. En consecuencia, las reglas externas e impuestas tienden a tener cada vez menor peso para el sujeto de la vida cotidiana. Así varios de los pobladores de Valle, especialmente las generaciones jóvenes, se perciben cada vez más como personas que buscan un proyecto de vida propio, que tienen un estilo de vida propio, que son distintos de los demás.

Lo que si debemos asumir es dejar de considerar a las personas sólo como representantes de categorías, sectores o culturas y reconocer también en ellos individualidades y pluralidades de estilos de vida, una diversidad que es necesaria. De esta manera, del contexto de la comunidad pueden emerger propuestas de cambio que les dan sentido y no un sentido extraño. Esta inquietud surge por el reconocimiento de que conceptos como participación, horizontalidad, diálogo igualitario, a los cuales se configuraron algunos discursos de los propios pobladores de Valle.

En los últimos años se ha diferenciado y 'refinado', cada vez más, el análisis sobre las organizaciones y movimientos sociales. Ya no es solamente cuestión de elegir entre un enfoque más estructuralista o una lectura más interaccionista. Hemos aprendido, sin embargo, que no existen relaciones directas y mecánicas entre las condiciones externas y las formas de organización de la gente³¹⁶.

La participación de otra manera, desde la gente misma, puede abrir ventanas, la gente puede ver las ventanas pero sólo ella tiene las llaves de la puerta que desean abrir. Esto puede cambiar la percepción de los problemas y las preocupaciones individuales y, a la vez, estrechar los lazos entre las personas que luchan colectivamente para resolver estos problemas. Y más allá de los participantes directos, también puede cambiar las visiones y opiniones de los que no participan, de los que solamente observan tales actividades en su población. Con esta dinámica, no se cambia 'la cultura popular' como tal, pero sí se cuestiona algunos rasgos y elementos que durante mucho tiempo fueron casi 'naturales', y evidentes. Tal vez, todo esto no se está produciendo de la manera tan

³¹⁶ La escuelita zapatista. Muchos comentaron que lo que ahí se gesta es el socialismo, el anarquismo, el maóismo... entonces sí se puede construir y no esperar a que nos digan cómo tiene que ser. Una alternativa se construye y se conquista, con errores y con aciertos.

espectacular, 'pura' y acumulativa, como lo pensábamos hace una década. Pero no se puede negar que algunos aspectos se han trastocado en las vidas de Valle, y tal vez de su sentir, están cambiando por la actuación de formas de organización que son, en cierta medida, nuevas y que son, en el fondo, políticas.

El surgimiento de todas estas iniciativas de acción colectiva de los compañeros de Valle, a nosotros nos recuerda a las hormigas, es decir, con las antenas altas y escuchando. Son maneras de demostrar los efectos de cambio no solamente en un nivel de estructuras, instituciones, sino también de formas de demostrar sus consecuencias a nivel de las interacciones y prácticas, en lo cotidiano. De lo que hablamos es de buscar caminos distintos dentro de la rebeldía, no tiene un solo nivel en particular, sino muchos planos.

Uno de los aportes más significativos de estas luchas es que están reconstruyendo el flujo social del hacer (la actividad humana), partiendo del reconocimiento de todos, hacer confluir las historias, la memoria en la medida de lo posible.

Los zapatistas y piqueteros mediante sus formas de hacer política, están recuperando su poder-hacer, el cual intenta ser negado por el neoliberalismo, mediante la disputa cotidiana de las relaciones de los hombres, relaciones de dominación, de explotación, injustas, desiguales.

Los piqueteros por medio de las asambleas barriales, se están organizando de manera horizontal, todos deciden sobre las actividades en las que participan, como los comedores comunitarios, las bibliotecas, la ocupación de fábricas, la organización de los piquetes (son cierres totales de carreteras para exigir alimentos, trabajos temporales, etc.). Estas formas de organización han prescindido de algunas funciones del Estado.

Los zapatistas por medio de los municipios autónomos se organizan, construyendo una participación directa, la autogestión y el caminar preguntando, no permitiendo la reproducción de las relaciones de explotación y de dominación que surgen de la negación de las relaciones humanas. Siendo lo último una tarea nada fácil, pero no imposible.

En ello radica la similitud de los zapatistas, los piqueteros y los de Valle, no en la dimensión de un movimiento sino en una serie de prácticas políticas, ya que

las formas de hacer política no son un manual sino una construcción. Aunque tenemos que anotar que todo esto se hace en medio de un contexto donde indudablemente aparecen conflictos y relaciones de poder internas también.

Los zapatistas y piqueteros van mas allá de un levantamiento popular, porque están reconstruyendo las relaciones sociales fragmentadas y luchan por cambiar el mundo pero sin tomar el poder.

Todos tenemos diferentes formas de hacer o de decir, todos tenemos diferentes formas de gritar. La música es una, puede ser una forma de gritar. Si uno ve los orígenes del punk, si uno ve los orígenes del rap, si uno ve los orígenes del rock, es una forma de expresar un no, así ya no quiero las cosas. El problema es de cómo desarrollar este no más, de cómo colectivizar, de cómo evitar que el no más se convierta en otra cosa. Si uno ve la historia del rock o de la música popular, que surgen todo el tiempo nuevos movimientos que tratan de encontrar nuevas formas de expresar no más. En Valle para Doña Lupe decir no más es encontrar como reunirse sin que su esposo se enoje con ella.

Como mencionamos antes, en todo el tiempo surgen nuevas formas de expresar las rebeldías, nuevas formas de organizarse, nuevas formas de determinar nuestras propias vidas, buscar la autonomía. El capital, la existencia del capitalismo implica un proceso constante de cooptación de esas formas, sí aunque suene duro. Hablando de la música para menear de más la leche, como dice Don Max, un ejemplo reciente sería el movimiento que surgió alrededor del Napster, de cómo compartir la música, de cómo no ver el carácter mercantil, el carácter de mercancía en la música. En este caso obviamente hubo una respuesta por parte del Estado, de los Estados, para decir que la música se tiene que tratar como mercancía, entonces introdujeron legalmente y jurídicamente de que se tenía que pagar a Napster y luego surgen otros movimientos, otras formas de hacer, hay un movimiento constante de lucha en contra, de lucha por formas autónomas por un lado y luego por parte del Estado y del capital el intento de contenerlos³¹⁷.

³¹⁷ Pero de donde sale la idea de hacer nueva política. Inicia con la reflexión de que es urgente cambiar el mundo, que el mundo capitalista es un mundo intolerable, es un mundo que nos destruye, que destruye la humanidad, entonces hay que cambiar el mundo, pero el cambio no va por el Estado, no se puede cambiar a través del Estado. Entonces eso nos deja con la necesidad de pensar cómo cambiar el mundo sin tomar el poder, y esto es necesariamente una pregunta

La idea del mundo como la casa de todos, la recreación de formas para retomar los espacios de nosotros en lo cotidiano, las nuevas formas de agruparse en torno a la defensa de valores para todos, fueron mostrándonos el mundo desde otros ángulos y distintas perspectivas.

El mundo muestra hoy movimientos sociales diversos, con distintos tiempos y diferentes densidades, que comparten en algún punto la necesidad de construir alternativas reaccionando frente al hambre, las guerras inventadas, al consumo como guía de vida, a la opresión cultural. El zapatismo en México, resistiendo a una clase política que no mira más allá de sus intereses propios y que se amalgama cada día más; la revuelta de Seattle, conjugando una diversidad de organizaciones contra el dominio internacional del comercio; el Foro Social Mundial concebido como encuentro de colectivos para debatir temas centrales de la mundialización, son expresiones del múltiple abanico de los Nuevos Movimientos Sociales. La actuación de los movimientos pasó de la resistencia a las propuestas.

Las nuevas cualidades de estos movimientos sociales están siendo construidas en este momento. Entre ellas la práctica de funcionamiento en red es una de las reconocibles. Ante la consigna “que la resistencia sea transnacional como el capital”, o mucho mejor dicho “Globalicemos la resistencia”, estos movimientos sociales se comenzaron a entrelazar en red, coordinando acciones de manera descentralizada, articulando las múltiples resistencias locales, impidiendo la libertad de acción del poder.

Así los compañeros de Valle también construyen su red en su cotidianidad, en su territorio, con su paisaje, para hacer frente a muchos problemas, para enfrentarlos de otra manera, entre muchas miradas. Ya no es suficiente una sola forma de hacer de las cosas, ya no es suficiente una sola arena de muchos

porque no existe una respuesta. La pregunta es algo que se va desarrollando a través de la práctica, a través de la reflexión teórica, pero no existe una respuesta. Entonces el problema es cómo ir desarrollando la pregunta. Es importante hacer una distinción clara entre dos conceptos de poder, entre el poder-hacer y el poder-sobre. El poder-hacer es nuestro poder, nuestro poder de hacer y de hacer de otra forma. Este poder es siempre un poder social, ya que el hacer es siempre parte de un flujo social del hacer. El poder de ellos es el poder-sobre, que se basa en la fragmentación de la socialidad del hacer, la negación de la socialidad del hacer.

cuadriláteros que enfrentamos en el mundo, y que ese mundo está conectado a Valle, en el colectivo.

La misma práctica del funcionamiento de colectivos en red, les otorgó una dinámica que no tenían previamente. Las redes al ser formas organizativas sin liderazgo, horizontales y abiertas generan tensiones que hacen poner en movimiento nuevos procesos continuos.

Una de las características de las redes, es que en éstas, ningún par de nudos se enfrentan entre sí por haber siempre un tercero o cuarto que interceden.

Por tal motivo, se establece una particularidad: se desplazan las contradicciones y se generan alquimias, pasando de posiciones fijas a flujos de movimiento, como contracorriente irresistible.

A la vez se pone en funcionamiento el principio recursivo: los productos y los efectos, son productores y causa de aquello que los producen. Una de las cosas que pone en cuestión esta forma organizacional es la idea de modelos globales totalizantes. Las redes reales escapan a las jerarquías, constituyéndose en un movimiento múltiple, de estructuras sueltas, fronteras superpuestas y alianzas temporales.

En estas redes, cada situación es singular y heterogénea. La construcción del conocimiento y los lazos sociales que las conforman a las propias comunidades contienen en su propia formulación, una intención o percepción de articulación con otros.

Es así que se enlazan situaciones singulares territorializadas y heterogéneas. Pero además esos enlaces no se dan de forma homogéneas, sino que se dan de manera también heterogénea.

Otra cualidad novedosa, que ha crecido en los últimos años, se presenta en relación a las temáticas. Actualmente se reconocen múltiples temas con posibilidad de ser reformulados y más si hablamos de las posibilidades que tiene ese espejo de los mapas de las personas. Las luchas incorporan cuestiones como la producción de conocimiento, la democratización de la democracia, sino que se le pregunte a doña Lupe, sobre el espacio público, la formulación de políticas públicas y otras, que a su vez incorporan a los movimientos sociales a nuevos

actores, nunca uno sabe que es lo que le duele a su vecino sino hasta que le pregunta.

Bibliografía y Hemerografía

Anderson, Perry, "Modernity and Revolution", *New Left Review*, número 144, marzo-abril, 1984.

Apffel-Marglin, Frederique y Stephen A. Marglin, "Decolonizing Knowledge", *From Development to Dialogue*, Oxford, Ed. Clarendon, 1996.

Apffel-Marglin, Frederique, "Introduction: Rationality and the World", Oxford, Ed. Clarendon, 1996.

Archivo de Instrumentos Públicos de Jalisco, "Tierras y aguas", II Colección. Libro 226, legajo 55, Expediente 3, y Rodrigo Conteras Silva, 1990.

Archivo General Agrario, Registro Agrario Nacional. Secretaria de la Reforma Agraria, "Legajo 1, Ejido Valle de Juárez, Municipio Valle de Juárez, Estado de Jalisco, Dotación de tierras".

Archivo General de la Nación, "Diario Personal del Gobernador Luis Curiel 1910" Pasillo 5, Caja 324.

Archivo Municipal de Valle de Juárez, "Documentos archivados de Tesorería", Vol.12, resguardo municipal.

Archivo Municipal de Valle de Juárez, carece de clasificación y muchos documentos fueron robados.

Archivo Parroquial de Mazamitla. "Libro de Gobierno No.3. 1913-1950", pp. 73-74.

Arriaga Chávez, Juan Manuel. "Apuntes para la historia de Tamazula", Guadalajara, Ed. Dellis, 1962.

Ávila Carrillo Enrique, y Efraín Gracida Camacho, *Miguel Hidalgo y Costilla*, México, Ediciones FZLN, mayo, 2003.

Balbin J. "Diálogo de saberes; una búsqueda", en *Revista Lenguaje popular*, Bogotá, Cinep, 1986.

Barragán López, Esteban. "El proceso de ladinización en la sierra de Tamazula" en *Revista Estudios Jaliscienses*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, febrero 1997.

Bernal Martin, "The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985", New Brunswick, Ed. Rutgers University, 1987.

- Bernal Martin, Black Athena, "The Afroasiatic Roots of Classical Civilization", Vol. 1, New Brunswick, Ed. UM, 1987.
- Bernardo Carlos Casas, "Tamazula: ayer y hoy", México, Ed. Universidad de Guadalajara, 1991.
- Berting, Jan, "Technological Impacts on Human Rights: Models of Development, Science and Technology", en C. B. Weeramantry (editor), *The Impact of Technology on Human Rights. Global Case Studies*, Tokio, United Nations University Press, 1993.
- Blanco Mónica y María Eugenia Romero Sotelo, *Tres siglos de economía Novohispana. 1521-1821*, México, Editorial Jus, 2000.
- Blaut, J. M. "1492, The Debate on Colonialism, Eurocentrism and History", Trenton, Ed. World Press, 1992.
- Blaut, J. M. "The Colonizers Model of the World, Geographical Diffusionism and Eurocentric History", Nueva York, Ed. The Guilford Press, 1993.
- Bourdieu Pierre, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Madrid, Ed. Anagrama 2ª Edición, 1999.
- Briceño León Roberto y Heinz R. Sonntag, "La sociología de América Latina", Caracas, Rev. Época y desarrollo, Caracas, CENDES, LACSO, Nueva Sociedad, 1998.
- Briceño León Roberto y Heinz R. Sonntag, *La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana*, Caracas, Ed. Pueblo, 2000.
- Cach Eric "Breve Historia Colonial de Mazamitla del siglo XVI al XIX", *Revista Estudios Sociales*, Número 20, agosto 2000.
- Cárdenas Castillo Cristina, Manuel López Costilla. "Insurgencia y educación en Jalisco". *Cuadernos de Difusión Científica*, No.1, Guadalajara, Ed. U. de G., 1988.
- Ceceña Ana Esther. "La territorialidad de la dominación. Estados Unidos y América Latina", *Revista Chiapas*, No. 12, México, Ed. IIE-UNAM, 2001.
- CELAM-Puebla, "Documento de la CELAM-Diócesis de Ciudad Guzmán", Puebla, Ed. CELAM-PUEBLA, 1980.
- Chakrabarty, D. "Poscoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for "Indian" Pasts?", en *Review Representations* 37, 1992.
- Chambille Karel "Atenquique. Los bosques del sur de Jalisco", México, Ed. IIE-UNAM, 1998.

Chávez Cisneros Esteban, *Quitupan*, Morelia, Ed. Publicitas, 1954.

Christiansen-Ruffman, Linda "Feminist Perspectives", Rev. Inter-national Sociological Association, Pre-Congress Volumes, Social Knowledge, 1998.

Clavero, Bartolomé "Cultura y Lengua Constitucionales", Madrid, Ed. Trota, Madrid, 1997.

Clavero, Bartolomé "Derecho indígena y cultura constitucional en América", México, Ed. Siglo XXI, 1994.

Contreras Silva Rodrigo. "Nostalgias de Pino y Madroño", Ed. Coordinación Multidisciplinaria de Estudios y Programas-Universidad de Guadalajara, México, 1995.

Cowan J. "El sueño de un cartógrafo", Barcelona, Ed. Península, 1997.

De la Peña Guillermo, "Industrias y empresarios en el sur de Jalisco" en *Ensayos sobre el sur de Jalisco. Cuadernos de la Casa Chata*, No. 4, México, Centro de Investigaciones superiores del INAH. 2ª edición, 1980.

De la Peña, Guillermo "Industrias y empresarios en el sur de Jalisco. Notas para un estudio diacrónico" en *Ensayos sobre el sur de Jalisco. Cuadernos de la Casa Chata*. Centro de Investigaciones superiores del INAH., 2ª Edición, México, 1980.

Derrida, J. "Geopsicoanálisis: Y el resto del mundo", *Revista Nuevas Formaciones* 26, Ed. Departamento de estudios hispánicos, Princeton, 1995.

Diócesis de Ciudad Guzmán, *El despertar*. Revista regional, enero de 2000.

Diócesis de Ciudad Guzmán, *El despertar*. Revista regional, marzo de 1999.

Dussel Enrique, "Introducción a la filosofía de la liberación", Ed. Nueva América, Colombia, 1988.

Dussel, Enrique "Más allá de occidentalismo: hacia categorías Neoimperiales y geohistóricas", *Revista Antropología y Cultural*, vol. 11, nº 1, 51-87, 1996.

Dussel, Enrique (compilador) "Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina", México, Ed. Siglo XXI Editores y UAM Iztapalapa, 1994.

Dussel, Enrique, "El Estado Mágico, Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela", Chicago, Ed. Universidad de Chicago, 1997.

Dussel, Enrique, "Encountering Development. The Making and Unmaking of the

- Third World”, Nueva York, Ed. Princeton University, 1995.
- Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Ed. Trotta, 1998.
- E.P. Thompson, “Las peculiaridades de lo inglés y otros ensayos”, Valencia, Fundación Instituto de Historia Social, 2002.
- Echeverría Bolívar, “El concepto de Cultura”, México, Ed. Siglo XXI, 2005.
- Echeverría Bolívar, “La Definición de Cultura”, México, Ed. Ítaca, 2000.
- Engels Federico, “El origen de la familia la propiedad privada y el estado”, en *Obras Completas en Tres Tomos*, Moscú, ed. Progreso, 1980.
- EP Thompson, “historia desde abajo”, en D. Thompson (comp.), *La Essentiale*. P. Thompson, Nueva York, The New Press, 2001, pp. 489
- Escobar Arturo, “Imaginando el futuro: pensamiento crítico, desarrollo y movimientos sociales”, en Margarita López Maya (editora), *Desarrollo y democracia*, UNESCO, Rectorado de la Universidad Central de Venezuela y Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1991, p. 142.
- Escobar Arturo, “Los llamados”, Ensayo publicado, *Revista Universitaria*, Madrid, Universidad de Madrid, 2004.
- Escobar Arturo, “Más allá del tercer mundo globalización y diferencia”, Bogotá, Ed. ICANH, 2005.
- Fabian, J., “La antropología del tiempo”, Nueva York, Ed. Universidad de Columbia, 2002.
- Fernández Rodolfo y Daria Deraga, “La zona occidental en el clásico”, en *Historia Antigua de México*. México, Coedición UNAM-INAH-Porrúa, febrero 1995.
- Fernández Rodolfo. “Latifundios y grupos dominantes en la historia de la Provincia de Ávalos”, México, Ed. INAH-Agata, 1994.
- Foucault Michel, “Defender la sociedad”, México, Ed. FCE, 2002.
- Fujigaki Cruz, Esperanza “Estructura agraria y sector agropecuario en México: 1521-1995. Tendencias generales de crecimiento”, México, Ed. Facultad de Economía-UNAM, agosto de 1999.
- Fukuyama, Francis, *El Fin de la Historia*, Oxford, Ed. ASG, 2003.
- García Canclini, N., “Narrar la multiculturalidad.”, *Revista Consumidores y*

Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización, México, Grijalbo, 1995.

García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas*, México, Editorial Grijalbo y Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 1989.

Gerbi, Antonello, *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica*, México, Ed. FCE, 1993.

Ghiso "Cuando el saber rompe el silencio, diálogo de saberes en procesos de educación popular" *Revista La Piragua*, n° 7, Santiago, CEAAL, 1993.

Giménez Gilberto. "Identidades étnicas: estado de la cuestión" en Leticia Reina (coord.) *Los Retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS-INI-Porrúa, 2000.

Giménez, Gilberto "Apuntes para una teoría de la región y de la identidad regional", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol.VI, núm.18.

Gobierno del Estado de Jalisco, "Decreto Núm. 4807 Gobierno del Estado de Jalisco. Poder Legislativo 17 de abril de 1942", Archivo Legislativo.

González G. Luis "La Revolución Mexicana desde el punto de vista de los revolucionados", en *Revista Historias*, núm. 8-9, México, enero-junio, 1985.

González Luis, *Pueblo en vilo*, México, Ed. FCE, 2001.

González y González Luis, "Textos y archivo personal" Coedición Ed. Papel y Casa de cultura de San José de Gracia, Jalisco, 2006.

Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la Cárcel*, Moscú, Ed. Progreso, 1979.

Guha, Ranajit (editor), *A Subaltern Studies Reader 1986-1995*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998.

Guiddens A., "El Salvaje Freud y otros ensayos sobre posibles y recuperables Salvajes", *Revista del departamento de estudios hispánicos*, Nueva York, Ed. Princeton University, 1995.

Guiddens, A., "modernidad y la identidad propia. Persona y sociedad en Marini, M / Millán, M. *La teoría latinoamericana sociales*", Tomo II, México, Ed. El Caballito de Batalla, 1994.

Habermas, Jurgën "El debate modernidad posmodernidad", Bs. As., Ed. Punto Sur Editores, 1990.

Habermas, Jurgën, "Modernidad, un proyecto incompleto", en Nicolás Casullo (compilador), *El debate modernidad posmodernidad*, Bs. As., Ed. Punto Sur

Editores, 1989.

Hall, S. "Lo local y lo global: La globalización y Etnicidad", Revista Anthony King (ed.), Cultura, globalización y el Sistema Mundial, Londres, MacMillan, 1990.

Harvey David "Espacios del capital: hacia una geografía crítica", Madrid, Ed Akal, 2007.

Harvey David "Justicia, la Naturaleza y la geografía de la diferencia", *Revista de estudios hispánicos*, Princenton, 1996.

Harvey David "La condición de la posmodernidad: Investigación sobre los orígenes del cambio cultural", Bs. As., Ed. Amorrortu, 1998.

Harvey David, *Los límites del capitalismo y la teoría marxista*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1990.

Harvey David, *Teorías, leyes y modelos en geografía*, México, Ed. Alianza Editorial, 1983.

Hegel. G.W.F "Filosofía del Derecho (Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o Compendio de derecho natural y ciencia del Estado)", Caracas, Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, 1976.

Helene Riviere D' Arc. *Guadalajara y su región*, Guadalajara, Ed. Sep-Setentas, 1973.

Hernández Partida, Leopoldo, "Historia del agrarismo en Jalisco", *Revista Estudios Jaliscienses*, No. 21, agosto de 1995.

Hernández, Aída, "La política de identidades en México: entre el esencialismo étnico y la descalificación total. Repensar el debate desde las mujeres", s/d.

Holloway John "Cambiar al mundo sin tomar el poder", Bs. As., Universidad de Puebla-Revista Herramienta ed., 2002.

Jean Meyer, *La Cristiada*. 3 volúmenes, México, Ed. Siglo XXI, 8ª. Ed, 1987.

Jean Paul Sartre, *La praxis revolucionaria*, Caracas, Ed. Nuevo Mundo, s/a.

Jiménez Gilberto, "Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural" en *Culturas Contemporáneas*, Colima, Universidad de Colima, Época II, Vol. V, núm. 9, 1999.

Katz Friederich, *Pancho Villa*, Tomo II, México, Ed. Era, 1998.

Kelman Stanislav, "Influence of immigration on America Economy". *Revista New People*, abril, 1993.

Knight Alan "Interpretaciones recientes de la revolución mexicana", Revista *Secuencia*, núm 13, enero-abril 1989.

Lameiras José, *El Tuxpan de Jalisco: una identidad danzante*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1990.

Lander, Edgardo. *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico*. En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000.

Latour Bruno, *Nunca fuimos modernos*, Harvard, Ed. Harvard University, 1993.

Lenkerdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos*, Siglo XXI, México, 1996.

Lenkersdorf Carlos, "Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales", México, Ed. Siglo XXI, 1996.

Licona Valencia Ernesto, "La imaginabilidad de un territorio a partir de la oralidad y el dibujo", en *Revista Territorio y Cultura. Territorios de conflicto y cambio sociocultural*, Caldas, Departamento de Antropología y Sociología, Universidad de Caldas, 2002.

Lindley Richard B., *Las haciendas y el desarrollo económico. Guadalajara, México, en la época de independencia*, México, Ed. FCE., 1987.

Louise Pratt, Mary, "Contrasentido", entrevista para la Revista de la Universidad de Medellín, Marzo 1996.

Mamdani, Mahmood, "Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Colonialism", New York, Ed Princeton University, 1996.

Marx Carlos y Federico Engels, "El manifiesto comunista" en *Obras Completas* en tres tomos, Moscú, Ed. Progreso, 1972.

Marx Carlos, *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Moscú, Ed. Progreso, 1980.

Marx Carlos, *El Capital*, México, Ed. SigloXXI, 2000.

Meggers, BJ "Prólogo una Edicao Norte-Americana", en *Darcy Ribeiro, O processo civilizatorio*, Río de Janeiro, 2000.

Melucci Alberto, "Liberación o significado de los Movimientos Sociales, Cultura y Democracia" *Revista Deopment y Cambio*, Vol. 23, No.3., 1992

Menzies, Gavin, *1434, el año en que una flota China llego a Italia e inicio el*

renacimiento. Barcelona, Ed. Barcelona, 2009

Mico Julio, "Yo, Fray Pascual Bailón", Fraternidad de Hnos. Menores Capuchinos, Ed. Alicante, 2001.

Mignolo, W. D "Colonial y poscolonial Discursos y Crítica cultural o académico colonialismo", *Revista, Centro Latinoamericano de Investigación*, Revisión 28, Colombia, 1993.

Mignolo, W. D. "Herencias coloniales y poscoloniales teorías", en B. González Stephan (ed.), *Cultura y periferia. Cambios en el sable Académico*, Caracas, Nueva Sociedad, 1996.

Mignolo, Walter D "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área", *Revista Iberoamericana*, LXII, Caracas, 1996.

Mignolo, Walter D., *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Quito, Editorial El Conejo, 1990.

Mignolo, Walter D., *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Michigan, Michigan University Press, Ann Arbor, 1995.

Mignolo, Walter "El lado más oscuro del Renacimiento", *Revista Iberoamericana*, LXIII, Caracas, 1997.

Montero Maritza "Por la praxis. El problema de cómo investigar la realidad para transformarla", en *Revista Crítica y política en ciencias sociales*, El debate Teoría y Práctica, Simposio Mundial en Cartagena, Punta de Lanza, Bogotá, 1978.

Morán, María-Luz "Heritage, Challenges, Perspectives", Montreal, Ed. UM., 1998.

Mudimbe, V.Y., "The Idea of Africa", Ed. Indiana University, 1994.

Municipio de San José de gracia, "Carta de José Vasconcelos; Archivo Casa de la Cultura de San José de Gracia, Michoacán, Cartas de 1900-1950" Archivo 6, caja 6.

Muria José María, "Breve Historia de Jalisco", México, FCE-Colegio de México, 1994.

Nandy, A., "El Salvaje Freud: El primer psicoanalista no occidental y la Política de Secret Selves, *Revista (Chalmers / Vilas / Hite / Martin / Piester / Segarra* 1997.

Ochoa Álvaro, *Diego José Abad y su familia*, Zamora, Ed. El Colegio de Michoacán. 1990.

Ortega Juan A. y Medina, *El Destino Manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Alianza Editorial Mexicana, 1989.

Otto Apel Karl-, Enrique Dussel y Raúl Fornet B., *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México, Siglo XXI -UAM Iztapalapa, 1992.

Patricia Romero Laura, *El Partido Nacional Revolucionario en Jalisco*, Guadalajara, CUSCH-Universidad de Guadalajara, 1995.

Peet Richard, *Ecologías Liberación: Medio ambiente, Desarrollo, Movimientos Sociales*, Ed. Routledge, 2ª. Ed., 2004.

Pereyra Carlos, "Estado y Sociedad", en González Casanova, Pablo, coordinador *México Hoy*, México, Ed. Siglo XXI, 1979.

Peter Gerhard, "Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821", México, Ed. UNAM, 2003.

Pimienta, Salvador, "Recuerdos de un cristero", en Prensa Suplemento Cultural de *El Informador*, domingo 17 de octubre de 1993, pp. 12-14.

Pletsch, C. "Tres Mundos, o la División de Ciencia Social Laboral, alrededor de 1950-1975" en *Revista Estudios Comparados de la Sociedad e Historia*, no. 23/24 1981, pp.565-590.

Poniatowska Elena, *Juan Rulfo. ¡Ay vida, no me mereces!*, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1986.

Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en *libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Edgardo Lander (comp.), Buenos Aires, CLACSO, Julio de 2000.

Quijano, Aníbal, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Quito, Ed. El Conejo, 1990.

Quijano, Aníbal, *Raza, etnia y nación*, en Juan Carlos Mariátegui y *europa. La otra cara del descubrimiento*, Lima, Amauta, 1992.

Ranajit Guha, (editor), *The Subaltern Studies Reader 1986-1995*, Ed. University of Minnesota, Minneapolis, 1998.

Revelli Marco, *La política perdida*, Madrid, Ed. Trotta, 2008.

Ribeiro, D. O, "*Processo civilizatorio. Etapas da evolucao socio-cultural 1968*", Petrópolis, Editora Vozes, 1978.

Ribeiro, D. O, *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos* 1968, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992.

Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragan, Rossana (compiladoras), *Debates post Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad, historias, La Paz, SEPHIS y Aruwiyiri, 1997.*

Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (compiladoras), “Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad, Historias”, Ed. SEPHIS y Aruwiyiri, La Paz, 1997.

Roux Rhina, “México: crisis de la forma de Estado” en *Revista Viento del Sur* No. 2, julio 1994.

Rulfo Juan, *El Llano en Llamas*, Obras clásicas, México, FCE, 1987.

Said Edward, “Culture and Imperialism”, Nueva York, Ed. Vintage Books, 1994.

Said Edward, “El mundo, el texto y el crítico”, Barcelona, Ed. Debate, 2004.

Said Edward, “Orientalism”, Nueva York, Ed. Vintage Books, 1979.

Scannone J.C., “Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana”, Bs. As., Ed. Guadalupe, 1990.

Schöndube Baunbach, Otto. *El pasado de tres pueblos: Tamazula, Tuxpan y Zapotlán*, Guadalajara, Ed. Universidad de Guadalajara, 1994.

Scott, James, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Bs As, Ed. Txalaparta, 2003.

Secretaria de Desarrollo Rural “Estudio de Desarrollo Forestal de la Región Sureste”, México, Ed. SDR, 1998.

Secretaria de Desarrollo Rural “Estudio de Desarrollo Forestal de la Región Sureste”, México, Ed. SDR, 2005.

Secretaria de Gobierno, Jalisco, “Archivo histórico; Diario Decreto 682 del Congreso del Estado 1895”, Guadalajara, Ed. Gobierno de Jalisco, 1995.

SEIJAL, “*Cuadros de Migración*”, Jalisco, Ed. Gobierno de Jalisco, 2001.

Serequeberhan Tsenay (editor), “African Philosophy. The Essential Readings”, Nueva York, Ed. Paragon House, 1991.

Shanin Teodor “El Marxismo y la Tradición Revolucionaria Vernácula”, México,

Ed. Alianza Editorial Mexicana.

Smith, *Los sentimientos morales*, México, FCE, 1994.

Toffler A. y H, *Las guerras del futuro*, Barcelona, Ed. Plaza y Janés, 1994. pp. 9-129.

Tutino John, *De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria 1750-1940*, México, Ed ERA, 1990.

Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI Editores, 1995.

Van Young Eric, "Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas" en Pedro Pérez Herrero, *Región e Historia en México (1700-1850)*, México, Ed. Instituto Mora y UAM, 1997.

Van Young Eric. *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares en la Nueva España*, México, Ed. Alianza Editorial, 1992.

Vázquez Lourdes Celina, *Identidad, cultura y religión en el sur de Jalisco*, Jalisco, Ed. El Colegio de Jalisco, 2ª. Ed., 1997.

Vázquez Parada Celina *Testimonios sobre la revolución cristera*, Guadalajara, Ed. Universidad de Guadalajara, 2001.

Veerkamp Verónica, *La comercialización y distribución de los productos agrícolas a partir de un tianguis semanal: el tianguis de Ciudad Guzmán: sur de Jalisco, México*, Tesis de licenciatura en antropología social, defendida en Universidad Iberoamericana, 1981.

Villaseñor Alejandro, *Biografías de Héroes de la Independencia*, México, Ed. Imprenta el Tiempo, 1910.

Villoro Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, Ed. FCE, 1997.

Villoro Luis, *Estado Plural, pluralidad de culturas*, México, Ed. Paidós-UNAM, 2000.

Villoro Luis. "El sentido de la Historia" en *Historia, ¿para qué?*, México, Ed. Siglo XXI, 1990.

VV.AA. "Raza, etnia y nación en Mariátegui: Cuestiones abiertas", en *Juan Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Lima, Ed. Amauta, 1992.

W. Sachs, "Un mundo una humanidad" en *Revista Ensayo y Error*, No 4, Sta. Fe

de Bogotá, abril 1998, pp. 34-57.

Wallerstein, Immanuel, (Coordinador), *Abrir las ciencias sociales. Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México, Ed. Siglo XXI Editores, 1996.

Weeramantry C. G. *El Impacto de la Tecnología de Derechos Humanos, Casos de Estudio Global*, Tokio, United Nations University Press, 1994.

Weeramantry C. G., *Impactos en materia de derechos humanos: Modelos de Desarrollo, Ciencia y Tecnología y los Derechos Humanos*, Tokio, Ed. United Nations University, 1993.

Williams Raymond, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Ed. Península, 2000.

Zambrano Carlos Vladimir, "Territorios plurales, cambio sociopolítico y gobernabilidad cultural", en Revista *Territorio y Cultura. Territorios de conflicto y cambio socio cultural*, Departamento de Antropología y Sociología, Caldas, Universidad de Caldas, 2000.