



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

**REVALORACIÓN DE LA VIDA: LA COMUNIDAD
PURHÉPECHA DE CHERÁN, MICHOACÁN ANTE LA
VIOLENCIA, 2008-2016**

Tesis presentada por

Carolina Irene Márquez Méndez

para obtener el grado de

**MAESTRA EN ACCIÓN PÚBLICA
Y DESARROLLO SOCIAL**

Ciudad Juárez, Chihuahua, México
2016

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Directora de Tesis:

Dra. Julia Estela Monárrez Fragoso

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. _____

2. _____

3. _____

A la comunidad p'urhépecha de Cherán

AGRADECIMIENTOS

Durante el proceso de investigación he contado con muchas personas que han contribuido, directa e indirectamente, a la materialización de este proyecto. De ahí la gratitud profunda que siento hacia cada una de ustedes. Quiero comunicarles la plenitud que siento al contar con su apoyo y al mismo tiempo, ver condensados los aportes de mis seres queridos, maestros y muchas otras personas que contribuyen a mi formación. Por lo tanto, deseo agradecer:

A la comunidad p'uréhpecha de Cherán, por abrazarme y enseñarme a vivir en comunidad. A quienes colaboraron con su punto de vista y su quehacer, pues le dieron sentido a este trabajo. A todas aquellas personas que estuvieron dispuestas a mostrarme la herida, por no haber silenciado las violencias. A quienes dan un servicio en el Gobierno Comunal y en la Ronda Comunitaria por su disposición, ayuda y aprendizaje. Y a muchas otras personas que me hicieron sentir calor de hogar.

Además, quiero reconocer la importancia del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT), al proveer un andamiaje para la formación académica de calidad. Además del sustento mediante el apoyo número 392636, sin el cual no hubiera sido posible estar en una institución de rigor y prestigio científico. De la misma manera, brindó las facilidades para realizar una estancia de investigación, mediante una beca nacional mixta.

A El Colegio de la Frontera Norte (El Colef), por ser una plataforma para brindarnos una preparación con disciplina y profesionalismo en la investigación social e incidencia pública. A quienes durante dos años facilitaron nuestro aprendizaje, tanto docentes como al resto del personal, por su apoyo durante la Maestría en Acción Pública y Desarrollo Social.

Por otro lado, también agradezco al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), en particular a la Dirección Académica y al Dr. Luis Vázquez, quien además me enlazó con El Colegio de Michoacán (COLMICH), motivo por el cual considero al Dr. Paul Liffman, por el apoyo institucional.

A la Dra. Julia E. Monárrez Fragoso, quien siempre me acompañó de forma cálida y sensible. Gracias por su disciplina, orientación, generosidad, contención y comprensión, que me ayudaron a dar estructura a mis inquietudes. Además, por el enlace con ANAD, A.C., quienes tuvieron la disposición de trasladarse para respaldar mi llegada a Cherán. A la Dra. María Dolores Paris Pombo, que con su experiencia académica ayudó a mejorar el contenido de esta tesis. A la Dra. María Cecilia Sheridan Prieto, quien fue una de las personas que me acercó a la antropología y a quien agradezco la contribución a este trabajo con sus observaciones.

A Beatriz, mi abuela, por estar presente en los actos donde aspiro a no repetir la violencia. A Virginia, mi madre, por su paciencia, fortaleza y compañía; por resistir ante las dificultades y enseñarme que es posible modificar la historia con amor. A Alberto, mi pareja, por su disposición para aprender conmigo y ser un soporte afectivo durante la materialización de este sueño. A mis amistades -mi familia elegida-, por su sororidad (en el caso de las mujeres), y por su interlocución y cariño. Además, deseo agradecer a Rafael, mi analista, por escuchar y ayudar a hacerme cargo de mí misma. Finalmente, a Javier, maestro y mentor, por habernos enseñado a escuchar lo político en la subjetividad.

Agradezco a quienes, en acto, me han enseñado el respeto a la vida.

Tata Kuerajphiri kim miamunte.

RESUMEN

En el presente trabajo trato de comprender la revaloración de la vida en el caso particular de la comunidad indígena de Cherán, Michoacán, entre 2008 y 2016. Para aprehender la vida en sentido político, me remito a los elementos que favorecen la vulneración sistemática de los cuerpos; es decir, a la predisposición al daño y la respuesta excepcional del Estado hacia ciertas poblaciones. Es el caso de Cherán, que se reveló ante dicho contexto, ganó su autodeterminación política y continúa en búsqueda de seguridad, justicia y reconstitución del territorio. Para discernir las voces de la comunidad, opté por la teoría feminista descolonial y el método etnográfico; pues considero que la subjetividad de las mujeres y los hombres p'urhépechas que conforman la comunidad, no escapa a los esquemas de poder. De ahí que el ensamble teórico incluya la colonialidad del género (Lugones, 2011), la violencia de Estado (Calveiro, 2012) y la noción de precaridad (Butler, 2010). Propongo hablar de una revaloración de la vida, influida por las ideas de resistencia en Pilar Calveiro (2008) y el enlace con la subjetividad desde Judith Butler (1997) y María Lugones. Con ese enfoque, propongo que la resistencia en Cherán opera en dos planos: de cara al Estado, en una situación jurídica para contener la violencia directa; y en las relaciones de poder colonial al interior, contextualizadas en la geopolítica. En la conjunción de ambas, es posible pensar en una revaloración de la vida.

Palabras clave: violencia de Estado, precaridad, colonialidad de género, revaloración de la vida, resistencia

ABSTRACT

In this thesis, I attempt to understand the reappraisal of life in the case of the indigenous community of Cherán, Michoacán between 2008 and 2016. To grasp life in a political sense, I refer to the elements that favor the systematic violation of bodies, in other words, the predisposition to injury and the state's exceptional response to certain populations. This is the case of Cherán, which rebelled against this context, achieved political self-determination and continued its search for security, justice and the reconstruction of the territory. In order to discern the voices of the community, I opted for the decolonial feminist theory and ethnographic method, because I believe that the subjectivity of the p'urhépecha men and women comprising the community does not escape power schemes. The theoretical assembly includes the coloniality of gender (Lugones, 2011), State violence (Calveiro, 2012) and the notion of precarity (Butler, 2010). I propose to talk about a reappraisal of life, influenced by the ideas of resistance in Pilar Calveiro (2008) and the link with subjectivity in Judith Butler (1997) and Maria Lugones. With this approach, I propose that resistance in Cherán operates on two levels: in response to the state, in a legal position to contain direct violence; and in colonial power relations within it, contextualized in geopolitics. The combination of the two makes it possible to think about a reappraisal of life.

Key words: State violence, precarity, coloniality of gender, reappraisal of life, resistance

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I. EL LUGAR DE LAS PREGUNTAS: VIDA Y MUERTE POLÍTICA	19
1.1 Feminismo descolonial y etnografía.....	20
1.2 Economía política de la colonialidad global.....	27
1.3 Violencia de Estado excepcional: la guerra contra el crimen organizado.....	34
1.4 La vida y muerte: marcos de reconocimiento y precaridad.....	42
1.5 Subjetividad, resistencia y revaloración de la vida.....	46
CAPÍTULO II. EL TRAYECTO RUMBO A CHERÁN.....	52
2.1 Revaloración de la vida, un esquema operativo	52
2.2 Itinerario del viaje.....	54
2.3 Detalles del trayecto	65
2.4 Sobre cómo andar sin perder el rumbo.....	79
2.5 El proceso para compartir esta experiencia	82
CAPÍTULO III. CHERÁN, SUBJETIVIDAD Y POLÍTICA	87
3.1 El cuerpo extenso de la comunidad	87
3.2 Sobre la precarización del cuerpo comunitario	93
3.3 Ejercicio de poder en la comunidad: los cuatro barrios.....	98
3.4 Algunas consideraciones sobre las relaciones de poder	104
3.5 Retrospectiva de la precarización	113
CAPÍTULO IV. LA VIOLENCIA EN LOS CUERPOS	118
4.1 Precaridad y crimen organizado	118
4.2 Miedo, impotencia, humillación.....	124
4.3 Vulneración en el cuerpo comunitario.....	127
4.4 División moral de los cuerpos	135
4.5 Aplicación excepcional de la ley	140
CAPÍTULO V. CHERÁN ¿REVALORACIÓN DE LA VIDA?	148
5.1 Comunidad afectiva.....	148
5.2 ¿Más allá de la resistencia?	150
5.3 Modificación en las relaciones de opresión con el interlocutor	153
5.4 Reconocimiento de las vulneraciones.....	156
5.5 Valorando la vida al interior	158
CONCLUSIONES.....	161
ANEXO 1. P'IKUNTSKUA	i

ANEXO 2. GLOSARIO LENGUA P'ORHÉ	ii
ANEXO 3. LISTADO DE ABREVIATURAS	iii
ANEXO 4. ALGUNOS ACONTECIMIENTOS POLÍTICOS.....	iv
ANEXO 5. LISTADO DE VULNERACIONES	v
ANEXO 6. MAPA DE VULNERACIONES EN TERRITORIO COMUNAL	v
BIBLIOGRAFÍA	175

ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro 2.1 Red afectiva de colaboración.....	57
Cuadro 2.2 Categorías y observables	61
Cuadro 2.3 Unidades de observación en campo.....	67
Cuadro 3.1 Barrios de la comunidad	103
Cuadro 4.1 Técnicas de vulneración en el caso de Cherán	129
Cuadro 4.2 Vulneraciones imponderables.....	130
Cuadro 4.3 Vulneraciones ocurridas dentro del territorio comunal de Cherán, 1995-2012... v	
Cuadro 4.4 Vulneraciones ocurridas en la zona urbana de Cherán, 2007-2012.....	vi
Cuadro 4.5 Vulneraciones ocurridas fuera del territorio comunal de Cherán, 2008-2012... vii	

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1.1 Pobreza extrema y pobreza moderada.....	31
Figura 2.1 Revaloración de la vida, un esquema explicativo	53
Figura 2.2 Guía de entrevista.....	62
Figura 2.3 Carta de consentimiento informado	64
Figura 2.4 Mapa de los barrios y espacios institucionales	68
Figura 2.5 Hoja de ruta.....	86
Figura 3.1 Organización social p'urhépecha y sistema de cargos	105
Figura 3.2 Sistema de cargos para fiestas y ceremonias p'urhépecha.....	106
Figura 3.3 Intervenciones coloniales de poder identificadas en Cherán	115
Figura 4.1 Variedad de vulneraciones por año.....	131

ÍNDICE DE GRÁFICOS

Gráfico 4.1 Cantidad de vulneraciones por año	132
Gráfico 4.2 Vulneraciones por barrio de adscripción	133
Gráfico 4.3 Vulneraciones por edad	134
Gráfico 4.4 Vulneraciones por sexo	135

ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 2.1 Reunión en Sala Comunal	66
Imagen 2.2 Vivero forestal comunal “San Francisco”, CBC	69
Imagen 2.3 Asamblea de Barrio Cuarto	70
Imagen 2.4 Organización tradicional de las mujeres en las festividades	72
Imagen 2.5 Guardabosques en campo	74
Imagen 2.6 Culminación del trabajo de campo	81
Imagen 3.1 Comunero en paraje	89

Imagen 3.2 Una cocina p'urhépecha	91
Imagen 3.3 Troje en cerro Chatin Chico	96
Imagen 3.4 Centro de Cherán	101
Imagen 4.1 Cerro San Miguel, 1995-2012	128
Imagen 4.2 El luto de Cherán	139
Imagen 4.3 Oficio recibido por gobierno federal	144
Imagen 4.4 Oficio con sello de recibido a gobierno estatal de Michoacán	145
Imagen 4.5 Oficio enviado a PROFEPA	146
Imagen 5.1 Reforestación La Cofradía	159

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa I.1 Mapa de localización	6
Mapa 3.1 Mapa toponímico y otros elementos del territorio	88

INTRODUCCIÓN

Asesinatos, desaparición de personas, explotación y despojo de recursos naturales, son algunos de los antecedentes desatados desde el año 2008, que favorecieron que la comunidad p'uréhpecha de Cherán, Michoacán, se organizara y configurara los términos de su propia protección. A partir de que agentes estatales y partidos políticos involucrados se identificaron como parte del crimen organizado (Ramírez, 2012), y en suma fueron responsabilizados de las transgresiones, la comunidad organizó su autodefensa en 2011, al tiempo que desconoció a la administración municipal en turno y retomó los procesos asamblearios de la comunidad para decidir la estrategia a seguir, que incluyó el uso de herramientas jurídicas que incidieron en la obtención de legitimidad sobre su autodeterminación política. Así, se materializó un Gobierno Comunal y un modelo de seguridad propio mediante la Ronda Comunitaria, ambos bajo un sistema de usos y costumbres. A pesar de estos logros, para el año 2016, aún hay una “deuda” relacionada con las vidas que han sido lastimadas por la violencia.

Ésta realidad me condujo a la reflexión sobre las resistencias de mujeres y hombres que conforman la comunidad y que defienden la vida con todos los elementos que la sustentan, cuyos principios incluyen tanto la defensa de la tierra como del pueblo mismo. Aunque algunas agrupaciones internas intentaron frenar la violencia previamente, la comunidad se organizó hasta que inició la devastación cercana al manantial *La Cofradía*, pues se percibió como la destrucción de una parte de la comunidad, dado que este espacio es considerado un lugar sagrado y es la provisión más importante de agua potable. En suma, representó un atentado contra la vida de la misma comunidad. Fue el 15 de abril de 2011, cuando algunas mujeres se arriesgaron a un daño potencial, con el objetivo de detener a las personas señaladas como narco-talamontes¹, según el investigador mexicano Rubén Ramírez (2012). Esto precipitó un esfuerzo comunitario que consiste en mantener su propia seguridad con el control de las vías de acceso y el comienzo de una vigilancia constante, tanto con los

1 El contexto de violencia en México ha modificado el lenguaje, el prefijo “narco” hace referencia a la vinculación con organizaciones criminales (Ver Capítulos 1 y 4).

rondines dentro de la zona urbana, así como con la instalación de 194 fogatas en los cruces de las calles².

De forma subsecuente, dio inicio la interlocución entre la comunidad y el Estado, insistiendo en tres demandas: seguridad, justicia y reconstitución del territorio. Así surgió la necesidad de articular una coordinación, como forma de representación política, bajo el nombre de Movimiento de Lucha de la Comunidad Indígena de San Francisco Cherán (Expresiones, 2012). Debido al tenso contexto y a la incertidumbre por una actitud irresoluta por parte del Estado (instancias federales y estatales), la ruta consistió en rechazar las elecciones municipales y pugnar jurídicamente hasta obtener la legitimidad de la estructura de Gobierno Comunal (GC) el 2 de noviembre de 2011. Esto representa el uso estratégico de su cualidad como comunidad indígena y de su constitución legal como cabecera municipal, una característica única en Michoacán, señala el jurista e investigador mexicano, Orlando Aragón (2013)³. Esta vía significa una ampliación de la lucha al ámbito del Derecho, con el uso de las disposiciones federales e internacionales que protegen los derechos humanos indígenas, que se caracterizan por ser derechos colectivos otorgados a los pueblos indígenas⁴ (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2015).

Éstas determinaciones, no trataron sólo del carácter “externo” de la respuesta por parte de la comunidad p’urhépecha, además, Cherán se planteó un Proyecto Comunal, es decir, un plan de trabajo a largo plazo para vindicar su perspectiva de vida. Por otro lado, hay también una serie de resistencias “microscópicas”, pero no por ello menos importantes, que recaen en ciertos grupos y cuerpos individuales al interior. Éstos niveles, los retomo en el entendido de que la vulneración sistemática es un proceso creado políticamente. También resulta necesario discernir la forma en que se articula y normaliza la violencia en las relaciones al interior de la comunidad. Esto significa que tanto el daño como las muertes no son naturales, dependen de un proceso de construcción de larga data que produce antagonismos y dicotomías sociales. De esta manera, la importancia de discernir la

2 La fogata representó una forma de seguridad en el período de autodefensa. Al reconocerse la autodeterminación política tomó el sentido de la unidad político-administrativa básica en el diseño de gobierno. Entonces, la cantidad de fogatas activas ha sido variable a lo largo del proceso en Cherán. Su número disminuyó para los años 2015-2016, cuando realicé trabajo en campo.

3 Orlando Aragón es el asesor externo que ha apoyado en la defensa jurídica de Cherán, y posteriormente, de otras comunidades p’urhépechas, ahora es integrante fundador del Colectivo Emancipaciones.

4 Incluye el derecho a la autonomía, la conservación de la propia cultura, lengua y la capacidad de autodeterminación sobre el territorio y los recursos naturales.

composición de la comunidad consiste en reconocer que el tener cuerpo de mujer o el tener cuerpo de hombre, conlleva experiencias distintas de la violencia; así como contar con ciertos recursos económicos disminuye la posibilidad de ser vulnerable. Igualmente, significa dar cuenta de que el racismo tiene un papel clave, especialmente en el modo en que se enmarca y vindica la vida.

El período que abarco en este estudio inicia en 2008 y culmina en 2016. La elección de las fechas responde a un período donde se aceleró una modalidad de violencia, caracterizada por la presencia de organizaciones delictivas a nivel local, regional y nacional. Además, es el tiempo en que se gesta la respuesta comunitaria. Igualmente, me interesa subrayar la importancia de los acontecimientos previos, porque entiendo que la vulneración que se ha ejercido sobre ciertas poblaciones, como es el caso de Cherán, responde a procesos políticos. En sí, el reconocimiento de su imbricación es producto de la colaboración con la “gente grande”, algunas *naná* y *tatá k’eriecha*, que mantienen la memoria viva de la comunidad, quienes tuvieron la generosidad de compartirla conmigo.

La contribución teórica de este trabajo consiste en situar la revaloración de la vida dentro de la discusión académica, y es resultado de un vuelco hacia la teoría a partir de los datos. Principalmente, este aporte permite discernir el proceso por el cual, los cuerpos que han sido considerados como desechables dentro del marco de la política occidental, tienen la potencia de transitar hacia la vindicación y protección de la vida. Hecha esta salvedad, hay otra propuesta conceptual que he llamado red afectiva de colaboración, ésta surge del trabajo de campo y consiste en reconocer que la relación de cercanía con varias personas de la comunidad favoreció la construcción de conocimiento en la tesis. Por lo tanto, se aleja de la idea individual de informante clave, por ser un planteamiento de construcción social del conocimiento, y constituye un intento por subsanar la relación desafectiva y utilitaria que puede ocurrir en la investigación social. De ahí que sea una propuesta político-metodológica desde el proyecto descolonial del feminismo para, así, construir de otro modo la relación entre los distintos sujetos que estamos involucrados en el estudio.

Respecto a la construcción de datos sobre la violencia, en este trabajo aspiro a traducir parte de la polifonía de Cherán. Me refiero a que la comunidad es heterogénea al interior, de ahí que la forma en que las mujeres y los hombres han experimentado la vulneración hacia sus cuerpos, es una vía para discernir la trayectoria que toma la revaloración de la vida. Como

resultado, la tesis aporta una imagen más clara sobre el daño que ha sufrido la comunidad, mediante el registro de gran parte de los casos en los que recayó la violencia de forma directa. De ello deriva un Listado de Vulneración (Anexo 5), y la localización en un mapa (Anexo 6) de gran parte de los casos de vulneración hacia la comunidad. Por otro lado, las reflexiones sobre los datos y sobre la revaloración de la vida tienen como sujeto a la comunidad, es decir que trasciende al Gobierno Comunal (GC).

Cherán forma parte de la problemática de violencia vigente en México, exaltada a partir del año 2006 en el contexto de la “guerra contra el narcotráfico”; caracterizada por ser “un conflicto asimétrico [...] sus características no tienen precedentes” en los instrumentos penales internacionales, según el especialista en seguridad internacional, Jesús Pérez (2014). En el 2015, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH, 2015:11) señaló que “a pesar del cambio de gobierno en diciembre de 2012, no habrían cambios sustanciales en relación a las políticas de seguridad y a los niveles de violencia”.

Bajo un contexto de desprotección por parte del Estado en materia de seguridad, justicia y derechos, la comunidad p’urhépecha de Cherán encaró la violencia. De ahí que el estudio se adscriba a las investigaciones sociales sobre poder y subjetividad. Pues, a pesar de la vulneración a la vida, es posible distinguir la potencia para materializar algunas alternativas ante el cerco de vulneración. En ese sentido, me propongo contribuir a la discusión académica y al acercamiento comunitario, puesto que la construcción de conocimiento da elementos para la acción política.

Hago un paréntesis para acotar algunos antecedentes sobre la comunidad de Cherán: a) la diferencia en el estatuto de comunidad y municipio, b) sus autoridades agrarias, c) la relación con la comunidad de Tanaco y el Rancho Casimiro Leco. En el documento, la “Relación de Michoacán”, escrito por el fraile franciscano Jerónimo de Alcalá en el año de 1530, se indica que el asentamiento prehispánico era de origen chichimeca, pero fueron conquistados por el Imperio P’urhépecha (Franco, 2000). Posteriormente, con la llegada de los españoles fueron cristianizados y se modificó la organización social. De esta manera, se erigió San Francisco Cherán, como indica el título virreinal otorgado por Carlos I, en el año de 1533 (Expresiones, 2012). Eso explica el nombre en documentos oficiales, aunque en la práctica cotidiana se autodenominan como Cherán. Después, como parte de la separación iglesia-Estado, la comunidad fue reconocida legalmente como municipio el 20 de noviembre

de 1861 (TRIFE, 2011). En consecuencia, es posible distinguir cómo la comunidad precede a la denominación jurídico-administrativa municipal y a la posesión de la tierra.

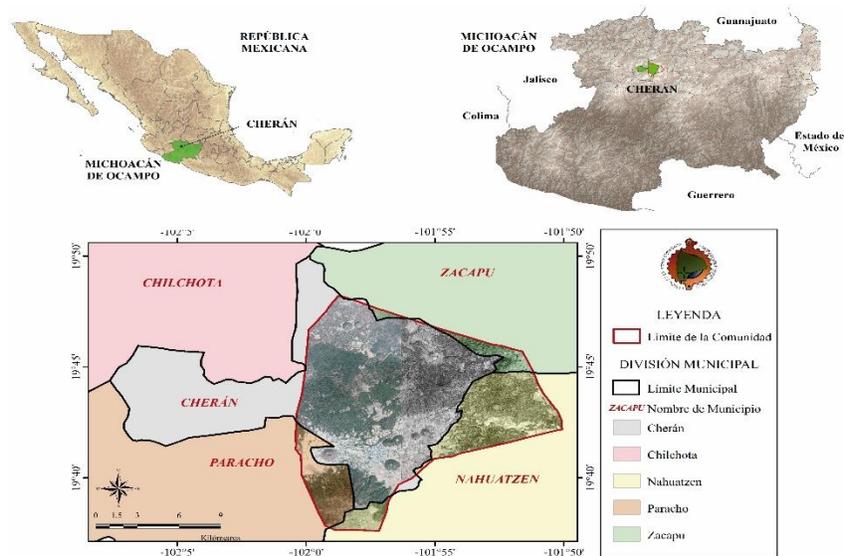
Sin embargo, a raíz de la Reforma Agraria al inicio del Siglo XX y de la afirmación como comunidad al derecho y disfrute colectivo de la tierra, surgieron las autoridades legales relativas a la representación de los intereses sobre la propiedad comunal. Esto condujo a la institucionalización de dos órganos de representación y vigilancia: el Comisariado de los Bienes Comunales y el Consejo de Vigilancia, adscritos ante la Secretaría de la Reforma Agraria (FIFONAFE, 2010). De igual manera, se conformó un padrón comunal que incluía únicamente a los hombres que trabajaban la tierra. Desde entonces se usa el término comuneros, para señalar a quienes tienen derecho de posesión de una parte del territorio comunal. Entonces, había reuniones asamblearias exclusivamente con los comuneros donde se realizaban votaciones directas con el objetivo de elegir a los representantes. No es sino hasta la década de los 60, cuando las mujeres de Cherán inician su participación pública en el contexto de una disputa por los poderes locales. Con estos antecedentes, se ilustra cómo coexistieron las autoridades comunales y el modelo usual del ayuntamiento municipal antes del año 2011.

Cabe señalar que Cherán fue instituida cabecera municipal y la comunidad vecina de Tanaco fue instituida como su tenencia, dentro de un orden municipal (Calderón, 2004). Luego, para inicios de la década de 1900 hubo una migración interna y se estableció el Rancho Casimiro Leco, también identificado como *El Cerecito*. Entiendo que este lugar fue fundado por Graciano Magaña, quien se quedó por esa zona para cuidar sus parcelas, pues el camino es largo para regresar al asentamiento urbano de la comunidad. Esto motivó un distanciamiento cultural entre Cherán y el Rancho Casimiro Leco a pesar de los lazos consanguíneos entre sus poblaciones. En 2016, *El Cerecito* está conformado por aproximadamente 700 personas, según la referencia de uno de sus habitantes. Con este preámbulo, me interesa precisar los antecedentes inmediatos sobre algunos conceptos que cambiaron desde el año 2011, es una prevención al momento de leer este trabajo, pues solo corresponde a la comunidad p'urhépecha de Cherán.

Por último, en este trabajo utilizo algunos elementos históricos sustentados con el dato etnográfico (y surgieron a raíz del mismo trabajo de campo) en su conjunto, y que me sirvieron para ilustrar algunos procesos en la comunidad. No obstante, en ningún momento

la pretensión es sostener una imagen esencialista de la misma o caer en una nostalgia por el pasado. En ese sentido, la comunidad es un cuerpo vivo y en constante transformación. Es posible observar la coexistencia de saberes y prácticas, traspasadas inter-generacionalmente, así como también la “occidentalización” que ha permeado desde hace tiempo. Entiendo que existen hoy día pueblos indígenas modernos, como categoría política y subjetiva, no como pureza racial -a pesar de que haya una genealogía, cultura y consanguineidad-. Habiendo hecho esta acotación, es posible dar una lectura más apropiada sobre el presente trabajo.

Mapa I.1 Mapa de localización



Fuente: Consejo de los Bienes Comunales et al., 2015.

Ahora bien, como una introducción a la problemática en Cherán, es necesario identificar su ubicación en el Mapa I.1, donde es posible ubicarlo (color verde) en el noroeste de Michoacán. Respecto al área sombreada, ésta corresponde al territorio comunal, que la convierte en la comunidad más extensa de la Meseta P’uréhpecha en el sentido territorial (Aragón, 2013).

El Gobierno Comunal señala que el territorio comunal es de 27 mil 800 hectáreas, de las cuales 20 mil hectáreas corresponden a bosque; y para el año 2011, el 80 por ciento había sido talado ilegalmente (Ventura, 2012). Si bien la tala clandestina de madera no era nueva, ahora estaba a cargo de talamontes armados y era transportada masivamente fuera de Cherán. La comunidad expresó esta problemática a distintas autoridades, quienes sólo mostraron

aquiescencia e impunidad, de hecho, los mandos municipales brindaron protección a las agrupaciones delictivas, como refiere el trabajo de la socióloga mexicana, María del Carmen Ventura (2012). Estos son los indicios de una red que opera ilegalmente y que incluye a agentes del Estado mexicano.

Según el sociólogo mexicano Antonio Fuentes (2014), a partir del año 2000, Michoacán ya tiene presencia de organizaciones criminales⁵: La Familia Michoacana, Los Zetas, Los Caballeros Templarios; además del Cártel Jalisco Nueva Generación, como indica la socióloga colombiana, Ana Cuesta (2014). Uso el término organizaciones criminales⁶, porque no sólo se dedican al narcotráfico, sino también a otras actividades delictivas y no uso el prefijo “narco”⁷ que se ha estilado en la literatura científica y periodística para indicar la relación con el mercado de carácter ilegal. En ese aspecto, al menos 23 transacciones ilegales están asociadas al mercado global, según Edgardo Buscaglia (2010), investigador en derecho y economía de origen sudamericano. En particular, Michoacán es un estado estratégico⁸ para la ilegalidad, de ahí la magnitud del tráfico de estupefacientes y el contrabando de bienes y servicios (incluyendo la tala clandestina). Sin embargo, hay otros delitos que no se incorporan como mercancía en sentido estricto. Por ejemplo: la violación, el acoso sexual; las amenazas, la desaparición forzada, las lesiones, la tortura, la destrucción de propiedad privada y/o comunal, etc.

Cherán es atravesado por la carretera federal número 37 que conecta con Uruapan; una ciudad conocida como la capital mundial del aguacate. En ese rubro, Michoacán genera el 85 por ciento de la producción total del país y su principal destino internacional es Estados Unidos, con la importación del 45 por ciento de la cosecha. Ante el incremento de la demanda, en el año 1974 se extendió el cultivo aguacatero; para el año 2011 se incrementó 10 veces más en el territorio indígena de la meseta p'urhépecha, esto llevó a la deforestación ilegal de sus bosques (Excélsior, 2016). Por si fuera poco, el 31 de mayo de 2016, el Puerto de Lázaro Cárdenas, Michoacán, fue nombrado como la primera Zona Económica Especial

5 Vigentes durante el año 2011, cuando ocurrió el levantamiento en Cherán.

6 En México, las organizaciones criminales ligadas al narcotráfico también son llamadas cárteles.

7 En la opinión pública, el prefijo narco puede ser usado como estigma hacia ciertas agrupaciones sociales; eso favorece la criminalización hacia los sectores más vulnerables.

8 Michoacán es una frontera marítima y el Puerto de Lázaro Cárdenas es una puerta transcontinental. La topografía en conjunto con la diversidad climática favorece el cultivo, así como el uso de zonas de difícil acceso para la instalación de narco-laboratorios.

del país (SECOEM, 2016). No pasó mucho tiempo para que iniciaran los encuentros diplomáticos oficiales con China, lo interesante es que en las declaraciones es evidente el valor comercial de la región. Como muestra, la siguiente afirmación: Michoacán es “punto comercial estratégico que se encuentra virgen”. Esto no es un dato menor, pues es una intervención del Estado para legitimar la relación de explotación comercial excepcional.

Como precedente, existe registro periodístico que señala el carácter clandestino de la relación China-Michoacán. Y ésta se basa en una transacción que opera en doble vía: por un lado, está la exportación ilegal de hierro, y en menor medida, madera; por otro, la materia prima para la fabricación de drogas sintéticas tienen origen en aquel país (A tiempo, 2013; Michoacán 3.0, 2014). Además, el antropólogo mexicano Salvador Maldonado (2012), menciona que Uruapan “se convirtió desde hace varias décadas en sede de narcotraficantes por su clima tropical y comunicación estratégica”. Entonces, por su ubicación geopolítica, es comprensible que Cherán tenga una posición relevante, no solo por su riqueza forestal, sino porque es vía y está próximo a uno de los nodos de las redes criminales.

A pesar del asesinato de dos comuneros en años anteriores, fue entre 2008 y 2012 que se instaló el temor en la comunidad. La gente perdió la tranquilidad con la aparición de delitos como asesinatos y desapariciones forzadas de comuneros. Además de una cifra opaca de crímenes, de los cuales subrayo: la violación a mujeres y los secuestros, que paulatinamente acotaron la movilidad dentro de la zona urbana y el territorio comunal. Todavía cabe agregar que la tala y la provocación de incendios en el bosque aceleraron la destrucción de la propiedad comunal. Ante esto, tuve noticia de que hubo varios intentos por frenar tal situación: a través de la vía institucional y con la aparición de varias agrupaciones que hicieron vigilancia de los cerros, otros que buscaron los medios para hacer zanjas y cerrar las vías que recorrían los talamontes. También hubo quienes buscaron la influencia del sacerdote para movilizar a la comunidad.

El hecho es que la comunidad llegó al límite al iniciar la tala cerca del ojo de agua, en *La Cofradía* (Ventura, 2012), su principal abastecimiento hídrico. Según los testimonios, esto provocó que la idea de detener colectivamente a los talamontes tomara fuerza. Entonces, no pasaron muchos días para que surgiera una convocatoria anónima con volantes distribuidos en algunas casas del barrio tercero y cuarto de la comunidad. Y como refiere Ana Cuesta (2014), fue la madrugada del viernes 15 de abril de 2011, a un costado de la

capilla católica *El Calvario*, cuando algunas mujeres se armaron de palos y piedras para frenar a seis camiones doble rodada, utilizando su temeridad como símbolo de resistencia, arriesgando el cuerpo. En la confrontación, fue inevitable que la mayoría de la gente se sumara al levantamiento.

Durante el transcurso de la mañana, la gente se congregó en los alrededores de la capilla, donde ataron a los cinco talamontes que fueron detenidos, otros más lograron huir. Simultáneamente, algunas mujeres del barrio cuarto se apresuraron a colocar piedras en el cruce de la calle Pino Suárez y Tendeparakúa, (otra de las vías para ingresar al cerro desde la zona urbana) y otros cruces cercanos. No obstante, antes de mediodía, entró un grupo armado con el entonces líder regional del crimen organizado, conocido como “El Güero”. Este convoy arribó escoltado por algunos agentes policiacos municipales para desplazarse sin problemas por la zona urbana de Cherán. Al llegar a *El Calvario*, atentaron contra la comunidad, y según los testimonios, la gente respondió con lo que tenía a la mano: palos, piedras, cohetes o petardos pirotécnicos y algunas armas de propiedad privada, que en su momento no fueron reconocidas por temor al control del Estado. De ese enfrentamiento resultó herido un comunero (Ventura, 2012), que ahora es uno de los sobrevivientes de la violencia. Igualmente, fueron heridos miembros del convoy, y se retiraron con dos de los hombres aprehendidos en *El Calvario*.

En los días subsecuentes, la instalación de fogatas se extendió hasta tener vigilada la totalidad de los barrios. Además se colocaron barricadas en las entradas de la zona urbana, con el objetivo de prevenir alguna represalia por parte de las organizaciones criminales. Mientras tanto, la detención de los tres talamontes incluyó una serie de ultrajes en su contra, incluso hubo un debate público para decidir si los dejaban con vida o no. Al tercer día hubo una intermediación del conflicto por parte de la Asociación Nacional de Abogados Democráticos, A. C. (ANAD)⁹. De forma paralela, hubo cinco personas oriundas de Cherán, detenidas en la carretera al identificar su procedencia. Posteriormente, fueron trasladados a la presidencia municipal de Uruapan, ahí se dio un proceso de intercambio de reos entre funcionarios públicos y ANAD, en representación de la comunidad. Así fueron liberados, tanto los talamontes, como los comuneros de Cherán. Cabe mencionar que en el caso de los

9 Asociación Civil enfocada a la promoción, análisis y defensa de los derechos humanos en México.

talamontes, la entrega se hizo directamente a la Agencia del Ministerio Público Federal (Cuesta, 2014), como una medida que tomó la comunidad para prevenir el cohecho.

Tras el levantamiento, la comunidad desconoció a la autoridad municipal (priista) y se vio en la necesidad de articularse para tener interlocución con el Estado, así surgió el Movimiento de Lucha de la Comunidad Indígena de San Francisco Cherán; entonces, se instaló provisionalmente la coordinación del Movimiento para cumplir funciones representativas; logísticas y administrativas. Cabe señalar que este atrevimiento no estuvo exento de adversidades, una de ellas fue la falta de cobertura y el hostigamiento de los medios de comunicación, que ya es referido en la tesis de la antropóloga mexicana, Verónica Velázquez (2013). Una muestra de censura, fue el despido del único periodista que habló del levantamiento en ese entonces, Ignacio Martínez (Quadratin Michoacán, 2011).

Fue hasta mayo de 2011 cuando se efectuó la primera conferencia de prensa en el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS)¹⁰. En consecuencia, se conformó una red de apoyo con organizaciones sociales, de derechos humanos, académicos, periodistas y artistas. De esta manera, se evidenció la situación. La represión se extendió hasta limitaciones en la señal telefónica y dificultades de libre tránsito por la carretera, tanto para entrar y salir de Cherán¹¹. También hubo crisis debido al desabasto de provisiones hasta mediados de mayo, cuando recibieron apoyo, especialmente de migrantes, organizaciones sindicales, etcétera. (Achatí, entrevista, 2016).

De forma paralela, hubo interlocución con el nivel federal y las primeras demandas que la comunidad presenta son: seguridad, justicia y reconstitución del territorio comunal. Por su parte, el Movimiento pugnó por la autodeterminación política vía legal, tras evaluar su viabilidad con algunos especialistas. A pesar de la incertidumbre, en los ejercicios asamblearios se presentaron dos propuestas y se aventuraron al litigio. Esto marcó el primer paso al Proyecto Comunal (PC), un propósito político a 30 años, que logre un desarrollo comunitario sostenido desde la perspectiva p'uréhpecha de Cherán, es decir recuperando los saberes de la comunidad y la fortaleza de algunos elementos actuales. En concreto, la

10 CENCOS es una organización ubicada en la Ciudad de México, está encaminada a brindar una alternativa de proyección mediática a los casos y organizaciones sociales sin acceso a los medios de comunicación.

11 Según testimonios de colectivos de la Ciudad de México y de Ciudad Juárez que viajaron a la zona en conflicto, fueron sometidos a largos cuestionamientos en los retenes militares cuando manifestaron que su destino era Cherán.

autonomía es posible en los Acuerdos de San Andrés Larraínzar en 1996, entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el gobierno del Expresidente Ernesto Zedillo (Centro de Documentación sobre Zapatismo, 2015). Se suma el art. 2 de la Constitución Política Mexicana y Tratados Internacionales sobre derechos humanos indígenas (Expresiones, 2012).

El 6 de junio de 2011, se inició un proceso ante el Instituto Electoral de Michoacán (IEM) con respaldo de 2,312 firmas de la comunidad (Ventura, 2014) en oposición a las elecciones partidistas, con el interés de acreditar su capacidad de autodeterminación. El proceso fue llevado por un grupo de abogados de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), que actualmente conforman el Colectivo Emancipaciones¹². No obstante, el IEM se declaró sin atribuciones para decidir, por lo que se prosiguió a buscar respuesta ante el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF). Cherán ganó la lucha dentro del marco legal el 2 de noviembre del 2011 al concretar su derecho a la autodeterminación política ante el TEPJF, el cual dio facultades a la comunidad para nombrar¹³ a sus autoridades¹⁴ y para diseñar la Estructura de Gobierno Comunal acorde al sistema de usos y costumbres (Expresiones, 2012). Esto representó un hecho insólito en el país. Dos de los efectos posteriores fueron la ruptura jurídico-administrativa con Tanaco¹⁵ y el conflicto con la distribución del presupuesto municipal.

A pesar de la resolución del TEPJF, el Congreso del Estado de Michoacán en turno (que está obligado a armonizar la Constitución Local con el reconocimiento de los derechos indígenas), en una expresión implícita de rechazo a acatar dicha sentencia, acordó una reforma constitucional que contravenía al interés de la comunidad y transgredió el derecho humano de los pueblos indígenas a ser consultados previamente. En este tenor, el 16 de marzo de 2012, la resolución de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) contiene el

12 Colectivo Emancipaciones es una organización que brinda acompañamiento jurídico con enfoque de derechos humanos a movimientos sociales y comunidades p'urhépechas. Además realiza producción de conocimiento científico.

13 La palabra nombramiento es para diferenciar el método que se utiliza para seleccionar a los miembros del GC bajo el sistema de usos y costumbres de Cherán.

14 Está inspirado en la forma tradicional en que la comunidad elegía el Comisariado de los Bienes Comunales y que en contraste es llamado "nombramiento", caracterizado por hacer una votación en filas, de forma unipersonal y a la vista de todas las personas. Sólo son elegibles los miembros de la comunidad.

15 Por un lado, hubo un desacuerdo de la comunidad de Tanaco con la postura que tomó el Movimiento. Además, la comunidad de Cherán señaló a su tenencia, como uno de los lugares de procedencia de los talamontes.

innovador concepto jurídico de municipio indígena, que legitima formas distintas de ejercer la administración municipal¹⁶ y la seguridad; de ahí la puesta en práctica del modelo de GC y Ronda Comunitaria (RC), que a mi juicio, representan una vindicación histórica de derechos y forman parte de una estrategia para contener la violencia.

Específicamente, el GC está conformado por distintas instancias: el Concejo Mayor de Gobierno Comunal (CMGC), un órgano colegiado integrado por 12 personas, y su conjunto es equiparable al presidente municipal ; a cada uno de sus integrantes se le llama *k'eri*. La seguridad a cargo de la RC, y su derivado, el equipo de Guardabosques, que en 2012 se constituyó como una subunidad especializada en la vigilancia del territorio comunal. Se suman al GC los Consejos Operativos: Consejo de Honor y Justicia (CHJ); Consejo de los Bienes Comunales (CBC), como una re significación del Comisariado; Consejo de los Barrios (CB); de Administración Local; de Proyectos Sociales; y de lo Civil. Para el 2015, se conforma el Consejo de la Mujer y de los Jóvenes. Por último, dentro del diseño se incluyen las fogatas como unidad más pequeña, que son contenidas en cada una de las Asambleas de los Barrios, y en suma actúan como máxima autoridad como la Asamblea General.

Es preciso hablar de algunos cambios simbólicos en Cherán, vigentes al período de 2016 e imprescindibles para comprender el trabajo. El primero es la puesta en práctica del GC, que pasó de ser un modelo ideal a materializarse como un gobierno perfectible. Y dado que la política como tal, es un vaivén entre conflicto y consensos, la comunidad no escapa a la tensión. En consecuencia, ahora se distinguen los miembros del GC con el apelativo: estructura, como modo de enunciar su función pública. Esta estructura, consensa con las asambleas de los barrios, de las que forman parte los hombres y mujeres de la comunidad sin cargos públicos que participan en las decisiones.

Otra reinterpretación también se dio para el uso del concepto comunero/a, que pasó de la noción jurídico-agraria, a ser una categoría política con cualidades ligadas a su participación desde el sentido indígena de comunalidad, y que se distingue de la idea de ciudadanía (como un término individualista, que remite a la ciudad y radica en la lógica del Estado occidental) a partir de su capacidad para auto-designarse integrantes de la comunidad.

16 En México, la unidad básica se limitaba a la figura de un ayuntamiento municipal, conformado por la función ejecutiva que recae en el/la presidente (a) municipal; por regidores y síndico.

Igualmente, el uso del nombre Cherán *K'eri* remite al momento posterior a la validación del GC y es una forma de recuperar en su nombre la dignidad p'urhépecha. Lo dicho hasta aquí conlleva modificaciones simbólicas que reflejan la transformación de la subjetividad.

De lo anterior, diseñé una pregunta y un supuesto o hipótesis de trabajo, que permitió darle una estructura a la investigación. ¿Qué ha hecho la comunidad de Cherán, integrada por mujeres y hombres, para revertir la violencia ejercida por organizaciones criminales y agentes del Estado, que vulneró sus cuerpos y sustentos materiales? Como respuesta, la conjetura es que la cualidad simbólica de la subjetividad, permite transformar las experiencias de violencia en la comunidad, dirigida tanto a los cuerpos de mujeres y hombres p'urhépechas como al territorio comunal. Y que eventualmente, esto ha sido materializado a través de la resistencia del Movimiento y del GC, que favoreció la revaloración de la vida en un sentido político.

Con este razonamiento, la investigación se encamina hacia un objetivo general: Comprender el valor de la vida en un sentido político, relativo al período 2008-2016, con base en la experiencia de la comunidad de Cherán, conformada por mujeres y hombres p'urhépechas. Esto conlleva la distinción de posiciones, significados y sentires en el interior, como es el caso de la postura que Cherán ha adoptado frente al Estado. Para discernir, me apoyo en la matriz colonial de poder, es decir, la relación entre los controles del sexo-género, la raza, la clase y la sexualidad. En consonancia, me propuse dos objetivos específicos:

- Reconstruir las experiencias de la comunidad *p'urhépecha* de Cherán, relativas a la violencia de Estado. Considerando que son encarnadas en los cuerpos de algunas mujeres y hombres comuneros y tienen una dimensión espacial.

- Analizar la forma en que la comunidad de Cherán resiste la violencia de Estado, a través de la subjetividad, con el fin de lograr la defensa de sus cuerpos y bienes, bajo los tres ejes que dieron forma al Proyecto Comunal: seguridad, justicia y reconstitución del territorio.

Como una vía para alcanzar dichos objetivos, es preciso enunciar mi punto de partida, es decir, caracterizar a quienes colaboraron con sus testimonios o análisis y referir de igual manera a las investigadoras/os y teóricas/os de quienes tomo algunas reflexiones. Esto es parte de un quehacer descolonizador en la academia, que no se trata de fijar las identidades (pues somos mucho más que nuestra ocupación), los mandatos de género o el determinismo

del espacio donde nos localizamos. También entiendo el daño potencial que producen las imágenes y etiquetas desde la academia.

Con esto quiero decir que la enunciación tiene el sentido de una acción política: trascender la práctica del universalismo, la neutralidad y la creencia de que la producción del conocimiento es individual; además de aspirar a des-patriarcalizar los saberes y la construcción del conocimiento. Pues se favorece la disociación mente-cuerpo, afecto-pensamiento, y la oposición dicotómica individuo-sociedad; hombre-mujer; civilizado-primitivo, ya que estas serían adopciones del eurocentrismo epistemológico que encierran miradas sexistas, racistas y clasistas. De ahí que me pronuncie a favor de reivindicar la materialidad del cuerpo en un contexto geopolítico. Así como reconocer que el conocimiento es producto de la colaboración de distintas voces, en múltiples momentos del trayecto. En suma, es una responsabilidad ética y política nombrar los vínculos afectivos y las relaciones sociales e históricas concretas que me marcan.

Cabe destacar que estas ideas fueron germinadas desde la reflexión compartida y en las disciplinas de la psicología social (teoría del vínculo), el psicoanálisis (teoría del inconsciente; teoría del deseo; teoría de género) y la filosofía política (teoría de performance; teoría del biopoder y la biopolítica). Todo ello condicionó que mis lecturas derivaran en la producción latinoamericana, especialmente del Grupo Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad, que cimbró muchos de mis supuestos. Consecuentemente, este es un proceso inacabado para descifrarme como parte de una sociedad occidentalizada y asumir que no me encuentro exenta de contradicciones asociadas a la colonialidad global del poder y al sistema moderno/colonial de género.

Sin embargo, creo en la justicia social porque tengo una preocupación por la violencia, que sí bien tiene como raíz mi vida familiar, hay una dimensión más amplia que involucra a la economía política capitalista, racista y hetero-patriarcal. De ahí, que me posicione desde el feminismo descolonial, porque lo pienso como una ruta para desarticular violencias que operan en mí, que acontecen en nosotros y que nos trascienden. Mi interés es asumir una postura comprometida, conjunta y responsable de nuestras violencias, expuestas a partir de nuestros cuerpos de mujeres, hombres o intersexuales, como una deconstrucción que afirme la dignidad humana.

Las acotaciones en este apartado, son una forma de desnudar mi implicación como investigadora social y mi punto de partida es invariablemente el cuerpo: reconocirme como mujer, de piel morena y con una incomodidad para enunciar me mestiza, debido a sus implicaciones. Dependiendo el contexto, el cuerpo puede ser un pasaporte o convertirse en todo lo contrario. Igualmente, me enfrenté a la ignorancia sobre mis propias capacidades: fue necesario acondicionamiento físico para resistir las jornadas que involucraron subir a los cerros, dejé la alimentación vegetariana y tuve que alimentarme a pesar de la repulsión infantil a ciertos olores. Fue pasar por un proceso de escrutinio de género, desplegado principalmente en el acto de comer. Entonces mi cuerpo también fue una forma para acceder al conocimiento, porque entendí que lo que alimenta la frontera entre ser p'urêhpecha y no, es lo que se nombra como “saber de dónde vienes, saber tus raíces” y el saber hacer, desde los usos y costumbres vigentes en la comunidad.

De ahí que tanto la experiencia en Cherán, como el feminismo descolonial, me confrontaron con el modelado del cuerpo en la ciudad. En particular, la sorpresa fue vivir la comunidad en carne propia -las relaciones afectivas y su memoria viva- cuando mi antecedente es habitar una ciudad que difícilmente reconoce su genealogía. Monterrey -mi lugar de procedencia- es sede de las agrupaciones más acaudaladas del país, y está presente la idea de progreso asociada a prácticas clasistas, sexistas y racistas, que resentí en la distribución de las expectativas sociales asignadas por sexo y edad. Bajo tal contexto, no es sorpresa la desarticulación de historia, de naturaleza y de la relación entre los cuerpos. Por tanto, asumo el reconocimiento de mi historia, siendo una mujer marcada por un modo de vida occidentalizado, que causa diferencias y limitaciones que me acompañan. Si bien no he gozado de todas las concesiones coloniales de poder, sí he crecido con ciertas libertades y dispensas, también he reproducido la violencia, misma que trabajo para desarraigar, porque también es posible crear alternativas.

A pesar de la distancia, una de las formas de construir un puente con Cherán fueron las raíces michoacanas de mi familia, que facilitaron una mayor cercanía afectiva con mucha gente. En particular, a mi madre y a mi abuela les debo la inquietud por retornar al terruño materno y el cuestionarme la violencia en cada acto o circunstancia, por estar cansada de vivirla. Mi genealogía familiar está organizada como un patriarcado rígido, que me llevó a considerar el machismo mucho antes de leer sobre feminismo. También me condujo a buscar

alternativas en mi formación, en el trabajo y en la participación política, para contribuir a la transformación de las opresiones. En suma, es claro que las experiencias de violencia no me son ajenas, por el contrario las he vivido en carne propia y he experimentado la aplicación desigual del derecho en el sistema penal: los sentimientos de impotencia y la angustia que quita el sueño, los obstáculos burocráticos, los huecos en el sistema jurídico y la actuación irresoluta de las instancias gubernamentales.

Dicho lo anterior, quise ingresar a El Colef después de ver reflejado el principio de libertad de investigación en su producción científica. Opté por el proyecto descolonial del feminismo en este estudio, pues permite la convergencia de (des)aprendizajes y el quehacer político en la investigación, de forma que se puede materializar otra forma de acción pública desde una modalidad no administrativa, como vía para problematizar la realidad y hacer algo al respecto. A lo largo del estudio he tratado de verter, en cada componente, una ética planteada desde el respeto y la responsabilidad. Por lo tanto, la academia es una vía para incidir en el contexto mexicano, en búsqueda de una justicia que aún se encuentra en deuda.

En particular, este estudio está estructurado en cinco capítulos organizados en torno a los objetivos planteados. El primero de ellos contiene la mirada teórica: un ensamble entre el feminismo descolonial, que ayuda a explicar las distintas opresiones, mediante el entendimiento de la colonialidad del poder y del género; y el método etnográfico, que fue la manera básica para construir el dato, bajo algunos parámetros para asir el contexto y los sentidos de la comunidad. Posteriormente, expongo la relación entre los conceptos: violencia de Estado, subjetividad y resistencia, que me ayudaron a comprender la realidad social.

Durante el segundo capítulo, hago un recuento del trayecto que recorrí para construir el dato en el caso de la comunidad de Cherán. Es decir, que contiene un gráfico que ilustra los conceptos de forma operativa; posteriormente, hay una exposición del diseño metodológico, así como algunas reflexiones que surgieron tras los dos períodos que viví en Cherán. Por otro lado, resulta pertinente dar a conocer los motivos que tuve para la elección del caso de Cherán, las unidades de observación en campo y los desafíos y particularidades que viví durante el proceso en campo. También expongo las consideraciones técnico-instrumentales y las formas de validez y confiabilidad que utilicé. Por último, es posible identificar la ruta para sistematizar e interpretar los datos al final de este apartado.

El tercer capítulo tiene la intención de construir un piso común para discernir el modo

en que se ha gestado la subjetividad y la política en Cherán. Hay un apartado que contiene un recuento breve sobre la subjetividad de la comunidad de Cherán. Ésta es entendida como un cuerpo, y ser un cuerpo es reconocer que la subjetividad se sostiene vía las interrelaciones: entre el valor simbólico de la naturaleza, el bosque y la importancia del territorio; sin olvidar los elementos políticos y subjetivos que caracterizan a los cuatro barrios que conforman la comunidad de Cherán. No obstante, estas interrelaciones están enmarcadas en lo político y basta como muestra una ilustración sobre los acontecimientos políticos que favorecieron la vulnerabilidad y precarización en Cherán. Conviene subrayar que estos detalles son producto de un encuentro fortuito con la memoria viva de la comunidad. Me refiero a que el trabajo es la condensación de las voces de distintas colaboradoras/es que ampliaron mi mirada sobre la violencia. La importancia de este capítulo radica en que sitúa a la violencia en el plano geopolítico e histórico, sin perder de vista las particularidades del caso de Cherán.

Respecto al cuarto apartado, he colocado los acontecimientos que competen al período más exacerbado de violencia. Para lograr este punto, debo reconocer la participación de personas que viven una vulneración continúa, que representó para mí un proceso delicado y altamente afectivo, pues fue encontrarme con la herida abierta en la mayoría de los casos: hastío, desgaste o decepción; otros mantienen una coraza y son fieles a su silencio. De manera que el dolor por el bosque fue un elemento catalizador, resentido por la comunidad, y al mismo tiempo, ha sido lo más “fácil” de verbalizar. Por otro lado, también procuré dar una imagen de las formas de vulneración de las vidas humanas. Fue posible encontrar una base de datos y las gráficas que desglosan el daño por grupos de edad y por barrio de adscripción. Además, en este espacio también realicé una recapitulación de la violencia ejercida contra las mujeres y los adultos mayores, así como el sentido que le atribuyo al contextualizarla de forma geopolítica. En suma, este capítulo pretende dar una imagen más clara sobre la vulneración en Cherán, bajo la consideración del sentido que tiene la vida en comunidad.

El quinto capítulo corresponde a la reflexión sobre algunas formas en que la comunidad de Cherán ha desplegado la defensa de sus cuerpos y sustentos materiales. La propuesta consiste en que la revaloración de la vida está sustentada en las tres demandas: seguridad, justicia y reconstitución del territorio, que luego fueron retomadas como ejes articuladores del Proyecto Comunal. De igual manera, retomé algunos de los elementos que trascienden o anteceden el Proyecto Comunal. Me refiero especialmente a las resistencias

más laterales y a las formas de protección no securitaria, basadas en un esquema político-moral que caracteriza a la comunidad. Así, para el cierre del trabajo ofrezco de nueva cuenta una síntesis sobre lo que he llamado revaloración de la vida, particularmente en el caso Cherán. Y he realizado una serie de apuntes sobre el trabajo de campo y el proceso de investigación.

CAPÍTULO I. EL LUGAR DE LAS PREGUNTAS: VIDA Y MUERTE POLÍTICA

Acercarme a buscar las respuestas de la comunidad de Cherán para revalorar la vida, requirió el ensamble de un marco explicativo múltiple y diverso, tal cual es la realidad de la violencia que las y los habitantes de esta región sufrieron. Mi argumento parte de que las causas de la violencia trascienden lo local, de ahí que objete el papel que tiene el despliegue securitario del Estado contra el crimen organizado, seguido de la alteración de la dimensión afectiva: la urgencia, el miedo y el terror. Entiendo que así son los mecanismos de control global y que han sido retomados por el Estado mexicano desde el año 2006. Cuando el acento se pone en la vida, es posible discernir que esta actuación (la del Estado) es excepcional y conlleva transgresiones en materia de justicia y seguridad. En ese sentido, las reflexiones de Pilar Calveiro (2012), politóloga argentina, se enfocan en el concepto de violencia de Estado. Sin embargo, no es posible aparentar que todos los cuerpos son valorados de la misma manera a nivel público. Por lo tanto, me apoyo en la explicación que ofrece Judith Butler (2010), filósofa postfeminista *queer* de origen estadounidense, quién precisa que los efectos de la excepcionalidad recaen sobre los cuerpos más susceptibles de ser dañados.

Para que eso suceda, hay procesos políticos e históricos que cimientan el trato racista y sexista del cuerpo, como la base del sistema económico global capitalista. Esto es afirmado desde las reflexiones sobre la colonialidad del género, una propuesta conceptual de María Lugones (2011a; 2011b; 2012), filósofa argentina y feminista de color. De igual manera, decidí abordar su precedente en la colonialidad del poder, concepto que fue acuñado por el teórico político peruano, Aníbal Quijano (2007); que complemento con las contribuciones del sociólogo puertorriqueño, Ramón Grosfoguel; y de Santiago Castro-Gómez (2007), filósofo colombiano. Por otro lado, retomo la reflexión sobre la subjetividad de Judith Butler (1997), en diálogo con la mirada descolonial (Lugones), como un medio para analizar el poder desde el cuerpo, pues ella me permite argumentar la potencia y asiento de la capacidad de resistir y trastocar el orden de la violencia. Todavía cabe mencionar a Pilar Calveiro

(2008), pues ella discute la resistencia¹⁷, para señalar la capacidad de aprovechar las grietas que tiene el poder del Estado. En suma, estos marcos de reconocimiento se imbrican con la propuesta de una etnografía corporizada, como una postura que asumo para reflexionar sobre el caso de Cherán.

1.1 Feminismo descolonial y etnografía

Particularmente, he abrevado de los aportes del colectivo interdisciplinario Grupo Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad, al cual se adscriben María Lugones (2011b); Aníbal Quijano (2007); Ramón Grosfoguel y Santiago Castro- Gómez (2007), que invitan a dar un giro descolonial y descolonizar la epistemología. Además, coincido con Sylvia Marcos (2014), psicóloga mexicana de la Red de Feminismos Descoloniales, quien sitúa el cuerpo como condición y partícipe de la construcción del conocimiento. Del Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista; Ochy Curiel (2014), trabajadora social y antropóloga dominicana y Esther Fernández (2015), antropóloga descolonial, me han ayudado a tender un puente entre la epistemología y la etnografía descolonial.

En consonancia, la noción de cuerpo de Sylvia Marcos se nutre con la propuesta de Judith Butler (2014) y del sociólogo descolonial argentino, Héctor Alimonda (2011). Por otro lado, de Andrea Olivera (2014), antropóloga social de origen uruguayo, tomo algunos elementos de la etnografía decolonial colaborativa. De ahí, presento a las sociólogas mexicanas, Adriana García y Olga Sabido (2014); a Helena López (2014), letróloga feminista española; y a la académica feminista estadounidense, Joey Sprague (2005), quienes, en conjunto, contribuyen a reubicar el afecto como clave epistemológica, política y presente en el proceso metodológico. Y para comprender la construcción colaborativa del conocimiento, recurrí a la académica feminista argentina Irene Vasilachis (2010). Por último, ni reflexión fue complementada con la noción de realidad social y vida cotidiana del sociólogo de origen estadounidense Thomas Luckmann y del teólogo y sociólogo, del mismo origen, Peter Bergen (2012). Con este ensamble teórico, aspiro a posicionar una epistemología colaborativa y corporizada para abordar el caso de Cherán.

17 En el planteamiento de Pilar Calveiro, el concepto específico es violencia resistente (en oposición a la violencia estatal y a la violencia revolucionaria). Sin embargo, he optado por referirlo como resistencia para emparentarlo con las ideas de Judith Butler.

Examinar brevemente de qué trata el feminismo descolonial propuesto por María Lugones (2012), es abordar un proyecto político en la academia, que tiene como propuesta evidenciar el poder colonial. Me refiero al factor de sometimiento instalado a partir de la Colonia¹⁸ para reorganizar las relaciones sociales en las Américas y el Caribe, y que persiste aún en la actualidad. Esto significa que la raza y el género se producen como categorías que participan por igual en la opresión y ocasiona que ciertos cuerpos son percibidos como inferiores dentro de la producción económica, por tanto, eso explica la distribución desigual a nivel global, tanto del poder, como del trabajo. Esta construcción se debe al arraigo del sistema moderno/colonial de género, un régimen jerárquico constituido a nivel epistémico. De modo que es la vía para invalidar a) saberes, b) prácticas y c) modos de vida.

Y ¿por qué es importante para este trabajo?, porque le doy la razón a María Lugones (2012) cuando subraya que el objetivo de la colonialidad de género es deshumanizar y destruir los pueblos no europeos, entonces lo mínimo sería intentar explicitarlas en el caso. De otro modo sería favorecer las relaciones de poder opresivas que destruyen la comunidad desde adentro y, finalmente, constituyen la condición de posibilidad para la subordinación a nivel económico. En suma, Lugones pone el acento en una negación política cimentada en el sexismo y el racismo como la base del capitalismo y la modernidad. Es ella quien pone a la comunidad como objetivo de las técnicas colonizadoras. ¿Y cómo reconocer estas opresiones? Cuando se hace una división de la humanidad en pares dicotómicos y jerárquicos: hombre-mujer, occidental-no occidental, heterosexual-no heterosexual y que, finalmente, se engloba en la subordinación humano-no humano¹⁹.

Antes de proseguir, debo hacer una precisión, cuando María Lugones (2008) distingue que sexo y género son dos categorías que se aplican de forma diferenciada e insiste en observar el contexto y los elementos que están en juego. Y sostiene que el género es utilizado entre “humanos”, es decir aquellos cuerpos que poseen belleza occidental. Y la categoría sexo aplica a quienes fueron considerados salvajes a partir de la Colonia, es decir, un reduccionismo a la idea macho-hembra en las especies, dado que esos cuerpos no son

18 Colonia hace referencia al proceso histórico.

19 Esta última dicotomía es de especial interés para este trabajo y constituye el complemento descolonial más importante a la propuesta sobre la vida en Judith Butler.

valorados como seres humanos²⁰. En síntesis, ella reconoce que las mujeres europeas también viven una opresión, pero cuentan con privilegios de clase y raza; una veda para el cuerpo de las mujeres de color (cualquiera que esté fuera de los estándares eurocentrados). A condición de atender las precisiones de Ramón Grosfoguel (2013b), es posible concebir que hay distintas formas en que se construyen los géneros, dependiendo de la historia colonial local, y la correlación de fuerzas entre poder colonial global y resistencias.

De ahí la pertinencia de comprender que previo a la Colonia y la instauración del sistema patriarcal como forma de organización social, existen otras formas de distribución del poder. Y en ese sentido, el antecedente sobre la organización prehispánica puede nutrirse del concepto de sociedad matrifocal, concepto acuñado por el antropólogo estadounidense Raymond Smith (1996), que le sirvió para evidenciar una forma de organización en el sistema de parentesco del Caribe para diferenciarse de la definición sobre el matriarcado. Y hace referencia a una organización donde en la práctica, la madre organizaba desde la casa, aunque el padre y esposo era la cabeza de la familia. Cabe aclarar que ello no significa que, previo a la Colonia no existiera distinciones al interior de los pueblos indígenas, pero no constituye una forma de patriarcado como se vive en la actualidad desde Occidente.

Dicho lo anterior, Aníbal Quijano (2007) sí reconoce que el sexo-género es la clasificación social más antigua, pero la crítica a la subordinación entre los sexos no solo se limita al par hombre-mujer o a las categorías genéricas masculino-femenino, sino que está abierta a la contingencia. Entonces, ¿a qué se refiere el control de la sexualidad? Lugones (2011a), señala que el sometimiento a la heterosexualidad controla los vínculos que se establecen entre mujeres, hombres y el abanico de orientaciones sexuales no hetero-normadas (este es un punto de coincidencia con la perspectiva de Judith Butler). La propuesta descolonial es observar y reconocer que cuando las relaciones se significan como explotación/dominación/conflicto, hay una parte que es considerada “lo otro”, en tanto que “no es el hombre heterosexual, padre, católico, letrado, con privilegios de raza y clase y, ahora, también, muchas mujeres con estos privilegios” (Curiel, 2014: 51)²¹. Por lo tanto, es

20 Baste como muestra la pugna por legitimar los derechos, primero del Hombre, luego la ampliación al concepto humano. No obstante, aún es fecha que la pluralidad de “humanos” pugna por la inclusión. Pues el hecho es que no se traduce a nivel global en una práctica genuina. De ser así, no sería necesaria ninguna instancia internacional que procurara su promoción y defensa.

21 Si bien esto se fija como una forma de violencia o exclusión, el hecho de apropiarse de los privilegios coloniales de género es lo problemático, yendo más allá de la fisonomía.

una manera de negar la humanidad a ciertos cuerpos.

Por supuesto, la idea de señalar este proceso es tener un marco de reconocimiento sobre la matriz colonial de poder, que incluye los distintos niveles de violencia como co-constitutivos, es decir, requiere reconocer el racismo y sexismo como base del capitalismo y la modernidad. Podría preguntar ¿para qué sirve saber que las violencias están correlacionadas? Como una herramienta analítica de comprensión, con base histórica y sin perder de vista las peculiaridades del contexto. Hacerlo, proporciona elementos para proponer alternativas que alteren el orden epistemológico y político que nos sujeta, es decir, trabajar de forma paralela las opresiones (Lugones, 2013). Porque si todos estos precedentes teóricos están hablando de una deshumanización, significa que esto es una realidad vivida por cuerpos que son invalidados en todo sentido, más que una perspectiva teórica interpretativa, tal como señala Ochy Curiel (2014).

En consonancia con lo anterior, Santiago Castro- Gómez y Ramón Grosfoguel (2007) hacen un llamado a desmentir la creencia de que hay un punto cero desde el cual se construye el conocimiento. ¿En qué consiste el punto cero? Se refieren a que hay una práctica que es parte del poder colonial, en la cual se oculta el cuerpo y se enuncian conocimientos como verdades únicas, y tiene por consecuencia una exportación del pensamiento de cinco lugares de enunciación epistémica, pero que se instala como universal. ¿Y qué consecuencias tiene? Borra, oculta, y por tanto, invalida el resto de los lugares de enunciación. Entonces es una forma de violencia profunda a otras formas de vida, y trae por consecuencia una intervención en las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales. De ahí que estas formas no occidentales trastocadas por el pensamiento moderno racional, se les llama occidentalización (Grosfoguel, 2013b). Sirva como ejemplo lo siguiente:

Aunque el médico indígena sea contemporáneo del cirujano que estudió en Harvard, aunque este último pueda saludarle y compartir con él un café, la *hybris* del punto cero lo clasificará como un habitante del pasado, como un personaje que reproduce un tipo de conocimiento “orgánico”, “tradicional” y “pre-científico” (Castro-Gómez, 2007:89).

La propuesta en la etnográfica, según Esther Fernández (2015: 59), es tener “un acercamiento más íntimo a la realidad que queremos investigar, sin miedo a la contaminación con otras subjetividades, sino que nos permita presentar nuestra propia subjetividad como parte de la reflexión del proceso de investigación inmersa en esa realidad”. ¿Qué riesgos se corren cuando no se asume esto en la academia? Se constituye una violencia silenciosa, que

encubre un privilegio, pues mantiene la creencia en un solipsismo creativo y que por tanto, hay una propiedad intelectual enteramente individual, y con ello, una mercantilización del subalterno en el marco del racismo epistémico, como le llama Esther Fernández.

Acorde con lo anterior, ¿qué sentido tiene aplicar esto para comprender a Cherán? Ciertamente, considero que es una forma de reconocer las distintas opresiones, y con eso revalorar no solo los cuerpos, sino también los espacios que tradicionalmente están más soslayados y (aparentemente) desarticulados. Me refiero al puente entre el espacio doméstico y público, como sedes de poder construidos en asociación a una división sexo-genérica de subordinación. Además, en la colonialidad del poder, cada espacio tiene su propia historia de construcción colonial, diferenciada de lo global, acorde con Ramón Grosfoguel (2013b). Esto favorece una revaloración de espacios, de la forma de construir saberes en Cherán, y como menciona Andrea Olivera (2014: 149), recuperar “su historia compartida [que] las constituye en comunidades emocionales”. Además, el análisis desde la diversidad, como “el carácter irreductible de la multiplicidad de las visiones del mundo y la proliferación dialógica de los personajes que definen la polifonía” (Olivera, 2014: 149).

Mi experiencia en campo fue afín a la propuesta colaborativa que Andrea Olivera (2014: 145) menciona como:

Una etnografía en colaboración (...) se hace en el campo y en a manera de redefinir el trabajo de campo. Es decir, tomar en cuenta las conversaciones en campo, aceptar las descripciones de los interlocutores e interlocutoras como ello/as las expresan, implicarse con ambos buscando significaciones. (...) se vuelve un proceso de co-interpretación colectiva desarrollándose en el espacio de investigación que puede también tener un impacto sobre la comunidad y sobre la antropóloga.

Entonces, ¿Desde qué otras maneras es posible producir conocimiento? A condición de tener bien claro que no hay un único camino para descolonizar y despatriarcalizar la academia, he optado por realizar un ensamble a partir de varios elementos, partiendo de la relación con el cuerpo, los afectos y la realidad de la vida cotidiana, como un espacio de coincidencia. Todo lo anterior ha posibilitado un vínculo cooperativo entre participantes, colaboradoras/es y yo como investigadora. En la etnografía, con el reconocimiento del cuerpo y los afectos, así como la producción cooperativa del conocimiento.

En primera instancia, el cuerpo juega un papel indispensable. No se trata sólo de conectar la mente con la materialidad corporal, sino de reconocer el vínculo con otros cuerpos

y con la naturaleza misma. Sylvia Marcos (2014: 24) se refiere al feminismo descolonial como una “interconexión entre el cuerpo y el cosmos”, (con previa observación de los sentidos y las prácticas de mujeres indígenas zapatistas). De ser así, el saber y el conocimiento son expresiones encarnadas, que fluyen de lo material a lo inmaterial y de lo interior a lo exterior. La dimensión corporal es el punto de convergencia de distintos órdenes de conocimiento: lo sensible, afectivo y sensitivo, que permiten trascender el mero conocimiento cognitivo para ser experimentado e incorporado a los propios esquemas. En ese sentido, el afecto es parte del *continuum* entre cuerpo y mente, permite a la experiencia devenir en conocimiento encarnado, diverso y que nutre los saberes locales.

Lo dicho con antelación, es un punto de convergencia con Judith Butler (2010), pues para ella, el cuerpo está supeditado tanto a las condiciones que permiten la vida como a la institucionalización del cuidado y las condiciones materiales que lo sostienen. ¿Cuál es la contribución a la noción de cuerpo? En síntesis, hace un llamado a reconocer su profundidad, su respuesta afectiva y los significados que imprime en sus reacciones; y su amplitud: lo cual implica una relación con otros (otros seres humanos, vivos, naturaleza y otros objetos), pero atravesado por el entramado político y social. Como explicaré más adelante, esto significa que el cuerpo se encuentra mediado por actos predispuestos políticamente, que ella denomina como marcos de reconocimiento. De fondo, las experiencias que pasan por el cuerpo y el afecto (entendidas como expresiones sociales de la subjetividad), son significadas de forma distinta, pero siempre con base en una distribución de poder desigual.

En consecuencia, la relación del cuerpo y los afectos son expresiones de subjetividad, que implican reconocer que la vinculación afectiva forma parte de toda interacción social ¿Y qué sentido tiene? Tal como indican Adriana García y Olga Sabido (2014), el reivindicar la dimensión afectiva es una crítica al pensamiento occidental, pues su desvalorización ha servido para construir socialmente un mundo que no reconoce lo sensible en su experiencia. De igual manera, Héctor Alimonda (2011:37) señala que “la naturaleza, vinculada por todas partes con la vida de la sociedad, fue transformada apenas en tierra”. ¿Para qué ayuda tomar en cuenta los afectos? Para discernir elementos políticos y culturales²², en donde las expresiones afectivas cambian por los significados en cada contexto. Por otro lado, pensar el afecto y el cuerpo, requiere dar cuenta de las distintas culturas y contextos, pues cambian

22 Más adelante, esto es explicado desde los marcos de reconocimiento, en Judith Butler (2014).

según los significados atribuidos.

Helena López (2014), letróloga feminista española (quien abreva de Audre Lorde), sitúa la discusión del afecto y el cuerpo en lo político, en el cruce de los modos de vida capitalista, la racialización, el género y la hetero-normatividad. En consecuencia, ella desprende tres argumentos: el primero, que lo emocional también es político, pues forma parte de las relaciones de poder. Además, es parte del proceso de construcción del conocimiento, pues todo aquello que es representado en el pensamiento para ser cognoscible, ha pasado también por lo afectivo. Por tanto, el tercer punto es que, ello requiere de un reconocimiento y traducción para poder ser transformadora de las realidades (López, 2014).

Pero, ¿esto en qué beneficia la investigación social? Si aceptamos los argumentos preliminares, entonces hay un enlace metodológico con la propuesta de Joey Sprague (2005), que propone recurrir a la dimensión afectiva como una guía analítica para construir datos y sistematizarlos. Esto además, ayuda a superar el distanciamiento en el tratamiento tradicional de la ciencia, en la relación entre las personas que participan, quienes colaboran y quien realiza la investigación²³. En ese sentido, es un reconocimiento de la relación y el vínculo de reciprocidad. Lo que concuerda con la construcción cooperativa del conocimiento que retomo de Irene Vasilachis (2010), mediante la cimentación de un puente entre los saberes de la comunidad y la teoría. Por su parte, Sylvia Marcos (2014: 27) indica que es “ir construyendo sobre la escucha, desde un conocimiento situado, corporizado y dialógico para sistematizar”.

Es de especial interés observar la manera en que la realidad se construye desde la vida cotidiana, en un espacio de encuentro, como refieren Peter Bergen y Thomas Luckmann (2001). Aunque existe un pluri-verso de realidades, la vida cotidiana es la realidad por excelencia, porque es ahí donde podemos coincidir con otra/os. La realidad social se construye a partir de la inter-subjetividad, que abarca las relaciones sociales, rutinas, estructuras, significados y roles que jugamos a nivel individual. Cabe aún precisar que la convivencia nos transforma, y por lo tanto, hay capacidad de cambiar de posición, reconfigurar las emociones y los sentidos que se adjudican a la realidad. Judith Butler ofrece

23 La precisión sobre estos tres lugares será descrita en el Capítulo IV, pues corresponde a una distinción que abona a una propuesta metodológica; producto del trabajo de campo y la reflexión subsecuente.

una disertación teórica de la manera en que son configuradas políticamente estas emociones y sentidos, más adelante ahondaré en ella.

En específico, ¿de qué sirve saber sobre intersubjetividad? Para comprender el plano en que interactuamos y que regularmente es calificado como una realidad objetiva, lo que aparece como “normal” porque es algo observado habitualmente. El exponer la realidad de la vida cotidiana (o social), nos implica como coparticipes: sostenemos su estabilidad y también, es posible modificarla, al igual que la misma realidad social tiene la potencia para impactarnos, o sea, que es dinámica y dialéctica. Además, ayuda a comprender que tal dicotomía individuo-sociedad, es solo apariencia (pues funciona para despolitizar, tal como he sugerido en los planteamientos anteriores). También complementa el sentido de polifonía, porque si subrayo que hay múltiples realidades, es posible entender que la mirada vertida en este trabajo no abarca la totalidad de las realidades, sino que me circunscribí a la realidad cotidiana, en función de la convergencia con algunas mujeres y hombres de la comunidad, y de ahí procede mi conocimiento sobre Cherán.

En síntesis, está epistemología corporizada y colaborativa, involucra los elementos que me ayudan a aprehender y construir el dato, mismos que están emparentados a la postura política que asumo. Además, pensar la comunidad de Cherán desde el punto de vista descolonial, es concebirla con la fortaleza que radica en la diversidad de los cuerpos que la integran. Y por tanto, deseo perfilar dos formas en que apliqué el concepto de cuerpo a lo largo del estudio: uno es el sentido para nombrar esa realidad compartida en la comunidad; otro, significa considerar los cuerpos de mujeres y hombres que sin darse cuenta son portavoces²⁴ de una parte de la realidad de Cherán, y con ellos fue posible recuperar el sentido de la vida y de la muerte. La propuesta de descolonizar, es un llamado a reconocernos por medio del cuerpo, como un paso para involucrarnos y proponer alternativas a la matriz colonial de poder.

1.2 Economía política de la colonialidad global

En el siguiente punto me remito a la clasificación social, teorizada por Aníbal Quijano

²⁴ Sí bien he argumentado esto desde la construcción de la realidad social en Bergen y Luckmann; reconozco aquí mi filiación a la teoría del vínculo y su relación con la realidad grupal, desde Enrique Pichón-Rivière, psiquiatra, psicoanalista y epistemólogo de origen suizo-argentino.

(2007), para rastrear los componentes que constituyen un patrón global de la economía política. En ese sentido, el autor acuñó la teoría sobre la colonialidad del poder y es el precedente de la reflexión de María Lugones. Quijano resulta pertinente, dado que ofrece cinco ejes para comprender la operatividad de la colonialidad del poder. En ese sentido, ayuda a identificar y desnaturalizar las relaciones de poder. Además, durante este apartado me acompañan dos de mis teóricas más importantes, Judith Butler y María Lugones. Al igual que las contribuciones de Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez; Silvia Federeci (2010) historiadora feminista de origen italiano; los teóricos descoloniales de origen colombiano: el antropólogo Eduardo Restrepo y el sociólogo, Axel Rojas (2010); y los connacionales mexicanos: Verónica López (2014), especialista en estudios latinoamericanos y el sociólogo, Fernando Matamoros (2008).

Como he afirmado arriba, Aníbal Quijano (2007) ofrece una propuesta de cinco grandes categorías que en su conjunto son las formas en que se expresa la colonialidad del poder. Pero, ¿qué significa ese concepto? Explica la manera en que se instalan distintas formas de violencia, mediante la clasificación racial de la población. Y cabe señalar que deriva específicamente de la experiencia del colonialismo en América y del mundo colonial capitalista. Entonces, la división internacional racial y sexual del trabajo, es el sustento y cimiento del sistema económico global capitalista. Por lo tanto, las relaciones de poder coloniales persisten, a pesar de la independización de los estados. Y el hecho que el patrón de clasificación exista hasta nuestros días, delata una condición artificial que ha sido normalizada, eso mismo es un argumento que justifica la pertinencia de esta postura.

Aceptar tal afirmación representa reconocer que el capitalismo sólo ha sido posible gracias a las formas de trabajo coercitivo o no salarial. Y es necesario señalar que esto recae en los pueblos no europeos, que han sido construidos como la periferia de Europa occidental. Y que hoy día hay una subordinación laboral de poblaciones enteras, que ha conducido a la precaridad y a la habituación de tales condiciones. En consecuencia, Santiago Castro- Gómez y Ramón Grosfoguel (2007:13) acuñaron el concepto *colonialidad global*, para nombrar el “proceso que ha transformado las relaciones de dominación desplegadas por la modernidad, pero no las relaciones centro-periferia a escala mundial”. Este se distingue de colonialidad moderna, puesto que:

El capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente (2007:14).

A partir de este razonamiento, ¿es lo mismo racialización que raza? Es un concepto con mucha historia, pero en síntesis, la racialización es llevar a la práctica una división que sirve para distinguir entre humanos y no humanos, colonizadores y colonizados, es decir hay una comprensión jerárquica y dicotómica de la realidad. Esto constituye un patrón de clasificación basado en la reproducción de una creencia sistemática. Es preciso recurrir al estudio al respecto para comprender el hecho de que inicialmente no tuvo correlación con el color de piel, sino con la presencia o ausencia de capacidades mentales y culturales. Pero con el paso del tiempo, resultó la imposición de una creencia que se naturalizó: una superioridad biológica- el significado coloquial que se atribuye a la palabra raza- entre europeos, frente a quienes no lo son (Restrepo y Rojas, 2010).

Pero, ¿cuál es la diferencia sustancial de la teoría descolonial? Me remito a la definición que Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007:17) dan sobre el capitalismo: “es una red global de poder, integrada por procesos económicos, políticos y culturales, cuya suma mantiene todo el sistema, sin estar subordinado uno al otro”; es decir, se desprende una sujeción geopolítica. Por lo tanto, subrayo la interseccionalidad que constituye la matriz colonial de poder, que previamente señalé con ayuda de María Lugones. Así que con miras a desnaturalizar las opresiones, presento los cinco ejes co-constitutivos, con algunas de las contribuciones que consideré pertinentes:

En primera instancia aparece el control del trabajo, que mediante discursos raciales se intervienen en la manera en que se accede a las posiciones más remuneradas y en quiénes ejercen los trabajos más precarios y con pagas inferiores (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Hay que mencionar que Silvia Federeci (2010) explica la división sexual internacional del trabajo, en la cual, el control sobre la sexualidad y la reproducción han sido dos recursos para subordinar a las mujeres: la exclusión de lo público, de la adquisición de capital y posesión de la tierra, la ruptura de los lazos sororales y en general, el despojo de los saberes y conocimientos. Así, las mujeres fueron subordinadas previo a la racialización de la población. En contraste, el patriarcado se erigió en el poder, mediante el control de los recursos y del

conocimiento. Este hecho histórico representa el cimiento de la acumulación primitiva, es decir la condición de posibilidad para la emergencia del sistema capitalista.

De continuidad con lo anterior, el capitalismo se erige en una partición artificial del mundo, y que Ochy Curiel (2014: 49) sintetiza de la siguiente manera: “América es un producto de la modernidad en la construcción del sistema-mundo, y Europa, para construirse como centro del mundo, la construyó como su periferia desde 1492”. Esta condición de ventaja económica fue creada y es sostenida mediante la intervención racial sobre la distribución del trabajo desigual entre pueblos europeos y no europeos. En ese sentido, para el año 2015, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo señala que la desigualdad ha aumentado, con relación al ingreso, a la riqueza y las oportunidades.

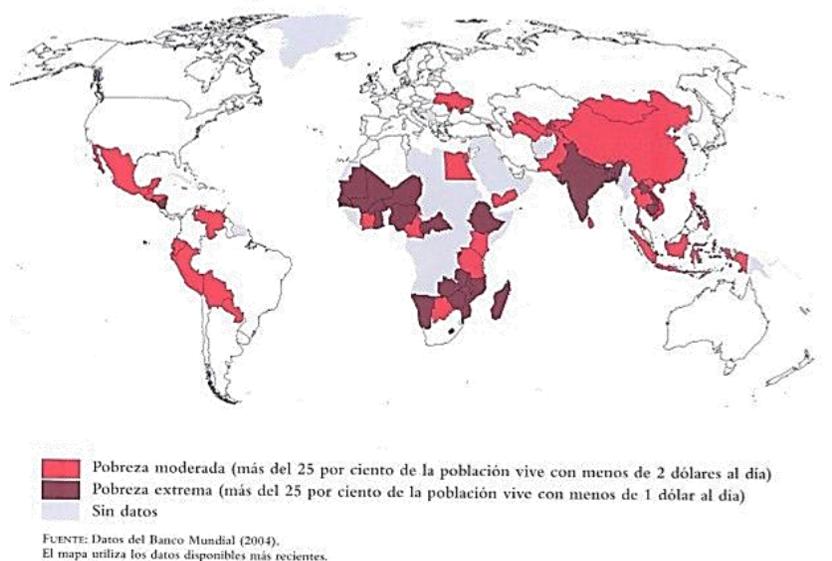
Actualmente, cerca del 80% de la población del planeta posee solo el 6% de la riqueza global. Es probable que en 2016 la participación del 1% más rico de la población en la riqueza mundial supere el 50%. En el mundo del trabajo, los salarios son inferiores a la productividad, y la participación de los trabajadores en el ingreso nacional ha ido disminuyendo. [...] La discriminación más perceptible es la que se da por razón de género: en los cargos, la remuneración y el tratamiento. [...] Se estima que en América Latina la diferencia salarial entre los grupos étnicos indígenas y el resto de la población es del 38% (PNUD, 2015: 5).

Como complemento, el economista estadounidense, Jeffrey Sachs, asesor de las Naciones Unidas, realizó un mapa (Ver Figura 1.1), que muestra la situación mundial sobre pobreza extrema y pobreza moderada. Su propuesta sirvió como base para trazar los Objetivos de Desarrollo del Milenio²⁵. Para el año 2016, América Latina sigue siendo la región más desigual a nivel mundial (CEPAL, 2016), con una agudización de la pobreza generada tras la intervención política sobre cuatro factores: protección social, sistemas de cuidado, activos físicos y financieros y la calificación laboral (PNUD, 2016). Y con respecto a la población indígena latinoamericana, ésta corresponde aproximadamente a 45 millones de personas. En el caso de México, es el país que cuenta con mayor concentración de personas reconocidas como indígenas, sea por autodefinición y por uso de la lengua (Roldán y Sánchez, 2015). Por último, al interior del país: “hay 121.0 millones de personas, 21.2 por ciento se considera indígena de acuerdo con su cultura, historia y tradiciones, 1.6 por ciento dice que es en parte indígena y un 73.8 por ciento no se reconoce como indígena; sin embargo, sólo el 6.1 por

25 Intervención política que tuvo lugar de los años 2000 al 2015 sobre ocho puntos considerados cruciales por Naciones Unidas para mejorar el desarrollo en 189 países.

ciento de la población habla alguna lengua indígena”, según el Consejo Nacional de Población (CONAPO, 2016).

Figura 1.1 Pobreza extrema y pobreza moderada



Fuente: Sachs (2005).

Prosigo con el siguiente punto, el control sobre los sexos, encabezado por la organización patriarcal y reiterado culturalmente a partir de las distintas historias locales de poder colonial. Dado que los sexos, bajo la perspectiva de Aníbal Quijano (2007), son una invención que consiste en la justificación de desventajas o desigualdades, mediante la utilización de la anatomía biológica. Es previa a la distinción por etnia, color de piel o raza, pero habiéndose instalado la clasificación social colonial, las opresiones se conjugan y dan lugar a formas distintas de opresión y segregación racial. Baste como muestra la conexión entre los espacios domésticos y lo global. Un dato es que a nivel mundial, las mujeres ganan 24 por ciento menos que los hombres; pero al mismo tiempo, soportan el 52 por ciento de la carga laboral, cubriendo en promedio tres jornadas laborales en trabajos precarios (remunerables y no remunerados), según cifras del PNUD (2015).

Pero, ¿a qué se refiere la intersección de las opresiones? Como antes expuse, María Lugones acota aquella diferencia creada artificialmente, donde las mujeres de los pueblos colonizados, ni siquiera fueron consideradas humanas, o sea que eso imbrica el sexo con la cuestión racial y, finalmente, restringe el acceso a trabajos precarios. Por su parte, Silvia

Federeci, coincide que la violencia, la destrucción de la vida comunal y la degradación de las mujeres son el cimiento de la organización económica actual. Y subraya que la privatización de las relaciones sociales es la ruta para subordinar a las mujeres. Esta opera mediante: a) la familia, donde es posible domesticar para la reproducción de la fuerza de trabajo; y b) el sistema de plantaciones, una administración servil a la producción de bienes, que opera y se asienta en una base de trabajadores geográficamente separados, esclavizados y asalariados (Federeci, 2010: 159).

Con respecto a la tercera forma, ésta consiste en el control del Ser, el cual se traduce en controles epistémicos e identitarios sometidos al eurocentrismo, con una dicotomía entre lo civilizado y lo primitivo, que a su vez se engloba en occidental-no occidental. Es decir, se degrada o se pierde el sentido, y con ello la cosmovisión que caracteriza a los pueblos no europeos. Opera a través de: a) la occidentalización y universalización de la Historia; b) el sometimiento de las lenguas no occidentales; c) ocultamiento o devaluación de los saberes ancestrales, las cosmovisiones y epistemologías; d) elementos religiosos y culturales modificados, aniquilados o sincretizados. Aquí cabe hacer la acotación que Ramón Grosfoguel (2013b) refiere como cristiandad, que se diferencia del cristianismo (una tradición espiritual/religiosa), porque este es el uso político usado por el Estado para implantar la colonialidad del Ser, y es entonces, equiparable a una ideología.

El control sobre las formas de autoridad es el cuarto punto, y este ha aniquilado casi por completo las organizaciones no Estatales, con el objetivo de imponer el Estado-nación, como la única organización política posible y legítima. Según el análisis de Ramón Grosfoguel (2013a), esto ocurre cuando se clasifica a las organizaciones no Estatales y económicas, como figuras “primitivas”. El argumento racional de invalidación se fundó sobre la idea de que los pueblos que no tienen propiedad privada, o un sistema de mercado basado en la acumulación, están condenados al atraso económico. Esto quiere decir que la aniquilación también incluye destruir la colectivización de la tierra y las formas de reciprocidad como medio para la distribución de riqueza, así como cualquier manera de solidaridad o cooperación.

Para finalizar el listado, el control sobre la naturaleza, que consiste en el desmantelamiento del valor simbólico de la naturaleza. Es decir, su inferiorización a la connotación de recurso a disposición de la economía capitalista, que es útil para argumentar

el saqueo y explotación. Aquí se desnuda claramente la interrelación con el control del Ser y del trabajo, que da por resultado un marco de reconocimiento limitado y, según Aníbal Quijano (2011), esto ha cobrado un tinte cada vez más predatorio, arriesgando la vida humana y planetaria.

En México, como en otros países, el poder que emana del Estado es el mediador de la frontera entre poblaciones precarizadas y aventajadas, tal como subraya Fernando Matamoros (2008). ¿Qué representa poner el Estado como un intermediador político? Significa que sirve de gestor de la colonialidad del poder al interior del territorio. Y en ese sentido, también la política nacional produce la matriz colonial de poder (Lugones, 2008), que constriñe a ciertas poblaciones al interior del país. Sólo que el racismo es tan habitual, que cuando se habla de que toda la población en México es mestiza, se acepta sin miramientos. No obstante, Verónica López (2014) subraya el papel que ha jugado la nación, para introducir una violencia que oculta las estrategias de blanqueamiento social y el uso del mestizaje. Esto es una forma de renegar de la diversidad de pueblos indígenas, así como de población afro-descendiente en la identidad nacional. Esto generó exclusión, discriminación y precaridad que detonaron con un efecto dominó.

Por lo que se refiere a las intervenciones del Estado para el ordenamiento político, Judith Butler abreva del legado de Michel Foucault sobre las políticas identitarias. Esto es que “las identidades se modifican en relación a los requerimientos del Estado liberal [...] por el cual un aparato jurídico produce el campo de sujetos políticos posibles” (Butler, 1997: 113). Esto es posible mediante dos mecanismos: uno llamado biopoder, que hace posible sujetar los cuerpos a través de la disciplina para modelar los individuos que requiere. Y otro es la biopolítica, que emerge cuando la administración se enfoca a las poblaciones y el control masivo de la forma de vida. En ese sentido, las políticas identitarias actúan en ambos planos y sucede que cuando una identidad es reconocida por el Estado, se produce una sujeción, una prisión que condiciona a una particularidad para poder acceder al reconocimiento del Derecho otorgado y, por lo tanto, el Estado obtiene mayor capacidad de control.

¿Cómo entender entonces la colonialidad del poder en el contexto mexicano? Es posible entender que el escenario nacional se configuró un marco de reconocimiento: la identidad nacional mestiza, como un ideal de blancura. Es decir, es la institucionalización de la excepción y ocultamiento desplegado hacia la diversidad de cuerpos, de la amplitud

político-epistémica de los pueblos indígenas, la población afro-descendiente, indigentes y cualquier otro cuerpo considerado paria. No hay que olvidar la exclusión a todo lo que no encaje en el modelo de ciudadano, modelo de sexualidad, de salud, etc. Así es como en el escenario nacional se gestiona qué vidas son políticamente relevantes y cuáles no, de acuerdo al color de piel, el tipo de trabajo y tipo de mujer u hombre (las personas intersexuales carecen de reconocimiento genuino). Por lo tanto, reitero el valor que doy a los cuerpos, reubicados en el contexto de la colonialidad global, con el objetivo de no perder de vista cómo se despoja de valor político.

1.3 Violencia de Estado excepcional: la guerra contra el crimen organizado

Ahora bien, tras haber esgrimido los ejes que articulan la colonialidad del género, me interesa hablar de las violencias de Estado. El crédito de gran parte de estas ideas recae sobre el trabajo de Pilar Calveiro (2012), quien teoriza en conexión con el cuerpo²⁶, debido a su experiencia de desaparición forzada en la dictadura en Argentina. Me apoyo en ella para problematizar el contexto contemporáneo, pues reconoce y articula el cuerpo como una dimensión política, donde se manifiesta y tiene efectos la exclusión, en el sentido de un manejo diferenciado de grupos sociales que converge con la violencia de Estado, dado que ambas formas se conjugan en el Estado y enfatizan la administración de la vida y la muerte. Una de las vías para ejecutar dicha gestión es bajo el esquema de seguridad, so pretexto de combatir a un “enemigo interno”, que en el caso de México es el crimen organizado. No obstante, desde esta propuesta, lo que significa de fondo es el despliegue de un Estado de excepción, un ejercicio de control global que implanta miedo y terror en las periferias. Con esto quiero subrayar su función como señuelo, para favorecer la acumulación de poder y riqueza de los estados centrales.

Debido a que Pilar Calveiro no ofrece una mirada hacia la colonialidad del género, ni tampoco un discernimiento sobre la condición diferencial de la violencia dirigida a las mujeres y a lo femenino, hago un preámbulo para atraer a la discusión algunas de las

26 Las reflexiones teóricas de Pilar Calveiro, en gran medida parten de su experiencia de desaparición forzada en los campos de concentración de la dictadura argentina. Condición que yo valoro como importante, precisamente como una forma de manifestación viva de resistencia y una construcción del conocimiento desde el cuerpo, a pesar de que ella no se enuncie explícitamente en los términos de la descolonialidad.

contribuciones de Laura Sjoberg (2013), internacionalista feminista estadounidense. En particular, ella contribuye a este estudio con una lectura feminista de la seguridad internacional. Además, Esteban Arrabiata (2015), internacionalista chileno pone en perspectiva el caso de violencia mexicana en el panorama internacional. Recurrí, también, a Diego Fleitas (2013), abogado y sociólogo argentino para complementar con algunas precisiones sobre la definición de organización criminal. A Charles Tilly (2006), estadounidense, quien fue sociólogo, politólogo e historiador que sostuvo que el Estado se configura como crimen organizado. Al final del apartado, muestro un listado de los mecanismos para ejercer el terror, clasificación realizada con ayuda de Gerardo Gutiérrez (1996), politólogo mexicano. Además, de Jean Franco (2008), letróloga feminista inglesa, retomo su reflexión sobre la violación sexual de mujeres, vital para diferenciar los impactos del conflicto armado en el cuerpo.

Entiendo que el apartado anterior representa una precondition para el despliegue de la violencia y por tanto, Laura Sjoberg (2013) me ayuda a darle un giro feminista a la lectura sobre el conflicto armado que persiste en el contexto mexicano. De entrada, ¿qué cambia cuando se lee la seguridad desde el feminismo? Considerando que tradicionalmente, las mujeres hemos sido invisibilizadas de los estudios sobre seguridad global, la propuesta es corregir esta omisión por medio de la decodificación sobre cómo las mujeres estamos involucradas. Para nada significa que se vea exclusivamente a las mujeres recortadas de la relación con la comunidad, tampoco se trata de representar el papel de víctimas. Por el contrario, es pensar en la subordinación de género como una clave para entender el conflicto global. Dicho sea de paso, esto ayuda para ubicar los daños en la comunidad, en su sentido simbólico y material.

Para leer la seguridad global, retomo del feminismo, en primera instancia, los espacios de conflicto no se reducen a lo público, sino que incluyen el hogar, el dormitorio o el lugar donde se labora. Por lo tanto, se parte de la idea que hay una guerra sostenida políticamente, en conexión con la economía política (y que de nueva cuenta, es explicable con la colonialidad del género). Además, requiere visibilizar que todos los actores involucrados en el proceso tienen cuerpo, por lo tanto no existe una neutralidad respecto al género, tampoco en la influencia de lo afectivo en lo político (Sjoberg, 2013). Al aceptar esto, cambia la forma en que se planea el problema securitario, así que los marcos de

reconocimiento se reconfiguran para considerar las diferencias en la población, la interrelación de los distintos escenarios de conflicto y la violencia estructural de género.

En concreto, ¿de qué manera esta propuesta puede enriquecer la lectura sobre la problemática en Cherán? Pienso que hay formas de vulneración silenciadas, dado que las referencias regularmente se han centrado a la devastación del bosque y en la aniquilación de los miembros de la comunidad. Entonces, lo que ofrezco es un marco que incluya las formas de vulneración simbólica y real, que en muchos casos se ha traducido en una violencia continuada. Por otro lado, la idea de cuerpo me permite mostrar a la comunidad en riesgo de aniquilación por diferentes vías y, por lo tanto, hay un impacto diferenciado de la vulneración. Pero que al reproducir la colonialidad de género, esto es perpetuado en las relaciones comunitarias, por tanto, las mujeres son constreñidas a un papel menor con respecto al daño y al reconocimiento de su contribución a la subversión de la violencia.

Ahora procedo a adentrarme en la propuesta de Pilar Calveiro (2008), quien toma como punto de partida el argumento de que en todo poder político²⁷ subyace la violencia. Aceptar tal afirmación, es pensar que el Estado hace uso de ella, con el objetivo de preservar el territorio y el poder. A pesar de que se hable de la facultad y legitimidad para el uso instrumental de la violencia, desde la colonialidad moderna. Ese uso tiene repercusiones, pues favorece, promueve y provoca procesos de exclusión radical, como he explicado en los apartados previos. No obstante, la figura jurídica de excepcionalidad puede facilitar la reflexión sobre el caso de Cherán y redimensionar el contexto político nacional.

Dicho brevemente, ¿en qué consiste la violencia de Estado excepcional? Ésta justifica que el mismo Estado se salga del Derecho que regula su intervención, so pretexto de prevenir o responder ante un peligro potencial o efectivo. Cuando se actúa bajo una modalidad excepcional, hay derechos que son suspendidos o puede haber legislaciones e intervenciones extraordinarias; también sucede que los límites del Estado de Derecho²⁸ son sobrepasados. Avanzado este planteamiento: el papel que juega la diseminación del miedo ante una posible vulneración, de fondo sirve como una llave para justificar la violencia sobre ciertas poblaciones.

27 Por supuesto, el poder político no se limita al Estado, incluye a elites, empresas, agrupaciones y actores con amplia capacidad de influencia.

28 Es decir el fundamento de toda actuación estatal, contenida en un marco jurídico y que debe tener por objeto la protección a la vida, a la propiedad y los pilares que permiten el sustento de la vida.

Pero, ¿cómo funciona el miedo en la población cuando es diseminado por el Estado? Esto opera como un señuelo, que además tiene dos vertientes: por un lado, actualiza la dominación y el control de los centros geopolíticos del poder, es decir, robustece la relación de subordinación de los estados periféricos. Dado que los estados periféricos no cuentan con una total libertad para desligarse de este control, no solo son vulnerados, sino que reproducen el miedo, al igual que la actuación excepcional en el interior de su política nacional. Luego, el miedo se traduce en un lubricante afectivo que permite instalar un ordenamiento jurídico distinto: la justificación para dañar a cuerpos considerados “enemigos” u “opositores”. En pocas palabras, esta intervención potencializa la desigualdad y el acaparamiento de poder político-económico, a pesar de que el conflicto contravenga el derecho a la vida y en suma, los derechos humanos previstos para su protección.

Conforme a lo que esgrimí en los apartados previos, existe un tratamiento de la población desigual, y este hecho se repite también en la aplicación de la justicia y la seguridad de forma más laxa, o en muchas ocasiones, inexistente. De acuerdo con ello, Pilar Calveiro (2008: 26) subraya que sólo “el derecho iguala a los iguales [...] la excepción es como una forma de alargar el brazo del Estado [...] alcanzando los márgenes y extendiendo la potestad del Estado y su derecho, para legalizar lo ilegal”. En este punto, es entendible que con el declive de la protección a la vida, se ocasione un daño expansivo. En suma, esto actúa como un catalizador para marginar y exponer a poblaciones enteras a la violencia, situación que con el transcurso del tiempo puede pasar a la cotidianidad como una realidad social.

Tal como señala el informe de la Comisión Global de Políticas de Drogas (2011), la guerra mundial contra las drogas se implantó a nivel global bajo la iniciativa del expresidente estadounidense Richard Nixon, en 1971. Esto convierte a Estados Unidos en el principal propulsor de un discurso sobre las drogas como un peligro, y la urgencia intervencionista a fin de combatirlas. De ello se desprenden políticas globales, dirigidas principalmente hacia los estados periféricos. Un caso contemporáneo es la guerra emprendida en México contra el narcotráfico, que tuvo inicio formal en el año 2006 en el estado de Michoacán. De vuelta a Pilar Calveiro (2012), ella discurre del plano internacional al caso mexicano, y de ahí que me sea posible entenderlo como una continuación de la misma estrategia ofensiva, que se ha caracterizado por el despliegue policiaco y la militarización.

Tras la violencia excepcional y la vulneración de la vida, se mantiene la alerta de derecho humanistas a nivel internacional. Al punto de discutir seriamente, si el caso de violencia mexicano cumple el perfil para ser considerado crimen de lesa humanidad. Pero el hecho es que en México, el conflicto armado es asimétrico, y constituye “una nueva forma de hacer la guerra”, en palabras de Esteban Arrabiata (2015). En síntesis, la instalación de la guerra tiene un objetivo falso o encubierto, pues de fondo, crea espacios de concentración que escapan a la protección de la dignidad humana (en un Estado de Derecho) y terminan potenciando la violencia (Calveiro, 2012). Cabe aclarar que el narcotráfico, está circunscrito como una de las modalidades del crimen organizado.

¿Cómo identificar el crimen organizado? Cabe precisar que no existe un criterio unívoco sobre organización delictiva, pero he tomado de Diego Fleitas (2013) algunas precisiones. Como tal, se requiere del acuerdo entre más de tres personas que cometan reiteradamente delitos tipificados como graves. De igual manera, un elemento clave para discernir a las agrupaciones es la diferenciación entre lo que constituye una organización criminal y los grupúsculos. De ahí que, Pilar Calveiro (2012) subraye su conformación como red. ¿Qué cambios trae el concebir el crimen organizado como una red? Esto delata los nodos de convergencia, que interrelaciona a actores estatales, privados y sociales. Baste, como muestra un informe del FBI en la década de los años 80, el cual refiere que “el crimen organizado no puede operar efectivamente en ningún lugar sin la connivencia de los funcionarios públicos. Esto incluiría oficiales de la policía, legisladores, jueces y dirigentes públicos claves. Creemos que en ningún lugar del país ha sido esto tan cierto como en Chicago (Insight Crime, 2016: 4)”.

Al definirlo como una red, se destaca que existen niveles de responsabilidad y de alcance diferenciados, dependiendo de cómo se relacionen en los nodos. Esto es, hay miembros más débiles y eslabones que obtienen distintos niveles de beneficios. La violencia determina su actuación, sea por la coacción o amenaza a su vida y la de sus seres queridos, como una técnica para asegurar la fidelidad. Además, en atención al caso de Cherán, me permito agregar que quienes ingresan en la red es, inicialmente, por una cuestión de encarecimiento económico y medio de subsistencia. En contraste, la fundación Insight Crime define que:

Las élites controlan la manera como están construidas nuestras sociedades y nuestros sistemas políticos y económicos. Ellas deciden adónde canalizamos nuestros recursos públicos, cómo procesamos el delito y regulamos la industria y el comercio. Si toleran o se dedican a la corrupción y al crimen para perseguir sus propios fines, están participando en el debilitamiento del Estado y sembrando las semillas para que el crimen organizado florezca (Insight Crime, 2016: 7).

Definitivamente, coincido con Pilar Calveiro (2012) al considerar el crimen organizado como una red, porque esto ayuda a desmitificar la idea de que el Estado está rebasado por el poderío de los grupos delincuenciales. De ninguna manera comparto la idea -ampliamente difundida en la opinión pública- que exime de responsabilidad al Estado sobre el clima de violencia. Por el contrario, pienso que la profunda participación entre actores estatales rebasa la lógica de infiltración y esto es el motivo por el que no me sumo a la idea de narco-Estado. En todo caso, podría interpretarlo como una modalidad de violencia de Estado (lo que algunos autores nombran como terrorismo de Estado), o apejarme más a la versión que ofreció Charles Tilly (2006), quien sostuvo el argumento que los Estados están producidos por medio de las guerras, y nos guste o no, se erigen como crimen organizado.

Un tercer aspecto que sustenta el sentido de red, es que permite reconocer el poder basado en información. Entendido como una cobertura que permite operar con impunidad, un menoscabo de la protección y el acceso a la justicia. Por supuesto, también en función del flujo de un abanico de transacciones en el mercado global legal e ilegal, como producto de un tráfico ilícito. Esto se suma a los beneficios de la coacción y violencia sobre los grupos marginados. De ahí que sea posible afirmar que la participación de las elites políticas, empresariales y militares de los países periféricos en la red del crimen organizado, no se traduce en una posición de privilegio en la dinámica global. Esta afirmación de Pilar Calveiro (2012: 166) surgió a raíz de un informe de las Naciones Unidas sobre el carácter global del delito, la cual afirma que “la mayor concentración de ganancias de la venta de droga se quedan en los países ricos de destino: Estados Unidos, Canadá y Europa”.

Pero, ¿cómo leer la violencia de Estado desde el cuerpo? De vuelta al llamado feminista para entender los conflictos, no hay que perder de vista los afectos. Cabe mencionar que la aparición del miedo no es una cuestión casual, sino que es posible rastrear su propagación, hasta que se convierte en una realidad social. Para ilustrar mejor, retomo brevemente el planteamiento sobre los medios para producir terror en el trabajo de Gerardo Gutiérrez (1996). Pero con la advertencia de resituarlos a partir de la noción de cuerpo y las

vulneraciones diferenciadas a través de la matriz colonial de poder. En síntesis, los medios son divididos en tres tipos: técnicas directas, donde se recurre directamente a la vulneración simbólica o material del cuerpo; técnicas de control de la información, que apelan a la imprecisión, pérdida, control de información, desinformación, propaganda, vigilancia, etcétera; y las técnicas burocráticas y jurídicas, es decir, el uso de los medios oficiales, de las intervenciones y políticas o medidas excepcionales.

A condición de aceptar que la afectación no es homogénea para una misma colectividad, en este caso la comunidad de Cherán, entonces es posible darle cuerpo y comprender como coexiste la realidad social²⁹, tanto con la forma en que es experimentada la vulneración en el cuerpo, como con el significado que toma en la realidad político-epistémica. Hecha esta precisión, me apoyo en la disertación de Jean Franco (2008) sobre la violación sexual, dado que tiene la característica de ser el más impune de los crímenes y resulta pertinente para comprender cómo opera esta técnica. Llegado a este punto, tomo la violación sexual en contexto, habiendo antes señalado el conflicto de la colonialidad global y la violencia de Estado como una especificidad de la misma. En ese sentido, la violación es un arma de guerra que irrumpe primordialmente en los cuerpos de mujeres, pero sus efectos no se limitan al cuerpo individual.

Me refiero a que en un contexto armado, su expresión está contenida en una violencia más amplia, orientada a destruir a la comunidad como una modalidad de limpieza racial o étnica. Sirvan de ejemplo los esfuerzos por acceder a la justicia y a la verdad en Latinoamérica. Pues, a partir de este ejercicio de justicia restaurativa, han salido a flote una gran cantidad de casos de mujeres que fueron violadas durante el contexto de la guerra sucia en Guatemala y Perú, la mayoría fue reconocida como integrantes de pueblos indígenas. Habiendo perfilado esto, encuentro la violación sexual equiparable a una granada de fragmentación, que cada trozo que desprende equivale a un sentido, a una realidad vivida.

Por lo tanto, este argumento se basa en dos elementos. El primero es el tratamiento discrecional, entendido como un estigma, una censura que denigra a las mujeres, oculta la historia y amedrenta, incluso desde la misma comunidad, es una reproducción de la matriz

²⁹ Misma que he señalado como un plano de la realidad que es reconocido por todos, un espacio de coincidencia para los diferentes miembros de la comunidad.

colonial de género. Otro elemento es que la violación no se limita a una tortura física, coexiste la dimensión afectiva y lo que se remueva en la experiencia de vulneración en el propio cuerpo, con la instauración de una técnica directa para sembrar el miedo (sea reconocido o no) como una forma de intimidación entre el resto de las mujeres, además tiene un carácter expansivo, que puede significarse colectivamente como una forma de castigo para los cónyuges, o en una lectura desde el machismo, que se percibe como un ataque a su virilidad.

Además, al entender la violación como una tortura sexual, amplía la perspectiva para reconocer una violencia sistematizada que incluye insultos, la ridiculización, exhibición, ultraje del cuerpo, vía la mutilación, la inserción de objetos en las cavidades corporales, como la boca, la vagina o en el ano, etc. Es decir, el cuerpo queda deshumanizado y convertido en un pliego para exhibir simbólicamente la capacidad de destrucción. Se convierte en mensaje. El daño irreparable en el aparato reproductivo y el feminicidio equivalen a una “negación simbólica de la vida” (Franco, 2008: 5), puesto que las mujeres aseguran la reproducción. En suma, todos estos aspectos son dimensiones de un exterminio racial e, indiscutiblemente, también sexual y de género.

Además, la violación tiene un carácter de violencia continuada, pues sucede que en muchos casos ella/os afrontan las consecuencias a solas. Esto es cuando el crimen se efectúa en un marco de reconocimiento limitado y violento, en el que culturalmente se reproduce una moralización sobre cuerpo que ha sido perpetrado. Así, se reitera la violencia mediante la impunidad de los perpetradores y vía la deshonra que recae en las mujeres en lugar de reconocer esto como una problemática que resolver en conjunto, teniendo como horizonte la dignidad y respeto de todas las personas y la integridad de la colectividad en conjunto. Ahora bien, el resultado es el silencio por parte de las mismas víctimas, lo que hace difícil el acceso al testimonio directo. Y en el caso de las comunidades indígenas, el tratamiento puede interpretarse con el sentido de dañar la integridad de la comunidad, como argumento para mantenerlo como un silencio colectivo (Franco, 2008), aunque eso sea contribuir al ciclo de impunidad e injusticia.

Estas contribuciones teóricas pretenden ser un punto de partida para leer la complejidad de la violencia y, en suma, poder comprender cómo se daña la vida. Por lo tanto, ha sido necesario problematizar el contexto y reformular el papel del Estado como un gestor de la colonialidad del género y su relación con la economía legal e ilegal. En síntesis, este

marco referencial tiene el sentido de tomar la dimensión geopolítica e histórica como un *continuum* que permita explicar, desde una mirada larga, la violencia de Estado excepcional. Por consiguiente, el caso de Cherán puede ser leído bajo un contexto que nos concierne como sur político, en tanto que parte de la periferia, especialmente en un período donde se está redefiniendo el Estado para facilitar la apertura económica y perpetuar la colonialidad global.

1.4 La vida y muerte: marcos de reconocimiento y precaridad

Como se afirmó arriba, el anclaje de la violencia coloca en una posición de desventaja a los cuerpos que son construidos como subordinados, en el marco de la clasificación social colonial. Esto es, que existen matices y a veces rupturas tales, que permiten que existan “vidas que no merecen la posesión de bienes y ni siquiera el disfrute de la simple existencia, sobre las que el Estado – pero también otros, particulares- pueden disponer más allá de las fronteras de lo legal, sin que el derecho responda” (Calveiro, 2008: 27). Por tanto, este apartado está construido a partir de dos ideas de Judith Butler (2010): los marcos de reconocimiento y el enlace con el concepto precaridad³⁰, pues en conjunto permiten explicar la vida y la muerte en sentido político. A pesar de que Judith Butler tiene una trayectoria epistemológica algo distinta, hay puntos de acuerdo, en tanto que su postura político-epistemológica en el feminismo también ofrece una mirada al cuerpo. De ahí que me sea posible mantener el diálogo con el proyecto descolonial del feminismo. Es decir, qué cuerpo es valorado políticamente, y qué cuerpo es deshumanizado y desechado, sin miramientos.

En acuerdo con Butler (2010), el acto de enmarcar y lo que se deja de observar a través de los marcos, tienen una función dentro de los cálculos de poder. Misma que conlleva una carga afectiva y un posicionamiento, puesto que regulan culturalmente el reconocimiento sobre las vidas y sus propiedades. Hasta el momento, el Estado tiene la obligación de resguardar el derecho a la vida, pero la capacidad de proteger depende de cómo es considerada una vida en el sentido político. La realidad social responde que no todas las vidas son protegidas por el Estado. Me refiero a mujeres, hombres e intersexuales, con diversas formas de asumir su deseo y sexualidad. Que además tenemos un cuerpo, que a veces nos

30 Judith Butler usa en inglés el concepto, *precarity* que se tradujo en la literatura en español con el neologismo, precaridad, con el objetivo de distinguirlo de la palabra precariedad, *precariousness*.

sirve de pasaporte y otras veces nos restringe; que además contamos con distintos saberes, creencias y maneras de construir conocimiento y que por tanto, nos vinculamos de formas distintas en la economía global.

Finalmente, si todas las vidas fueran aprehendidas y consideradas con el mismo valor político, ¿por qué entonces hay una pugna por el acceso a derechos desde diferentes puntos geopolíticos? Y si todas las colectividades estamos consideradas de igual manera, entonces ¿por qué existen comunidades, agrupaciones y movimientos que hacen un llamado a la organización de otras maneras, considerando otras formas de vida³¹? Ciertamente, hoy día no todas las vidas se reconocen públicamente como dañadas o perdidas. Y una de las explicaciones es que la capacidad para aprehender una vida, está condicionada a las normas y condiciones políticas que favorezcan su protección y sustento, como una afirmación perceptible del valor político. De ahí que el reconocimiento público, depende de cómo se construye la historia colonial local.

En concreto, ¿cómo ayuda a este estudio problematizar los marcos de reconocimiento? Permite observar su existencia y el uso instrumental que tiene en la dimensión política, como medio para la exaltar la violencia. Si aceptamos que el planteamiento de una economía política está sostenido mediante la clasificación social - colonialidad del género-, en consecuencia implica que existe una explicación de la realidad fragmentaria (o sea el control epistemológico sobre el ser). Entonces, los marcos de reconocimiento funcionan para que naturalicemos el tratamiento diferencial de los cuerpos.

Como muestra, la situación que fue compartida por la comunidad de Cherán. Pues el hecho el recuerdo sobre la experiencia de discriminación, exclusión y rechazo al subir a los autobuses para trasladarse fuera de Cherán, especialmente señalada entre la década de los años 1940 hasta la actualidad³². No es nada nuevo el decir que el marco de reconocimiento en México se ha construido bajo el rechazo del cuerpo indígena, en contraste con el ser mestizo o mejor aún, ser un cuerpo lo más semejante al extranjero, es decir, el canon estético

31 Aunque las posturas son diversas, se pueden sintetizar en el acuerdo de construir relaciones no deshumanizadas, con planteamientos distintos sobre el modo de vida y las relaciones económicas.

32 Por supuesto, esto es un proceso y otro ejemplo de ocultamiento en el marco de reconocimiento, previo es el cambio de los nombres p'urhépechas por los apellidos españoles, como medio para desaparecer todo rastro de ser indígena. No obstante, hoy día es frecuente escuchar en la comunidad el uso de los apellidos prehispánicos, a manera de apodo, para distinguir familias. P. Ej. Aunque convergen en el apellido Sánchez, hay dos familias, unas que son Patiajpa y otros con ascendencia Tzikui.

euro centrado. Así, el marco de reconocimiento no solo es limitado en el sentido perceptual, sino que siempre aparece ligado a una reacción afectiva y a la interpretación misma. Por ejemplo, la expresión de desinterés, apatía e indiferencia -como sucede a gran escala en las ciudades, cuando algunas poblaciones son dañadas y destruidas-, los feminicidios, discriminación racista, crímenes contra colectivos de diversidad sexual, etc.- todo esto no es sino un saldo de la colonialidad del género, que determina ciertas reacciones morales diferenciadas para ciertos cuerpos. De manera que es posible explicar, que no se registre ninguna expresión de indignación, ni reconocimiento público de pérdida.

¿Qué sucede si nunca me he sentido afectada/o por alguna problemática así? Resulta que si esto no constituye parte de los elementos que trastocan en nuestra propia realidad, es porque hay una posición de privilegio relativo. Relativo en tanto que es posible hacer una distinción entre los sentidos de la precaridad, entendida como la condición misma de la vida humana expuesta, porque desde el nacimiento necesitamos a alguien más para sobrevivir, que provea las condiciones materiales y simbólicas, mediante el lenguaje, el tacto y las relaciones afectivas mismas que permiten la sociabilidad. Sin embargo, cuando una vida es entendida en su dimensión política, tiene que ver con la protección, reconocimiento y acceso a derechos. Y para acceder a tales cuestiones, debe necesariamente existir una plataforma social y política que enmarque el proceso, que provea de las condiciones de interlocución para que la afirmación de los derechos pueda ser reconocida.

¿Entonces qué significa precaridad? Cuando la necesidad de que otros brinden condiciones para sobrevivir es maximizada políticamente. Esto produce matices entre las poblaciones, dado que los cuerpos requieren de condiciones sociales y políticas para sobrevivir, es ahí cuando entran las intervenciones geopolíticas desde la colonialidad global del poder -que aumentan o minimizan la dañabilidad y la violencia-. Según Judith Butler (2010), la supervivencia es selectiva, políticamente exclusiva y consiste en el despojo sistemático de condiciones económicas y sociales. Por lo tanto, no es posible manipular dichas condiciones desde la condición como ciudadano, a pesar de la entrada de la democracia y el discurso de igualdad, puesto que esto es algo que trasciende el ámbito de acción individual.

De forma complementaria, Pilar Calveiro (2008) subraya la reorganización, a partir de una concentración del poder global, que comprende tanto al Estado, como a las

corporaciones, donde la violencia y el derecho se articulan. Volviendo a Butler, es mediante la guerra -o los conflictos armados- donde se dividen las vidas que son protegidas políticamente. Esto sucede mediante acuerdos y condiciones que favorecen tanto su conservación como su prosperidad. ¿Y qué papel juegan los marcos de reconocimiento en este tipo de conflictos? Ocurre un fenómeno que Judith Butler ha llamado política de la capacidad de reacción moral, esto es la intervención política del Estado en la regulación de los afectos sobre la población, manifiesta en las expresiones divididas sobre los cuerpos que son vulnerados.

Desde el punto de vista de Judith Butler (2010), el circuito social de los afectos opera para formar una respuesta social, que permite que la violencia sea aceptada y celebrada, bajo el argumento de que el Estado tiene la legitimidad y el monopolio de su uso. Entonces, los marcos de reconocimiento entran en juego al momento de registrar el valor que tiene la pérdida, mediante la expresión de indignación o duelo selectivo para las vidas consideradas valiosas. Pero eso no sucede en todos los casos, cuando se daña o se induce la muerte a poblaciones subordinadas dentro de la clasificación social colonial, se muestra un abanico de reacciones que tienen entera relación con la forma en que es vivido el duelo público y abierto, pues encierra una clave para entender la dimensión política de la vida, a través de la muerte.

Por lo tanto, el nivel afectivo se vuelve una guía para rastrear el valor de la vida: la indignación, el pesar y la congoja, son afectos compartidos y expresados sobre las vidas que son valiosas públicamente. En contraste, puede haber casos que generen tal vez sorpresa, pero no genera una empatía ni una sensación de pérdida. También hay cuerpos dañados o inducidos a la muerte que pasan desapercibidos, o incluso, despiertan una satisfacción, pues esta muerte puede representarse como una forma de protección ante la potencial amenaza. Una clasificación con relación a la vida y la muerte de las poblaciones, sería: aquellas que son consideradas muy vivas, otras que son cuestionables; las socialmente muertas y aquellas que son la representación viva de la amenaza hacia otras poblaciones.

Indiscutiblemente, el daño y la violencia pueden identificarse en los cuerpos, de ahí que es importante señalar las repercusiones físicas, tales como prácticas de tortura, ataduras, amordazamiento, mutilación, o cuando el cuerpo sin vida es expuesto públicamente de forma humillante, en desnudez, descuartizado, etc. (Butler, 2010). Además, en los espacios se puede ver el contexto que enmarca y completa la imagen. De manera semejante, se pueden

encontrar vestigios de la violencia por medio de los afectos y los significados atribuidos a una pérdida percibida desde la transgresión del cuerpo y de los espacios, ya sea simbólica o material.

Otra forma de rastrear el valor que tienen ciertas vidas, es mediante el reconocimiento y la memoria, un punto de coincidencia con las tácticas para descolonizar. Entonces, se hace necesario apelar a la memoria histórica y a los saberes locales, como recurso para contrarrestar el despliegue de los marcos de reconocimiento occidentalizados. En ese sentido, Ramón Grosfoguel (2013b) dice que cuando se fragmentan la historia y la realidad, también se quebranta a la sociedad misma, se hace una división entre el ser y no ser. Por lo tanto, esto representa una guerra contra ciertos grupos sociales, y a nivel global, sobre ciertos países periféricos, cuyas vidas son consideradas irrelevantes políticamente (Calveiro, 2008). Definitivamente, una vía para replantear los elementos materiales y simbólicos de la subjetividad, pero también una plataforma para la acción política, sería apostar a la potencia de la memoria, nombrar a quienes han sido objeto de la violencia, reconocer su imagen, su testimonio o evocación de su vida, recobrar el valor de la naturaleza en sentido amplio.

1.5 Subjetividad, resistencia y revaloración de la vida

Después de toda esta disertación, ¿acaso hay manera de salir de este aprieto? Una de las vías que propongo aquí, es considerar la subjetividad para modificar las relaciones de poder. En consecuencia, he tomado prestadas las propuestas de tres teóricas, María Lugones, Judith Butler (1997) y Pilar Calveiro (2008), porque todas ellas en mayor o menor medida, tienen presente el cuerpo en sus reflexiones sobre el poder, y desde ahí es posible la reflexión sobre la subjetividad. Y aunque en gran medida el acento de este apartado está puesto en Judith Butler, debo aclarar la complementariedad de Pilar Calveiro y de María Lugones con sus reflexiones sobre la resistencia, todo con el objeto de hacer un ensamble más sólido. Finalmente, presento una contribución conceptual: la revaloración de la vida, que tiene la finalidad de discernir un desplazamiento hacia un lugar inédito en la colonialidad global del poder, y que tiene el carácter de ser una fractura a ese *continuum* de violencia experimentado en el cuerpo.

Lo dicho hasta aquí supone un dinamismo, donde tanto la colonialidad del género,

como la violencia de Estado excepcional, son constructos artificiales que emanan de una posición ventajosa con respecto al poder. Así que el ejercicio que he realizado brevemente, donde he echado mano de recursos que abrevan de las disciplinas de historia y de relaciones internacionales, no es casualidad, pues representa un uso estratégico de sus elementos para aclarar que la violencia tiene una genealogía, que tiene procesos donde nos vemos implicada/os de forma inalienable, en tanto cuerpos. Y por lo tanto, en tanto involucrada/os podemos tomar una posición distinta al respecto.

Hecha esta precisión, ahora es importante saber que en las reflexiones de Judith Butler (1997) el concepto de subjetividad describe dos tiempos, que se diferencian en función de la posición en las relaciones- coloniales- de poder y la manera en que se asume el poder en el cuerpo, es decir, la capacidad de agencia. Además, como he señalado anteriormente, recurrir al cuerpo nos interrelaciona, por tanto la subjetividad es siempre social: se sostiene sobre la relación de interdependencia entre las personas, con el entorno y con formas de vida no humanas. Y si bien es innegable el mundo intra-psíquico, su expresión material y simbólica, se despliega en un contexto, el cual no tiene una función menor. En ese sentido, puede entenderse la expresión singular como portavoz dentro de una dimensión cultural particular que, como he anotado antes, implica también una mediación del Estado y nos inserta en la económica política de la colonialidad global.

Coincido con Judith Butler cuando sostiene que el sujeto es producido mediante la intervención del poder sobre el cuerpo. En ese sentido, el concepto de sujeción nombra la inserción a un mundo simbólico compartido, es decir que nos sujeta a las normas, organizaciones sociales y políticas, regulaciones que nos preceden y nos subordina a un poder externo. Dicho en otras palabras es un acto de domesticación, que moldea el cuerpo por medio de la disciplina³³, aquí los marcos de reconocimiento son in-corporados y favorecen la regulación social. Siendo así, la subjetividad nos conforma, pero también nos atraviesa y tiene lugar en la materialidad y en la expresión simbólica que nos acompaña en cualquier dimensión social: los significados, afectos y prácticas

En consonancia, tenemos relación con los cálculos de la política desde la configuración como sujetos, pues dependemos de ello para la propia formación, lo que

33 Judith Butler, al igual que Pilar Calveiro y Santiago Castro-Gómez, tienen en común la influencia de Michel Foucault en sus reflexiones.

representa una modalidad muy refinada de sometimiento. Entonces, ¿cómo rastrear el poder? La corporalidad es una clave, “dado que el poder actúa sobre y dentro del cuerpo” (Butler, 1997: 102). Aclaro que, si bien el poder es inherente y anterior al sujeto, posteriormente el modelado se convierte en un ideal abrazado, traducido en vínculos afectivos, a manera de apego al sometimiento del orden social, que lo posiciona con respecto a su propio ser y su deseo. Si bien hay una domesticación, no significa que las estructuras sean totalizadoras, puesto que:

La paradoja de la sujeción (*assujétissement*) es precisamente que el sujeto que habría de oponerse a tales normas ha sido habilitado, si no ya producido, por esas mismas normas. Aunque esta restricción constitutiva no niega la posibilidad de la acción, la reduce a una práctica reiterativa o rearticuladora, inmanente al poder y no la considera como una relación de oposición externa al poder (Butler, 2002: 38).

Al existir múltiples variantes de la sujeción, nos colocamos de manera distinta respecto al cuerpo. Consecuentemente, eso da la posibilidad de desnudar la producción local de la historia colonial de poder y pensar desde la memoria larga, pues hay que recordar que es una disposición simbólica, no de orden natural. Entonces, lo simbólico brinda un efecto catalizador y es posible hacer una inflexión, pues hay grietas por las cuales es posible circular. De ser así, el efecto de haber pasado por una situación de violencia no se reduce al daño, sino que hay un abanico de posibilidades, y entre ellas aparece la agencia, cuando el sujeto es capaz de generar las expresiones de resistencia (Butler, 1997).

Esto implicaría un esfuerzo para tomar otra posición, pues la potencia del sujeto no solo le permite re-significarse desde la capacidad lingüística, sino hacer un giro que le re-articula en lo político y altera las condiciones en las que ha sido producido, aun cuando todo acto ha sido domesticado previamente. Conviene subrayar que Judith Butler refiere el giro con respecto al poder en términos de potencia, como una cualidad que implica “una modificación tal, que el poder asumido o apropiado acabe actuando en contra del poder que hizo posible esa asunción” (Butler, 1997: 23). Esto puede contribuir a vulnerar los marcos, subvertirlos, e inclusive, “instrumentarlos críticamente” (Butler, 2014: 26). Entonces, el marco de reconocimiento rompe con su contexto cada cierto tiempo.

En ese sentido, para Judith Butler (2012), los actos de resistencia pueden ser entendidos como como actos críticos, como expresiones simbólicas o materiales que

irrumper y navegan a través de la violencia. De igual manera, Pilar Calveiro (2008) parte de la diversidad de posiciones con respecto al poder, que pueden ser interpretadas en términos de resistencia. Pero dado que en ningún momento se reducen a una dicotomía, es importante discernir entre las confrontaciones y las resistencias. En particular, ¿qué significa colocarse desde la confrontación? Es una postura que implica una oposición enérgica y explícita, donde está en pugna el control. Entendido como un intento por intercambiar los roles de las relaciones de poder existentes, es decir, tomar el poder en una lógica semejante a la del Estado.

Y entonces, ¿qué es la resistencia en el sentido que presenta Pilar Calveiro? Existen expresiones de resistencia mucho más encubiertas, pero no por ello menos pacíficas, tan sólo administran la energía de forma dosificada. Regularmente la practican los grupos excluidos, que tienen desventaja con respecto a la concentración de poder, pero que formulan nuevas rutas, que permiten mayor capacidad de maniobra en el ejercicio del poder. Entonces, este tipo de acciones representan otro tipo de política no institucional, formular alternativas privilegiando el diálogo, no tanto para apropiarse o reproducir el poder del Estado.

Por su parte, María Lugones pone el acento para entender la resistencia desde el proyecto descolonial del feminismo. Pues es comprensible que si la matriz de opresiones pretende destruir la comunidad, entonces lo consecuente es que la resistencia sea producida desde la misma comunidad. En ese sentido, “la resistencia proviene de la participación alternativa de una comunidad que es anticapitalista, antirracista, antisexista, una comunidad que tiene un sistema de valores distintos. La resistencia de la mujer negra para confrontar esta dominación se da en términos interseccionales, sin embargo sus experiencias son distintas y ellas son distintas unas de las otras en cómo responden (Lugones, 2013)”.

¿Es lo mismo resistencia que una revaloración de la vida? Considero, tras una reflexión sobre el caso, que son dos fenómenos distintos, pero no son distantes. Una primera reflexión tiene como punto de partida que si la condición para la resistencia consiste en sentir, percibir y asumir una reflexividad sobre el poder que pasa por nuestros cuerpos, esto nos permite posicionarnos de otra manera como sujetos. Por el otro lado, puedo contestar que la revaloración de la vida no solo tiene el sentido de resistir o rechazar la muerte social mediante la resistencia, sino también consiste en re-significar colectivamente la vida en sentido político.

Entonces, si se asume que son fenómenos distintos ¿la resistencia necesariamente desemboca en una revaloración de la vida? Estas preguntas me acompañaron durante la disertación teórica, desde la experiencia en Cherán y por lo tanto, la respuesta se articuló con los elementos que dio la comunidad. Entonces, la revaloración de la vida tiene la característica de ser producto de múltiples resistencias, no obstante, mantener una posición de resistencia no resulta necesariamente en una revaloración. Es el caso de Cherán, bajo una perspectiva global de la vulneración sistemática hacia los cuerpos, que en función de los pilares que permiten sostener la vida (es decir, las condiciones materiales para su sustento y la institucionalidad del cuidado), los cuerpos latinoamericanos son vidas cuestionables. En consecuencia, el contexto nacional posee matices al interior de la población, donde hay poblaciones consideradas muy vivas y otras políticamente muertas (de ahí la factibilidad para ser desechadas). Ante esta situación, las distintas agrupaciones que intentaron incidir para frenar la devastación, no constituyeron un cambio sustancial en las condiciones que vulneran sus vidas, es decir, al estar fragmentados no modificaron el peso de sus cuerpos para no ser desechados sin miramientos.

Por el contrario, en el mismo caso aparece una inflexión de la comunidad sobre el sometimiento y la vulneración, hubo una apuesta común que es visible al posicionarse como interlocutores ante el Estado. Aún así, han podido hacer efectivo un marco de reconocimiento para garantizar una plataforma de protección a sus vidas. Esto requirió construir previamente un esquema, el Proyecto Comunal, diseñado y ejercido en sus propios términos: seguridad, justicia y la reconstitución del territorio. De esta manera generaron un ejercicio de enunciación lingüística³⁴, al asumir nuevas posiciones que impactan en sus propias vidas y en la relación con otros interlocutores. Es decir, que constituye una práctica distinta y un reconocimiento efectivo de sus cuerpos en varios niveles. Hago aquí un paréntesis para decir que una precondition para hacer este primer movimiento, es que exista un recuerdo mínimo sobre la degradación de sus cuerpos. De ahí que se diferencie de la nuda vida (Agamben, 1998), o sea, los cuerpos sin derecho alguno y por ende, sin memoria.

En síntesis, revalorar la vida es una acción viva y sostenida que altera los términos en que están montados los marcos de reconocimiento. Esto se establece en un nivel relacional

34 Me desvió de la postura centrada en la capacidad lingüística, sin negar el papel que juega en el proceso. El nombrar es una condición de posibilidad, en tanto que despliega una resistencia, pero por sí misma no deriva en una revaloración de la vida.

amplio y complejo, me refiero a una comunidad afectiva, no a las agrupaciones que formulan resistencia, pero que resultan fragmentadas del resto de la colectividad. De ahí que la comunidad tiene la capacidad de ir más allá de la suma de resistencias, al hacer una síntesis de las mismas. Por lo tanto, su potencia descansa en la puesta en común -como una manera de alcanzar un grado de autonomía en decisión frente al interlocutor-, y en los afectos ligados a través de la memoria. Ambas son precondiciones para pasar al acto en conjunto y propulsar una protección bajo un sistema de valores distintos, teniendo como foco la vida. Eso se traduciría en la dignidad de la comunidad, con la totalidad de sus integrantes. Por lo tanto, se trabaja de forma paralela con las opresiones coloniales de género, en un doble escenario donde trasciende la revaloración de la vida: ante el marco de reconocimiento gestionado por el Estado y en la realidad vivida de la propia comunidad al interior, que necesariamente se traduce en modificaciones medulares en las relaciones coloniales de poder.

Lo anterior no significa que se haya fabricado un escudo ineludible contra todas las condiciones de vulnerabilidad, ni que la definición que ofrezco sea una proposición consumada. Más bien refleja una primera reflexión que permite reconocer una plataforma para subvertir algunas vetas de la violencia. Debo recordar que este planteamiento descansa sobre la discusión de tres pilares teóricos fundamentales: María Lugones, Pilar Calveiro y Judith Butler. Entendido que la revaloración política de la vida sucede entre mujeres y hombres que se encuentran vinculados afectivamente como comunidad, y que se encuentran inscritas/os en relación de la económica política, a través del sustento material que los acoge y los alimenta.

CAPÍTULO II. EL TRAYECTO RUMBO A CHERÁN

Para adentrarme a la comunidad de Cherán, fue preciso trazar una hoja de ruta que me permitiera moverme con flexibilidad y sirviera como una brújula para orientarme. Algunos tópicos persistieron todo el tiempo: el deseo por aprender de/con/en la comunidad y cuestionarme sobre la vida: saber cómo vivieron la violencia y cómo responden ante eso. Por lo tanto, tras haber expuesto mi punto de partida, en este capítulo despliego el proceso en cinco tiempos. El primero de ellos es la elaboración de un esquema operativo sobre el supuesto que orientó mi trabajo y que sintetiza la reflexión teórica después de mi estadía en Cherán. En un segundo tiempo están las reflexiones sobre el tipo de estudio, las motivaciones para elegir el caso, técnicas e instrumentos que fueron de ayuda para construir el dato.

Durante esta travesía, algunas comuneras y comuneros trascendieron su participación, y en conjunto hemos generado una red afectiva de colaboración de manera fortuita. Esta relación me llevó a cuestionarme sobre la pertinencia de ciertos esquemas metodológicos. Entonces, el tercer tiempo contiene el proceso de campo y las unidades de observación que me permitieron aprehender la vida y la muerte en Cherán. El cuarto tiempo consiste en una exposición comentada sobre las herramientas para dar validez cualitativa al estudio. Por último, el quinto tiempo consiste en mostrar cómo realicé el tratamiento del dato, convertido en insumo para responder: ¿Qué ha hecho la comunidad de Cherán, integrada por mujeres y hombres, para revertir la violencia ejercida por organizaciones criminales y agentes del Estado? ¿Qué vulneró sus cuerpos y sustentos materiales?

2.1 Revaloración de la vida, un esquema operativo

El siguiente punto trata la manera en que los conceptos se relacionan. Consiste en afirmar que la cualidad simbólica de la subjetividad, permite transformar las experiencias de violencia en la comunidad, dirigida tanto a los cuerpos de mujeres y hombres p'uréhpechas, como al territorio comunal. El sustento de dicha afirmación, ha sido materializado, en el caso de Cherán, a través de la resistencia del Movimiento y el GC, lo que puede favorecer la revaloración política de la vida.

Como una manera de facilitar la comprensión, presento la Figura 1.2 donde he destacado tres conceptos organizadores de la reflexión: violencia de Estado, subjetividad y revaloración de la vida.

Figura 2.1 Revaloración de la vida, un esquema explicativo



Fuente: elaboración propia.

Recapitulando, la subjetividad está inscrita en marcos de reconocimiento coloniales de poder, que influyen en la constitución de las propiedades simbólicas y materiales compartidas (expresadas en afectos, significados y prácticas). Estos marcos de reconocimiento impactan en el cuerpo y crean una percepción artificial, en función de la clasificación colonial de poder que induce a la precarización, es decir, crea poblaciones desprotegidas y desprovistas de los elementos para sostener sus vidas. Esa violencia es

potenciada por el clima de excepcionalidad, me refiero a la violencia de Estado, que tiene como efecto acelerar la precarización, controlar -a través del miedo y la vulneración a los cuerpos- y, finalmente, dar muerte a las poblaciones inferiorizadas.

Ante esto, es posible que ciertas agrupaciones desplieguen una postura para resistir los efectos de vulneración o aspirar a detenerlos. Sin embargo, cuando las resistencias y las vulneraciones son sentidas y apropiadas por una colectividad mayor, que es la comunidad, esto puede generar una inflexión mayúscula con respecto a la violencia, es decir, tener la capacidad de modificar el tratamiento de sus propios cuerpos al interior de la propia comunidad y con el interlocutor, el Estado. Y con esto, formular una plataforma de protección -con un margen de acción mínima sobre su cuerpo-, basado en la dignidad construida desde la propia comunidad y en el trabajo simultáneo sobre las formas de violencia en su interior. En suma, se traduce en una revaloración política de las vidas. En concreto, la figura 1.2 es una representación para dilucidar y orientar el proceso de investigación (Taylor y Bogdan, 1990).

2.2 Itinerario del viaje

Siempre concebí mi viaje a Cherán como una planeación flexible, para poder replantearme el itinerario en función de los imprevistos. Éste apartado corresponde a lo que sucedió en el trayecto y a la reflexión sobre las modificaciones en la ruta. De entrada, explico los motivos para elegir a Cherán como caso de estudio, y la decisión de emprender el viaje desde la modalidad cualitativa. Posteriormente, el método etnográfico me permitió organizarme por medio de la observación participante y la entrevista para aprender sobre la vida en Cherán. Por supuesto, desde antes de adentrarme había reflexionado ya en los puntos que anteceden este apartado, pero la convivencia me permitió comprender el valor de la vida y su vulneración en Cherán. Al final, quedaron algunas dudas, vertidas en un diario que me permitió documentar aprendizajes y experiencias.

¿Por qué decidí emprender mi viaje a Cherán? Además de los motivos personales y políticos que expuse en la introducción, escogí Michoacán por ser una de las entidades más dañadas por la violencia y la impunidad en México, de tal manera, que la población misma ha generado alternativas para protegerse y resistir, desnudando la excepcionalidad de la

violencia de Estado. Basta recordar que Michoacán fue el punto de arranque de la política de seguridad desde el nivel federal, conocida como “la guerra contra el narcotráfico”; que inició formalmente el 11 de diciembre de 2006 con el “Operativo Conjunto Michoacán” (La Jornada, 2006), y después se extendió al resto del territorio nacional.

En la literatura metodológica, este tipo de elección es conocido como muestreo teórico, pues antes y durante el trayecto conservé mis inquietudes sobre la vida y la violencia. Y como dicen los antropólogos sociales, Steven Taylor y Robert Bogdan (1990), esto puede ayudar a replantear o dar luces a nuevas teorizaciones. Además, este muestreo fue afinándose gradualmente conforme fui comprendiendo la problemática.

De esta manera, una primera lectura sobre los acontecimientos de violencia en la entidad, me llevó a destacar el caso de la comunidad p'urhépecha de Cherán por su relevancia política, debido a que fue la primera manifestación colectiva y pública de hartazgo por la violencia en el contexto de “la guerra contra el narcotráfico”. Como he narrado en la introducción, la comunidad no sólo se levantó para auto defenderse, sino que diseñó un proyecto de vida en conjunto, y el primer paso para materializarlo fue lograr ejercer su derecho a decidir, es decir a autogobernarse. Pero lo que supe a través de estudios previos y notas periodísticas sobre el levantamiento o el GC, sirvió para darme una idea, pero eso no significa que supiera de antemano lo que aprendí viajando a Cherán, sencillamente porque la realidad es cambiante y sobrepasa cualquier estudio.

Habiendo resuelto la elección del caso, ¿qué período abarca este estudio? Del año 2008 al primer trimestre del 2016, y ciertamente es una temporalidad que decidí hasta después de haber estado en Cherán. Pues me di cuenta que correspondía al período en que fue posible aprehender la violencia de Estado y la revaloración de la vida, a pesar de que la disputa por el territorio, manantiales y el saqueo de madera en el bosque ha sido parte de la historia de Cherán (Garibay y Bocco, 2011). Sin embargo, esta acotación no es privativa de recuperar algunos acontecimientos históricos que son atraídos a la discusión, sea por que corresponde al objeto de estudio o porque es parte de los elementos explicativos dispuestos en la Figura 1.2.

Luego, ¿cómo me organicé para acercarme a la comunidad y comprender el objeto de estudio? Primero decidí cuestionarme la realidad en el sentido cualitativo, pues como afirma la académica mexicana María Luisa Tarrés (2008), es una vía para conocer la significación

de una acción social en un tiempo determinado. Dado que supuse la existencia de algún esquema subjetivo que permitió reorganizarse para enfrentar a la violencia, cabe agregar que lo cualitativo descansa en ubicar los cuerpos (incluyendo el mío) para entender las relaciones afectivas interpersonales, como dice Joey Sprague (2005), socióloga feminista estadounidense. Es decir cuerpos sexuados, que han sido domesticados bajo marcos de reconocimiento coloniales de poder. Eso da pie a la intuición sobre algunas pistas para reconocer y entender la interacción entre las personas.

A partir de la convivencia y la observación, fui entendiendo cada vez más el sentido, los afectos y las prácticas compartidas entre las mujeres y hombres que conforman la comunidad. Conviene subrayar que comprender la revaloración de la vida me exigió estar abierta a lo que ocurriera en el trayecto, a pesar de contar con un itinerario previo. Consecuentemente, opté por una versión colaborativa del método etnográfico, pensando en la importancia de la subjetividad y en los vínculos como elemento fundamental en la construcción de conocimiento. Acorde con la antropóloga descolonial uruguaya Andrea Olivera (2014: 148), mi viaje se caracterizó por ser una indagación flotante, que consistió en “dejarme llevar o sentirme afectada por el campo” para contestar la pregunta de investigación.

Pero, ¿qué otras características tiene la etnografía? Exige la presencia, estar corporalmente en el lugar y desde ahí construir el dato, aprender de la experiencia en un contexto compartido (Taylor y Bogdan, 1990). Eso significa reconocer que se detonan situaciones que van más allá del control que pretende la planeación de una ruta, pues es entendible el carácter contingente, abierto y gradual en el trabajo de campo (Velasco y Díaz, 2006). No obstante, el ejercicio etnográfico implica el uso de un diario de campo para registrar el modo de vida, los significados y afectos compartidos. Dice el sociólogo boliviano Rolando Sánchez (2008: 101), que “se trata de captar la complejidad del sujeto, como productor de sentidos, así como sus potencialidades de transformación”. Cabe subrayar que mi apego por el método etnográfico se debe a que es una modalidad reflexiva sobre el actuar, y eso genera una riqueza en las ciencias sociales.

¿Cómo ayudó la etnografía colaborativa y corporizada a este estudio? Sirvió para organizar el dato en función de la revaloración de la vida y poder contestar en términos colectivos, pues uno de los rasgos es que la etnografía se hace en campo, pero la

descolonialidad me llevó a cuestionarme ¿de qué manera se construir conocimiento advertida de la colonialidad del Ser en la ciencia? Como una forma parcial de contestar la pregunta, me apoye en la colaboración y el reconocimiento del cuerpo, para así construir un puente entre la perspectiva “de adentro” y la de “afuera”. Hubo distintos grados de participación de la comunidad a lo largo del proceso, y con algunas personas logré entablar una relación afectiva y recíproca, que trascendió al estudio en distintos momentos:

Cuadro 2.1 Red afectiva de colaboración

Red afectiva de colaboración
<ul style="list-style-type: none">• Profundidad sobre significados, historia y uso del lenguaje• Reflexión conjunta sobre el objeto de estudio• Vinculación con posibles participantes• Triangulación de fuentes y datos• Reflexividad descolonial• Discusión sobre puntos críticos en el análisis de resultados• Acceso a fuentes documentales• Red de protección afectiva

Fuente: elaboración propia.

Al referirme a una red afectiva de colaboración, debo precisar que fue algo que salió del itinerario y constituyó un encuentro fortuito que me permitió responder en gran medida a los objetivos de este estudio. Al mismo tiempo, trascender la relación investigadora-investigados, desde una lógica que he discutido en el arraigo epistemológico que presenté en el capítulo anterior, también me llevó a cuestionarme sobre la figura de informante clave y, en este caso, retomo la definición de la antropóloga argentina Rossana Guber (2005:86-87), quien distingue entre informantes ocasionales y centrales:

El informante clave es la fuente de información sobre una variedad de temas, se lo entrevista intensivamente, en un prolongado período de tiempo, para obtener una descripción etnográfica relativamente completa de los patrones sociales y culturales de su grupo (Tremblay, 1982: 98). En sentido restringido, el informante clave es una fuente de información especializada en el marco de objetivos altamente focalizados (pág. 99).

En breve, los primeros cuatro puntos del cuadro 1.2, coinciden plenamente con la idea

que resume Rosana Guber, no obstante, la primera diferencia es que hay casos donde la relación no se da con uno u otro informante de forma cerrada, sino que se construye a manera de red, es decir, una relación recíproca en la cual se articulan varias personas, con mayor o menor grado de cercanía entre ellas³⁵. Ciertamente, parte de esa red existía antes de mi presencia en Cherán (en el caso de grupos y familias), y con esto quiero discernir que fue un proceso que en gran medida es circunstancial. Dudo que el fenómeno que señalo pueda ser generalizable a todas las experiencias en campo, y considero que el concepto de informante clave no describe la totalidad de la relación.

Una segunda diferencia, consiste en el reconocimiento de los afectos versus una posición meramente instrumental, pensando de fondo alternativas descoloniales en la investigación. Además, hablar de red afectiva de colaboración, permite inscribir la dimensión del cuerpo en las relaciones y, por lo tanto, en la construcción de conocimiento de forma heterogénea con distintos nodos. En particular, esto significa que hay algunas interpretaciones surgidas de las pláticas, como una producción colectiva (Curiel, 2014). Esto trasciende la estancia en campo, pues dentro de las contribuciones aparece la discusión sobre algunas interpretaciones y la materialización de algunas formas de validez cualitativa desde la descolonialidad. Por último, la red también brindó protección afectiva y securitaria, considerando los menesteres de un trabajo de campo en un contexto de violencia. Desde el método etnográfico, particularmente en el trabajo de campo, se ejerce una cierta presión sobre quién investiga, al punto que nos transforma, como subrayan el antropólogo, Honorio Velasco y el psicólogo Ángel Díaz, ambos españoles.

¿Cómo es el procedimiento del método etnográfico? Yo escogí dos recursos técnicos: la observación participante y la entrevista etnográfica, ambas están relacionadas y se complementan. Para el sociólogo alemán Hans Gundermann (2008), ambas técnicas reducen la descontextualización ya que facilitan detalles de la dinámica y permiten un balance entre fuentes de información.

Primero, ¿en qué consiste la observación participante? Comprende la experiencia *in situ*, el registro sistemático de la observación de la vida diaria, pero también retomar los

35 Reconozco aquí la influencia de Pilar Calveiro, cuando llevó la discusión del crimen organizado al concepto de red.

significados que la gente atribuye y los que surjan desde la propia observadora. En ese aspecto, lo simbólico no es una representación homogénea, sino que la gente atribuye múltiples sentidos. Como en cualquier experiencia de viaje, es posible reconocer que hay usos distintos del lenguaje según cada contexto cultural, y es básico diferenciar el sentido tanto de verbalizaciones, como de lenguaje no verbal (Taylor y Bogdan, 1990). Hay que considerar que Cherán es una comunidad indígena, y su lengua, el *p'orhé* o *p'urhé*, tiene un sentido profundo y amplio sobre la forma de sentir y pensar desde la comunidad. Aunque el uso de la lengua se ha interrumpido por una modalidad de colonialidad del Ser, la perspectiva etnográfica y descolonial me permite sumar estos elementos al estudio.

¿Qué aporta esta técnica al estudio? Primero, tiene la ventaja de cubrir sucesos en tiempo real, lo que favorece la capacidad de profundizar en los significados. Aunque los hechos se ven afectados por mi presencia, aunque no me lo proponga y a pesar de ser humanamente imposible abarcar todos los espacios al mismo tiempo (Gundermann, 2008). Además, ayuda a observar variaciones en el contexto, con todo y que exista una constante negociación del propio lugar y que la sola presencia sea motivo para generar una reacción adversa (Sánchez, 2008). Por otro lado, aunque se puede tener dificultades en el registro, conforme se reconoce gradualmente la interacción, hay un proceso de re-significación de los hallazgos en campo (Sánchez, 2008; Taylor y Bogdan, 1990) y entonces es posible hacer un cruce con la teoría.

¿Cómo es la entrevista etnográfica? Esta puede entenderse como un continuum, o como menciona el académico mexicano Fortino Vela (2008: 73), “no es un evento aislado o independiente, sino como parte de un proceso de observación participante”. Esto significa que las entrevistas surgen en la cotidianidad, en distintos encuentros, y ahí nacen preguntas de manera casual, haciendo un llamado a la memoria y el tiempo presente. Lo anterior implica que no se deciden de antemano las preguntas a realizar, aun cuando se tenga estructurada una guía. También significa no tener decidido de forma rígida a quién entrevistar, pues es un proceso abierto, lo que en la literatura metodológica se conoce como no estructurado, o según el caso, semi-estructurado, cuando hay personas con poca disponibilidad o tiempo.

¿Cuáles son los beneficios de preguntar bajo este esquema? permite incorporar el sentido descolonial, respetando la heterogeneidad al interior de la comunidad, teniendo en cuenta su sentido polifónico. Consecuentemente, permite abrir la escucha de las voces y

miradas que dialogan entre sí y que componen la subjetividad. Además, ayuda a comprender las situaciones que no han sido esclarecidas, o corroborar alguna suposición que haya surgido (Velasco y Díaz, 2006). Otra cualidad es que la flexibilidad permite pensar en que lo óptimo es tener algunas preguntas siempre en mente, asociadas a las unidades de análisis, para realizarlas en un ambiente de confianza y buscando el momento indicado para tocar la temática. También es posible tener varios encuentros, lo que hace pensar en la entrevista etnográfica dosificada en el tiempo. Así, tras la acumulación de datos, las preguntas pueden tomar un tinte más directo (Sánchez, 2008).

Como cuando se busca llevar el equipaje pertinente para un viaje, aquí fue necesario prever los instrumentos para saber qué observar y qué tópicos preguntar, a pesar de saber que eso cambia en el contexto. Lo primero que requerí fue tener claro cómo identificar las tres categorías que dan estructura al supuesto de trabajo. Es importante recordar que las tres categorías de análisis son: la violencia de Estado, la subjetividad y la revaloración de la vida, todas asentadas en la revisión teórica que también es la base para poder identificarlos con las técnicas etnográficas. A continuación presento el Cuadro 2.2, que enlista las tres categorías de análisis, los elementos observables, además, al final de cada una están acotadas las preguntas detonadoras.

Cuadro 2.2 Categorías y observables

<p>VIOLENCIA DE ESTADO</p> <p>MIEDO, IMPOTENCIA, HUMILLACIÓN DIVISIÓN MORAL DE LOS CUERPOS VULNERACIÓN EN CUERPOS APLICACIÓN EXCEPCIONAL DE LA LEY</p> <p>OBSERVACIÓN PARTICIPANTE Y PREGUNTAS: 3, 4, 5, 8, 9</p> <p>SUBJETIVIDAD</p> <p>AFECTOS SIGNIFICADOS PRÁCTICAS COMUNES MEMORIA DE LA COMUNIDAD RELACIONES DOMINACIÓN/CONFLICTO ORGANIZACIÓN RESISTENCIA</p> <p>OBSERVACIÓN PARTICIPANTE Y PREGUNTAS 1, 2, 6, 10</p> <p>REVALORACIÓN DE LA VIDA</p> <p>ESQUEMAS DE PROTECCIÓN PROPIOS COMUNIDAD AFECTIVA RECONOCIMIENTO DE LAS VULNERACIONES MODIFICACIÓN EN RELACIONES DE OPRESIÓN INTERLOCUTOR/INTERIOR</p> <p>OBSERVACIÓN PARTICIPANTE Y PREGUNTAS 7, 11, 12, 13</p>
--

Fuente: elaboración propia.

En concordancia, la Figura 2.2 corresponde a la guía de entrevista previa a la entrada al campo. Esta contiene 14 preguntas que fueron diseñadas como un prototipo, pero dada la naturaleza de la entrevista etnográfica, son modificables en función del contexto y la disposición de las comuneras y comuneros participantes en el estudio. Por otro lado, la mayoría de las preguntas están encaminadas a los tópicos que aborda el estudio. De igual manera, hay algunas que están construidas para posibilitar el enlace con otros participantes, pues el tipo de muestreo es gradual, pensando en que no hay conocimiento de antemano sobre la problemática.

Figura 2.2 Guía de entrevista



GUÍA DE ENTREVISTA

Proyecto: *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán, ante la violencia, 2008-2016.*

Tópicos	
Preguntas Generales: Violencia, reconocimiento público, subjetividad, resistencias.	G
Detonantes: enlaza con posibles participantes (táctica bola de nieve)	D
Específicas: Experiencia transgresión del cuerpo	V
Específicas: Resistencia, subjetividad	R
Específicas: Implantación el miedo, excepcionalidad	E

Datos personales: Nombre, edad, barrio, ocupación

Datos familiares y comunitarios: Estructura familiar, ocupación, referencias sobre Cherán, sobre ser p'urhépecha, relaciones sociales.

1. G. ¿Qué originó la movilización de la comunidad?
2. G. ¿Cómo sucedieron los acontecimientos de violencia?
3. E. (D) Detalles sobre acontecimientos: contexto, actores, fechas, lugares marcados por la violencia
4. G. (D) ¿Alguna vez se sintió vulnerada (o), usted o alguna persona cercana? (Simbólico o material)
5. V. E. Detalles del caso: contexto, actores, fechas, lugares. Especificaciones de la transgresión del cuerpo: intervención en el cuerpo físico, formas de control simbólico.
6. V. ¿Qué acciones tomó tras este acontecimiento?
7. G. ¿Cómo reaccionó la comunidad?, indignación, tristeza compartida o duelo público; se conmemora actualmente
8. G. ¿Cómo ha sido la respuesta del Estado frente a la situación de violencia?
9. E. Detalles en proceso jurídico y/o interlocución con Estado. (Seguimiento del caso; acuerdos; resoluciones sobre seguridad, justicia o reconstitución del territorio)
10. G. (D) ¿Qué estrategia han tomado como comunidad? Participantes y decisiones; Asambleas
11. R. (D) Detalles sobre los esquemas de respuesta: Levantamiento; diseño del Proyecto Comunal; Gobierno Comunal; Asambleas.
12. R. ¿Cómo se materializa la seguridad, justicia y reconstitución del territorio? Referentes históricos, principios, características
13. G. ¿Ha cambiado la seguridad, justicia y reconstitución del territorio en la comunidad? ¿Considera que la vida en la comunidad está en riesgo a la fecha?
14. G. ¿Hay algo más que desee agregar?

Fuente: elaboración propia

La primera categoría es la violencia de Estado, entendida como una intervención de seguridad, argumentada por la idea de un peligro interno inminente. Pero se pierde el genuino estado de derecho, se disemina el miedo y hay permisividad para la operación del crimen organizado. Para el caso de Cherán, se aprehende a través de la memoria de la comunidad y

de las experiencias vividas por las comuneras y comuneros sobre la vulneración material y simbólica hacia la comunidad, implica el tratamiento del cuerpo (individual y comunitario), es decir: asesinatos, violaciones sexuales, desaparición forzada, tortura, etcétera, además de la reproducción de la división moral y afectiva en la comunidad y los interlocutores (agentes del Estado), entre cuerpos “merecedoras de llamarse víctimas” y otros que son omitidos o desestimados. Así, la excepcionalidad es palpable mediante el trato desigual, la dificultad para acceder a la justicia, a la seguridad, y mediante los testimonios sobre la asociación, permisividad, omisión o intervención que generen condiciones de impunidad.

En el caso de la subjetividad, hace alusión a dos posiciones del sujeto frente al poder en función de la postura que describa. La primera es la incorporación y reproducción de los marcos de reconocimiento que varían según el contexto cultural y el tiempo. Sin embargo, reproducen la colonialidad del género que favorece un tipo de la regulación social y tiene lugar en la materialidad y en la expresión simbólica. En la segunda posición, es posible tomar otra ubicación con respecto al poder, es decir, se asume la posibilidad de resistir o modificar las circunstancias, sin que eso constituya una confrontación directa. En Cherán, la primera posición de subjetividad se aprehende por medio de afectos, significados y prácticas compartidas en espacios domésticos y públicos; la memoria de la comunidad con respecto a las intervenciones políticas que modifican el sentido de la comunidad, las relaciones de dominación, exclusión y conflicto al interior: sexismo, racismo, clasismo y control de la sexualidad. En el caso de la segunda posición, puede identificarse por medio de las agrupaciones e intentos por contener la violencia.

Por último, la revaloración de la vida, entendida como una plataforma de protección sostenida por la acción viva de una comunidad afectiva, capaz de apropiarse y sintetizar las resistencias preliminares. Estas acciones vivas son producto de una inflexión que permite acuerparse como comunidad y generar un cierto margen de acción para tomar sus decisiones. Esto se traduce en la creación de esquemas de protección bajo los propios términos y necesidades de la comunidad, pensando en la dignidad colectiva. En consecuencia, se alteran los términos en que están montados los marcos de reconocimiento y se modifican las relaciones coloniales de poder con el interlocutor y en las relaciones internas. En el caso de Cherán esto es discernible mediante la capacidad para sostener esquemas de protección propios (autodeterminación y capacidad comunitaria), los afectos compartidos y el

reconocimiento de las vulneraciones (daño hacía comuneras y comuneros, el territorio, etc.) resentido por la comunidad a través del duelo público e indignación. Así como cambios sustanciales, vindicación de derechos -que van de la comunidad hacía el Estado-, y acciones de la comunidad enfocadas a la seguridad, justicia y reconstitución del territorio, también acciones encaminadas a restaurar la dignidad hacía todas las personas que la integran.

Con el propósito de explicitar la voluntad de participar en el estudio, diseñé una carta de consentimiento informado que muestro en la Figura 2.3. Esta contiene nueve puntos que contemplé como un preámbulo a las entrevistas, pues son relativas al manejo ético y profesional de la información con fines académicos. Igualmente, contiene la aseveración sobre el resguardo de los datos personales en consideración del derecho a la privacidad y la protección de la identidad personal. En este caso, el uso de pseudónimos es elección de cada participante y la posibilidad de elegir el nombre ficticio en caso de así solicitarlo.

Figura 2.3 Carta de consentimiento informado



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

CARTA DE CONSENTIMIENTO INFORMADO

Proyecto: Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán, ante la violencia, 2008-2016

1. Me han informado sobre los objetivos del presente estudio.
2. He tenido oportunidad de preguntar para aclarar mis dudas sobre mi participación en el proyecto.
3. Me han aclarado que el resguardo de mi información personal será confidencial (Uso de pseudónimos es decisión de la/el participante).
4. Entiendo que solo una parte de la información que proporcioné será seleccionada, con el objetivo de retomar solo la que contribuye al proyecto.
5. Me han explicado que este proyecto es con fines académicos y que no pretende perjudicar mi trabajo, ni ninguno de mis intereses.
6. Me han explicado que mi información personal está protegida, en acuerdo con las leyes federales y reglamentos vigentes en México.
7. Me ha sido explicado el uso de los datos de la investigación en publicaciones o ponencias.
8. Estoy de acuerdo en firmar como muestra de mi voluntad a participar en el proyecto.
9. Yo en conjunto con la estudiante, firmamos y pusimos la fecha de esta Carta de Consentimiento Informado

Firma: _____ Firma: _____

Nombre: _____ Nombre: Carolina I. Márquez Méndez

Participante Estudiante

Fecha: _____

Fuente: elaboración propia

Quiero hacer un paréntesis para agradecer a personas e instituciones que facilitaron mi llegada a Cherán. Reconozco el apoyo de El Colef y las facilidades que brindó CONACyT. El respaldo de ambas ha marcado para siempre mi formación académica. Igualmente, al Centro de Investigación y Estudios en Antropología Social, por acogerme durante mi estancia de investigación, en particular, al Dr. Luis Vázquez, quien compartió conmigo su experiencia como antropólogo especializado en la región, y quien me presentó al Dr. Paul Liffman, coordinador del Centro de Estudios Antropológicos de El Colegio de Michoacán, como una forma de enlace interinstitucional.

Por otro lado, también reconozco la invaluable colaboración de mi asesora, la Dra. Julia Monárrez, quien me enlazó con los derecho humanistas, Micheel Salas y David Peña, abogados de ANAD, quienes me pusieron en contacto con la Sra. Mary, quien me abrió las puertas de su hogar, su familia me brindó cuidados entrañables durante mi primer período en Cherán, durante julio del año 2015. Igualmente, los miembros de ANAD tuvieron el detalle de viajar desde la Ciudad de México a Cherán y durante una reunión con el CMGC 2012-2015 y parte de la Estructura del siguiente período³⁶, buscaron un espacio para presentarme formalmente. En suma, los elementos que muestro en este apartado constituyen los detalles previstos antes de mi estadía en Cherán.

2.3 Detalles del trayecto

Este apartado condensa algunos detalles sobre mi estadía en Cherán realizada entre julio y agosto de 2015 y entre enero y marzo de 2016. Eso comprende algunos puntos sobre la convivencia con la comunidad y la manera como fui conociendo agrupaciones y escenarios, además de comuneras y comuneros con quienes me relacioné en el trayecto. Además, en el proceso tuve varios retos en la observación participante, especialmente me centro en algunos que guardan relación con la matriz colonial de poder. Entonces, por un lado es posible encontrar una forma inicial de comprensión sobre Cherán, donde expongo las unidades de observación, y luego hablo sobre los desafíos técnico- epistemológicos.

36 Para el 1 de septiembre de 2015, entró en funciones el segundo Gobierno Comunal de Cherán 2015-2018, nombrado bajo el sistema por usos y costumbres.

Imagen 2.1 Reunión en Sala Comunal



Fuente: Carolina Márquez, 2015

Durante mi estadía hice un muestreo teórico gradual, con la modalidad conocida como “bola de nieve”, que consiste en generar relaciones y luego una persona presenta a otras, que por su experiencia contribuyan al estudio. También existe un procedimiento “de oportunidad o emergente”, que se refiere a que en la convivencia se descubren pistas que pueden ser aprovechadas y que no estaban previstas de antemano, según refiere la investigadora Carolina Martínez (2012). Esto me llevó a observar distintas partes y miembros de la población, bajo la lógica de aprehender el sentido de la comunidad.

Durante el primer mes llegué a vivir a la casa de la familia García, al Barrio *Parícutini*, también conocido como Barrio Cuarto o París, y ahí pude construir relaciones, acercarme a la asamblea del barrio y pude conocer algunos consejos operativos del GC para convivir con parte de la Ronda Comunitaria. Antes de estar en Cherán, creía que la totalidad de los miembros del GC habían sido vulnerados directamente en sus cuerpos, que todas las personas participaban activamente en el movimiento y todos estaban de acuerdo. Entonces, al inicio pasé tiempo reconociendo los espacios de más confluencia y las agrupaciones más visibles, como son las instancias del GC (Cuadro 2.3 Unidades de observación en campo).

Cuadro 2.3 Unidades de observación en campo



UNIDADES DE OBSERVACIÓN EN CAMPO

SEGMENTO	INTEGRANTES
AGRUPACIONES FORMALES INSTITUCIONES/ESPACIOS	<ul style="list-style-type: none"> • CASA COMUNAL: CMGC, CONSEJOS OPERATIVOS, SALA COMUNAL/RF • CBC: OFICINA, VIVERO, ASERRADERO/RF • KATAPERAKÚA: CHJ/OFICINA Y RECORRIDO VIGILANCIA RONDA COMUNITARIA/OFICINA, BARRICADAS, RECORRIDOS ZONA URBANA, GUARDABOSQUES/RECORRIDOS TERRITORIO COMUNAL • ASAMBLEAS DE BARRIOS • CASA DE LA CULTURA/RF • PÉRGOLA/RF • FOGATAS/RF
<p style="text-align: center;">RF: REUNIÓN FORMAL RI: REUNIÓN INFORMAL</p> AGRUPACIONES NO INSTITUCIONALES/ESPACIOS	<ul style="list-style-type: none"> • PLAZA/PÉRGOLA • MERCADO • CASAS/FAMILIAS, AGRUPACIONES INFORMALES • FOGATAS/RI • SALA COMUNAL/RI • CASA DE LA CULTURA/RI • TERRENO COMUNAL/RI
SUCESOS	<ul style="list-style-type: none"> • RECORRIDO DE LINDERO, CBC 2015/RF • MANIFESTACIÓN POLÍTICA/ 2015 • ASAMBLEAS DE BARRIO/ NOMBRAMIENTO DE MIEMBROS FALTANTES PARA GC 2015-2018, 2015/RF • ASAMBLEA GENERAL/ASUNTOS DE SEGURIDAD Y DISCUSIÓN SOBRE PROCESO LEGAL • REACTIVACIÓN DE FOGATAS/2016 • INICIO DE RONDA TRADICIONAL BARRIO 3º/2016 • VISITA A RANCHO CASIMIRO LECO 2016/RF • FESTEJOS RELIGIOSOS • FIESTA DE PUEBLO • CELEBRACIONES PARTICULARES
COMUNERAS/COMUNEROS individual	<ul style="list-style-type: none"> • INCIDENCIA POLITICA O SECURITARIA/COMISIÓN POLÍTICA • EXPERIENCIA EDAD/TATÁ K'ERI, NANÁ K'ERI • CASOS CON EXPERIENCIA DE VULNERACIÓN • MIEMBROS DEL GC 2012-2015, 2015-2018 <p>**Algunas personas son parte de la Red afectiva de colaboración</p>

Fuente: elaboración propia, Imagen por Carolina Márquez, 2015.

Paulatinamente pude conocer distintos espacios de la comunidad, y con ayuda de la gente, comprender cómo se organiza la comunidad mediante los cuatro barrios que la conforman. En específico, fue la maestra Gloria, parte del Consejo de los Barrios 2015-2018, que delimitó los barrios en el papel y con eso pude orientarme mejor. Por lo tanto, la Figura 2.4 permite ilustrar la zona urbana compuesta por: *Jarhúkutini* (en el borde) o Barrio Primero; *Ketsikua* (de abajo) o Segundo; Barrio *Karhákua* (de arriba) o Tercero; y Barrio *Parikutini* (pasar al otro lado) o Cuarto, aunque la gente también le llama París. Es importante señalar que en los barrios pude observar las rutinas de la comunidad y el estilo con el que se asume el poder en cada uno de ellos, consecuentemente esto impacta en la manera en que se articula la política en Cherán.

Figura 2.4 Mapa de los barrios y espacios institucionales



Fuente: elaboración propia con base al Plano Urbano de Cherán (2015)

Posteriormente, empecé a reconocer lo que aquí llamo agrupaciones no institucionales, pues más allá de la Estructura, existe organización en la comunidad, su convivencia y sus observaciones forman parte de la política interna de Cherán. Cabe aclarar que lo que en la literatura metodológica se conoce como unidades de observación, fueron abarcadas en función de mis capacidades para ir construyendo mi objeto de estudio. Y la principal motivación de convivir en varios espacios y con distintos segmentos de la comunidad, fue para ir reconociendo la interacción y los juegos de poder.

De este primer período, debo destacar que lo más valioso fue el poder construir una imagen más acorde a la actualidad, pues había leído literatura sobre los momentos de más agitación, pero no se comparó con la experiencia de estar en la comunidad. Además, en este momento construí algunas relaciones, que me permitieron volver con mayor tranquilidad a Cherán en mi segunda visita. Cabe aclarar que a mi salida de Cherán, en esa primera ocasión, tuve miedo. Al inicio sentí una dificultad para ajustarme entre la observación hacia mi persona y las diferencias, especialmente con respecto a la alimentación (cuestión descrita en la introducción).

Imagen 2.2 Vivero forestal comunal “San Francisco”, CBC



Fuente: Carolina Márquez, 2015

Para mi segundo período en Cherán, viví en un espacio ubicado en el Barrio *Karhákua* o Tercero, que el señor Miguel puso a mi disposición, además él tuvo la amabilidad de tomarse un tiempo para compartirme algunos sentidos y palabras de la lengua *p'orhé*, y estuvo al pendiente para apoyarme en lo que requiriera. Este enlace, lo agradezco a doña Gris y el señor Luis, parte del CBC. Para esta ocasión, pude visitar las asambleas de los cuatro barrios, aunque no todos con la misma frecuencia, pues en muchas ocasiones se planificaron reuniones simultáneas en barrios distintos. Al tener que elegir, decidí acudir con mayor constancia a las Asambleas de los Barrios Tercero y Cuarto, dado que son las asambleas que tienen reuniones más frecuentes y con mayor asistencia. En todo caso, también significó tener noticia de lo sucedido por terceros.

Imagen 2.3 Asamblea de Barrio Cuarto



Fuente: Carolina Márquez, 2015

Igualmente, solicité acceso para conocer el trabajo y la convivencia en algunos de los Consejos Operativos del Gobierno Comunal: el Consejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia, mejor conocido como Consejo de Honor y Justicia (CHJ); la Ronda Comunitaria y el equipo de Guardabosques; y el Consejo de los Bienes Comunales (CBC). Conviene subrayar que la preferencia por estos tres esquemas organizativos tiene que ver con las demandas que inicialmente fueron presentadas al Estado: seguridad, justicia y reconstitución del territorio. Pero al ser legitimado su derecho a autogobernarse, el GC

retomó estas tres áreas para trabajar al interior de la comunidad.

No obstante, modifiqué mi observación cuando me percaté que la comunidad va más allá de las instancias gubernamentales, a través de la distinción que la misma gente hace, en sus palabras, entre el Movimiento y la Estructura, o más actual, entre la Asamblea y la Estructura. Estos últimos son las comuneras y comuneros que conforman el GC. También debo señalar que existe otra parte que no está en ninguno de estos dos segmentos, me refiero a quienes apoyan a los partidos y parcialmente al Rancho Casimiro Leco. En este estudio no profundizo en la dinámica partidista (por cuestiones de tiempo), pero tuve cercanía con algunas de las personas que apoyan este esquema y tuve referencias por medio de la red de colaboración. Por lo apremiante del tiempo, tampoco profundizo en la situación del Rancho Casimiro Leco, a pesar de que sí tuve noticias y conocí físicamente este lugar. Entonces, reconozco su existencia como parte de las agrupaciones de poder en Cherán, pero no ahondaré en ello como tal.

Fue entonces, que tuve la motivación de cambiar la rutina, y de eso derivó el encuentro con distintas personas y en diferentes escenarios, de ahí el tercer segmento, donde señalo los acontecimientos en ambientes familiares, en el mercado y en festividades de la comunidad. Ahí puede vivir y entender los esquemas organizativos, sentires y significados: la distribución de tareas por sexo y edad, la importancia de la comida y el *continuum* entre el campo y el hogar. En general, es un mundo que ameritaría al menos otra tesis para alcanzar a transmitir. Estoy de acuerdo con María Lugones (2012: 135) cuando dice que “no es una cuestión de categorías, sino de seres donde la imposición dehumanizante colonial es vivida por seres que no son describibles como una unión de categorías”.

Conforme fui estableciendo relaciones cercanas, pude convivir con hablantes de la lengua *phoré*, entre los que destacan personas mayores, que cuentan con el mayor estatus en la comunidad, es decir el de *tatá* (abuelo) o *naná* (abuela) *k'eri* (grande de experiencia, en lengua *p'orhé*). A partir de esta convivencia, aprendí algunas palabras y sentidos del pensamiento *p'uréhpecha*. Pero además, me encontré con algo inesperado, pues estas personas constituyen la memoria viva de la comunidad y tienen muy claro el proceso de precarización que se ha dado a través del tiempo. Así, puedo decir que dentro de los criterios para compendiar las voces en la comunidad, sucedió lo que señala la feminista descolonial española Javiera Cubillos (2014: 279) “integrando una mirada crítica respecto a las relaciones

de poder que estructurarían el discurso político y una perspectiva interseccional, pensada desde la Colonialidad del Género”.

Imagen 2.4 Organización tradicional de las mujeres en las festividades



Fuente: Carolina Márquez, 2016

Además, conté con la colaboración de algunos portavoces de la comunidad, que desde mi punto de vista, forman una representación política no institucional. Está conformado por pocas mujeres y en su mayoría hombres, que participaron en la extinta coordinación del Movimiento, en alguna tarea de seguridad o como parte de la actual comisión política. Son elegidos por la misma comunidad para cuidar sus intereses y hacer contrapesos con el mismo GC. Es una manera de asegurarse de que su forma de ver las cosas, como comunidad, sea lo más fiel posible en la interlocución con el Estado. En términos de la propia política interna esto es un cargo honorable, es decir que para tomar este espacio, la comunidad moralmente avala esa intermediación. Además, quienes cumplen esta función lo hacen por dar un servicio y esto es lo más importante en el esquema de valores compartido: *Iretani marhuakuani*, servir al pueblo. Tiene que ver con la manera de hacer política de forma tradicional y es lo que se ha tratado de traducir en el Proyecto Comunal para vindicar una forma de vida.

En esas fechas, tuve que hacer otra elección, pues es humanamente imposible tener una cobertura de todos los segmentos que componen la comunidad. Y aunque tuve

convivencia con algunas niñas y niños, pasé más tiempo con las personas entre 17 y 90 años, con varias personas se dio una relación cercana y de confianza, muchas veces en familia o en grupos no institucionales, además fui recibida “como una comunera más” por la Fogata 27 del barrio tercero, que era la que me correspondía por el lugar donde vivía. También ésta cercanía se dio con algunas personas del GC, tanto el correspondiente al período 2012-2015, como el vigente para el período 2015-2018. Son estas relaciones las que nombro como red afectiva de colaboración, con su guía pude conocer a personas que no están tan visibles en la dinámica y personas que pasaron por alguna situación de violencia, con o sin denuncia.

Con respecto al listado de víctimas visibles y reconocidas por el Estado, surgió una interlocución para exigir justicia, encabezada por las mujeres, a excepción de un hombre. Puesto que, a primera vista son ellas en su condición de parejas, quienes han encarado el proceso de responder por quienes fueron asesinados, desaparecidos y dañados de otras maneras. Aunque la continuidad de la violencia por otros medios trastoque al resto de las relaciones en la comunidad, es decir, la excepcionalidad en la aplicación de justicia, quiero aclarar que los casos que sí tienen denuncia alguna vez se agruparon para demandar justicia ante el Estado, pero en las unidades de observación les he puesto a nivel individual porque ya no actúan de manera colectiva. En términos generales, su presencia en la política interna y en la interlocución con el Estado es periférica o nula en algunos casos. A pesar de que les preocupa la injusticia y, en general, están al pendiente de lo que ocurre.

Entonces, la elección de este tipo de casos fue a partir de reconocer alguna forma de vulneración en un sentido amplio. Y por eso no solo me limité a los casos que tienen denuncia, pues el daño no se reduce al listado de delitos que están señalados en la legislación. En consecuencia, tuve noticia de las experiencias de la devastación del predio comunal, de la tristeza que esto causó y la muerte por enfermedad. También de las experiencias de amenazas, extorsiones, intentos de homicidio; mujeres jóvenes y grandes que vivieron algún acoso por parte de los talamontes, violación o privación ilegal de la libertad; los casos en que hay algún familiar desaparecido o asesinado. Además, tuve progresivamente noticias sobre los lugares donde ocurrieron los hechos, tanto en la mancha urbana como en el territorio comunal y fuera de sus límites. De ahí que haya podido hacer una localización de los espacios donde ocurrió la violencia, con ayuda del equipo de Guardabosques (parte de la Ronda Comunitaria), que dicho sea de paso, agradezco que me enseñaran el bosque. Con ellos me

di cuenta de las exigencias de su labor en materia de seguridad.

En consecuencia, pude hacer un listado de personas que vivieron alguna vulneración y, entonces, para el último periodo de mi trayecto en Cherán, me dediqué a hacer entrevistas etnográficas. Por el formato tan flexible que tiene la modalidad etnográfica fue incalculable la cantidad de veces que sostuve pláticas informales sobre el proceso de vulneración en Cherán y la respuesta de la comunidad. Unas fueron más semi-estructuradas que otras, sin perder el carácter etnográfico, pero eso se debió a que no todas las personas tienen disposición o tiempo para entablar mayor cercanía. De todos los casos de violencia, solo dos mujeres no accedieron a tocar el tema, aunque dieron autorización verbal para mencionar lo ocurrido con sus parejas.

Imagen 2.5 Guardabosques en campo



Fuente: Carolina Márquez, 2016

Pude entonces comprender el sentido de la interacción con quienes vivieron la violencia en carne propia, qué hicieron al respecto, quiénes han activamente incidido en el curso del movimiento y cómo. Pude reconocer que hay gente que lo hace en términos políticos a nivel interno o en interlocución con el Estado; hay quienes hacen el trabajo operativo, sea en seguridad, reconstitución del territorio y en formas no securitarias de protección. También, hay quienes fueron clave en otro momento, pero actualmente no participan públicamente por un hastío en las relaciones de poder al interior de la comunidad.

En retrospectiva, son 55 las entrevistas documentadas en audio, y el número total de cartas de consentimiento informado firmadas es de 43. No obstante, hay un número imponderable de charlas y entrevistas no registradas en audio, pero sí en las notas de campo. Con relación a la cantidad total de casos de vulneración que tuve noticia directa, fue de 93 personas; fuera un testimonio directo, de algún ser querido; o indirecto, de alguna persona cercana (vecino o compañeros de trabajo). De esa cifra, entrevisté directamente a 44 mujeres y hombres que tuvieron alguna vulneración directamente en sus cuerpos.

También refiero algunos puntos críticos durante mi estadía, primero con relación al uso de instrumentos, a las técnicas elegidas y a la experiencia en campo. Posteriormente, abordo la cuestión de seguridad en función del campo. Y por último, quiero recuperar la matriz descolonial como herramienta analítica de la experiencia colonial de género en la observación participante.

Así que comienzo con la toma de fotografías, que se dio en función del clima de permisividad y pertinencia en el campo. De manera puntual, el registro fue mediante la cámara de mi dispositivo celular para obtener imágenes de escenarios, actores o eventos significativos para este trabajo. También tuve autorización verbal para grabar la entrevista sabiendo que ésta tiene un carácter académico. Todo con el objetivo de tener un registro fiel al cual remitirme, también para no obstaculizar la atención.

Con relación a la revisión documental, primero durante el trabajo de campo algunas personas aportaron de forma voluntaria algunas pruebas para contribuir a la credibilidad de su dicho (cuestión que no había puesto en duda). Otras veces, de manera intencional solicité algún dato. En ese caso, están dispuestos como anexos algunas solicitudes por parte de miembros de la comunidad -como autoridades comunales- a instancias de gobierno solicitando seguridad en el territorio comunal. Por otro lado, tras haber procesado el dato, me remití a fuentes diversas para triangular o complementar algunos puntos que quise destacar, especialmente el contexto geopolítico en el que se encuentra inserta la comunidad de Cherán. Además, que tuve acceso a una copia del Plano Urbano de Cherán. Por su parte, los ex-miembros del CHJ 2012-2015 y la Ronda Comunitaria, aportaron un mapa del territorio comunal que ellos mismos hicieron y, por lo tanto, está muy completo, pero tuve que omitirlo por las condiciones de la imagen. Fue así que decidí hacer uso del Atlas Comunal que fue provisto por el CBC, con algunas modificaciones para poder ubicar el dato.

También quiero hacer una aclaración con respecto al proceso de entrevista, pues hubo preguntas que no fueron realizadas a ciertos actores, por la impertinencia con respecto a su experiencia u ocupación. Con relación al uso de la carta de consentimiento informado, me di cuenta de la otra forma de concebir las relaciones, esto es que la palabra es valorada antes que un escrito en Cherán. A partir de un diseño hecho desde una lógica occidental, el documento apareció innecesario o como si estuviera poniendo en duda esa confianza y, en dos casos, hubo suspicacia sobre el escribir su nombre o firma en la Carta. Por otro lado, cada encuentro fue único y eso se refleja en el tipo de preguntas, la duración de la misma entrevista, el tono afectivo, los tiempos y la manera en que fluye la información por parte de las personas participantes.

Hubo una mujer que cuando le mostré mi interés por saber su experiencia de violencia, irrumpió en llanto diciendo “pensé que no ibas a venir, que a nadie le importaba lo que nos había pasado”. La entrevista con ella fue altamente afectiva, nos abrazamos y mientras me contó, estuvo preparando de comer para mí. Como es posible imaginar, no tocamos sólo ese tema y más que preguntar, estuve escuchando atentamente y sólo en dudas muy precisas intervine. Por otro lado, hice una entrevista a un hombre que participa en la Estructura y se mostró tan serio y breve en todas las respuestas, que fue la de menor duración, esto a pesar de ser de las personas más accesibles para participar. Estas dos reacciones afectivas y verbales dan muestra del modo en que se reproduce la colonialidad de género: se construyen las relaciones sexo genéricas con una autorización para mostrar las reacciones afectivas hacía las mujeres (y a desplegarse con mayor soltura con otras mujeres), no así en el caso de los hombres. Por otro lado, el mismo hecho guarda relación con el lugar que ocupan en la comunidad, pues el estar dentro de la Estructura compromete a mantener una reserva y cuidado de la imagen.

Considerando lo anterior, quiero abordar los desafíos del trabajo de campo etnográfico y, al mismo tiempo, enmarcarlos en relación a la matriz colonial de poder. Uno de ellos guarda relación con la distancia artificial entre mestizos e indígenas, pues para lograr una aceptación en campo están de por medio las precauciones que la propia comunidad puede tomar con respecto a las personas consideradas *turhisi*³⁷. Por mi parte, en un inicio tuve miedo

37 Esta palabra es usada en la meseta p'uréhpecha para designar a personas hablantes de español o mestizos. También al interior de la comunidad, señala despectivamente a quienes reproducen pensamientos mestizos.

de ser torpe e impertinente, o de que la comunidad misma me rechazara. En definitiva la comunidad de Cherán fue muy receptiva y cálida durante mi estancia, ahí aprendí de historia viva, aprendí de la naturaleza y de otras maneras de hacer política y de ser familia, ciertamente no acabaría de enunciar todas las experiencias gratas que pasamos. Pero a pesar de todo el cariño y cuidado mostrado por mujeres y hombres de la comunidad, fue difícil en lo personal, y aquí expongo un primer incidente que incluso me generó duda de volver a Cherán.

Ocurrió al final de mi primera estadía, cuando un comunero hizo un comentario público sobre la posibilidad de tener “orejitas”, es decir, una infiltración de gobierno. Evidentemente hizo alusión a mi presencia, siendo que en ese entonces me había presentado formalmente y ya muchas personas me identificaban. Pero en ese momento, a pesar de entender que eso es una manera de protección, me llené de angustia, al punto de no querer salir a la calle, pues fue una exposición inesperada. Aunque tuve contención afectiva *in situ* por parte de Esther García, y telefónica por parte de mi madre y mi pareja, fue hasta después de una charla con la Dra. Sheridan, mi lectora externa, que asumí que vale mucho más ser genuina y relajada con respecto a los propios hábitos, y pude sobreponerme y estar lista para mi siguiente visita.

Durante los siguientes tres meses de mi estadía, me sentí mucho más dispuesta a aprender y desaprender, tras haber digerido el *shock* cultural y las dificultades de mi primer mes. No obstante, hacia el cierre del trabajo de campo en 2016, recibí una amenaza directa. La modalidad que ejerció la violencia fue mediante una aproximación sucesiva de intimidación, generando miedo con comentarios alusivos aplicados a otras personas. Después, directamente me advirtieron de la posibilidad de hacerme daño si mencionaba los conflictos internos de Cherán, porque “la ropa sucia se lava en casa”. Mi reacción fue aclarar que mis intenciones eran de estudio e investigación, de ninguna manera perjudicar a la comunidad, y me indigné. Posteriormente, compartí esta situación con miembros de la red afectiva de colaboración, como un intento de protección.

Finalmente, durante la negociación de mi lugar, me sentí a prueba, necesitaban saber quién era yo, cuáles eran mis intenciones y si tenía resistencia física (como las mujeres de Cherán). Pero fue la vigilancia que mencioné antes lo que me generó angustia. En esos momentos, mi pareja hizo gran labor de contención afectiva.

Por otro lado, en los dos periodos que viví en Cherán, el ser clara en las motivaciones e intereses de mi presencia en el lugar, así como mantener la disposición para escuchar y platicar sin guiar activamente, me ayudaron a ir aprendiendo en conjunto, colaborar y ser receptiva. Así fui entendiendo- un poco- la manera de pensar y sentir, que al mismo tiempo fortaleció los lazos afectivos. En particular, fue una manera de mostrar respeto y no someter a la gente a que respondieran mis dudas *turhisí* y académicas de forma abrupta.

Por otro lado, el hecho de ser mujer me permitió generar una relación de cercanía y, al mismo tiempo, la edad y el ser *turhisí*, generó ciertas particularidades que hablan de la subjetividad y los controles coloniales. En el caso de mi relación con las mujeres, hubo simpatía, confianza y apoyo para ingresar a distintos espacios. También pude constar la protección y cuidado sororal, pues ante situaciones de enfermedad u otras situaciones desagradables, estuvieron al pendiente de mí. Igualmente pude generar una relación de confianza recíproca con varios hombres. Y en conjunto lo que sucedió es que ocupé un lugar muy familiar, al mismo tiempo que la dinámica en la comunidad suele ser así. Eso favorece la protección como comunidad, pero al mismo tiempo se ejerce una vigilancia moral mayor sobre la sexualidad.

La cuestión de la edad y el estado civil guardan relación con lo sexogénico, eso fue más claro durante mi segunda estadía, pues al volver, mi pareja me acompañó durante dos días, y la reacción que observé fue un cambio en el trato: la atención se concentró en él. Ante su ausencia, entendí que al estar con él, yo tenía otro estatus, pasé a ser *Tembukata* o *Uarhiti*: mujer casada sin hijos. Y de ahí, muchas de las charlas casuales con la gente, hombres y mujeres, giraron en torno a él, sin concebirme como una persona aparte. Ciertamente, en la moralidad comunitaria, las mujeres deben de casarse (legalmente o en unión libre), a partir de los 15 años y en la medida en que no se cumple con este mandato, existen moralizaciones sobre la posibilidad de ser promiscua o lesbiana; y el estar soltera y ser madre sin estar con pareja, es concebido como un estatus cuestionable. No ocurre igual en los hombres, que tienen más flexibilidad con la distribución del tiempo social y en su sexualidad. Y cuando empecé a entrevistar con mayor frecuencia, el hecho de verme con hombres ameritó que otras mujeres hicieran recordatorios sobre mi pareja o comentarios laterales para poner los límites monógamos. Pero también el ser *turhisí* implica una sexualidad potencialmente riesgosa para la estructuración de las relaciones de género al interior de la comunidad, por saber que tengo

otra forma de vida.

En otro aspecto, las tareas sexogenéricas por edades fueron la manera más explícita de la imbricación con la clase social, observable en la dicotomía campo-ciudad. Con esto no quiero reducir la organización social a la experiencia colonial, sino que ésta forma de distribución de roles tradicionales p'urhépecha y es resignificada desde la frontera público-privado que caracteriza la política occidental. En ese sentido, aunque la forma de hacer política desde el fogón de la casa (como se hace en Cherán) contradice esta partición de la realidad, operan como un grillete para pensar desde las diferencias de ser mujeres, y la participación consecuente. En ese sentido actúan las limitaciones artificiales de lo privado, donde la participación de las mujeres se ve permeada por el ocultamiento de las necesidades de las mujeres bajo la idea de una comunidad homogénea.

En suma, pude constar que el trabajo de campo cualitativo requiere de ubicar el cuerpo para comprender las relaciones. Además requiere de la transformación del mismo y reconocer los propios cambios como un aprendizaje de la dinámica, pero que eso genera una huella también en mi subjetividad.

Durante la creación del itinerario en mi primera experiencia, trate de prever cuestiones y estar preparada, metodológica, teórica y físicamente. Pero aun así, cambió el recorte de la temporalidad de mi estudio, las unidades de observación y, por supuesto, la cuestión geopolítica e histórica que he agregado, es una contribución de la red afectiva de colaboración. Pues jamás me imaginé planteando esa perspectiva, a pesar de que la elección de las teorías aborda esos aspectos. Lo que sucedió es que no esperaba encontrarme con elementos tan claramente identificados por la comunidad, mucho menos que las personas que vivieron en carne propia esas situaciones estuvieran vivas, con una memoria intacta y jamás hubiera entendido el papel que tienen en la comunidad desde los libros.

2.4 Sobre cómo andar sin perder el rumbo

¿Y después del viaje qué sigue? Lo primero es reconocer lo que señala la antropóloga feminista descolonial Julia Suárez-Krabbe (2011: 187) “una tiene un conocimiento limitado de cualquier grupo del que una no es miembro”. ¿Entonces, cómo poder construir conocimiento que pueda ser útil? Como una alternativa me basé en las propuestas de tres

feministas descoloniales para tender un puente entre el cuerpo y los procesos para brindar una validez cualitativa de un modo distinto. Me refiero a los aportes de Julia Suárez- Krabbe (2011), Ochy Curiel (2014) y Esther Fernández (2015) sobre la reflexividad, la saturación de categorías, la triangulación y la transferibilidad.

¿Cómo descolonizar y tener un proceso sistemático para construir el dato? Dice Julia Suárez- Krabbe (2011: 197), que “estos criterios están en la realidad. Más específicamente están en el grado en que sirven o no a los fines de la liberación- fines que se fijan en movimiento dialéctico, inseparable de la realidad. Requieren, pues, metodologías de la cercanía o de la proximidad”. Como en todo proceso humano, es reconocer que la subjetividad está en juego y que gracias a eso, pude comprender gran parte de la dinámica en Cherán con relación a la vida y la muerte. De igual manera, implica asumir una responsabilidad durante todas las etapas de investigación.

En atención a la reflexividad del feminismo descolonial brindada por Ochy Curiel (2015), he desplegado en la introducción del texto una síntesis de la matriz colonial de poder que me atraviesa, al igual que la elección epistemológica delata mi postura sobre la vindicación de la vida política que se ha gestado en Cherán. En consecuencia, como afirma Esther Fernández (2015: 63) la reflexividad está en función de “la capacidad de compromiso con esa lucha”. De ahí que la redacción de este texto haya sido pensada para hacer accesible la lectura tanto para la academia, como por la comunidad y convertir este proceso en un viaje donde he precisado los pasos que he seguido y las personas con las que he dialogado. Esto va desde mi asesora y lectoras, pasando por las personas interlocutoras en el aspecto teórico y académico, hasta la producción de conocimiento posible desde y con las comuneras y comuneros.

Otra propuesta descolonial, es sobre el consentimiento de la comunidad para realizar este estudio, y que consistió en exponer formalmente mi interés y motivos de investigación al inicio del trayecto, tanto a las personas que fungen como representantes en la estructura de Gobierno Comunal (período 2012-2015 y 2015-2018), como con el resto de las personas con las que tuve/tengo cercanía. Pero además, en mi caso también está la promesa de volver, con el objetivo de hacer una devolución del trabajo realizado. En este punto, debo confesar que antes de mi segunda estancia, no tenía muy claro cómo podría contribuir, pero al adentrarme en los testimonios y experiencias de la comunidad, pude imaginar cómo podrían usar este

estudio como insumo en el proceso de justicia social que está pendiente.

Imagen 2.6 Culminación del trabajo de campo



Fuente: Carolina Márquez, 2016

Con respecto a lo que en la literatura metodológica se conoce como la transferibilidad en el estudio (Martínez, 2012:), ésta consiste en contextualizar la realidad en Cherán y la manera como fui adentrándome a ella, con las decisiones y cambios que realicé en el trayecto. De igual manera, el papel de la red afectiva de colaboración juega un papel fundamental, a pesar de no encontrarme en Cherán al momento de sistematizar o de corroborar algunas interpretaciones, es lo que Rolando Sánchez (2008) menciona como los informantes clave, que contribuyen a otorgar rigurosidad al estudio.

Con relación a la saturación de categorías (Arias, 2000), entendido como un criterio para saber si es pertinente culminar el trabajo de campo, eso sucedió hasta que sentí que había alcanzado un nivel de comprensión sobre el fenómeno que involucra la revaloración de la vida. Pero también cuando logré encontrarme con una gran mayoría de las personas y/o familias que vivieron alguna situación de violencia. De ahí que para construir mi objeto de estudio de forma rigurosa, usé el criterio conocido como triangulación metodológica, según la investigadora colombiana Mercedes Arias (2000), que consiste en tomar varios puntos de referencia. Cabe decir que el psicólogo estadounidense Robert Stake (1999:95), menciona que el uso de la triangulación es pertinente para corroborar los datos y supuestos relevantes. Por eso me valí de dos tipos de referencias: de fuentes y de técnicas (Arias, 1999).

De cualquier manera, cabe afirmar que, es improbable que concuerden los dichos de forma perfecta dada la heterogeneidad de la comunidad. Por lo tanto, el muestreo teórico se

complementa y fortalece con la idea de Fortino Vela (2008), pues menciona que lo relevante consiste en encontrar el potencial de cada caso para comprender el proceso y poder perfilar algunas inducciones en contexto. Entonces, la triangulación de fuentes consiste en que al asumir distintas funciones en las relaciones afectivas, lo lógico es que fluya información distinta con mayor o menor intensidad, dependiendo de la profundidad y confianza que se alcance. Steve Taylor y Robert Bogdan (1990) señalan que la negociación del propio lugar, como la accesibilidad o dificultad de ingresar a los escenarios, permite una comprensión de los significados porque en el fondo, es posible observar las demostraciones de poder en las jerarquías y la cualidad de los vínculos.

Con respecto a la triangulación de datos, es útil para dar consistencia mediante las dos técnicas etnográficas usadas. Pues ambas son “dos formas de producción de información complementaria” (Velasco y Díaz, 2006: 34). Igualmente, en algunos casos volví a la revisión documental para corroborar o complementar el dato. También reconozco que la parte más difícil es poder balancear las fuentes para tener claridad sobre la ocurrencia de algún suceso, teniendo en consideración que cada una de las voces tiene matices y sesgos, incluyendo la propia.

2.5 El proceso para compartir esta experiencia

Después de todo el aprendizaje ¿cómo seleccioné y organicé para que fuera comprensible? Lo primero fue hacerlo comprensible para mí, retomar lo que había entendido sobre el campo más allá de los apuntes, y que cambió mi entendimiento sobre la teoría, al tiempo que me permitió comprender el sentido que tiene la revaloración de la vida en Cherán. Considero que es lo que se emparenta a la corporalización teórica, construyendo desde la escucha y los afectos, cuestión discutida en la epistemología. Desde María Luisa Tarrés (2008) es un tratamiento del dato mediante una interpretación comprensiva.

Posteriormente, tras haber realizado la transcripción de los audios y releído mis notas en campo, me tomé un tiempo para pensar sobre el material y valorar de qué manera eso ayuda a comprender la revaloración de la vida. El primer conflicto fue que tenía mucho material y tuve que tomar decisiones en función de los objetivos del estudio, de la inducción que me permitiera perfilar el objeto de estudio y del tiempo que disponía para hacerlo.

Entonces, opté por reservar una parte para trabajarlo en otro momento. Además, la organización tiene la finalidad de hacer inteligible y transmitir los significados de la comunidad (Velasco y Díaz, 2006), pero en este caso, también es hacer la operación a la par que se traducen los hallazgos y el recuento teórico para hacerlo comprensible a la comunidad. Es un trabajo en doble vía y me llevó momentos de mucha angustia.

Me apoyé en las fases de la sistematización inductiva que ofrece el investigador mexicano Luis González (2003: 159): a) conceptualizar, b) categorizar, c) organizar y d) estructurar. Esta forma de tratar el dato es útil porque se aprovecha la cualidad abierta y circunstancial de la construcción del dato etnográfico. Me refiero a que se accede a los significados y relaciones gradualmente, en función de eso es posible perfilar categorías y posiciones teóricas con relación a los hallazgos en campo. Entonces, lo que en algún momento fue una idea vaga sobre la revaloración de la vida, cobró un sentido vivo en la comunidad y fue parte de la primera fase. Sirvió como una unidad de análisis y sirvió para ordenar los datos. En este aspecto, Luis González subraya la importancia de adjudicar una interpretación personal, en lugar de respetar los significados de las personas que participan en el estudio. No obstante, me parece que más que optar por una u otra, en este caso he elegido la coexistencia o complementariedad de categorías.

Esto corresponde a la segunda fase, donde varias ideas agrupadas en campos semánticos corresponden a la fase de categorización y esto sirve para unificar un criterio, sea creado o retomado de las unidades de análisis. Entonces, las categorías que había perfilado fueron una brújula para sistematizar: éstas son la violencia de Estado, la subjetividad y la revaloración de la vida. En el proceso de discernimiento entre categorías que me permitieron entender el fenómeno con mayor precisión, me llevé una gran sorpresa al percatarme que había muchos elementos que me permiten darle sentido al proceso de precarización previo a la aparición tácita de la excepcionalidad en la violencia de Estado. Otra sorpresa fue darme cuenta que había un patrón entre las personas que habían sido dañadas, y con eso poder ir de esa particularidad a una generalización sobre el modus operandi de la violencia.

Después, fue posible proseguir con la organización, que consiste en generar una relación lógica entre las categorías. Y en ese sentido, también fue un ejercicio interesante ver como se interrelacionan los elementos que problematicé y cómo hubo cuestiones que se salieron de foco, con relación a la teoría. Entonces, el proceso de sistematización también me

llevó a volver a la teoría para hacer una valoración sobre si los conceptos y esquemas que tenía eran suficientes herramientas para dar cuenta del fenómeno que observé. Y lo que he presentado hasta ahora en el capítulo 1 y en el apartado 2.1, son producto de ese retorno a las reflexiones sobre el fenómeno político de la violencia, la vida y la subjetividad. Esto es la concreción de una explicación de la violencia y la revaloración de la vida está contenido en la Figura 2.1 Revaloración de la vida, un esquema explicativo.

Con respecto a la última fase inductiva, consistió en pasar a una estructuración de los datos mediante un esquema que permitió responder a la pregunta de investigación y consumir los objetivos planteados. Con respecto a la estrategia de análisis, Joey Sprague (2005) menciona que hay dos tipos de lecturas: una vertical, que consiste en un guion analítico que concuerda con el objeto de estudio y las categorías de interés; y otra horizontal, que refiere a los tópicos que emergieron por parte de las y los participantes. Me parece que en el apartado 2.3 sobre los detalles del trayecto, me permito en gran medida dar una idea de cómo procuré hacer una lectura dialógica entre ambas maneras de construir el estudio. También la matriz colonial de poder, me permitió enriquecer el análisis con la interrelación entre distintas formas de opresión en conjunto y no por cortes separados. Por ejemplo, lo que recapitulé en la última parte del punto 2.3 de este capítulo.

De ahí, me tomé un tiempo considerable en simplificar y sintetizar los hallazgos y procesos, usando esquemas, cuadros, tablas, figuras y mapas; en este último punto, recibí ayuda de tres amistades, Argelia, Guerry y Claudia, para editar un mapa del territorio comunal que dispuse como anexo. En esta parte, tuve consideración de las advertencias que Magrit Eichler (1988), académica feminista crítica, pone a disposición en su método no sexista y no androcéntrico. La primera de ellas, se llama *ginopia*, que implica no ver a las mujeres y la misoginia, el odio a las mujeres. Otra cuestión es sobre-generalizar, cuando un estudio considera un solo sexo, pero se presenta a sí mismo como aplicable a ambos y mediante un lenguaje sexista.

De fondo, eso significa que existe otro error, llamado insensibilidad al género y consiste en ignorar el sexo como una variable social. El cuarto error, consiste en un doble estándar, y funciona a partir de una apreciación desigual, mediante una evaluación de situaciones idénticas, pero con diferentes significados para los hombres que para las mujeres. Por lo general, esto va acompañado de otro elemento que puede identificarse como

propiedades de acuerdo al sexo. Este, se deriva del doble estándar e implica atribuir cualidades como si fuese intrínseco a un sexo y esto es instrumentado para construir jerarquías dicotómicas. Igualmente, la dicotomía es un sub-aspecto del doble estándar e involucra creer que los sexos están reducidos a lo biológico para exagerar las diferencias y similitudes.

Por último, el familismo consiste en creer que la familia es la unidad más pequeña de análisis y se asume que un solo evento afecta uniformemente a todas/os sin distinción entre sus miembros. En este caso, más que reducir a la familia, es ocultar a las mujeres bajo una idea de comunidad homogénea. Cabe aclarar que esta forma de sexismo entra en contraposición con los marcos de reconocimiento de la comunidad y por otro lado, con la imposición de una visión occidentalizada de las relaciones. Entonces, para salvar el punto, decidí hablar de distintos niveles de corporalidades comunitarias, individuales y colectivas. Porque finalmente no se trata de fomentar las dicotomías, sino de construir en conjunto, hombres y mujeres en relación, en maneras diferentes de vincularnos preservando la dignidad colectiva e individual. Y con esto pretendo subrayar que la idea no es incurrir en una imposición occidental, porque los parámetros deben ser establecidos desde distintos lugares de enunciación: en conjunto, en contexto, y con un sentido crítico de las opresiones múltiples.

Como una síntesis de todos los elementos que componen este proceso, ofrezco la figura 2.5 Hoja de ruta en el caso de Cherán, donde están contenidos los elementos básicos y los pasos que di en esta ruta. No sin antes subrayar que no fue un proceso lineal como aparece en la imagen. El hecho de hacer alusión a un viaje, a un trayecto, implica que es un proceso permeable, y en ese sentido traté de ilustrar las sorpresas, las angustias y los momentos gratos en esta experiencia. Con todo esto, ofrezco una interpretación de la realidad de Cherán, basada en el entrecruce de la reflexión entre la experiencia en campo, las colaboraciones y una lectura crítica de la teoría.

Figura 2.5 Hoja de ruta



Fuente: elaboración propia.

CAPÍTULO III. CHERÁN, SUBJETIVIDAD Y POLÍTICA

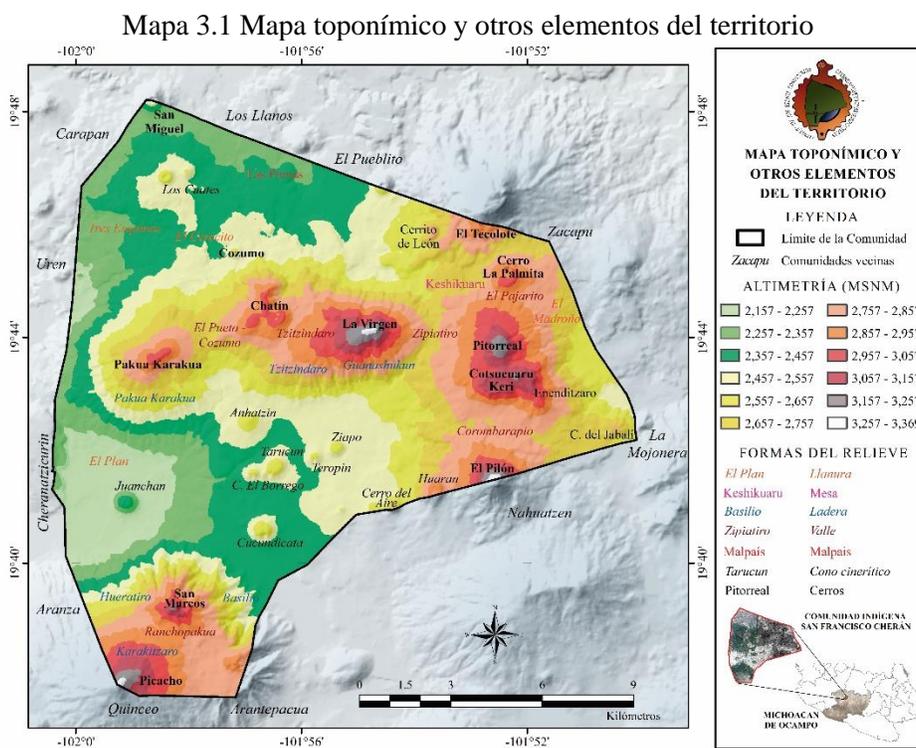
El propósito de este capítulo es desplegar el entrecruce entre política y subjetividad en el caso de Cherán. De manera puntual me refiero a la manera en que los marcos de reconocimiento, es decir lo que parcialmente se transmite mediante la cultura, está subsumido por una regulación mayor de orden político. Este argumento está sostenido en dos ideas, la primera es que la precarización es un acto político que genera poblaciones vulnerables, y esto crea una huella en la memoria. Y que al tener una capacidad reflexiva y transmisible sobre las intervenciones en la población a través del tiempo, se cuenta con un recurso fundamental para poder actuar en colectivo sobre las condiciones actuales. Además, este capítulo está conformado por cuatro tiempos pensando en destacar algunos de los aspectos que componen la subjetividad de la comunidad.

Por eso, tránsito entre los cuerpos comunitarios, es decir, aquellos espacios y sentidos que forman parte de la dimensión simbólico-afectiva, pero también material de la comunidad (contenida en el primer apartado); así como los cuerpos individuales de mujeres y hombres que se vinculan afectivamente, y que desde sus múltiples experiencias, pueden compartir un piso común (segundo apartado). Por supuesto, para eso es necesario hacer algunas acotaciones sobre la forma en que actúan las intervenciones en la comunidad (tercer apartado). Y para comprenderlas en forma íntegra, hay que poner la precarización bajo una mirada histórica y geopolítica para entender el proceso. En suma, este planteamiento permite desnaturalizar las relaciones de dominación y destacar la posibilidad de compartir el valor de la vida, edificado desde la comunidad.

3.1 El cuerpo extenso de la comunidad

El siguiente punto consiste en comprender la comunidad de Cherán como un cuerpo, conformado a partir del valor que tiene la naturaleza, el territorio comunal y los barrios. Y esto tiene un doble sustento, por un lado está enmarcado afectiva y simbólicamente como parte de la conformación de sí mismo, en lo singular, pero también como comunidad. Por otro lado, es donde se desenvuelve la comunidad, es decir, sus cuerpos individuales y colectivos. Por lo tanto, corresponde a la dimensión material el lugar donde se despliega el

poder y es parte constitutiva de su subjetividad. Esto tiene de fondo pensar el cuerpo desde una dimensión amplia, donde las fronteras están trazadas por la relación afectiva y simbólica. En consecuencia, quiero presentar el Mapa 3.1 para ilustrar los linderos del territorio comunal y el nombre de sus relieves. Además, quiero acotar que la zona urbana se encuentra cerca de los cerros Juanchan, San Marcos, Kukundicata (en Barrio Tercero), así como el Cerro del Borrego y Tucuru (Barrio Cuarto).



Imelda Campos (2016), mujer p'urhépecha de 60 años, del Barrio Tercero, curandera, campesina y conductora de un programa en la estación comunitaria Radio Fogata, condensa el sentir comunitario sobre la naturaleza y el territorio, que expresa una valoración de la vida que en p'urhépecha se conoce como *kashumbikúa*:

Tenemos el mismo sentimiento, una relación sentimental de familia, o sea como comuneros... Y al bosque, por mi propio sentir de lo nuestro, de lo que nos han heredado nuestros abuelitos, su forma de pensar ha sido transmitida por ellos hacia nosotros, porque nunca hemos dejado nuestras tierras, nuestro pueblo. Pues es gozar del territorio que tenemos. Sentir que soy con los demás, que soy con mi cultura, con todo lo que encierra esta cultura, nuestra forma de vestirnos, de alimentarnos, de curarnos, porque nos relacionamos y nos

ponemos de acuerdo ahora tú haces esto, ahora yo hago esto (Campos, entrevista, 2016).

Es decir que la naturaleza y los espacios del territorio comunal están dentro de los marcos de reconocimiento de la comunidad y son la estructura material para el despliegue simbólico de la subjetividad. Esto incluye significados y afectos expresados por la comunidad, así como los saberes asociados al trabajo. En este caso, una mujer p'urhépecha de 56 años, maestra, del Barrio Primero, a quien me refiero como *La Morena* (entrevista, 2016), comparte su experiencia: “Papá sembraba su frijol, su maíz, sus calabazas. Y nosotras íbamos a cultivarlas, a deshierbar, a desahijar, a despuntar y en lo posterior a cosechar. Y a través de ese trabajo hemos obtenido nuestros valores, el respeto también. Cosa que ahora se ha cambiado y en la actualidad nos tiene con tanta violencia, con tanta también discriminación”. En este caso, *La Morena* está haciendo alusión a una manera en que los valores más importantes se transmiten en la comunidad, la *kashumbikúa*. Y aunque dista de la idea occidental, esta palabra puede interpretarse como respeto en un sentido profundo, como un modo armonioso de vivir.

Imagen 3.1 Comunero en paraje



Fuente: Carolina Márquez, 2016

Por su parte, *Tariácuari* (2016), hombre p'urhépecha de 75 años, campesino y pequeño ganadero del Barrio *Parikhutini*, un señor de edad o *tatá k'eri*, quien durante mi estancia fue uno de los comuneros que se dedicó a enseñarme el sentido y escritura de la

lengua *porhé*, también me explicó la relación de la comunidad con la naturaleza y el trabajo:

No se cortaba así nomás, tenías que darle la vuelta y había tiempos, porque primero le sacabas la resina y luego se ocupaban otras partes del pino y cuando ya se cortaba el pinito, ya había dado mucho... todo lo del árbol se aprovechaba y se hacía en orden. No se cortaba cualquier árbol y era cuando había luna llena, porque así se apolilla menos... En el bosque está la vida, había harto árbol y la gente se dedicaba a sacar resina, de ahí vivía mucha gente, casi todo el monte se ocupaba en eso... Y mucha gente ahí en Patanziro y todos los cerros allá, en los planecitos que hay por allá, toda la gente sembraba, cosechaba allá hartísimo maíz, *pikuntan* es cosechar, *shanini phikuntani*, cortar la mazorca. Y allá, como no había carro, ahora casi todos tienen su carcachita, entonces recogían y lo iban amontonando, hacían unos montones grandísimos. Y los peones trabajaban a cambio de un canasto de maíz, casi no se pagaba con dinero, sino con maíz, por eso el que iba a cosechar y duraba un mes y un mes en la cosecha. Y el que iba de peón le duraba para todo el año, lo que le cabía en el canasto era lo que se llevaban. Y lo acarreaban con burros o con caballos, cargaba y se venía, y allá amanecía y al otro día, otra vez acostalaban y se echaban viajes, unas dos, tres semanas acarreando el maíz, en bestias o en burritos, o en una *purembo* (carreta) (Tariácuari, entrevista, 2016).

Al retomar la memoria viva de *tata* o *naná k'eriecha*, las personas grandes, pude comprender que los cambios son producto de las disposiciones políticas sobre los marcos de reconocimiento. Una voz de mediana edad, como la de Domingo Treviño, hombre p'urhépecha, del Barrio Segundo, maestro y ex miembro de la Comisión Política, ofrece una aclaración sobre la manera en que se trabajaba el bosque, por medio del conocimiento que le transmitió su padre:

Me decía mi papá que anteriormente no cortaban nada más en un solo lugar, sino que daban una ronda y así se iban cortando los árboles que estaban en edad de producción, hasta darle la vuelta y otra vez volvían a iniciar, pero solamente los árboles que ya no producían. A mí ya no me tocó, le tocó a mi papá, él tiene 110 años y todavía camina, es un hombre muy fuerte. Me contaba él que ellos solo eran dueños, pero para la productividad, para la resina, para sembrar, para la sobrevivencia, pero no para adueñarse, muchos menos para vender la naturaleza (Treviño, entrevista, 2016).

Como puede inferirse, los cambios generacionales crean matices en la comunidad. Además, Cherán está integrado por 14, 245 habitantes (Velázquez, 2013) aproximadamente, lo que complejiza la manera en que se comparten los simbolismos. Aunque actualmente no todas las personas trabajan el campo o en el bosque, pude constar que sí hay una relación de proximidad afectiva. Esto persiste en la forma en que la gente se ubica mediante los cerros (Ver Imagen 3.1), en el valor de la alimentación, especialmente del maíz, que guarda en sí mismo un saber hacer transmitido por las mujeres en la cocina, compartido por la familia en

las labores propias de la cosecha y por toda la comunidad en las celebraciones.

Imagen 3.2 Una cocina p'urhépecha



Imagen: Carolina Márquez, 2016

Tal como consta el estudio del antropólogo mexicano, Juan Gallardo (2002), la naturaleza también está presente en la medicina tradicional p'urhépecha y en la hechicería, prácticas que coexisten con la medicina occidental. Es evidente con el uso de la leña y el ocote siempre para hacer la *parhangua*, ya sea para cocinar o simplemente para platicar alrededor. Diariamente se hacen atoles, es común poner un queso recién hecho a asar y hacer salsas con chile peron en molcajete. Y entre las atenciones sororales, destaca el té de *nurhíteni* o de cedrón como parte del tratamiento para el malestar del estómago. En casa se desgrana el maíz y se reserva en los *shundi*, y el *shaniní* se cuelga del techo para secar la semilla, todo eso es parte de la cotidianidad de los hogares en Cherán.

Se puede comprender que la devaluación del campo sea producto de la intervención política para liberar el mercado, es decir, una modalidad de la precarización que profundiza las relaciones coloniales de poder. Con respecto a esta táctica para vulnerar poblaciones enteras, hay antecedentes de investigación en el análisis de las causas de la migración, realizada por la investigadora mexicana Patricia Morales (1982). La antropóloga mexicana

Verónica Velázquez (2013), dedica un apartado sobre el impacto del neoliberalismo, enmarcado en su tesis sobre la reconstitución del territorio comunal de Cherán. Ciertamente, la precaridad impacta en los afectos y significados que imprime la comunidad a la tierra, tanto en el desapego, como en la defensa del territorio y la naturaleza. Esta afirmación es más clara por medio de la voz de la comunera Imelda Campos:

Entonces eso nos hace enriquecernos, cuando unimos la idea, eso es una comunidad p'urhépecha. Y eso es bien valioso, porque nuestra cultura encierra mucho en sí. Eso encierra el cuidado de la naturaleza, del agua, de la tierra. Y por ejemplo, ahora ya vemos que muy poco valora la gente la tierra, porque viene gente de fuera y dice "me rentas o me vendes". Fácilmente se dejan convencer, lo venden o lo rentan, pero no se dan cuenta que están entregado su territorio. Entonces... Eso que hace la gente es delicado en estos tiempos, en que... pues los empresarios, los inversionistas buscan lugares donde existe una riqueza. Por ejemplo, podríamos decir, el bosque es una riqueza, el agua es una riqueza, la tierra fértil es una riqueza. Entonces, cuando nosotros vendemos, estamos automáticamente destruyendo, terminando con nuestro territorio, con nuestro derecho indígena y damos paso a que otros nos dominen. Y entonces ahí estamos perdiendo todo, sobre todo nuestro ser p'urhépecha (Campos, entrevista, 2016).

Imelda refiere varios elementos importantes, por un lado toca la forma en que se construye la subjetividad en Cherán, expresado en la relación con *Naná Echeri*, la Madre Tierra, es así como el lenguaje posee elementos simbólicos y afectivos compartidos. Pero además, ella muestra una modificación de estos elementos que coinciden con la cuestión económica. En principio, remite a la posibilidad de cambiar el sentido de la propiedad comunal, pues aunque la modificación de la Reforma Agraria del año 1992 (Rivera, 2007) permitió cierto margen en las decisiones y manejo de la tierra, también fue una intervención política que trajo como consecuencia la posibilidad de parcelar y privatizar las tierras comunales.

Me pude percatar que esta intervención minó la capacidad para reproducir el sentido comunal de la tierra en las generaciones subsecuentes, pues en los recorridos con los Guardabosques pude observar la persistencia del cercado de los predios, y durante mi estancia en CHJ pude presenciar varias pugnas familiares por la adjudicación de la posesión del predio. Por otro lado, Imelda también señala el interés geopolítico sobre lo que constituye el cuerpo material de la comunidad. Estos intereses han sido parte de la historia en la región,

tal es el caso de la construcción del ferrocarril en el Porfiriato³⁸ (Velázquez, 2013), como forma de intervenir sobre la región y el interés en la intervención sobre el territorio.

Al igual, José Merced Velázquez (entrevista, 2016), politólogo p'urhépecha del Barrio Segundo, compartió su preocupación por los efectos del Acuerdo de Asociación Transpacífico (TPP) firmado por México en el año 2015³⁹. El cual consiste en un intercambio libre de aranceles y movilidad de capital transcontinental (Granados, 2014) entre 12 países⁴⁰. El corredor comercial cruza Michoacán para acceder al Puerto de Lázaro Cárdenas, la principal frontera marítima para llegar al Pacífico. De esta manera, Michoacán se convierte en una entidad de suma importancia en el plano geopolítico. Cherán cobra importancia con las reflexiones de Merced, pues bajo este esquema comercial, la postura de autonomía de la comunidad constituye un obstáculo. Cabe destacar que el TPP es considerado como un tratado recolonizador (De Coss, 2013), por crear derechos para las transnacionales a costa de la soberanía alimentaria de la población, mediante la privatización sobre variedades de plantas y conocimientos tradicionales. Esto puede ser entendido como una sofisticación de precarización.

3.2 Sobre la precarización del cuerpo comunitario

Cabe señalar que este apartado es una continuación del anterior, y en ese sentido en ambos presento por un lado los elementos simbólicos que singularizan la subjetividad compartida en Cherán. Pero además, a raíz de la temática que Imelda pone al descubierto, resulta necesario hacer acotaciones en los cambios que se han dado en la comunidad, especialmente quiero ilustrar aquellos que guardan relación con el alejamiento de las actividades del campo. Hay que recordar que esta modificación en los oficios y quehaceres de la comunidad, antes que ser una elección propia, responde a una necesidad económica, una vez que el valor de la producción agrícola y ganadera fue desestimado. Como una realidad en la comunidad, este proceso fue vivido con la aparición de las tortillerías y la infravaloración del maíz. Por lo

38 Período presidencial que comprende entre los años 1830 y 1915, cuando Porfirio Díaz se mantuvo en el poder federal.

39 Hago una acotación para señalar que aunque se firmó durante el sexenio de Enrique Peña Nieto, el TPP fue decidido en la gestión del expresidente Felipe Calderón.

40 Estados Unidos, Japón, Australia, Nueva Zelanda, Malasia, Brunei, Singapur, Vietnam, Canadá, México, Perú y Chile.

tanto, la comunidad se vio en la necesidad de buscar trabajo en otras actividades para obtener un piso mínimo que permitiera sostener sus vidas. El testimonio de Astronauta, campesino de 95 años, del barrio segundo narra especialmente la consecuencia de una de las intervenciones, el Tratado de Libre Comercio (TLC):

Lo que sucede es que nuestro gobierno no valora los productos de aquí de nuestras regiones. Nos traen el maíz del país vecino y muchos productos más y quienes somos los causantes, pues también nosotros al aceptar y me entristece. Cuando entro el Libre Comercio a nuestro país, pues muchas empresas cayeron, cayo la agricultura, porque le digo que a mi papá llevo a cosechar trigo y maíz, estaba acostumbrado a sacar créditos en BANRURAL⁴¹. Pero cayó en cartera vencida y tuvo que vender sus vacas para pagar y yo tenía un dinerito en el banco. Y de ahí el campo se vino abajo (Astronauta, entrevista, 2016).

En consecuencia, la migración entendida en este caso como la expulsión de su territorio en búsqueda de un sustento para la reproducción de la vida, es una forma de observar la precarización hacia ciertas poblaciones, que al paso del tiempo ha sido naturalizada. Me refiero, específicamente, a que Michoacán es el primer lugar⁴² de migración en México hacia Estados Unidos (INEGI, 2010). La economista mexicana Josefina Morales (2015), señala a esta entidad como un caso *sui generis*, porque sus hogares son el primer lugar de remesas, y son los pueblos púrhépechas los que concentran los flujos en comparación de otras poblaciones indígenas. Esto pone en perspectiva que la población rural e indígena es en gran medida, supeditada a actividades como jornaleros, y desde ahí contribuyen a la economía capitalista como mano de obra barata. Es decir, como cuerpos subordinados en la división racial internacional del trabajo.

A pesar de ello, considero que gran parte de los “norteños”, como dicen a los migrantes en Cherán, son una forma no reconocida de migración calificada a nivel técnico, puesto que se remiten a lugares donde se replica su experiencia sobre el bosque⁴³. Y tras casi un siglo de migración, las remesas son parte del sustento de Cherán, pues más de la mitad de los integrantes de cada familia son migrantes (Leco, 2009), y lo que antes fue desestabilizador se ha normalizado, perdiendo de vista que la gente no sale porque decide salir de viaje para

41 Banco Nacional de Crédito Rural.

42 Comparte el primer lugar junto con Oaxaca, Guerrero y Zacatecas.

43 Dentro de las entidades con presencia de púrhépechas de Cherán más referidas se encuentran Virginia, Carolina del Norte, Michigan, Pennsylvania, Kentucky, Illinois, etcétera. Y tuve referencia sobre el trabajo en la producción del pinabete (usado en navidad), la recolección de hongo comestible y las hortalizas.

trabajar. No obstante, las remesas suelen invertirse en festividades de la comunidad, por ser estas elementos simbólicos relevantes, y porque ahí pueden mostrar su estatus. También sirven como trampolín para dejar el campo, como ha indagado el académico p'urhépecha oriundo de Cherán, Casimiro Leco et al. (2008).

Lime, una mujer p'urhépecha de 30 años, del Barrio Tercero, comparte su situación:

Yo no crecí mucho en el campo, sí soy de campo, pero no lo viví así de cerca, lo que es del campo mero... porque de aquí a mi familia, yo fui la última. Mi papá es campesino, todo el tiempo ha ido al campo a traer leña, mis papás de eso viven, de la leña. Pero mis hermanos los mayores ya no quisieron que lleváramos a esa vida. Ellos empezaron a radicar en Estados Unidos y nos empezaron a mandar ropa y dinero, así para que ya nosotros no fuéramos tanto al campo, ya no le sufriéramos más. Ninguno de nuestros hermanos tiene carrera, y ellos optaron porque nosotros fuéramos los únicos que estudiáramos y le echáramos ganas (Lime, entrevista, 2016).

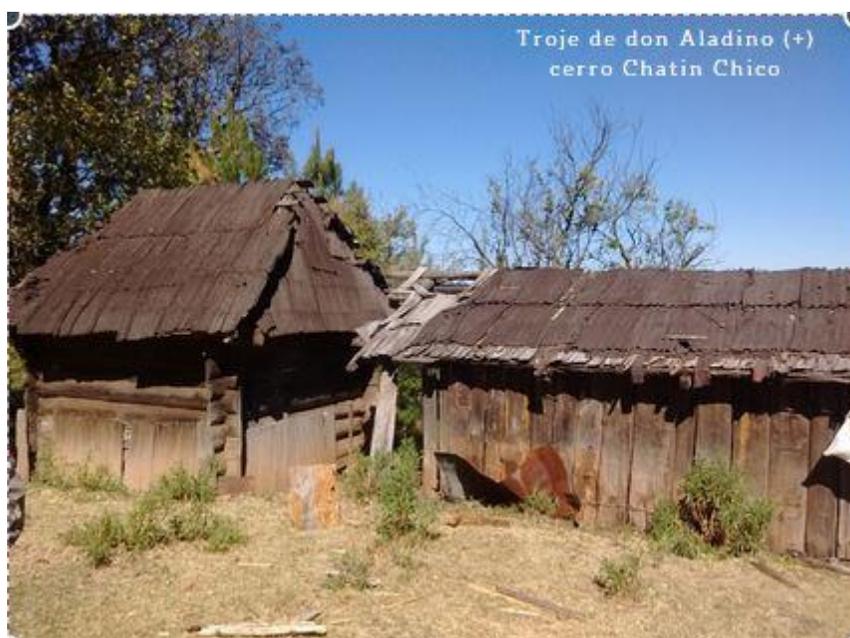
Habría que decir también, que el retorno de migrantes o sus remesas, no significa que la movilidad social haya garantizado la cobertura del sustento para reproducir la vida. Pues el clima económico estable y la protección efectiva a través del Derecho distan mucho de ser una circunstancia para todos los estratos de la población mexicana. En realidad, lo que ha sucedido con la migración es que se ha formulado una larga espiral donde la precaridad parece no tener fin. En ese sentido, el retorno de migrantes a Cherán ha generado otra dinámica que modifica la relación con el bosque, y paulatinamente en el marco de reconocimiento que reproduce la comunidad. Me refiero a lo que comparte Rafael Chávez, un hombre p'urhépecha de 63 años, comunero del Barrio Segundo, comerciante y ex miembro del CHJ 2012-2015:

Todavía para los noventas, los comuneros se mantenían del bosque, ya menos, pero todavía se iba con los *guayines*, también se cortaba. Esto se corrompe cuando entran las motosierras, porque en el 95 aumentan con los migrantes que se vienen con dinero, que no les funcionó algo y se quisieron venir a vivir del bosque, pero ya con la motosierra, en un cerrar de ojos ya está tumbado el pino, no es como antes que te tardabas. Se dejó de tener respeto, porque para cortar hay que tener respeto y saber el tiempo indicado, no es así nomás (Chávez, entrevista, 2016).

Con respecto a la migración de retorno, hay un cambio que quisiera señalar y que es previo a la aparición de las motosierras. Me refiero al sentido de los hogares tradicionales p'urhépechas, la *troje*, que constituye uno de los patrimonios culturales en declive, a partir

de los cambios en los marcos de reconocimiento. En ese sentido es el advenimiento de la idea de progreso que mina la transmisión intergeneracional de saberes y prácticas culturales. Así, la comunidad⁴⁴ hizo referencia de su molestia y nostalgia con la retrospectiva sobre la desestimación de su cultura. Pues anteriormente, eran inusuales las casas con bloques de concreto, y cuando alguna familia iba a poner su colado⁴⁵ era motivo de alegría. Entonces, la costumbre era invitar a familiares y amistades a ayudar entre todos, el *ahuechantan*, donde los hombres se enfocaban a la edificación y las mujeres a servir la comida para toda la gente, como una forma de corresponder su apoyo.

Imagen 3.3 Troje en cerro Chatin Chico



Fuente: Carolina Márquez, 2016

Esto es sólo una muestra de la manera en que los valores son prácticas vivas y compartidas en la comunidad, a pesar de que sea mayor la inversión en la comida que en la construcción. No obstante, con el retorno de los norteros en los años 80, rápidamente se

44 Este dato fue recurrente en la memoria de la comunidad, pero hubo un ejercicio de análisis compartido en un taller sobre historia oral, donde participan profesionistas de Cherán y académicos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, la Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad de Guanajuato. La discusión ayudó a esclarecer la diferencia entre dos valores de la cultura p'urhépecha: el *ahuechantan*, semejante a una acción de cooperación con un sentido de reciprocidad y ciertos castigos morales en caso de no “acompañar” (*pandin*). Y la *jarhoperakúaa*, una acción de apoyo, sin presión social ni esperar algo a cambio.

45 La placa de cemento para hacer el techo de la casa.

modificó la costumbre y apareció el oficio de albañilería en la comunidad, pues el cambio de madera a concreto significó una muestra de estatus asociado a la idea de progreso y bienestar económico. De igual manera, la gente considera que a partir de esa situación se ocasionó una competencia al interior de la comunidad entre maestros y norteños, así la alegría que generaba el esfuerzo de una familia para ahorrar y poder hacer el colado, así como el sentido de la *ahuechantan*, se perdieron cuando apareció el pago de por medio.

Los efectos de la precarización en la población, a través de la intervención política sobre lo rural, son muy diversos, pero me interesa acotar otro punto más. Me refiero a la relación del magisterio como intermediario de las políticas identitarias del mestizaje, pues en repetidas ocasiones esta labor es subrayada por la comunidad como un cambio que mina el sentido de la vida en la comunidad. En particular, quienes pertenecen a este gremio son referidos a veces como *jochicas*, es decir los que aceptan todo y reniegan de su identidad. Sin ánimos de solapar la fractura del poder en la comunidad, esto coincide con las distintas facetas de la intervención política asociada a la castellanización en México. Y que lejos de la civilización y el progreso, lo que favoreció fue el menosprecio de la diversidad idiomática, que se hizo extensivo a todas las poblaciones hablantes. En ese sentido, la producción académica como la de Salvador Maldonado (1994), ya señala que esto es un pobre reconocimiento de la diversidad de actores en la esfera política nacional. Y por lo tanto, guarda relación con la subjetividad y al mismo tiempo, con el Estado.

Con respecto al comercio, es una actividad que se constituye por flujos regionales, nacionales y globales. A nivel regional hay un movimiento diario de la comunidad que trabaja o estudia fuera, de ahí tomo que el flujo laboral incluye a maestros, pero también a comerciantes. Habría que hacer una distinción, porque hay productos locales que son comerciados y otros que son comprados al mayoreo. En ese sentido, las mujeres de Cherán pasan gran parte de su tiempo tejiendo, bordando y cosiendo, pues es parte de los saberes expertos y así contribuyen a la diversidad textil en la ropa indígena tradicional, pero no toda la producción se pone a la venta. Al igual, está el comercio de los productos del campo: la miel, lácteos, carne, etcétera, además del ocote, que sirve para iniciar el fuego y la leña, para poder cocinar en la *parhangua*.

Es común también observar a interior de la comunidad la venta de viguetas como insumo para la carpintería y algunos talleres que realizan la producción de muebles. Con

relación a la madera, tanto don Gabino Gerónimo, como don Rafael Chávez y Domingo Tapia (entrevista, 2016) hicieron referencia al apogeo del juguete de madera durante los años 1963 a 1985. Y para el año de 1986 vivieron un cambio dramático con la inserción del juguete de plástico hecho en China, que desplazó por completo la producción tradicional. En consecuencia, los artesanos que gozaron de buena aceptación en el mercado nacional (especialmente con la producción de trompos), tuvieron que buscar otras opciones para poder sobrevivir. Por lo tanto, su salida fue vender los mismos productos que los desplazaron del mercado o emigrar a Estados Unidos para subsistir.

Por lo tanto, es posible ilustrar que la migración, los cambios culturales y la diversificación de la economía, no son procesos decididos colectivamente y con pleno ejercicio de la voluntad de decidir sobre sus vidas. Sino que en tanto cuerpos racializados, hay una subordinación como población cuando la capacidad para reproducir las condiciones necesarias para la vida, se ve afectada por disposiciones políticas. En ese sentido, esta acotación va encaminada a la desnaturalización de las jerarquías de poder colonial, que son reproducidas también al interior de la comunidad. Y hacer este llamado es solo una muestra de ciertos aspectos, pues en definitiva ninguna colectividad, ni mucho menos la cultura, es algo estático. Por el contrario, lo que es importante destacar no es el cambio en sí mismo, sino la intervención de la política que reitera la colonialidad de género y por lo tanto, supedita a toda una población como cuerpos sin valor político.

3.3 Ejercicio de poder en la comunidad: los cuatro barrios

Debo admitir que las primeras ocasiones que caminé las calles de Cherán, aún no alcanzaba a reconocer las rutas para llegar a casa. Y aunque sabía con anterioridad que la comunidad tenía cuatro barrios, fue hasta que las personas me empezaron a explicar las delimitaciones, cuando pude interiorizarlos y ubicarme. De forma paralela, pasé mi primera temporada en múltiples reuniones porque llegué en un período de transición: el cambio de la Estructura de GC. Entonces, con esta experiencia y una segunda estancia más prolongada, pasé de un total desconocimiento a reconocer los barrios, a crear lazos con la gente y discernir algunas características. Todo hizo sentido cuando empecé a reflexionar esto como un dato para comprender la dimensión política que se expresa en la subjetividad y cómo tiene relación con

la vida.

Cabe señalar que la división barrial ha sido parte de la organización social *p'urhéhpecha* desde tiempos ancestrales, pero el etnólogo mexicano Carlos García (2013), apunta que el cambio más sustantivo fue en 1892. Pues la urbanización liberal modificó la división de los barrios para quitarle el control al clero, que desde la Colonia hasta ese entonces, tenía en la región. Fue entonces que se hizo una división administrativa en cuatro partes, y a su vez se dividió en manzanas. Este uso persiste en Cherán, aunque a partir del año 2012, la unidad administrativa de las manzanas fue permutada por el de la fogata⁴⁶ como la unidad oficialmente reconocida dentro del esquema de GC (Ver Figura 2.4).

Con relación a la dinámica barrial, retomo la referencia que el antropólogo estadounidense Ralph Larsons (1992), refirió durante los años de 1940-1941, cuando se adjudicó que los barrios eran de relevancia para realizar “las elecciones, ocupación de cargos oficiales, y ciertas obligaciones municipales y ceremoniales” (Larsons, 1992: 231). Estas funciones siguen vigentes a la fecha, pero en particular me llamó la atención que más adelante refiere que no hay diferencias significativas entre cada uno de los barrios, con excepción del barrio *Parhíkutini*, al que describe como aislado, con rezago y con más hablantes de la lengua *p'orhé*. Es posible que su referencia tenga sentido porque no habían ocurrido todas las intervenciones en los marcos de reconocimiento que detonaran la diversidad de ocupaciones. También considero que el período en que Ralph Larsons realiza el estudio corresponde a un momento histórico en que la identidad nacional era la vía para la unificación del país, lo que pudo influir en la homogeneidad de la mirada antropológica.

Actualmente, la dinámica de los barrios y las referencias que la misma comunidad hace sobre ellos, crea un contraste con la afirmación de Ralph Larsons. Me refiero a que con el paso de los años, se han conformado algunas peculiaridades en cada barrio y la misma gente refiere y reconoce esas diferencias. Para poder sostener eso, primero deseo hacer una precisión, pues hasta ahora he mantenido una narración para favorecer la comprensión de la subjetividad y la dimensión política que opera en la comunidad, pero que remite a elementos anteriores a mi presencia en Cherán. A partir de aquí, hago un corte para atraer cuestiones que competen a la temporalidad de mi trabajo de campo, pues es un recurso útil para poder dimensionar que la diversificación de quehaceres y experiencias ha permeado en la

46 En referencia a las fogatas instaladas durante el levantamiento, abril de 2011.

composición de cada barrio, y esto genera dinámicas peculiares en cada una de las asambleas, aunque al mismo tiempo se conserva (aún) el sentido como comunidad.

Comprendí que hay espacios donde converge la comunidad y que esto puede entenderse como un nodo donde se despliega el poder, pues son espacios donde se articulan distintos actores. En ese sentido, existen lugares que son sedes del poder oficial, como oficinas gubernamentales; otros corresponden al poder eclesiástico; de igual manera existen espacios sagrados; y existen otros espacios informales, que regularmente es donde se expresan los cambios culturales con total soltura. También hay espacios que son circunstanciales, es decir, que cobran un papel importante cuando hay alguna fiesta del pueblo. En ese sentido, haré una breve mención de los espacios que ocupa el GC, porque es necesario para comprender su ubicación (Ver Figura 2.4).

El espacio donde confluye la gran mayoría es en el centro de la zona urbana, este corresponde al barrio primero. En la Imagen 3.3 es posible observar la plaza (lugar donde se instala el tianguis los miércoles y sábados) y la iglesia católica de San Francisco de Asís. También aquí se encuentra la pérgola, el sitio donde se realizan actos cívico-políticos. La imagen fue tomada desde la Casa Comunal, un espacio sede del CMGC, en su interior están las oficinas de algunos consejos operativos, una base de la Ronda y además la Sala Comunal, donde se hacen reuniones de distinta índole, pero además ahí se acostumbran las reuniones de la asamblea del barrio primero. Por esta zona es donde ingresan los autobuses que provienen de Zamora o aquellos que se dirigen a Uruapan.

En el centro está la principal zona comercial formal e informal. Pero particularmente, el mercado que se instala los miércoles y sábados es una de las rutinas que genera mayor afluencia y recibe a comerciantes de otras comunidades cercanas. De forma cotidiana también es posible encontrar algunos puestos que están a cargo de las mujeres durante el día, también hay algunos puestos de comida donde participan parejas o varios miembros de la familia. En el caso de los puestecitos, estos son instalaciones provisionales, y los productos disponibles en la mañana van desde leche bronca, quesos hechos en casa, atole de *nurhiteni*, de blanco y de tamarindo -por lo general este último se acompaña de un tamal de harina-, hasta hiervas que se usan para curar o en la brujería, frutas y ocote. Los hombres que instalan sus puestos temprano venden tacos con carne de borrego. Por la tarde, los puestos suelen ser de comida preparada. En resumen, por las mañanas es más palpable el comercio de los

productos locales y es identificable la relación del campo con la economía de la comunidad.

Con relación al GC, está distribuido en varios espacios, uno de ellos es la Casa de la Cultura, donde además de algunos consejos operativos, hay una biblioteca y también ahí se lleva a cabo la reunión de la Asamblea del Barrio Segundo. Existe otro espacio del GC, este es conocido como *Kataperakúa* (la prisión) ubicado en el Barrio Tercero. La instalación en este espacio fue producto de la expulsión de la Subdelegación de la Agencia del Ministerio Público con sede en Zamora. Eso ocurrió en el año 2012, por parte del entonces CHJ 2012-2015 quienes argumentaron su legitimidad como autoridades para impartir justicia, a la par que se señaló la impunidad de la actuación de los funcionarios públicos adscritos a esa unidad. Desde entonces, aquí está instalado el Consejo de Honor y Justicia, también la sede principal de la Ronda Comunitaria y la prisión.

Imagen 3.4 Centro de Cherán



Fuente: Carolina Márquez, 2016

Por otro lado, la administración 2012-2015 del CBC, realizó su gestión en las instalaciones de la Casa de la Cultura, pero durante mi primera visita se independizaron e instalaron una nueva sede, a un costado del Vivero Forestal San Francisco Cherán. Al volver, la administración 2015-2018 estaba instalada en la nueva sede y en el mismo predio está ubicada la oficina del Vivero, el restaurante “La Parangua” y una cabaña (con usos esporádicos). En el mismo terreno, se encuentra la resinera, pero no está adscrita como parte

de las empresas comunales. En otro espacio cercano se encuentran ubicadas las oficinas de otras dos empresas comunales, el Aserradero Comunal y la Bloquera, de la empresa comunal Minas y Pétreos. Hasta aquí señalo los espacios de la zona urbana con mayor afluencia, aunque he omitido las escuelas y a la iglesia, por no haber sido parte de mi rutina.

La reflexión sobre la política al interior de la comunidad me llevó a distinguir los matices de la subjetividad a nivel barrial, que guardan una relación con aspectos geopolíticos que presento en los apartados subsiguientes. Por lo tanto, entiendo que la comunidad funciona en conjunto, no obstante hay funciones que se sostienen con mayor énfasis en cada uno de sus componentes y les permite tener fortaleza. Entonces he agrupado las peculiaridades de cada barrio a partir de tres puntos, uno corresponde a los nodos de poder que se encuentran en su jurisdicción; otro corresponde a las características o comentarios donde es posible ubicar el punto de vista de participantes (uso de comillas) y mis observaciones en campo; el tercer punto consiste en discernir la frecuencia, asistencia, el tono afectivo y comentarios generales sobre la forma de participación. Esto con el objetivo de ilustrar variantes sobre la contribución que hace cada barrio a la política interna.

La recomendación es ver el cuerpo de la comunidad a nivel de barrio y pensar en cada uno de ellos como una parte especializada (singularidad) que contribuye a la política comunitaria y a la interlocución con el Estado. Como es posible observar en el Cuadro 3. 1, el Barrio Tercero mantiene una disposición para la deliberación de forma más abierta y conjunta, pues la participación es directa y sus integrantes tienen distintos puntos de vista, en función de sus actividades. En general, es posible argumentar y las decisiones se discuten de forma activa e fluida. Por otro lado, el Barrio Cuarto es posible entenderlo como la parte más intensa afectivamente, con una estrategia frontal y determinada, donde exponen el cuerpo y estimulan al resto de la comunidad para pasar al acto. Este barrio tiene además una función reguladora, en términos morales, pues es el barrio que hace un llamado de atención sobre los principios, usos y costumbres, y por lo mismo cuestionan con más ímpetu la divergencia de los mismos.

Cuadro 3.1 Barrios de la comunidad

BARRIO	PRIMERO	SEGUNDO	TERCERO	CUARTO
NODOS	Plaza Casa comunal CBC Aserradero y bloquera Registro civil Panteón Iglesia católica y curato Escuelas Capilla col. Santa Cruz Mercado "El chamuco" mercado ambulante Salón de fiesta Canchas Comercios Cabañas privadas Manantial Kumizaru Kakatziro El Cerrito Barricada F1/ Salida a Zamora	Casa de la Cultura/ Consejos operativos Biblioteca Organización de ganaderos Oficina de Enlace SRE DIF CDI/Radio XEPUR Oficinas SNTE Iglesia Bautista Anexo (adicciones) Artesanías en carretera Comercios Gasolinera vieja Barricada F2/Salida a Paracho Camino a Uruapan	Kataperakúa/CHJ Hospital Plaza de toros Depósito de agua Escuela/ asamblea de barrio Capilla católica El Calvario Capilla de San Pedro Iglesia Bautista Canchas de básquet ball Campo de futbol No. 1 Cultivos Pocos comercios Cerro Kukundicata (cultivos) Barricada F3/Salida Nahuatzen	Talleres carpinterías Comercios variados Esc. Federico Hdz Tapia/ Asamblea de Barrio Capilla de Santa Inés Puente Peatonal Barranca Huekuaro Bajonero Ojo de Agua Teneparakua Ashundiro Escalinata cerro del Borrego Col. San Francisco Cerro del Borrego Camino a la Mojonera
COMENTARIOS	Primer zona pavimentada, zona comercial y administrativa Bajo núm. habitantes. Col. Santa Cruz y rancho Casimiro Leco lejano /dinamica distinta	Presencia de maestros y profesionistas, salen a estudiar o trabajar. Artesanos en carretera "turhisi; de aquí han salido la mayoría de nuestros presidentes".	Presencia de campesinos, ganaderos, maestros y profesionistas Zona habitacional, con poco movimiento diurno "se extendió los últimos años hacia el cerro Kukundicata, son de cuidado"	"Es el barrio más tradicional, son montoneros; da temor su reacción; no necesitan salir porque tienen todo en su barrio; el más luchador"
PARTICIPACIÓN	FRECUENCIA 1 mensual ASISTENCIA Baja TONO AFECTIVO aplanado Discusión sujeta a cuórum, moderados en participación	FRECUENCIA 1 semanal ASISTENCIA Media TONO AFECTIVO contenido Contraste intergeneracional participación activa de maestros y mujeres.	FRECUENCIA 2 semanal ASISTENCIA Constante, media TONO AFECTIVO Intenso, humor Participación directa y activa diversa, deliberación geopolítico	FRECUENCIA 1 o 2 semana ASISTENCIA Alta TONO AFECTIVO Intenso Participación representativa, recae en pocas figuras. Con iniciativa, reivindican el sentido p' urhépecha.

Fuente: elaboración propia

Por su parte, los Barrios Primero y Segundo se encuentran más expuestos a la desarticulación y pienso en el corte que hacen las carreteras en su interior, aunado a la influencia de las instituciones y los negocios que se han concentrado ahí. Con respecto al Barrio Segundo, considero que su posición radica en que la experiencia al exterior (con desplazamientos al interior de la región por sus actividades laborales), les ha provisto de redes y herramientas para insertarse en relaciones de poder distintas. Por lo tanto, la diplomacia política ha recaído en este barrio. En el caso del Barrio Primero, es un punto de convergencia para el encuentro entre la gente. Además, estimo que su asamblea ha sido trastocada, puesto que ha sido el más afectado por las intervenciones coloniales en términos de clase, visibles en la instalación de oficinas, negocios y la carretera.

El objetivo de haber realizado esta síntesis, responde a la necesidad de expresar

algunas peculiaridades al interior que pueden leerse por medio de la matriz colonial de poder. Esto como una herramienta para identificar la problemática de fondo sin pretender enfatizar las fracturas. Entonces, la diversidad de tareas y trabajos no corresponden a una mera organización como comunidad, sino que ha sido intervenido por una precarización. Como consecuencia, las relaciones al interior son reconfiguradas en función de la inestabilidad laboral y la reproducción de las jerarquías coloniales de género.

Igualmente, quiero señalar el modo en que la subjetividad de Cherán actualmente se ha conformado por una distribución de tareas que tienen fundamento en las prácticas diferenciadas, en la expresión afectiva y en la politización. Me refiero a que la necesidad de buscar el sustento para la reproducción de la vida, una vez que el campo ha sido infravalorado, condujo a una diversificación de labores y la desigualdad en los ingresos. Esto tiene orígenes en las precaridad y se expresa en una expulsión de la comunidad (en calidad de migrantes, maestros, comerciantes, etc.). No es en vano decir que, aunque hay distenciones y matices al interior de la comunidad, es al mismo tiempo una paradoja, porque provee de saberes y conocimientos que permiten tener una fortaleza. Por supuesto, siempre que exista un horizonte o un punto de convergencia que les permita sentirse como comunidad afectiva.

De igual manera, actualmente el modo de vida de la comunidad no se reduce a la división público-privado que suele despolitizar los espacios domésticos. Por el contrario, tanto la fogata, como el hogar juegan espacios fundamentales para la discusión y consecuente toma de decisiones. Esto forma parte en el diseño del Proyecto Comunal y en por lo tanto, en la conformación del GC, donde la fogata es la unidad básica administrativa. Pero habría que decir también que las fogatas están compuestas por familias extensas. Entonces, aunque en las fechas en que conocí Cherán las fogatas habían disminuido, la discusión y la convivencia forma parte de la dinámica en los hogares, son abiertamente espacios políticos.

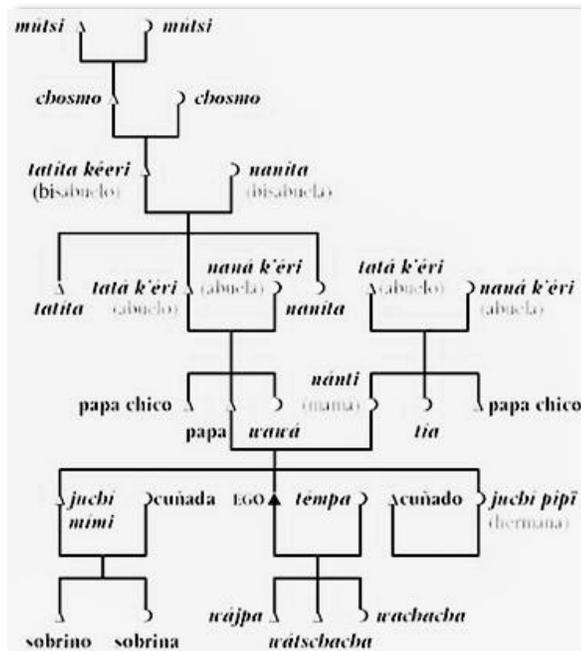
3.4 Algunas consideraciones sobre las relaciones de poder

El interés de este apartado es exponer algunos matices en las relaciones y los significados compartidos en Cherán. Como la complejidad de cualquier colectividad sobrepasa cualquier estudio, he decidido retomar tres aspectos para ilustrar la forma en que el poder circula o se estanca en ciertas posiciones al interior de la comunidad. Uno de ellos es el poder en función

de la edad, otro la naturalización de participación limitada de las mujeres; y por último, el conflicto aparentemente religioso. Estos puntos permiten identificar algunas tensiones en la comunidad e ilustran la incorporación de la colonialidad del género en las sujeciones y los efectos con respecto al ejercicio pleno que favorezca la revaloración de la vida.

Avanzado este razonamiento, como he mencionado, las familias son extensas (Ver Figura 3.1), y cada miembro cumple un lugar en la organización social de la propia unidad familiar, también en el sistema de cargos. Debo hacer la precisión que el sistema de cargos y la organización social en la meseta p'urhépecha son parte del contexto actual y tienen relación con la distribución de tareas, roles y las alianzas. No me detendré a describirlas, puesto que existen estudios como el realizado por el antropólogo mexicano Carlos García (2013), que ayuda a ilustrar el esquema tradicional de la familia extensa (Ver Figura 3.1).

Figura 3.1 Organización social p'urhépecha y sistema de cargos



Fuente: García (2013:17)

De igual manera, hago una referencia del sistema de cargos que realizó la historiadora Lorena Ojeda (2006), que permite ilustrar el sistema de cargos para las fiestas (Ver Figura 3.2). Con estos dos recursos es clara la existencia de una jerarquía que es parte de la organización p'urhépecha, pero eso no indica que se encuentra intacta a las intervenciones políticas y las variaciones en los significados conforme cambia la gente.

Ahora bien, la jerarquía está organizada en función de la edad y lo esperado para cada faceta de la vida, que conlleva un saber hacer en y para la comunidad; de ahí que la experiencia que se adquiere con el paso de los años es sumamente valorada. Las figuras de *tatá* y *naná k'eriecha*, la gente grande o los abuelos, son quienes corresponden al lugar de más alta jerarquía y comprendo que guarda relación con la sabiduría que se espera de su trayectoria y que esto a su vez, pueda ser compartido en la comunidad. Pues como los aprendizajes son distintos para cada sexo, las consultas a ambos son originadas por distintas problemáticas que afectan a mujeres y hombres de la comunidad.

Figura 3.2 Sistema de cargos para fiestas y ceremonias p'urhépecha

Los cargos más comunes en las comunidades p'urhépecha se presentan a continuación, aclarando que la denominación varía de una comunidad a otra pero se mantienen las funciones de los cargueros.

- **Mayordomo o carguero mayor.** Tradicionalmente es el encargado de los asuntos materiales, paga las misas semanales y mensuales. También se le llama Capitán, Alcalde, Mesa de Campo, Centurión o Kenyi. El Kenyi es uno de los cargos de mayor prestigio. Es el mayordomo de la Virgen de la Inmaculada Concepción; ayuda al prioste con los gastos, o lo sustituye en caso de ser necesario y nombra a los semaneros.²⁷
- **Prioste.** Se encarga de las cuestiones espirituales y de la organización de la fiesta patronal. En ocasiones un mismo carguero ejerce de las funciones de prioste y mayordomo.
- **Fiscal.** Es el tesorero; vigila que se cumplan las disposiciones establecidas para la cuestión ceremonial.
- **Semaneros.** Son parejas jóvenes que asisten, arreglan y cuidan la capilla rotando sus funciones semanalmente. Ayudan económicamente al prioste.
- **Patzari.** Compra flores, velas, incienso y todo lo necesario para que el templo luzca arreglado durante todo el año.
- **Uananchas, palmeras o tsitsiki xaciral.** Doncellas encargadas durante un año de cuidar el hospital, el templo, la ropa de la Virgen y adornar el altar, además de atender a los cargueros del hospital.²⁸ Están a cargo de la esposa del Kenyi.

Los nombres que reciben los cargueros pueden variar de comunidad en comunidad, pero las funciones son básicamente las mismas. En algunas comunidades puede haber dos o más personas que compartan una misma función, dependiendo de la magnitud del cargo y los recursos de que dispongan en lo individual.

Fuente: Ojeda (2006: 82)

En consecuencia, con este tipo de esquema se garantiza la transmisión de su

experiencia, lo que favorece forjar un marco de reconocimiento compartido. Por eso son solicitados para orientar sobre los usos y costumbres o bien, para dar consejo sobre la toma de decisiones. Es decir, son una manifestación viva de la memoria de la comunidad. Es de peculiar atención que más que acudir a la Asamblea, son algunas personas quienes se acercan ellos en los momentos críticos para consultarlos y buscar orientación sobre temas de la comunidad.

Las mujeres toman también un lugar importante en las decisiones, pero en referencia al cuidado y el saber hacer en el campo, en la curación y la alimentación. De forma que la expresión más visible de esta jerarquía es cuando coinciden varios grupos de edad en alguna actividad, porque cuando se reconoce la presencia de una gente grande, lo esperado es que oriente u organice el trabajo. Por su parte, una gente chica no cuenta con tal peso en la política de la comunidad- la que se genera en las asambleas y la domestica-, aunque ciertamente las profesiones modifican paulatinamente esa relación.

La adolescencia ha cobrado fuerza en menos de una década, y tiene coincidencia con el acceso virtual a otras realidades y el cambio en los marcos de reconocimiento. En referencia a ello, Rosa (entrevista, 2016) de 25 años de edad, empleada, del Barrio Primero, refiere que antes del estallido en Cherán, “ya los hijos se estaban volviendo rebeldes, conjuntamente con ese tipo de música [narco corridos], y ya no había cierta edad, sino que todos querían ser ya iguales, y ya se estaba perdiendo el respeto”. Y aunque exista aún una relación con el campo, el significado que ha tomado para las generaciones más recientes no siempre cobra la misma importancia que para la comunidad, especialmente de jóvenes de 20 años para abajo. Efectivamente, muchos siguen acudiendo al cerro o a la siembra, pero el afecto y los significados no tienen el mismo peso para las generaciones más recientes, cuando los mensajes implícitos hacen referencia al campo como sinónimo de atraso.

Pensando en la importancia de la edad, también se entrecruza con el sexo, debido a la asignación de roles y la división sexual del trabajo, resulta improbable que esto no se sea una vía para incidir en la organización tradicional, desde una política global que tiene por objetivo subordinar a las mujeres con respecto al poder. Y pensando de fondo la violencia y la posibilidad de revalorar la vida, es posible observar dos elementos que confrontan la forma de organización p'urhépecha con la intervención de la colonialidad del género y que constituyen una ruta para continuar el conflicto global que atenta contra las propias

comunidades y que, en tanto reproductoras de la vida, las mujeres constituyen un punto focal para destruir su valor y fracturar a la comunidad.

Es interesante anotar el hecho de que en el p'urhépecha, lingüísticamente no existe el género él/ella, “no hay la mesa, hay mesa, no hay el árbol, hay árbol” como me explicó Elías Silva (entrevista, 2016), etno-lingüista p'urhépecha del barrio cuarto, quien además colaboró en este trabajo con la interpretación de una síntesis de este trabajo para brindarlo a la comunidad hablante. Aunque hoy día la organización social está estructurada como un patriarcado, esto no es igual que en Occidente, pues la organización prehispánica p'urhépecha era matrifocal. Carlos García (2013: 9), lo indica de esta manera: “los vínculos se establecieron a partir de la madre, pero las familias se agruparon a vivir alrededor del padre o del abuelo. Este sistema tarasco se transformó cuando desapareció la omnipresencia del parentesco, propio de una sociedad gobernada por clanes, ya que: cambió el régimen para usufructuar o poseer la tierra”. Asimismo se alteró la sexualidad para subordinar y desposeer a las mujeres de la tierra, pues el cambio del sistema de parentesco español (García, 2013) era en favor de la acumulación económica en el patriarcado, dado que las relaciones eran polígamas y la costumbre era casarse dentro del mismo barrio.

Tal vez no era necesario acudir a la etnología p'urhépecha para saber que el patriarcado es un artífice político para limitar a las mujeres en la distribución del poder y saber que esto tiene relación directa con la economía política que ha clasificado a las mujeres como subordinadas al hombre. No obstante, el recuperar este dato permite hacer un doble movimiento: argumentar la duda descolonial del feminismo sobre las cuestiones que eran consideradas intrínsecas en la organización social p'urhépecha, al develar que fue una intervención colonial y hacer esto transmisible a la propia comunidad. Pero al mismo tiempo permite observar con ojos descoloniales la misma construcción homogénea del patriarcado y ver cómo hay ejercicios de poder que limitan a las mujeres y que son naturalizados en la misma comunidad, pero que la opresión de las mujeres y de lo femenino en Cherán no se construye alrededor del significante/aprendizaje de la debilidad y la preocupación estética que opera en contextos occidentalizados.

En este caso, a pesar de las diferencias con respecto a la ocupación o escolaridad, en términos generales las mujeres suelen caracterizarse por conocimientos sobre la medicina tradicional y la relación del campo con el hogar a través de la cocina y el conocimiento sobre

el campo. Además, algo que trasciende a todas las edades es el bordado y portar un rebozo, sea el tradicional a rayas azul brillante con negro o alguna otra variante. El rebozo es calificado como un signo de elegancia en las mujeres y su uso guarda relación con el simbolismo de reconocerse como mujeres p'urhépechas, a pesar de los cambios culturales sobre la indumentaria tradicional. Por su parte el saber tejer, bordar y deshilar, son maneras en que se marca la frontera entre el ser mujer p'urhépecha y no serlo. No obstante, también hay fronteras entre ser una mujer que hace las cosas bien y otra que “hace las cosas así nomás”, cuestión que reitera la importancia que tiene seguir ciertas reglas y saberes.

Particularmente, tuve relatos de varias mujeres que expresaron su malestar entre relatos directos o pesares no reconocidos como tal, sobre la posición que ocupan y sus limitaciones. También fue claro, que aunque las mujeres van adquiriendo jerarquía de forma gradual, esto no significa que se tengan autonomía, accesibilidad o capacidad en la toma de decisiones con el grado de libertad de los hombres. No quiero decir que la igualdad occidental sea el horizonte, sino que en tanto malestar, hay un síntoma que no es del todo reconocido porque se vive como una traición al esquema subjetivo que les constituye como comunidad.

Con respecto a la posición de las mujeres, está determinada en función de la organización familiar. Esto es visible cuando la hija se casa (lo esperado es que suceda entre los 15 y 20 años), la costumbre es que la nueva pareja se instaló en la casa familiar del marido y ahora la suegra sea referida como mamá. Tras esta mudanza, la recién desposada debe hacerse cargo de las labores del hogar: cocinar y limpiar. La mamá suegra pasa a un nuevo estatus, pues se exime de ciertas limitaciones y es posible que ahora tenga más capacidad de acción en otros ámbitos. En esta relación, es común que se desplieguen violencias intra-género, que fueron referidas por las mujeres más jóvenes como “desquitar lo que le hicieron” o un ajuste de cuentas. Y a esta situación se suma la posibilidad de que la pareja pueda limitar o agredir a la esposa, cuestión que padecen, pero ciertamente pesa más la costumbre. Yuriri, p'urhépecha de 31 años, empleada del barrio tercero comenta que:

Sí te ven con un casado platicando ¡No pues ya andas con él! No puedes tener amigos como sucede en otros lados, y sí te vas a estudiar fuera piensan que ya hiciste otras cosas y cuando vuelves no eres bien vista. Aunque ni salgas, aquí ya imaginan lo peor y sí te ven hablando con algún hombre, quien sea, porque estás con él y eso es un delito, se desacredita la mujer por estar con él (Yuriri, entrevista, 2016).

Entonces, sucede que la vigilancia moral y la enemistad entre mujeres es algo que dificulta la posibilidad de trabajar juntas de forma sororal, otro síntoma de la forma en que se interrumpen los lazos en la comunidad por medio de un doble estándar sobre la misma situación. Y aunque la organización social siempre implica trabajo entre mujeres, las relaciones pueden ser ambivalentes e incluso de dominación.

A pesar de ello, fue posible observar que hay algunas mujeres que han salido de la comunidad y, al volver, pugnan por tener una relación de pareja sin la injerencia familiar. En el caso de las mujeres sin pareja, la vigilancia sobre las relaciones inter-género se incrementa y su palabra es considerada de menor peso si tienen descendencia. Finalmente, es posible observar que la mínima separación de los usos y costumbres, tiene una penalización moral muy alta. Aunque muchas veces me cuestioné sobre mi perspectiva al respecto, considero que el punto nodal para desenmascarar cualquier intervención de la colonialidad del género es tomar como indicador la dignidad de la comunidad, como un cuerpo colectivo y en las individualidades que lo conforman. Y por eso la queja, el malestar o el sufrimiento son importantes de leer, hay que tomar en cuenta la manera en que se esconde el sentir, pensar y actuar de las mujeres cuando se habla de la comunidad sin hacer matices.

En consecuencia, el ocultamiento es una forma de violencia silenciosa que consiste en no diferenciar las cualidades, contribuciones y potencia de los aportes que se pueden germinar en conjunto, mujeres y hombres en comunidad. De ahí que me interesa señalar que lejos de ser algo intrínseco a las jerarquías y costumbre p'urhépecha, remite a momentos históricos que modifican la distribución de poder mediante el patriarcado. Así, durante una conversación, Erandi, una mujer p'urhépecha, profesionista y parte del Barrio Primero, pudo condensar con sumo detalle:

Aquí está medio chistoso, ¿no?, de repente como que te das la idea de que se violentan los derechos de género y de repente pareciera que no, es una cosa bien rara. De repente ves que se violenta específicamente a la mujer, ves mucha sometización, mucha marginación... los derechos, y de repente ves todo lo contrario, como que la mujer estuviera gobernando. A mí de manera personal me ha llamado mucha la atención, porque hay comunidades donde se ve mucho más el patriarcado y como que la mujer está muy violentada, pero aquí como que son roles, que la mujer o el hombre, no sé es como si la mujer dijera “ahora me toca a mí”... no sé, está chistoso. De repente, ves un lugar donde está la mujer muy sumisa, le privaron su derecho a la educación, que le quita su derecho a elegir su vestimenta. Pero llegas a casa y cambian los roles, es la mujer quien decide... es la mamá, inclusive te ves obligada a decirle mamá en vez de suegra. A veces pasa que, no sé si ha sido tanta la sometización del machismo, que luego la mujer termina siendo machista, luego eso no pasa cuando eres

jovencita [sic] (Erandi, entrevista, 2016).

Es como si al dejar de moralizar tan duramente a las mujeres, se fuera a perder la capacidad para organizarse como comunidad. De fondo, eso encubre la colonialidad de género que continúa la violencia hacia las mujeres y divide a la misma comunidad, como puede leerse en la perspectiva de Arameni, una comunera de 44 años, campesina, del barrio tercero: “fíjate, uno dice, así de sencillo, cuando una pareja fracasa porque el hijo lo encontraron con otra mujer, dicen que, mi hijo se levanta y se sacude y no pasada nada, ¡ah!, pero tú sí pierdes todo como mujer, nosotros no lo vemos igual” (entrevista, 2016).

Al señalar esto, parto de la expresión de malestar de algunas participantes, y la idea es insertarlo en la discusión para observar los matices en las relaciones generacionales, y poner de relieve estas situaciones está en función del malestar sentido y verbalizado por parte de algunas participantes. En ese sentido, Echéri, comunera del Barrio Cuarto, permite comprender mejor el ejercicio de poder colonial en la ruptura de los lazos sociales:

En mi fogata, en la mía, yo he tenido harta discriminación como mujer, a mí me han callado los señores [...] no les gusta reconocer que una mujer pueda tener capacidad de opinión, de salir adelante, pero no le gusta sentirse rebasados [...] tu estas llena de inquietudes. Como las mujeres aquí en Cherán no son del todo respetadas, pues nomás es de decir, sí tenemos los mismos derechos, pero no están siendo adquiridos así (Echéri, entrevista, 2016).

La jerarquía que antes servía para enunciar las distintas tareas asignadas por edad, pero no necesariamente subordinación, tienen ahora una trayectoria que limita el peso de las mujeres en su acción y decisión, aunque sean partícipes de todo el proceso como tal. Y en ese sentido, Santiago, comunero profesionalista de 40 años, del Barrio Tercero, comparte las reacciones que se han tenido cuando se ha cuestionado la subordinación, pero también con una política construida desde afuera, esto es el planteamiento de la equidad de género por parte del Estado que no ha sido bien recibido porque no es un trabajo de descolonización desde la propia comunidad:

Hay cosas que no son nuestras, pero ya son nuestras. Entonces hay unas cosas en que se ha limitado el vocabulario, porque se ha buscado que participen las mujeres. Entonces, ahora tenemos una oportunidad... para el Estado esto es una debilidad, aunque lo van a utilizar de manera folclórica. Pero la cosa es que esto que se está viendo como débil, se puede hacer una fortaleza y entonces los compañeros tienen que buscar como acuerpar la participación de las mujeres, pero sí de repente ellos no toman eso en cuenta, [dicen] no podemos, y no podemos.

[Entonces] que la mujer sea el accesorio, la cosa bella, no. La cosa es que entonces tiene que haber trabajo, y ellos [contestan] ¡nah!, no es necesario... Siempre será necesario compas, siempre es necesaria la participación (Santiago, entrevista, 2016).

Ahora bien, con respecto a un segundo hallazgo, pude notar un conflicto aparentemente religioso que comienza con la entrada de otras religiones no católicas, como me contó la gente, desde el año de 1938. A partir de la llegada de Maxi “el gringo”, como es recordado en la comunidad quien fundó la primera congregación de la religión bautista. Su nombre fue Maxwell D. Lahtrop, uno de los antropólogos precursores del Instituto Lingüístico de Verano y que estuvo viviendo en la comunidad hasta la década de los 80. El impacto de su presencia incluyó la castellanización y la primera propuesta de escritura p’urhépecha. Con la llegada de la diversidad religiosa, sucedió una situación que a la fecha no se ha digerido por la comunidad, y es posible englobar formas de exclusión. Uno de los comentarios que condensa el sentido que la gente le da a la diferencia religiosa es que si “es ateo, es algo anti-comunal”.

Esa observación fue hecha por alguien que no suele mostrar un apego religioso, y dado que esa situación es repetitiva, había llamado mi atención previamente y no había entendido hasta que fue expuesto con tanta claridad. Con ese tipo de expresiones noté el trasfondo: que los métodos de la colonización del Ser p’urhépechas a través de la religión, consistió en incorporar los simbolismos plasmados en los usos y costumbres, organización social e identidad (cuestión conocida por demás en los estudios culturales), pero esto conlleva a que las religiones no católicas no cuentan con las mismas tácticas, por el contrario su inflexibilidad resulta chocante por no reproducir los usos y costumbres de la comunidad. Entonces, en el fondo no es exactamente que se esté defendiendo la cuestión religiosa como tal, sino la forma en que se organiza la comunidad, pues hay que recordar que la religión fue un recurso durante la Colonia para someter a los pueblos indígenas. A lo que apunto es a la estructura de poder vía la religión, que opera en los marcos de reconocimiento, como una fractura de la comunidad como tal.

En este apartado he procurado dar una muestra sobre el modo en que opera la colonialidad del género sostenida en tres aspectos. Estos pueden ser renegados dado que su reconocimiento es vivido como una forma de traición a la tradición. No obstante, la manera en que he argumentado tiene el objetivo justo de descolonizar y desnaturalizar los conflictos

intergeneracionales, sexo-genéricos y religiosos. Pues ante el temor de nombrarlos, lo que sucede es que son encubiertos y sostienen así una reproducción de esquemas coloniales que en sí mismos dificultan las relaciones. Es por eso que me remití al malestar en las mujeres, como un indicador de esa violencia, y no así a muchos otros elementos que podrían ser identificables desde mi mirada occidentalizada. De fondo, lo que procuré fue localizar brevemente la manera en que se ha construido la historia colonial de género que atenta contra la vida y las relaciones en la comunidad.

3.5 Retrospectiva de la precarización

En búsqueda de construir el objeto de estudio, me remonté a los acontecimientos que la comunidad ha señalado como parte de un proceso de larga data, y pude identificar cómo hubo intervenciones que favorecieron una mayor vulnerabilidad. He representado en una línea de tiempo, una parte de la memoria viva de la comunidad, de sus experiencias y la trascendencia de estos acontecimientos en la forma en que es valorada la vida, en la forma en que cobran sentidos los cuerpos en la subjetividad de Cherán, y que inevitablemente nos lleva a observar las sujeciones coloniales de poder.

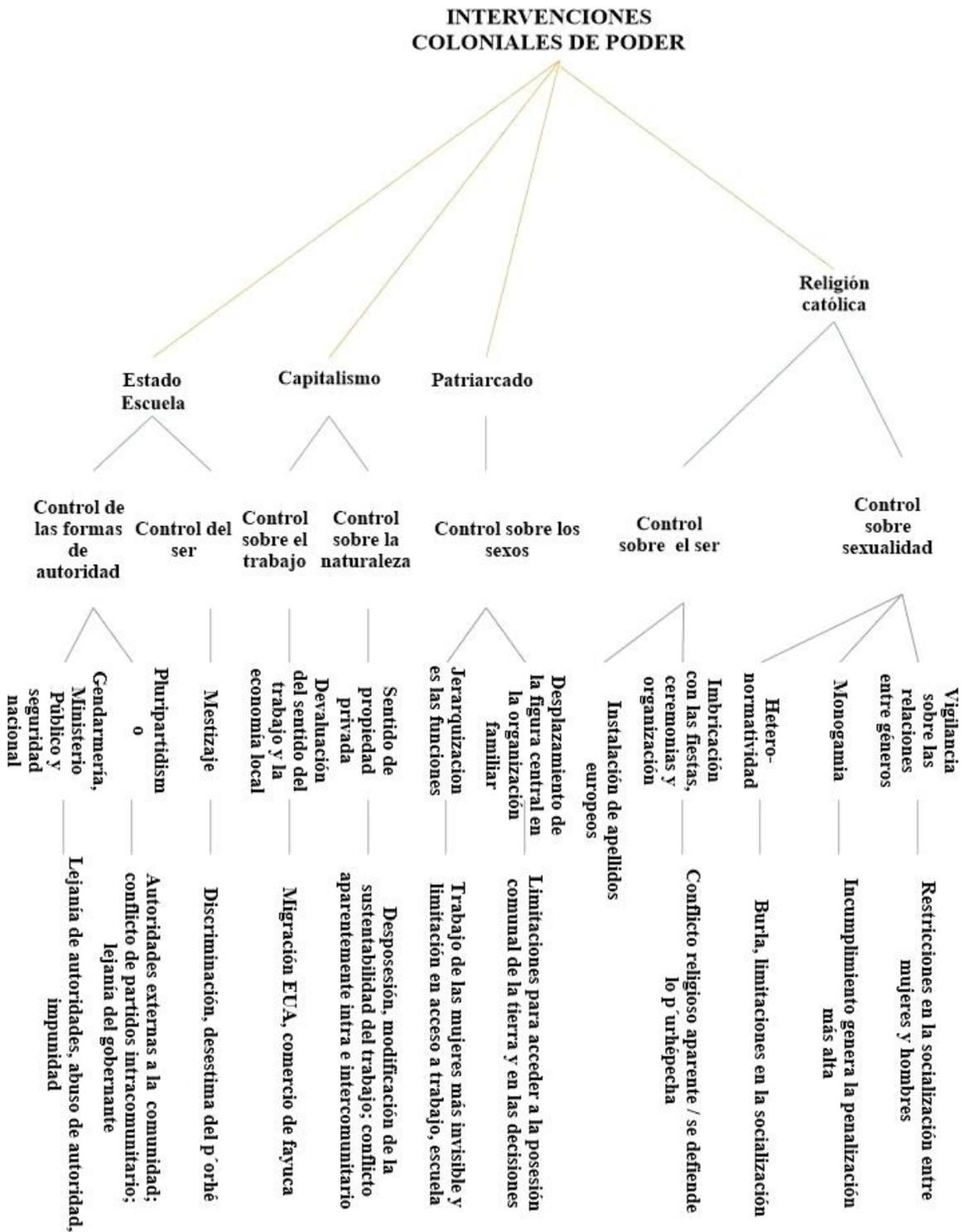
Es decir que el dato surgió de la memoria de las personas, con parte de la red afectiva de colaboración con quienes pude tener largas pláticas, y eso me permitió entender el proceso en la materialidad y en la dimensión simbólica de la subjetividad. En este caso, las referencias están extraídas de las entrevistas con Rosa, Alicia, Achuir, del barrio primero; Astronauta, La Morena, Rafael, Imelda Campos, Domingo Treviño, Francisco Hernández, del barrio segundo; Iunuen, Rosalio, Lime, Juan Navarrete, Santiago, Guille, del barrio tercero; y Paty, Gonzalo, Achatí, Kuisi Achamasi, -un comunero trasitante [sic]-, del barrio cuarto, todos entrevistados en 2016. Además algunos datos fueron corroborados con documentos académicos y con otras voces de la comunidad que participaron, pero de forma más dispersa.

Conviene explicar la forma en que está organizado el Anexo 3 que contiene dos tipos de datos: uno asociado a la precaridad, señalado en las intervenciones políticas; y otro asociado a las resistencias que se han formulado en respuesta, como una manera de defender la propia comunidad. Dentro de las formas de precarización que se han reiterado en la comunidad está la desterritorialización y la explotación de los recursos forestales, además de

la intervención en las formas de gobierno, que incluye también las propuestas de seguridad de la propia comunidad. No obstante, esas no son las únicas modalidades en que se ha incrustado la colonialidad de género, pero he omitido las intervenciones que por el momento no son claras. La lógica para comprender la línea se basa en el siguiente razonamiento que expongo en la Figura 3.3.

Ahora bien, con respecto al Anexo sobre Algunos acontecimientos políticos en Cherán, es una línea del tiempo que comprende a grosso modo la referencia a algunas de las intervenciones políticas más recordadas por la comunidad. El período comprende desde el año 1898, puesto que fue la referencia más antigua, y agradezco a Astronauta, campesino de 95 años, quien fue el que mayor referencia me dio sobre el primer acontecimiento, la construcción del ferrocarril; y la referencia sobre la venta del recurso forestal a empresas extranjeras. Después, hay referencias a otros acontecimientos de interés que he relatado de forma breve, y he destacado con color azul aquellas respuestas de la comunidad que pueden ser calificadas como resistencias. Además, he distinguido con rojo algunas de las cuestiones que tiene relación con la configuración del crimen organizado local. En conjunto, puede leerse como un primer intento de compilar los artífices políticos y poder ilustrar algunas expresiones de la subjetividad de la comunidad en relación a la defensa de la vida.

Figura 3.3 Intervenciones coloniales de poder identificadas en Cherán



Fuente: elaboración propia.

Como recapitulación, el tratamiento es una lectura de la subjetividad de la comunidad de Cherán bajo la luz de la matriz colonial de poder que atraviesa el cuerpo, como una herramienta para poder develar algunas de las formas más imperceptibles de violencia, pues estas han sido adoptadas como marcos de reconocimiento, y resulta indispensable reconocerlas para modificarlas. ¿Cómo me ayudó el itinerario que diseñé? El punto de partida etnográfico colaborativo me ayudó a tener una posición flexible durante el trayecto, y al mismo tiempo, me permitió relacionarme en distintos planos con la comunidad. El recorrido que he realicé en conjunto con participantes y la red afectiva de colaboración, favoreció el aprendizaje con la comunidad de Cherán.

Cuando tracé la ruta, no sabía cómo sería el trayecto específico, pero ¿Cuáles fueron los principales hallazgos? ahora puedo afirmar que el cuerpo es la parte nodal de la comunidad, y en el recorrido fue una sorpresa encontrarme con tantos elementos políticos que pusieron en perspectiva la magnitud de los procesos de precarización. También pude apreciar algunos esquemas organizativos que están contenidos al interior, tanto en la organización barrial como en los hogares, que por supuesto son expresiones de una afectividad para no conducirse como un cuerpo desmembrado. No obstante, he dejado fuera tópicos como la diversidad sexual, la espiritualidad, el poder eclesiástico, la juventud y la niñez, así como otros temas que forman parte de la subjetividad de Cherán, pero que en este estudio no conté con el dato suficiente o el tiempo para ahondar en ello.

Antes de mi estadía en Cherán, suponía de forma muy ajena a la realidad, que la cualidad simbólica de la subjetividad es lo que permite transformar las experiencias de violencia. Tras la experiencia, puedo darle cuerpo a lo simbólico y ser más específica, al nombrar la memoria viva y los afectos como vía para transmitir elementos simbólicos compartidos. La *kashumbikua*, es definida como una manera de sentir, ver, actuar en el mundo de forma armoniosa, conlleva un sentido de solidaridad y respeto como la interrelación entre lo espiritual, la comunidad y la naturaleza en sentido extenso. Considero la *kashumbikua* como un reconocimiento que enmarca la vida en común.

Otro de los hallazgos, corresponde a una parte del proceso de degradación de la vida por medio de las intervenciones políticas, y que potenció la precaridad en la comunidad. Recapitulando, la racialización y la subordinación sexista están interrelacionadas con la economía geopolítica más amplia, por lo tanto, hay modificaciones en la subjetividad

colectiva, que no responden a los procesos regulares propios de cualquier relación humana, sino que la relación se transmuta como opresión inserta en la colonialidad global de poder, que tiene como objetivo la destrucción de cualquier forma de colectividad. Entonces los cambios que señalo aquí constituyen un artífice político que tiene consecuencias a escala global y al interior de las relaciones sociales en la comunidad.

De ahí que la matriz colonial de poder permite desenmascarar algunas de las relaciones de opresión que se viven en la comunidad. Especialmente en la competencia que se generó entre norteños y maestros por mostrar el estatus a través de la casa, y otras modificaciones asociadas al progreso y la idea de bienestar económico. Otro elemento en juego es la cristiandad -y aquí me refiero al uso político de la ideología al servicio del Estado- como un elemento para detonar formas de exclusión y conflicto en la comunidad. Por supuesto, el entretreído con la dimensión sexo-genérica, resulta en una mayor vigilancia al cuerpo de las mujeres y una dificultad para cuestionarse estas relaciones por temor a traicionar a la propia estructura organizativa de la comunidad. Los malestares de las mujeres, y de algunos hombres, son renegados bajo la creencia de que con eso se salvaguarda la comunidad.

No obstante, en Cherán se ha podido mantener un esquema organizativo que despliega la vida política siempre de la mano con los afectos. Me refiero a la capacidad de pensarse y sentirse como colectividad. Considero que esto es posible porque la cualidad simbólica se traduce en una transmisión de la historia, y ésta incluye una perspectiva amplia, o en otros términos, geopolítica (sin que sea enunciada en esos términos). En suma, con esta experiencia pude reubicar la trayectoria para hacer una delimitación pertinente del período que decidí abarcar en el estudio, y me permitió ver la construcción de la violencia de Estado, caracterizada no solo desde la teoría sino desde las experiencias de la propia comunidad.

CAPÍTULO IV. LA VIOLENCIA EN LOS CUERPOS

¿De qué ha servido todo este recorrido por las entrañas de Cherán? La intención es descolocarnos un poco de nuestros marcos de reconocimiento para poder aprehender la vida en la comunidad de Cherán. Además, he pretendido también tener tacto para hablar sobre la violencia, la temática que corresponde a este capítulo. Todas las observaciones aquí vertidas tienen la finalidad de dar una primera imagen sobre la manera en que se constituye la violencia de Estado excepcional en el caso en cuestión. Esto constituye una explicación de la violencia en los cuerpos comunitarios. Y en ese sentido, hablo de vulneración del cuerpo porque parto de la idea de que la muerte y el daño son artificiales. Para desplegar este argumento primero quiero señalar la configuración de la precaridad y el crimen organizado. En un segundo tiempo, identifico algunas técnicas que sirven para inducir al sometimiento mediante el miedo y otros afectos. Posteriormente, brindo una serie de recursos para poder comprender la magnitud de la vulneración en el cuerpo de Cherán. Y los últimos dos apartados consisten en algunas muestras de excepcionalidad y la división moral de los cuerpos.

4.1 Precaridad y crimen organizado

¿A qué me refiero cuando digo que tanto la muerte como el daño son artificiales? A que son inducidos, no naturales. Desde la división colonial hasta la excepcionalidad en la impartición de justicia están al servicio de una economía política construida sobre el racismo y el sexismo. En consecuencia, lo que ocurre es que la destrucción de aquellos cuerpos que han sido desprovistos de valor político se acelera con las intervenciones, como la “guerra contra el narco”. Esto no quiere decir que sea una violencia nueva, sino que la lectura que le doy en este estudio es un continuo. Por lo tanto, he situado en el capítulo anterior la devaluación del campo y la intervención del Tratado de Libre Comercio.

Ahora bien, con un cruce de datos he podido observar que hay una primera muerte artificial en Cherán en el año de 1995, que coincide con la entrada de las motosierras para acelerar el saqueo de madera sin permiso de la comunidad, a solo un año del TLC. Cabe aclarar, que históricamente ha existido el saqueo hormiga en el territorio comunal, pero el

uso de la tecnología en el corte de madera representa un cambio material y simbólico que trastoca el sentido que acompañaba cortar un árbol. También trastoca la *kashumbikua*, como el respeto o comprensión profunda de la naturaleza y la forma en que se dosifica su uso para autoconsumo. Pude entender que mucha gente que talaba con mayor insistencia, lo hacía por hambre, aunque eso no exima de responsabilidad sobre la contribución a la devastación del bosque. Más bien me interesa recolocar esto en una dimensión mayor, como el acto donde los sujetos son modelados por disposiciones de la economía política.

Cuando empezó la tala, comuneras y comuneros empezaron a cuidar el bosque y a hacer vigilancia por su cuenta, con independencia del Comisariado de BC. De ahí que Tsirí, comunero de 62 años, del barrio segundo, comparta su testimonio ilustrando el argumento:

Y nos aventamos y nos encontramos a los de Arantepacua y nos arrimamos: ¡Oiga señor!
¡¿Qué andan haciendo, sí saben que el lindero es allá?! Y ustedes andan del lado de Cherán,
¡qué pasa!

— No, es que el hambre está canija y Cherán está rico, nosotros estamos buscando la vida para sostener a nuestras familias. Sí ustedes nos encontraron, no nos vuelven a encontrar, pero como los burritos ya están cargados, nos los vamos a llevar—

Y mi compañero le dice, ustedes nunca preguntaron antes de tumbaros, bájenlo, déjenlo ahí.

—Se va a podrir

¡Que se pudra! Y mi compadre que es bien valiente les dice: ¡Tú que los subes, y yo que también te pongo, calcúlale!.. Eso fue como a principios de los dos miles, allá en el cerro de San Marcos, por el ojo de agua (Tsirí, entrevista, 2016).

Como la violencia no es un proceso etéreo, sino que tiene puntos de localización en la historia a través de la política y el cuerpo, quiero hacer un llamado a usar el mapa de vulneraciones en el territorio comunal, que he puesto a disposición como Anexo 6 a lo largo de este breve recorrido, en él, señalo las vulneraciones al cuerpo territorial entre corchetes y el número de referencia de paraje de referencia en el mapa con un asterisco cuando es un sitio de destacada importancia. Para comprender que la devastación no inició de un día a otro, entre los primeros acontecimientos se encuentra la renta de parcelas para el monocultivo de aguacate, como apunta Achatí, comunero del barrio cuarto:

Me refiero a ora sí que los que venían a saquear la comunidad, a saquear el bosque, ellos venían con otra intención, querían los sembradíos de aguacate para decirle a la comunidad que limpiaran las parcelas a ocupar gente, pagando buen sueldo y cuando algunos de nuestros comuneros, ya estaban resolviendo, les abrieron la puerta. Y rápidamente la gente se organiza y dice: no es correcto, nos van a terminar, nos van a quitar... sí nos van a pagar, pero al rato ya no va a haber propiedad, ya no va a haber comunidad. Porque algunos que plantaron

aguacate, ya lo tenían en una parcela, pero cuando Cherán ya se había organizado, él ya no pudo hacer nada. Fue cuando el ultimo muerto o no sé qué, como estuvo ahí, pero el dueño de la parcela dice, tú y yo hicimos un compromiso, de que me dieras la parcela y yo iba a sembrar los aguacates, no hay modo de arrepentirse, ni tampoco hacer las paces... Y ahí le dieron cuello, y no le permitieron entrar ya al aguacatero los criminales en 2010 [sic] (Achati, entrevista, 2016).

La violencia no se presenta como un monstruo fácilmente identificable, sino que la precarización genera las condiciones idóneas para transgredir los principios de la *kashumbikua*, es decir, el modo armonioso de vivir y respetar a todo. Uno de los comuneros al que llamaré Cupicua, de 62 años, me compartió la manera en que se dio cuenta de una organización mayor que cambia la idea del robo hormiga, a una forma de obtener ingresos:

Me refiero a ora sí que los que venían a saquear la comunidad, a saquear el bosque... ellos venían con otra intención, querían los sembradíos de aguacate para decirle a la comunidad que limpiaran las parcelas a ocupar gente, pagando buen sueldo y cuando algunos de nuestros comuneros, ya estaban resolviendo, les abrieron la puerta. Y rápidamente la gente se organiza y dice: no es correcto, nos van a terminar, nos van a quitar... sí nos van a pagar, pero al rato ya no va a haber propiedad, ya no va a haber comunidad (Cupicua, entrevista, 2016).

Así, me fue posible entender que el inicio de la devastación del cerro empezó en un paraje llamado Caraparapan, pero también entiendo que la importancia de la naturaleza y el territorio comunal, provocaron que desde el inicio existieran agrupaciones de comuneros que asistían al cerro especialmente a hacer vigilancia y defensa con suma independencia del Comisariado de Bienes Comunales. En ese sentido, Francisco Huaroco, miembro del GC y anteriormente campesino, de 40 años, describe cómo se entreteje la red entre distintos actores que son beneficiados en el marco de la precaridad, a costa de la idea de lealtad a los principios de la comunidad:

La mala justicia que se venía implementando, por el poder y el favoritismo que se tiene de las personas, es ahí donde realmente comienza la inseguridad hacia nuestra comunidad. Se empieza la gente a corromper, nuestra comunidad, de esta manera empieza a crecer la inseguridad, por a estar formando grupos delictivos. Hacer los daños a la naturaleza fue creciéndose, se les hace fácil ir y derribar algún árbol y en eso va creciendo la delincuencia, porque son propiedades y terrenos comunales, donde posiblemente se pueda decir que no hay quien cuida o quien tenga el derecho sobre esos árboles. Pero realmente que el daño que le están haciendo, y de alguna manera por necesidad, pueden tener la oportunidad de hacer este tipo de aprovechamiento. Pero después, lo vuelven a hacer de una manera criminal por no tener un control de ellos mismos, la ambición al dinero y que económicamente que si salieron y no pudieron de alguna manera superarse, vuelven con esa hambre y con esa necesidad de

atacar a quien primero se le aparezca y en este caso, la primera persona que se le aparece y que no tiene manera de defenderse, pues desgraciadamente es el campo. Y de esta manera empiezan a robar, robar a la comunidad y hacerse daño esos mismos. Y es donde realmente empieza a vender la materia prima, donde entran otro tipo de personas y otro tipo de compradores y así empieza el crimen organizado. Realmente ya después no solo es la necesidad de sacar el día, sino la necesidad de empezar a vender en cantidad, por querer enriquecerse. Pero realmente no es un enriquecimiento, es una pérdida material que le está haciendo uno a la comunidad y el beneficio se lo llevan las personas de las pequeñas empresas fantasmas que entran a la comunidad. Y la misma gente se queda con el mismo problema económico, la pobreza. Y los que aprovechan son otro tipo de personas, donde empiezan a vender y luego empiezan a obligar a la gente a que les entregue este tipo de material para poderse enriquecer y la misma gente aquí se queda en la misma miseria (Huaroco, entrevista, 2016).

Con la explicación de Francisco, es posible demarcar el año 2008 como el momento en que la violencia de Estado se despliega de forma explícita. Esto es un punto de referencia que reconfigura las relaciones: no es la necesidad económica lo que está de por medio (lo que desmiente las versiones de la prensa que refirieron el caso como un conflicto entre comunidades), sino que es posible identificar una red de actores que solapa y promueve una desterritorialización de la comunidad e implementa medios para producir terror u otras expresiones afectivas que desarticulan la colectividad, a través una transgresión de los cuerpos. Entonces, el momento previo al 2008, puede leerse como parte del proceso para preparar el terreno a otras intervenciones, significa hambre provocada por la devaluación del peso. Por lo tanto, la gente que está en los alrededores y al interior de la comunidad, vio como salida la explotación del bosque, tras el encarecimiento.

Uno de los elementos que llama la atención, es que antes de ser una relación coercitiva, varios testimonios refirieron que algunos abogados brindaron sus servicios cuando hubo alguna detención, puesto que hubo intentos de frenar a los taladores y a algunas taladoras que también participaban de forma más marginal. Pero esta situación se modificó cuando cobró fuerza un intermediario del crimen organizado que tuvo operación hasta el año 2013 en la región, “El Güero”. Su función, la describe un Comunero Anónimo (entrevista, 2016) del barrio primero: “él era halcón de La Familia Michoacana, únicamente lo utilizaban como halcón para limpiarle la carretera, porque Cherán es el paso para Morelia, Zamora Uruapan, es el cruce. Posteriormente como empezó a tener territorio, a hacerse más fuerte, a controlar más gente y empezó a hacer esa chamba por su cuenta. Luego se ponía a jugar cartas en el paso para cobrar cuota cuando bajaban los talamontes”.

Como resultado de acuerdos políticos en varias instancias y niveles, se genera la consolidación de la red del crimen organizado: se prescindió de los abogados y cobró fuerza un intermediario⁴⁷ que controló parte de la región p'urhépecha, de La Cañada de los 11 Pueblos, hasta las colindancias con Uruapan. De las múltiples referencias, recupero el recuento de los puntos en la voz de Achatí, un hombre p'urhépecha de 34 años de edad, profesionista del Barrio Cuarto:

Todos querían tener, estar arriba, a la cabeza, pues todos querían liderazgo, todos querían estar en la presidencia. Los tres tenían gente y hubo una reunión para negociar. Dos de ellos accedieron [...], otro no accedió dijo, yo quiero ser presidente y tengo bastante gente. En esa reunión tronó todo y surge ese conflicto a fines de año. Y ahí es donde los del PRI aprovechan esta situación, empiezan a invertir y a convencer gente y empiezan a debilitarlo, ahora si con ayuda de esas personas y con ayuda del Narco, gana. Posteriormente, esto del “Güero” se supo por sus mismos empleados, porque cuando Roberto llegó al poder, hizo a un lado a su equipo de trabajo. Porque eso era el membrete: “sabes que, esto es mi equipo de trabajo”. Cuando llega al poder, los hace a un lado. Entonces de viva voz empiezan a soltar la información, empezaron a comentar. Y esto lo hizo obviamente porque tenía compromisos: “sabes que, yo te financio tu campaña y todo lo que ocupes, pero déjame libre la plaza de Cherán”. Así se negoció. A partir de que se toma posesión empieza a haber muchos cambios. Él empieza a contratar gente de fuera, casi no había muchos empleados de aquí, administrativos nomás, pero eran gente de Tanaco, esos eran los compromisos, porque “El Negro”, ganó por la tenencia de Tanaco, no por Cherán. [...] Primero empiezan a meterse los policías, la seguridad ya dependía de ellos, del crimen, hacían sus movimientos y todo lo que tenían que hacer. Protegían las cosas que hacían, En ese período hubo muchas muertes, inclusive antes de que se empezara bien el control del crimen. El presidente se sentía con ese respaldo del crimen, por eso el hacía y deshacía aquí. Los mismos policías mataron a varios Jóvenes” (Achatí, entrevista, 2016).

Francisco Hernández, campesino del barrio segundo, confirma la vulneración de la comunidad en su cuerpo territorial:

A la explotación se estaba haciendo para el cerro que se ve aquí Tzirraco [P27], Uruapan [P25], también por esta parte de El Cerro de la Virgen [*2], Guanashukun [P 31], Raymundo... por aquí bajaban y se ponían pidiendo su cuota, aparte de que les cobraban los... los meros líderes de esa mafia. En la parte de Kakatziro [*7]. Porque allí baja el camino del cerro y era de a fuerzas que bajaran por ahí. Y de la otra parte acá subían por las Laderas, ya habían quemado otros muy bonitos trojes de gente de aquí de Cherán... que no quiso hacer la denuncia (Hernández, entrevista, 2016).

Hay varios elementos que constatan una configuración en red, que incluye a distintos actores, sean agentes del Estado, partidos políticos, profesionistas y comuneros. No

47 Cabe señalar que el vínculo inicialmente es con el cártel de La Familia Michoacana, pero ante la ruptura de este cártel, este intermediario es servil para Los Templarios, según las referencias que tuve de la gente.

encuentro necesario ilustrar cada uno, lo que particularmente llama la atención en este proceso, es la transacción por hambre, para luego empezar operar con formas más coercitivas y con un grado de organización mayor. Retomo las palabras de Trinidad Estrada, maestro, que fungió como *k'eri* por el barrio primero, durante la primera gestión del CMGC 2012-2015:

Entraron por la parte oriente, a fines de 2008, más o menos en octubre es cuando empezó a verse en caravana, porque antes sí era una o dos camionetas. Una caravana era de unas veinte camionetas y no iban nada más un viaje, sino los que alcanzaban, en ese entonces eran hasta cuatro viajes, fue muy desastrosa esa parte. Y ellos iban talando y al mismo tiempo iban quemando, el objetivo de ellos era apoderarse de nuestras tierras y hacer el cambio de uso, sembrar el aguacate era lo que pretendían (Estrada, entrevista, 2016).

Observado el *modus operandi* de la organización, la situación fue tomando niveles mayores, como señala Juan Navarrete, médico y ex representante del CHJ por el barrio tercero, durante la gestión 2012-2015:

Extorsión, secuestro, asesinato y la manera de como ciertas organizaciones delictivas expresan su mensaje para difundir el miedo. Dejando documentos en la comunidad, donde pues utilizaban sus propias expresiones, hay un sinnúmero de cosas: te vamos a secuestrar un hijo, te vamos a secuestrar cuando salgas de la comunidad. O bien cuando tenían personas retenidas ellos, extraviadas, manifestaban que si no se les daba \$30, 50, 100, 200 mil, les iban a cortar los dedos, a cercenar los dedos, se los amputaban. Son métodos, son formas que utiliza el crimen organizado, y no es exclusivo de los famosos Zetas, sino también es de otras organizaciones delictivas, que hoy en día hemos visto en todos los medios de comunicación, no es un secreto (Navarrete, entrevista, 2016).

La forma en que se efectúa la devastación del bosque puede analizarse en varios planos, uno, en el sentido de la sujeción, como aquel acto donde los sujetos son modelados por disposiciones de la economía política. Por lo tanto, este procedimiento reconfigura el aspecto simbólico del bosque, entendido como el cuerpo de la comunidad, que no solo es vulnerado en la práctica sino además es re-significado en el sentido de ser un recurso a disposición, sin valor en el sentido afectivo, moral y en toda la dimensión cosmogónica que da sentido a la comunidad p'urhépecha de Cherán. Entonces, es una vulneración no solo al cuerpo físico de la comunidad, sino un atentado a su existencia y a sus propios marcos de reconocimiento, es un vaciado profundo del valor de sus cuerpos y reitera los esquemas raciales emparentados a la colonialidad global del poder.

Con respecto a la segunda lectura, considero que esto es la instalación de un clima de excepcionalidad (Ver Anexo 4), con un primer corte en el año de 1995, momento donde la precaridad sirve para preparar el terreno y poder modificar los marcos de reconocimiento

para acotar aún más la vida. De ahí que La Morena (2016) denominó a este período como “la política de destrucción del bosque”, para referirse a la aparición de la tala como parte del crimen organizado, ya no es -solo- la necesidad económica que la motiva. Para ese momento, hay una clara red de actores que solapa y promueve una desterritorialización de la comunidad, implementa medios para infundir terror, con la capacidad de transgredir los cuerpos y pasar desapercibido públicamente. En otras palabras, la normalización de la excepcionalidad y la construcción de un cuerpo como “un daño colateral”, es decir, insignificante políticamente.

4.2 Miedo, impotencia, humillación

¿Acaso no es imponente un arma? ¿Cómo pensar en algo aún más directo en el cuerpo individual, como la tortura o la violación? Este apartado contiene solo la primera parte, que tiene que ver con la instalación del miedo, o lo que en las investigaciones se ha denominado como la etapa del terror. Tiene el propósito de ilustrar otras reacciones afectivas de la comunidad ante la violencia, como lo que refiere Jiutzi, un hombre p’urhépecha de 29 años, trabajador, del Barrio Tercero:

“Hubo familias que se dedicaron a vender unos árboles y después nos empezaron a invadir. Y con el arma en la mano, ellos cortaban los árboles que ellos querían, y con el arma en la mano no quedaba otra cosa que dejarlos cortar. Ahora hubo muchas gentes que murieron, por el susto que les dieron porque hubo familias que les llegaban con la metralla en la mano y los despojaban [...] y al llegar así, arrasaron con *trojes*, con vacas, con toda la fauna que existía aquí. [...] pero después de que les dio la puerta abierta, ya no le pagaban la madera que se traían, y un día lo balearon, así en el suelo, como para asustarlo y el corrió y se refugió en algún sitio... eso pasó en Urapan [P25]. Y son las consecuencias que él también está enfermo el señor de la diabetes, imagínate que te encañonen (Jiutzi, 2016)”.

Un caso significativo es el de una pareja cercana a Mintzita, una mujer de 66 años, bordadora del Barrio Cuarto, que ilustra cómo la violencia se presentó con un componente económico, depositado sobre el interés de la tierra y como un atentado para los pilares materiales para la reproducción de la vida:

Aquí había muchas personas que tenían su bosque en forma para la resina y de la resina se mantenían, [entonces] le dijeron vaya a ver su bosque, y estos marido y mujer se fueron a ver su parcela y cuando llegaron, ya estaba todo [suspiro]... ¿qué hizo la señora? se puso a llorar, ya no había encontrado sus pinos, ya estaban todos rotos, y de ahí vivían. Y entonces esa señora se viene de allá y alcanza a llegar a su casa, se enferma y de esa manera ya no se supo de ella (Mintzita, entrevista, 2016).

Lo ocurrido muestra cómo los impactos son diferentes en mujeres que en hombres, puesto que hay una construcción distinta desde la relación con el propio cuerpo de manera simbólica, pero también la forma en que se construye la preocupación por el sustento. Además, los medios para infundir terror tienen efectos distintos en función de la construcción sexogénica.

Otro elemento que guarda relación con la racialización y el sexismo es lo que recupero de la voz de Rd, un hombre p'urhépecha de 45 años, del Barrio Tercero quien compartió la percepción de una burla desde el punto de vista de los hombres y de algunas mujeres también. En ese aspecto, el acto constituyó una amenaza y humillación para las mujeres cuando: “pasaron muchas camionetas y decían en las camionetas "Cherán ya no tiene hombres, tiene puras mujeres" y ahí iba un monito arriba vestida de mujer, y eso representaba que Cherán ya no había hombres... Era uno de los de Capacuaro, como un espantapájaros Y ya se veía la burla, los trozos, los camiones, ya se veían por aquí, por allá, por todos lados” (entrevista, 2016).

Otra forma de violencia, se dio hacia la gente mayor, tal como cuenta Astronauta, de 95 años:

Me fui a reforestar yo, como tenía bien virgen el bosque y había manchoncitos donde tenía que plantar yo. Llegue cerca de las 7am y escuché la motosierra... ¡hijo de la guayaba, ya se metieron aquí! ¿Quiénes serán? Ya les arrimé ahí: buenos días, buenos días, ¿ya acabaron?, ya mero dijo... Ah está bien. Como hay peñascos, en el peñasco había un pelado nomás cuidándolos, y sueltan un escarnio... con la metralleta, zas, zas, zas... yo me quedé ahí parado a un lado de ellos, ¿qué es lo que traen ustedes, a poco me quieren matar?... No muchachos, están equivocados, yo ya vengo... le dije - ¡Zacate pinche viejo, porque te vamos a matar!- ¡pues se están tardando!, aquí estoy yo, ojalá yo trajera algo, ya estuviéramos, pero mira [alza las manos mostrando que no trae nada]. -¡Zacate, ca!- Echaron otra descarga. Pues no me asiste, me retiré, traía mi burrito ahí, me van a quitar mi burrito, pues que me lo quiten. Seguí trabajando, pero como ahorita la tecnología está muy avanzada con el celular y todo eso, estos se comunicaron ahí. Y fíjate que así y así paso en este lugar. Y al rato... tenemos un ranchito aquí abajo, teníamos un ganado, pues esa noche se robaron todo el ganado y dos caballos más o menos, de clase pues [sic] (Astronauta, entrevista, 2016).

Y después hubo un giro hacia el interior de la zona urbana, ya no solo en el territorio comunal, como refiere Juatzi (entrevista, 2016): “después lo primero que se inició a ver en el pueblo, fue el cobro de piso a todos los negocios, empezaron con los negocios grandes. Comenzaron a intimidar a la gente, todo aquel que les alzaba la voz o que les llamaba la atención o cualquier comentario que les hacían... empezaron a sembrar el miedo... a quien

les decía algo, a punta de chingadazos lo callaban, se lo llevaban”. No faltaron las acciones para intentar detener esta situación por parte del Comisariado de BC y desde la misma gente, como narra Trinidad Estrada:

Pues así lo hicimos, nuevamente nos organizamos y para ese entonces contratamos una maquinaria oruga, porque en aquel entonces hicimos zanjas, pero enseguida las taparon... entonces, ya en esa ocasión, la maquina la contratamos, fuimos a la ciudad de Uruapan, nos facilitaron una máquina de oruga y empezamos a trabajar el primer día y al siguiente día, pues nos la averiaron, la quisieron quemar, pero pues no. Le pusieron al tanque del disel, tierra, aserrín... fue en la noche, porque nosotros íbamos y trabajábamos y nos íbamos, porque nadie se podía quedar allá debido a lo peligroso que era. Y en esa ocasión tapamos los caminos con montones, con cerros de tierra, y así solo lográbamos detenerlos unos ocho días y pues hacían caminos por otros lados. En lo particular, tuve amenazas y me dijeron que sí no me retiraba, pues ya sabía quién era... nos amenazaron a todos. Nos llamaban por teléfono, pero también nos mandaban decir con gente de aquí que le bajara (Estrada, entrevista, 2016).

¿A cuánto equivale, en términos de ganancias económicas, hacer esta destrucción?, Kuarakati, un hombre p'urhépecha de 42 años, maestro del barrio segundo, comparte su reflexión sobre la situación:

Ya empezaba a ver la tala clandestina, ya no eran cinco, seis camionetas como empezaron. Ya eran 50 a 100 camionetas, diarias que pasaban en pleno centro. Ellos se estacionaban donde ellos querían y sí querían tapaban el paso, hacían lo que ellos querían, porque traían gente armada arriba de las camionetas. Tumbaban los árboles y les prendían fuego, para que la gente de aquí no aprovechara la semilla. Mucho después nos dimos cuenta que querían usar ese cerro, lo querían utilizar para sembradío de marihuana y como narco laboratorio... De hecho, ahí en ese cerro se encontró uno de los narco laboratorios más grandes de aquí del estado. Y en sí, ese era su principal ingreso, porque el crimen les ofrecía protección, seguridad a los talamontes para que nadie les dijera nada, a los camiones les cobraban un porcentaje. Entonces, ¡imagínate!... Sacando cuentas, eran de 100 camionetas que bajaban al día, calcúlale, bajita la mano... eran mil pesos por camión, estamos hablando de entre 50 a 100 mil pesos diarios. Por eso peleaban, controlaban y callaban a quienes ellos querían, a costa de lo que fuera... ¿está fuerte el raterismo, verdad? (Kuarakati, 2016).

No obstante, aunque la red incluya a los países periféricos, no significa que se genere mayor poder económico con respecto a los países centrales. Entiendo que la tala de madera corresponde a un interés circunstancial, que permite obtener una ganancia al mismo tiempo que se logra limpiar el área. Es decir, tener un territorio controlado para su intervención y una población sometida, sujeta mediante el terror.

4.3 Vulneración en el cuerpo comunitario

Este apartado contiene un condensado de los casos que documenté durante mi estancia, que permite tener una imagen de la vulneración a los cuerpos a causa de la violencia de Estado. Esto incluye el conteo de casos que tuvieron alguna denuncia, como aquellos que legalmente no existe (aún) un tipo legal que defina el tipo de daño, de ahí que remito al Anexo 5 donde está contenido el listado de casos de vulneración y algunos están representados mediante el mapa del territorio comunal (Anexo 6) y en las gráficas que presento a continuación. Ahora bien, las siguientes dos fotografías son un comparativo del cerro San Miguel [P1], una es cortesía de Francisco Guerrero, parte de la Ronda Comunitaria; y la segunda, es del CBC 2012-2015, particularmente Genoveva fue quien puso a disposición la fotografía.

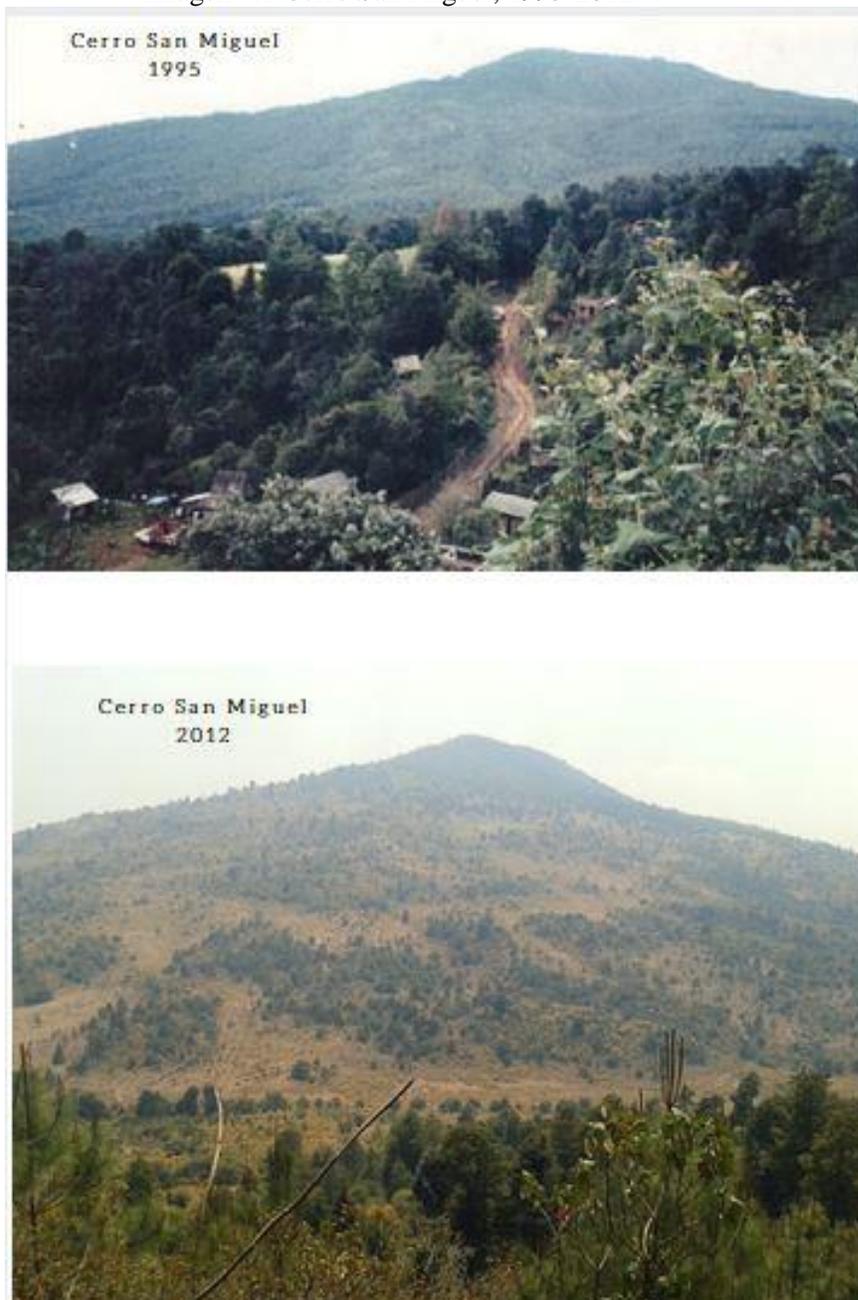
En suma, la pérdida de suelos fue hasta en un 90 por ciento de superficie de 2,965 hectáreas y 7,133 hectáreas de área boscosa devastada, además de 226,196 m³ de manera en monte, como desperdicio de la tala (SEMARNAT/CONAFOR, 2016). Me parece que la imagen de San Miguel alcanza a dimensionar el cambio en el territorio comunal. En ese momento, la comunidad comienza a responder desde sus marcos de reconocimiento que incluyen al bosque, como narra Kuarakati:

Ya para el 2010, la situación estaba completamente imparable. Ya eran mafias las que se dedicaban al saqueo del bosque, ya teníamos nosotros un recuento, de que a diario bajaban alrededor de 200 vehículos doble rodado, no voy a mentirte que esos vehículos grandotes de eso tracto camiones. No, eran doble rodados, pero eran una gran cantidad y diariamente. Entonces, esto, quiérase o no, presionó a la comunidad, ahora sí que hasta el toque de queda. De que ya la gente no podía salir al bosque, porque andaban armados, ya los golpeaban, les quitaban los animalitos incluso, les quitaban los caballos. Todo eso causó el hartazgo de la comunidad que llegó al grado que alcanzó la comunidad de encabronarse (Kuarakati, entrevista, 2016).

¿De qué manera ha sido lastimada la comunidad en sus cuerpos individuales? A partir de la documentación en campo, realicé un listado con las vulneraciones que fueron señaladas por la comunidad y que se asocia a los medios para difundir terror en Cherán, que en este caso pongo en el Cuadro 4.1, que corresponde a todas las técnicas directas donde es vulnerada material o simbólicamente la comunidad en sus cuerpos individuales. Además, este cuadro es la referencia para poder comprender los señalamientos que están ubicados en el Anexo 5. Mapa de vulneraciones en el territorio comunal. Cabe aclarar que no refleja la totalidad de

vulneraciones ejercidas, puesto que he realizado este primer ejercicio en función de mis capacidades para abarcar la comunidad, y en tanto como la misma comunidad me permitió acceder a la herida.

Imagen 4.1 Cerro San Miguel, 1995-2012

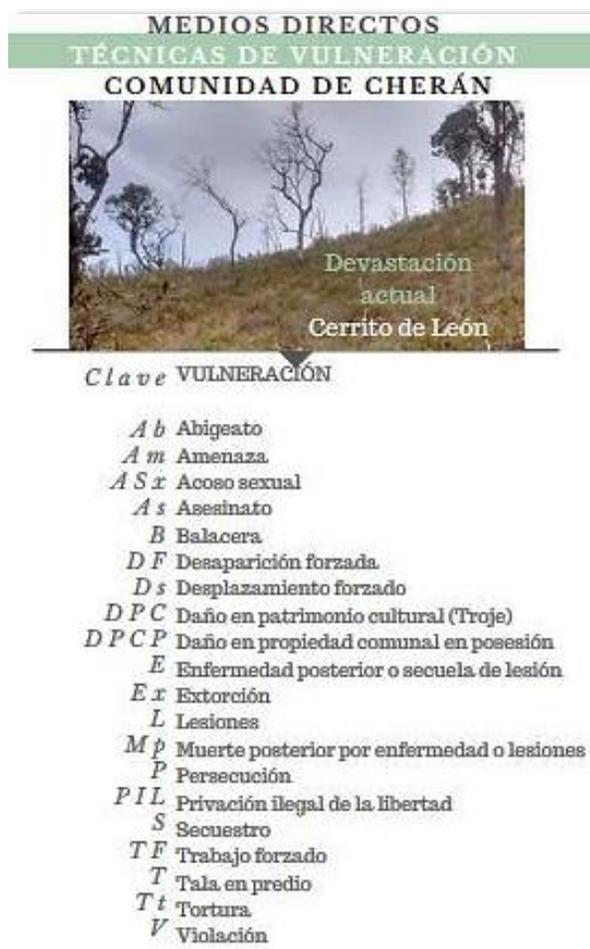


Fuente: Francisco Guerrero, 1995; Consejo de los Bienes Comunes 2012-2015.

Como este es un primer acercamiento a la situación de vulneración en Cherán, he optado por mostrar una imagen sobre la manera en que fue experimentada la violencia de

Estado en la comunidad. En otro momento, la cantidad de elementos sobre cada caso será trabajada, es decir, que el hecho de que no entre en detalles de cada caso no representa que no sea valorado cada encuentro con las mujeres y hombres que han vivido en carne propia la violencia.

Cuadro 4.1 Técnicas de vulneración en el caso de Cherán



Fuente: elaboración propia, imagen por Carolina Márquez, 2016.

Con este mismo Cuadro 4.1, es posible leer la siguiente Figura 4.1 Variedad de vulneraciones por año, que contiene las vulneraciones imponderables que presento en el siguiente cuadro, bajo la lógica de que el impacto es más profundo en los cuerpos individuales y comunitarios.

Cuadro 4.2 Vulneraciones imponderables

VULNERACIÓN IMPONDERABLE	
VIOLENCIA CUERPO	
<i>Golpes, amenazas</i>	<i>Campo / territorio comunal</i>
<i>Dstrucción o desposesión de troje</i>	<i>Campesinos</i>
<i>Cobro de piso / extorsión</i>	<i>Aserraderos y negocios</i>
<i>Acoso sexual</i>	<i>Mujeres, alrededor escuelas</i>
<i>Secuestro</i>	<i>Especialmente personas con mayor ingreso</i>
<i>Violación sexual</i>	<i>Mujeres, especialmente 50-80 años</i>
<i>Secuela por acontecimiento de violencia</i>	<i>Especialmente 50-90 años</i>
<i>Muerte posterior por violencia</i>	<i>Imponderable en el caso de enfermedades detonadas</i>
<i>Tala de pinos en predio</i>	<i>Resineros, campesinos</i>
<i>Incendio de zona deforestada</i>	<i>Territorio comunal</i>
<i>Persecución o intento de secuestro</i>	<i>Especialmente quienes trabajan fuera</i>
<i>Desplazamiento forzado</i>	<i>Especialmente personas con mayor ingreso</i>
<i>Intimidación / detonación de arma de fuego</i>	<i>Campesinos, ganaderos aserraderos, comunidad</i>
<i>Toque de queda / intimidación / amenazas</i>	<i>Zona urbana de Cherán</i>

Fuente: elaboración propia.

La Figura 4.1 Variedad de vulneraciones por año corresponde al registro de cada técnica directa ejercida sobre el cuerpo de las que tuve noticia directamente, por lo tanto, el abanico podría ampliarse conforme se profundice en este estudio.

Figura 4.1 Variedad de vulneraciones por año

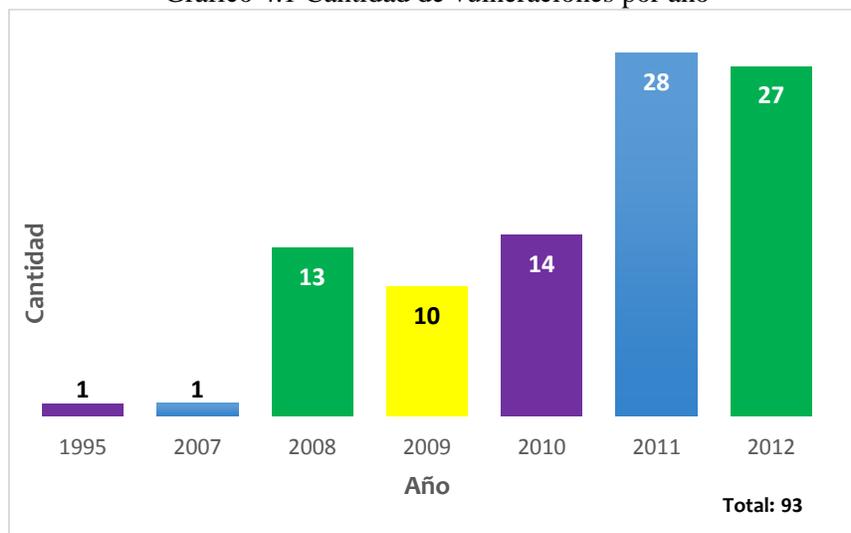


Fuente: elaboración propia

El ejercicio de agrupar las vulneraciones, permite ilustrar cómo se diversifican las técnicas de vulneración, es decir, los medios para difundir terror en el resto de la población. Pues como es posible imaginar, con la forma en que se construye la comunidad, cada vulneración en su momento fue resentida porque implicó un cambio abrupto en su forma de vida. Pues a diferencia de una ciudad cualquiera, nunca se habían visto este tipo de crímenes en conjunto. Entonces con todo el recorrido previo por las entrañas del cuerpo comunitario, es posible comprender que a pesar de las diferencias que pueda haber intergeneracionalmente, por sexo, clase social o religión, hay una violencia mayúscula que vulnera a toda la comunidad, aunque después se pueda hacer un matiz al analizarlo con la matriz colonial de poder. De ahí que subrayo la desvaloración política de sus cuerpos, como una política racista, clasista y sexista que afecta a quienes han sido infravalorados como vidas.

Ahora, dispongo un gráfico para ver la totalidad de vulneraciones que pude registrar en mi estadía en Cherán, la cual tiene un total de 93 casos y con los datos cronológicos, pude realizar un desagregado por año. Entonces, es posible visualizar el motivo por el cual el período que abarca este estudio es del 2008 al 2016, puesto que es aquí donde aparece con toda claridad un incremento en las vulneraciones directas hacía el cuerpo de la comunidad.

Gráfico 4.1 Cantidad de vulneraciones por año



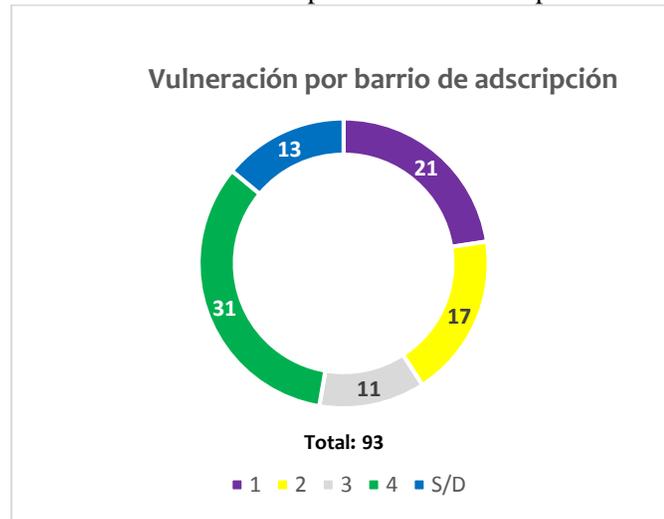
Fuente: elaboración propia

Al observar los primeros dos años, 1995 y 2007, estoy contando dos asesinatos de dos señores grandes, *tatá k'eriecha*, que forman parte de ese preámbulo que preparó el camino, como mencioné anteriormente. Para el 2008, son 13 los casos referidos, que incluyen desde el daño al patrimonio cultural -el incendio de trojes-, hasta asesinatos, violaciones sexuales a mujeres y desapariciones forzadas. Para el año 2009 fueron 10 los tipos de vulneraciones de las que tuve noticia. Y a partir del año 2010 hay una tendencia a la alza con 14 vulneraciones, el año siguiente con 28 vulneraciones, que se destaca del resto por ser el período con mayor cantidad de vulneraciones registradas. Cierro el gráfico con el año 2012, donde también aparece un número importante de vulneraciones.

Hacer este ejercicio no es un simple conteo numérico, cada vulneración tiene la cualidad de ser una profunda en el cuerpo de la comunidad afectiva, pues como he ilustrado, las relaciones son más próximas y no existe esa división tajante de lo público y privado como es entendido en las ciudades. Me refiero a que el anonimato en la ciudad es una manera muy profunda de desarticulación afectiva, mediante la partición entre lo público y lo privado. Circunstancia que no ocurre en Cherán, ya que la comunidad está al pendiente de sí misma, aunque no siempre se traduzca en cuidado mutuo o empatía. Ahora bien, me interesa que también veamos la cuestión de la vulneración desde el cuerpo barrial para conocer la manera en que se distribuye la vulneración entre las comuneras y comuneros de Cherán.

Esta gráfica ilustra la cantidad de casos que fueron referidos durante el trayecto, pero seguramente hay más. Así que esto es un primer estimado de dónde viven las personas afectadas.

Gráfico 4.2 Vulneraciones por barrio de adscripción

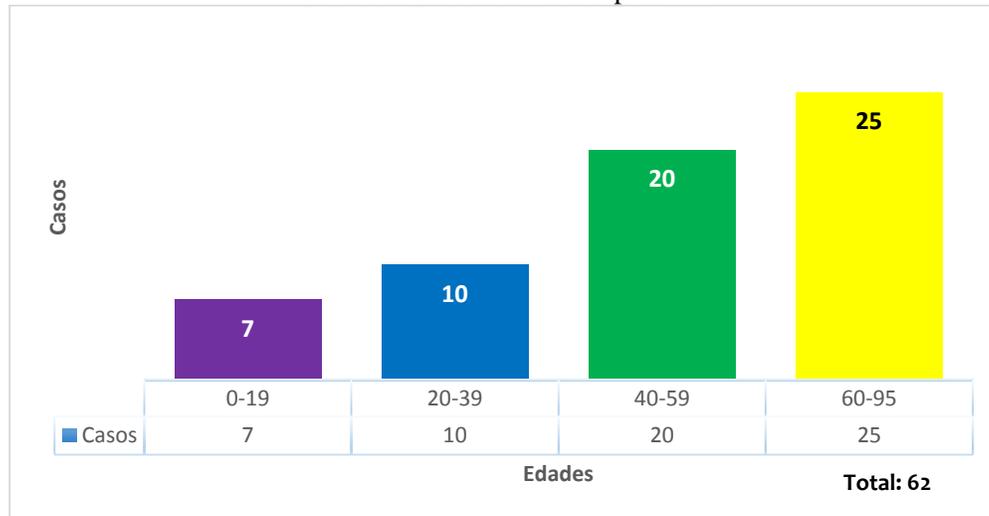


Fuente: elaboración propia

El recuento de los casos por barrios está distribuido de la siguiente manera: sobresale el barrio cuarto, con 31 casos; sigue el barrio primero con 21; luego el barrio segundo, con 17 vidas afectadas; y por último, el barrio tercero con 11 vidas afectadas en alguna de las formas en que se interviene el cuerpo con las técnicas para difundir terror. El color azul hace referencia a 13 casos que hasta el momento no pude determinar en qué barrio viven (o vivían).

Como he señalado con anterioridad, hay dos clases de vulneraciones materiales y simbólicas que aparecen ocultas tras la idea homogénea de comunidad, estas son la vulneración hacia las vidas sintientes de las mujeres y de gente grande, *tatá* y *naná k'eriecha*. He desagregado el nivel de vulneración por edades y luego por sexo, para hacer matices en la lectura sobre la violencia.

Gráfico 4.3 Vulneraciones por edad

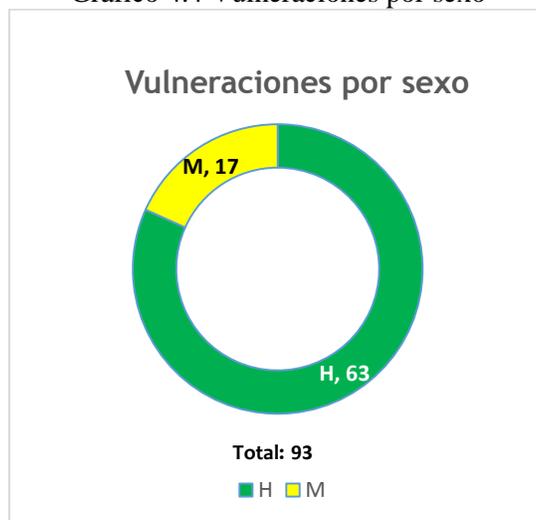


Fuente: elaboración propia

El Gráfico 4.3 ilustra las vulneraciones hacia los últimos dos grupos de edad, con mayor énfasis entre la gente de 60 a 95 años, que corresponde a 25 vidas sintientes; seguido del rango entre 40 y 59 años de edad, con 20 casos. He omitido de esta gráfica los casos donde no tuve el dato preciso, por eso la gráfica está realizada con 62 casos en total, que incluye hombres y mujeres que por lo general fueron vulnerados en el territorio comunal, pues son quienes conservan en mayor medida ese afecto por el campo, puesto que no solo es un ingreso económico o un insumo alimenticio, sino que es una forma de vida en relación con la naturaleza.

Después de examinar la edad, presento la Gráfica 4.4 que corresponde a las vulneraciones desagregadas a partir del sexo. Es decir, la intervención diferenciada en mujeres y hombres. Aquí, primero hay que considerar que numéricamente tal vez no sea relevante compararlo, lo que me interesa subrayar es su existencia, pues tras la idea de comunidad homogénea, tiende a perderse de vista que la violencia ocurre de forma distinta sabiendo que la colonialidad del género está de por medio en toda intervención. He omitido la contabilidad de la vulneración hacia los casos de las mujeres que fueron afectadas mediante la desaparición forzada, lesión o asesinato de sus parejas o hijos. Esta decisión es porque me parece que requiere un tratamiento aparte para explicar tal situación.

Gráfico 4.4 Vulneraciones por sexo



Fuente: elaboración propia

Aunque en los números arrojan más cuerpos vulnerados de hombres con 63 casos, los cuerpos de las 17 mujeres contabilizadas fueron violentados por medios que tienen relación con su cuerpo de mujer como tal. Pero de igual manera, trasciende la frontera de sus cuerpos individuales, pues es importante recordar que son vulneraciones inducidas, es decir no pasaría si el contexto, y en particular el Estado, garantizara la protección a la vida y al sustento necesario para poder vivir de forma digna. Entonces, la vulneración hacia las mujeres y hombres se abrocha con la cuestión geopolítica, ya que los medios para difundir terror no son técnicas individuales, por el contrario, operan en los cuerpos individuales, pero tienen un carácter expansivo que no se limita a las fronteras corporales reconocidas por la comunidad. Es decir, lo que sucedió en Cherán es una muestra de lo que sucede a nivel nacional en primera instancia, luego a nivel global, donde la población latinoamericana se caracteriza por ser de las regiones más precarizadas del mundo.

4.4 División moral de los cuerpos

Otro título con el que podría nombrar este apartado es la excepcionalidad en la excepcionalidad. Pues con el trabajo aquí realizado lo que he procurado mostrar es la continuación de la violencia que proviene de la colonialidad del género, pero que el discurso de la “guerra contra el narco” y la creencia de que el Estado se encuentra rebasado, justificaría el dejar morir a ciertos cuerpos que resultan insignificantes a nivel geopolítico, pero además

hacer morir mediante la configuración de la red del crimen organizado.

Debo aclarar que no iré caso por caso por cuestiones de premura y acotar el estudio, pero sí he buscado un patrón. La pregunta es ¿qué vidas son recordadas y cuáles no? O lo equivalente, ¿qué daños son hablados en la comunidad?

Iniciaré con el caso de las mujeres, entendiendo que las técnicas de vulneración hacia ellas fueron ejercidas con mayor énfasis a los cuerpos de cierta generación (al menos por la referencia que tuve en este primer encuentro), me refiero a las mujeres de edad, *naná k'eriecha*, que suelen ir al campo a cortar hierbas para vender: curanderas, hierberas y campesinas. Pero también a mujeres estudiantes de secundaria o bachillerato, aunque tuve noticia de una mujer de 26 años. Varias participantes me confiaron algunos datos, a pesar de ser una situación del todo penosa para ellas, y al mismo tiempo oculta en la comunidad. Me explicaron que esta respuesta de la comunidad es una forma de cuidar moralmente a las mujeres, porque al haber pasado por una violación, no son bien vistas por el resto de la comunidad e implica un marcaje moral para el resto de la vida.

Motivo por el que estos casos no solo no tienen denuncia, sino que no son reconocidos abiertamente, en consecuencia perpetúan la impunidad y favorecen la continuidad de la violencia a partir de la clasificación colonial del poder, donde las mujeres no solo experimentan la violencia en sus cuerpos y los daños que eso puede ocasionar, sino que además son ocultadas de la historia y ellas lo aceptan por el riesgo de padecer una violencia mayor. Como una forma de visibilizar la problemática, recupero el relato de Iunuen, una mujer p'urhépecha de 61 años, campesina del Barrio Segundo:

Un día fue una señora, también igual allá a la leña, una viejita, pero esa también ya se murió. Ni tan viejita, así como poquito más chica que la señora [...] como unos 70 y tantos años... como 70 años. [Me pregunta] quien sabe sí conozca el cerro de *Anhatzin* [P29] iba a la leña, iba al *nurhiteni*. Bueno ella se mantenía de cositas del campo, era del Barrio Cuarto, por eso iba para allá [...] eso fue como en el 2008. Y otra que se llamaba [...] a esa también la violaron y se murió por eso, iba al cerro, traía *nurhiteni*, pero eso ya fue como en 2009 y ella tenía como unos 80 años. Ya era grande la señora, murió como al año... la habían lastimado, que le habían hecho un derrame... del barrio primero. La agarraron se dice *Jupikanma* [sic] (Iunuen, entrevista, 2016).

Dentro de las técnicas para vulnerar a las mujeres, destacan las siguientes: intimidación (que muchas veces va acompañada con daño a propiedad), tala de propiedad comunal (en conjunto con sus parejas), desplazamiento forzado, acoso sexual, violaciones sexuales a mujeres y su

extensión como una tortura sexual que incluye a la pareja. Todo ello con el agregado de que este tipo de técnicas son expansivas y alteran la seguridad de otras mujeres. Además de estas técnicas, se encuentran también otras que son secuelas, y aquí sí entran las mujeres que han sido vulneradas a través de sus seres queridos (aunque también se expande a otros miembros de la familia, en mayor o menor medida). Entonces, aquí nombro las secuelas por el “susto”, o “enfermaron de tristeza”, también fueron referidos casos de diabetes, vitíligo, presión alta, secuelas a causa de la lesión, pero también la muerte inducida a raíz de complicaciones de salud por estas problemáticas.

Guadalupe, mujer púrhépecha, parte del CMGC 2012-2015 del Barrio Cuarto, permite ubicar otra variante:

Algunos se dedicaban a la tala y que algunos de ellos acostumbran ir con sus mujeres, con su familia... y llegamos enterarnos que a esas mujeres, se las llegaban a agarrar, las llegaban a violar. Incluso, dentro de la misma área urbana, nos dimos cuenta de algunas mujeres que sí fueron violadas. Sí fue algo detonante, porque realmente aquí entre la comunidad nos conocemos y es raro que eso pase, y quieras o no eso fue detonante para decir, basta ya. En la secundaria técnica, la federal... pues sobre todo fue eso, las secundarias y las preparatorias y lo que te digo, las mujeres que iban a acompañar a sus esposos [...] Nunca hubo denuncia, porque bueno, por el miedo, porque los identifican fácilmente, saben que personas son, donde viven, nunca denunciaron... de alguna manera se supo. No es que ellos hayan querido que se supiera, pero de alguna u otra manera se supo. El año fue en el 2011, pero en sí ella haiga hablado... ella posiblemente tendría, algunos 30. Bueno... que prácticamente a él lo amenazaron, lo golpearon y lo obligaron a ver el acto de violación... pues no sé qué mayor trauma que eso, ¿no? [sic] (Guadalupe, entrevista, 2016).

Achati, comparte una imagen de la situación:

Ya nadie quería hablar, ahí es donde hace más, más la violencia hacia las mujeres. Pues, sí ellos andaban tomados, y se le antojaba una muchacha, la violaban o abusaban pues de ella. En las orillas sobre todo, aquí en el centro no se veía tanto, pero en las orillas o en el cerro sí. Muchas que no quisieron denunciar o que no quisieron hablar, por pena... o por miedo también. Pero yo sí supe de varias, y a sus parejas, los obligaban a ver, los humillaban, los torturaban y hacían lo que ellos querían. Yo supe como cinco o seis (Achati, entrevista, 2016).

Aunque para Achuir, hombre purhépecha comerciante del Barrio Segundo, el acoso sexual hacía su hija de 15 años, estudiante en ese momento, tuvo un sentido instrumental para perjudicarlo a él, la situación también puede leerse desde una dimensión más amplia que significa, por un lado, acotar la movilidad de las mujeres; en segundo, reiterar la jerarquía dicotómica de poder; en tercero, enviar un mensaje a otras mujeres; y la posibilidad de que

otros hombres puedan aprovechar la situación de excepcionalidad para ejercer violencia en contra de las mujeres con mayor margen de impunidad.

Él se quería cobrar con una de mis hijas. Es que iba a molestar en la secundaria, como a intimidar para hacerla sentir acorralada a ella, como amenazas... estuvo como en un año, como 6 meses así constante, como en 2010 [...]Mira casi no nos gusta compartir, fue una situación nada más de intimidación, no era la única, había más, mismas personas de ahí. Eso no está muy declarado. Yo escuchaba, de repente en las fogatas, que decían que les había pasado a las fruteras, pero no sé más... otras en el cerro. Lo único para nosotros que nos alivia es que no había nada, que no pasó nada (Achuir, entrevista, 2016).

No se trataba sólo de una tortura sexual, sino que se recurre a una tortura compartida, con distintos grados de vulneración. En consecuencia, es un medio no solo para difundir terror y vulnerar los cuerpos, también es una técnica de destrucción de la propia comunidad que ubica el conflicto de la violencia excepcional del Estado en el cruce con la variable sexo/género. Me refiero a que puede ser una técnica que sirve para ocultar un proceso de dañabilidad más profundo hacia las mujeres.

Por otro lado, existe la construcción de quién es recordado y quién no guarda relación con la manera en que se han construido los marcos de reconocimiento. En ese sentido, hay quienes son considerados víctimas y provocan hasta la fecha una huella en la memoria, porque sus vidas son significativas en el interior de la comunidad. No así para el Estado, donde todos los casos guardan un grado de impunidad.

Quiero recuperar el caso de “Polo”, quien fue desaparecido, torturado, asesinado, y posteriormente expuesto, pues fue aventado de un helicóptero en un basurero que está fuera del territorio comunal, en el camino Aranza-Cheranástico. El dolor de su familia es insondable, pero resulta prudente nombrarlo para dar cuenta del daño que se ha hecho a la comunidad, con un proceso de terror que tiene hasta la fecha un efecto mayúsculo.

Sí bien no es el único caso de tortura, sí es el más referido como aquel que causó conmoción entre la comunidad, a pesar de sus detractores políticos. Como muestra del duelo, la conversación de Paty, comerciante de 50 años, del barrio cuarto; y Rosa, bordadora de 22 años, del barrio primero:

P: El que lo mataron y lo pusieron aquí, lo velaron aquí en la pérgola....

R: ¡Porque fue una tristeza!.... El pueblo estaba... ¡pero una tristeza!... ¡pero triste!

P: Veníamos a velarlo y a recogernos... ¡pero era una soledad, pero bien horrible! Y ese día que él lo habían acabado ya, aquí, granizó... era el 10 de mayo, porque iba a ser el día de las madres [...] ¡Pero feo que se sentía aquí, hombre! Y ese señor era como sí un papá de todos se había muerto. Porque él era un director, había el maestro buena gente, así lo conocíamos... porque él... ¡Mira ya me entró la otra vez quien sabe qué!

R: Aquí también fue gobernador un tiempo... y aquí lo que estaban acabando era la madera y se la acabaron, pues entonces la gente quería proponerlo a él otra vez.

P: Y otros partiditos, creo que era del PRD, no quisieron y ya, por fin así estuvo ya... después él empezó a querer que les pararan el alto y estos lo amenazaron en Morelia, y vinieron esos los encapuchados y se lo llevaron y no supimos más de él nada. En la mañana se lo llevaron todo el día no apareció y hasta otro día lo tiran, en una rama.

R: Anduvo en el periódico

P: A ese lo aventaron como un perro, lo aventaron de un avión. Anduvo un avión cuando a él se lo llevaron. Hay muchas historias y tristemente desde esa vez, ahora sí dijimos. ¡Ahora sí, quien sabe que pasa! (Paty y Rosa, entrevista, 2016).

Imagen 4.2 El luto de Cherán



Fuente: Cherán en movimiento de lucha, 2016.

Otra modalidad de reconocimiento, es el que la comunidad hizo sobre la desaparición forzada de Tirso Madrigal, del barrio tercero. En palabras de Kuisi Achamasí, campesino del barrio cuarto, actual miembro del GC 205-2018:

La gente hizo como muchos rumores, mucha especulación, con ningún otro se hizo con tanto rumor. Con otros fue ya fue como más tranquilo, como que la gente empezó a ver la realidad, ya no se alarmaron tanto, sí había miedo y todo. Como que paso eso y luego como se fueron dando las cosas, como que hubo certeza de que algo estaba ocurriendo y ya como que la gente ya se moderó así un poco... tuvimos más temor. Porque después de eso se siguieron suscitando hechos, como que la gente ya no creía, como deseando que nomás pasara por allá y no llegara por acá (Kuiusi Achamasi, entrevista, 2016).

Cabe aclarar que en la intervención excepcional mediante “la guerra contra el narco”, los talamontes no tienen la misma magnitud de poder que los agentes del Estado dentro de la red. Y poner el acento en esto, es reconocer como vidas sintientes también a los talamontes, aunque por ahora no ahonde en esa temática. Como lo he mencionado anteriormente, no uso el prefijo “narco” para no hacer invisible la participación del Estado, que opera trastocando la política moral de los afectos. Es decir, que la actuación excepcional respecto al acceso a la seguridad y a la justicia, es excusada tras una intervención en los marcos de reconocimiento.

Me refiero precisamente a que este escenario de violencia excepcional, permite que se agudicen las relaciones de dominación/conflicto coloniales del género. Y es ahí donde radica con mayor fuerza la intervención, puesto que si bien influye en otras áreas, el hecho es que los cuerpos de talamoneros y comuneros, por lo general de la región o de otros estados, pero en condición de trabajo forzado o vulnerabilidad, son desechados, y como tal, desprovistos de valor político. Esto también ocurre al interior de la comunidad, puesto que hay una división moral de los cuerpos: quiénes son consideradas víctimas y quienes “se lo buscaron, se lo merecían” o simplemente no se recuerdan y pasan desapercibidos como un daño a la comunidad, aunque en realidad son daños artificiales, creados para desmembrar el cuerpo de la propia comunidad. Por lo tanto, el hacer este movimiento, de señalar a detalle estos puntos, es una vía para reivindicar la dignidad humana a esos cuerpos que son considerados insignificantes en el contexto geopolítico.

4.5 Aplicación excepcional de la ley

Al llegar a este punto, la magnitud de la violencia parecía imparable y se realizaron acciones de resistencia por distintas vías: institucionales, por medio de oficios y denuncias, realizando recorridos de vigilancia de agrupaciones formales e informales; modificación del territorio

comunal para impedir el paso, etcétera. Aquí, sólo daré una muestra brevísima de las técnicas de control en la información, que apelan a la imprecisión, la desinformación, propaganda, vigilancia, etc. Y las técnicas burocráticas y jurídicas, es decir, el uso de los medios oficiales, de las intervenciones y políticas o medidas excepcionales.

Agradezco a la familia García, así como a Francisco Hernández, su disposición para brindar los documentos como colaboración para esta tesis. La familia García (entrevista, 2016), me comentó que: “Tenemos nosotros, muchas solicitudes a la PROFEPA, SEMARNAT, al Ejercito, solicitando el apoyo para que vinieran a proteger, a detener a esas personas. Todas las solicitudes siempre las firmaron de recibido, pero nunca.... Ahí es donde el Estado hizo caso omiso, no se daba cuenta de la magnitud del problema”.

De igual manera, uno de los miembros de la Coordinación del Movimiento de San Francisco Cherán, Sikuami, comparte su experiencia:

El gobierno era cómplice del saqueo, al gobierno de Cherán le llegaban los tala-monteros, entablaban diálogos, se salían, tenían protectores. Alguien les estaba cuidando las salidas, para que no se les hiciera nada y él [presidente municipal] no les podía hacer nada, porque era cómplice de ellos y me refiero específicamente al gobierno de Roberto Bautista. Hubo decomisos de motosierras, que a veces algunas familias hacían. Y las autoridades protegían saqueaban la madera. Y él, a la voz de ya, de cinco, diez minutos, les regresaba las motosierras. Ellos protegían a todos los que saqueaban la madera, por eso se pensó en el cambio de gobierno. Porque la gente cuando se empezó a organizar y empezó el movimiento, pues esté, mucha gente pensamos que habíamos terminado con la tala clandestina, con los que estaban saqueando. Nunca pensamos que cuando llegáramos a gobierno [estatal y federal] nos dieran la espalda y que nos calificaran de borloteros. Aquí también estaba una procuraduría [Delegación del Ministerio Público de Zamora]. Yo los escuché claramente que decían, que los de Cherán eran unos borlotosos, que éramos de lo peor, ellos también eran cómplices. Por eso pensamos en un cambio de gobierno, porque dentro del gobierno era la misma, nosotros pensábamos que eran solo las comunidades vecinas, nunca nos percatamos de que arriba había alguien más y por eso no daban solución al problema [sic] (Sikuami, entrevista, 2016).

Aquí, cabe precisar que no es exactamente que no se responda por parte del Estado, sino que se responde de manera excepcional. En palabras de Juan Navarrete:

Entonces, mandaron después de tanta insistencia a las dependencias que tienen que ver con el medio ambiente, la SEMARNAT, la forestal de aquí del estado. Pues venían, pero venían a hacer un diagnóstico, pero nunca hubo una respuesta contundente, nunca aportaron una alternativa de como parar. Esto fue creciendo, ya para 2008 la situación era más agresiva, ya la gente que venía a robar el bosque ya venía armada, y venía sometiendo a los dueños, o sea a la comunidad [...] Igual, nada más guardaban un grupo de guardabosques de la Forestal a

hacer un picnic, a darse una vuelta al bosque, nomás a hacer la comidita en el bosque, comían y ya, se iban, esto no tenía mayor solución. Se hizo denuncias a SEMARNAT, PROFEPA, Forestal del estado. La mayoría de las denuncias fueron elaboradas y fueron hechas por el Comisariado de los Bienes Comunales, pero finalmente, como no había una respuesta contundente, vuelvo a repetir, insisto, hubo comuneros que de manera personal, elaboraron sus denuncias y la hicieron llegar. Esa es la parte fundamental, es que la gente, los comuneros se enfadaron de hacer tantas peticiones. Ahora sí el alterón, la enciclopedia que se hizo de demandas y no hubo una contundencia en las demandas (Navarrete, entrevista, 2016).

No obstante, es importante recordar que el terror y el miedo tienen una función específica: inmovilizar y fragmentar la posibilidad de organización, y admitir sin cuestionamientos la imposición de una excepcionalidad. Tal como ilustra el comentario de Francisco Hernández: “la ocasión primera vez que fuimos a México, que fuimos a levantar las denuncias y poner las quejas ante la PGR y por órdenes del secretario de gobernación, mucha gente no quiso poner la denuncia (entrevista, 2016)”. Esta situación es reproducida en distintas esferas hasta la fecha, corroborando así la violencia continuada que sobretodo recae en los cuerpos más precarizados. Como muestra de tres instancias gubernamentales, agrego las imágenes 4.3, 4.4 y 4.5, donde he señalado con rojo aquello que muestra una expresión afectiva que da muestra de la urgencia que pretendieron transmitir a los interlocutores, en este caso, agentes del Estado a nivel federal y estatal. Y como puede imaginarse, la respuesta que se dio no impactó en el genuino acceso al derecho a la vida y la protección que se requiere para su sustento.

No está de más referir que para abril de 2011, se conjugaron al menos cinco elementos relevantes asociados a la excepcionalidad:

A) la entrada a la comunidad de un grupo armado comandado por el intermediario de la región y escoltado por dos patrullas para poder movilizarse a la zona de *El Calvario*, durante la mañana del 15 de abril de 2015, cuando sucedió el levantamiento;

B) al día siguiente, la privación ilegal de la libertad de cinco personas en distintos puntos en el tramo de la Carretera a Zamora y la presión posterior para que Cherán entregara a los tres talamontes que retuvieron en *El Calvario* (como una manera de intercambio de rehenes), la entrega se hizo en las instalaciones de la administración municipal de Uruapan y en presencia de la Comisión de Derechos Humanos de Uruapan;

C) el ulterior control de la señal telefónica. Una muestra de ello es lo que expresa uno de los miembros de la Coordinación del Movimiento, Santiago (entrevista, 2016): “Hasta el

25 ó 26 de abril, hay una señal controlada básicamente unos 15 días, no hay, y si hay, hay muy poca señal Telcel. Supuestamente para tener para no tener interferencia, para qué, si están buscando alguno de los malos no fueron interceptados. Ese fue el argumento de la PFP”;

D) la tardanza de 22 días para cubrir la noticia; tuvieron que viajar a D.F. para brindar una rueda de prensa de amplio espectro en las instalaciones de CENCOS, en mayo de 2011;

E) la intimidación a los *turhisí* que dieron referencia de su visita a Cherán a los militares instalados en la región durante el período que abarcó 2011 a 2012.

Posterior al litigio de 2011 también es posible identificar:

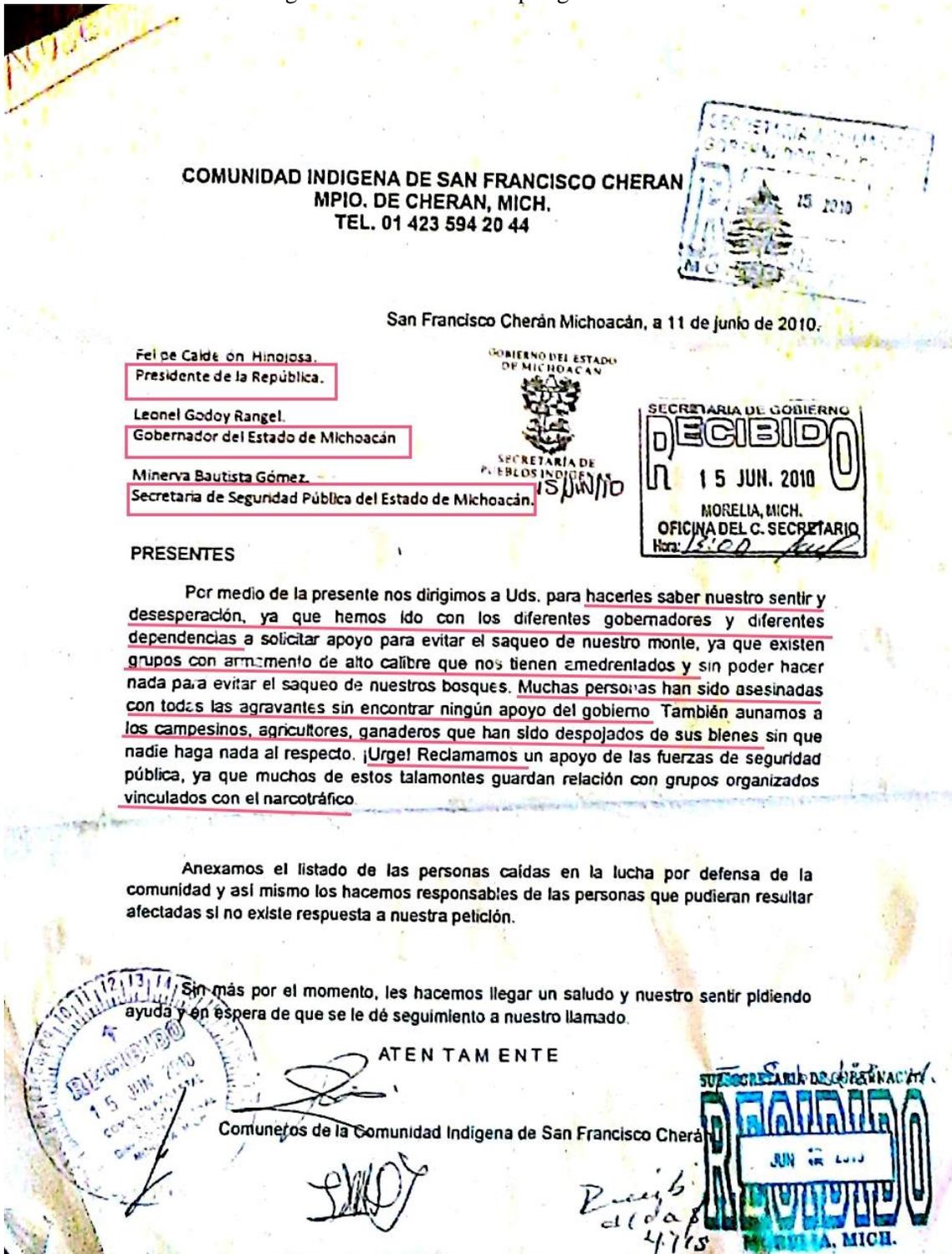
F) la impunidad en los casos con denuncia, que en algunos implica el extravío de documentos, incumplimiento de los acuerdos tras los diálogos con agentes del Estado;

G) la legislación a nivel estatal a finales de 2011, que contravenía la sentencia dictada por el TRIFE. Es decir, fue una medida rápida para impedir que se constituyeran las elecciones bajo el sistema de usos y costumbres;

H) la tardanza del Estado para cumplir la sentencia de la SCJN donde se dicta la modificación de los esquemas institucionales para generar una interlocución pertinente con el Gobierno Comunal y, por lo tanto, se desprende la dificultad para acceder a fondos y programas federales, así como el reconocimiento pleno de los órganos colegiados que representan a la comunidad, es decir, los Consejos Operativos, la Ronda Comunitaria y al Concejo Mayor;

I) la presión para que se replieguen al esquema de seguridad estatal. Durante los primeros meses de 2016, la comunidad recibió presiones para ingresar al Mando Único, el esquema de seguridad del gobierno estatal actual. Sin embargo, tuve referencias de que ha sido recurrente el interés por desmantelar a la Ronda Comunitaria.

Imagen 4.3 Oficio recibido por gobierno federal



Fuente: archivo de la familia García, 2012.

Imagen 4.4 Oficio con sello de recibido a gobierno estatal de Michoacán

002104

COMUNIDAD INDIGENA DE SAN FRANCISCO CHERAN
MPIO. DE CHERAN, MICH.
TEL. 01 423 594 20 44



ASUNTO: ESTO ES UN GRITO DE DESESPERACION GRITO DE AUXILIO HACIA SU GOBIERNO

REPRESENTANTE DE BIENES COMUNALES
DE LA COMUNIDAD INDIGENA DE SAN FRANCISCO CHERAN, MICH.
CHERAN, MICH A 12 DE JUNIO DEL 2010.

SR. GOBERNADOR DEL ESTADO DE MICHOACAN
MTRO LEONEL GODOY RANGEL
CIUDAD DE MORELIA, MICHOACAN
PRESENTE.

RECIBIDO
15 JUN. 2010
MORELIA, MICH.
OFICINA DEL C. SECRETARIO
Horr. 13:00



ESTA ES NUESTRA VOZ DE ALARMA NUESTRO GRITO DE AUXILIO EN MOMENTO DE EN SOLO DOS DIAS QUE SON JUEVES Y VIERNES MAS DE 3.000 ARBOLES SACADOS DE LAS FUERZA HOY SABADO 12 DE JUNIO DEL 2010. NOS REUNIMOS AUTORARIDADES COMUNALES Y COMUNEROS QUE SOMOS POSEDORES DE POTREROS BOSCOSOS QUE HEMOS POSEIDO Y CUIDADO POR USOS Y COSTUMBRES SE AGOLPEAN LOS RECLAMOS HACIA SU GOBIERNO. TAJI SOLO ENTRE JUEVES Y VIERNES Y ANTER NOS TALARON MAS DE 3.000 ARBOLES LLEVARON LA MADERA GRUPOS ARMADOS DE OTRAS COMUNIDADES QUE USTED YA SABE DONDE SON, APENAS EN DICIEMBRE DENUNCIAMOS QUE EN MENOS DE 25 DIAS ACABADO CON MAS DE 40 HECTAREAS DEL POTRERO LLAMADO URAPAN EN LA COMUNIDAD VOLVIAMOS A DENUNCIAR QUE SE HABIAN METIDO A CORTAR ESTOS GRUPOS DEL POTRERO BOSQUES ADELAÑOS EN NUESTRA COMUNIDAD SOLO LA PRUDENCIA A PERMITIDO QUE NO SE COMETA UN ENFRENTAMIENTO O UN SAFARANCIO QUE COSTARIA MUCHAS VIDAS QUE A DIARIO BAJAN Y CORTAN MADERA ENTRE 80 Y 100 CAMIONES CARGADOS DE MADERA SIN QUE NINGUNA AUTORIDAD HAGA NADA PARA DETENERLOS. HAY DESANIMO. HAY TENOR DE DENUNCIAS LOS GRUPOS TIENEN INFILTRADOS A GENTE EN LA COMUNIDAD, NO SABEMOS DE QUIEN CUIDARNOS Y DE QUIEN COMAR TIENEN TODO LOS TECNICOS QUE ATIENDEN PROGRAMAS DE LA CONAFOR Y DE LA COFON. HAY GARANTIAS PARA DESARROLLAR LOS TRABAJOS DE TAL MANERA NOS URGE SU COLABORACION CON SU APOYO DE SEGURIDAD O EJERCITO.

RECIBIDO
15 JUN. 2010
OFICINA DE BIENESTAR SOCIAL

ATENTAMENTE

[Signature]
C. JAVIER GEMBE PAHUAMBA

PDTE DEL COMISARIADO DE BIENES COMUNALES



C. ARMANDO GERONIMO RAFAEL
TESORERO

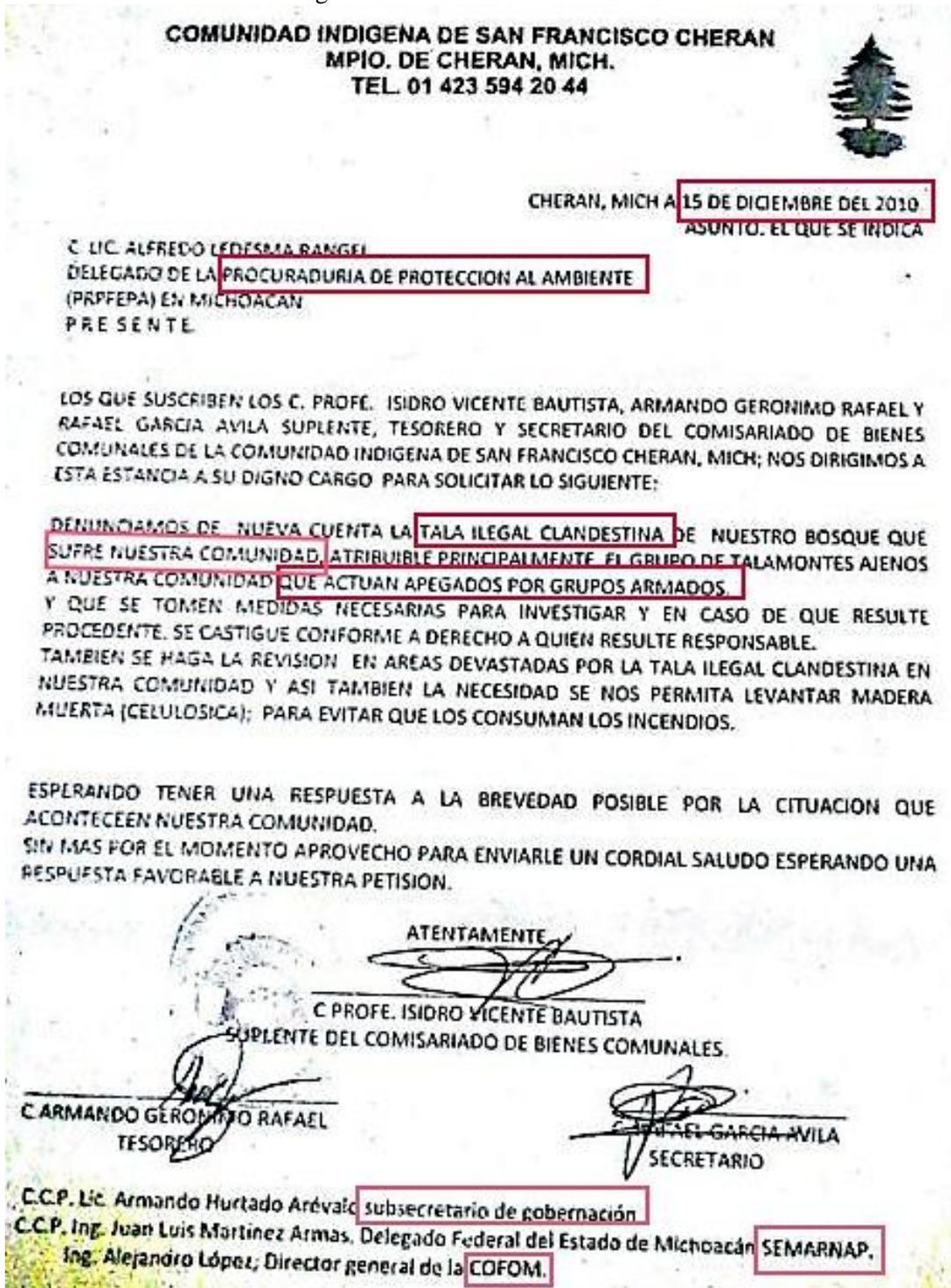
[Signature]

C. RAFAEL GARCIA AVILA
SECRETARIO

SECRETARIA DE BIENESTAR SOCIAL
RECIBIDO
JUN 15 2010
MORELIA, MICHOACAN

Fuente: archivo de la familia García, 2012.

Imagen 4.5 Oficio enviado a PROFEPA



Fuente: archivo de la familia García, 2012.

A lo largo de este capítulo he procurado ilustrar con detalle los elementos que configuraron la violencia excepcional del Estado, como una continuación de la colonialidad

del género y por lo tanto, contribuye totalmente a exacerbar los objetivos de la misma. Me refiero a que la desterritorialización, así como los daños ejercidos a cada parte del cuerpo comunitario, tienen como móvil el quitar del camino a las poblaciones políticamente dadas por muertas. En ese sentido, lo que cambia es el argumento del Estado para ejercer esta biopolítica, pues el centro del argumento no es la civilización o modernización, que ha sido parte del discurso para intervenir de distintas maneras una población considerada “retrasada”, “subdesarrollada” o cualquier otro calificativo que sirva de excusa para el ulterior exterminio.

Considero que la violencia que recae en los cuerpos de las mujeres y de la gente mayor, puesta en la perspectiva geopolítica, es decir en la colonialidad global del poder, me permite afirmar que es ahí donde el despojo del territorio se complementa con la muerte y desestima a estos dos cuerpos, como ruta para dañar la comunidad, ya que rompen la transmisión de la historia viva de Cherán. A través de la memoria viva, es posible politizar a las siguientes generaciones. Entonces, la vulneración que aparece como circunstancial, por estar en el campo, se presenta también como una forma de desarraigar la historia de la propia comunidad. Queda pendiente observar con detalle el inter-juego que se produce con la contraparte generacional, me refiero a la gente chica: niñas, niños y adolescentes, quienes están entre dos mundos a través de la tecnología.

Por otro lado, de los 93 casos referidos tanto en la comunidad como con los interlocutores, hay un corte que distingue entre los cuerpos acondicionados como vidas y los casos que son difícilmente recordados u ocultados, como es el caso de las violaciones sexuales. Por lo general, la construcción moral de lo malo en la comunidad, es en función de los antecedentes de conducta que haya tenido la persona y/o la familia, de los rumores o de la constatación de algún dato que vincule con el crimen organizado. Entonces, el marcaje "malo" se extiende a las familias y provoca una invalidación u ocultamiento del duelo o del dolor en las personas cercanas. Esta discriminación hace que no vean la violencia que se ejerce hacia la población y por lo tanto, es reproducida como una aceptación ciega de la fractura que ejerce la colonialidad del género en la comunidad. Por último, he tratado de ilustrar tanto en este apartado, como en el Anexo 5, algunas de las formas de resistencia que se han ejercido por parte de la comunidad, pero que no modificaron substancialmente esta relación de opresión con el Estado, para vindicar su valía a nivel político y por ende, en la realidad vivida de la comunidad.

CAPITULO V. CHERÁN ¿REVALORACIÓN DE LA VIDA?

He realizado una distinción para decir que si bien toda revaloración de la vida es precedida y renovada por la resistencia, no toda resistencia se convierte en una revaloración de la vida, ya que tiene que ver con generar una plataforma de protección en términos colectivos, pero en un sentido amplio. En el cual, las múltiples resistencias pueden ser apropiadas por la comunidad y con ello, trazar un mínimo esquema compartido que tenga la potencia suficiente para tener un margen de acción sobre sus vidas que impacte en una doble vía de acción: al interior y con el Estado. La respuesta ha sido una búsqueda por defender sus cuerpos y bienes, bajo los tres ejes que dieron forma al Proyecto Comunal: seguridad, justicia y reconstitución del territorio.

5.1 Comunidad afectiva

En el caso de Cherán, considero que como prerrequisito para hacer una inflexión en las relaciones coloniales de poder y formular una plataforma donde los cuerpos puedan reivindicar su valor como vidas, resulta indispensable que se tenga al menos un recuerdo sobre el proceso de precarización. En ese sentido, todo el tercer capítulo de este estudio hubiera sido imposible sin la memoria viva, especialmente de la gente grande. Debo admitir que esto fue una de las sorpresas del trayecto, pues hay cuerpos que han sido tan devaluados políticamente, que no tienen acceso a tener una memoria en común. Por poner un ejemplo, las personas marginadas en las ciudades, que son consideradas personas en situación de calle.

Considero que la comunidad de Cherán ha tenido la capacidad de transmitir intergeneracionalmente un marco de reconocimiento que les permite tener una apuesta en común. Pero que al mismo tiempo, la memoria viva es un elemento simbólico que ayuda a potenciar la resistencia. Con respecto al modo en que se comparten ciertos marcos de reconocimiento y afectos, me parece que hay dos valores vivos que guardan relación con la capacidad para proponer otros esquemas de protección: la *jarhoperakua* (solidaridad), y la *kashumbikua* (que puede ser interpretada como un modo armonioso de vivir, respeto), que fueron actualizados y dispuestos como parte de una estrategia para revertir los efectos de la violencia. A continuación, retomo el testimonio de Tío, comunero de 64 años y miembro de la Comisión

Política por parte del barrio primero:

Respeto que nuestros ancestros, no todos sabían leer ni escribir o sí sabían leer y escribir, pero tenían a lo mejor papel para escribir. Pero nuestros ancestros tenían algo, se hacía valer la palabra. Dábamos la palabra y eso ya era en sí el compromiso. No necesitábamos más que eso. Y eso es valerse de los usos y las costumbres, se llama *kashumbikua*. Y esa palabra empapa muchas cosas, se llama respeto, confianza y todo lo que conlleva. Significa pues todo, es un concepto que habla de la integridad, del respeto, de vivir sin dañar la naturaleza (Tío, entrevista, 2016).

El respeto *kashumbikua*, conlleva una serie de requisitos para cuidar y resguardar la vida y la naturaleza. Esto descansa principalmente en las personas de edad y en las mujeres, pues son quienes pasan más tiempo en la comunidad, además son quienes perseveran más en la reproducción de la costumbre y pasan más tiempo al interior de la comunidad. Avanzado este razonamiento, es posible discernir algunas modificaciones, que redistribuyen el poder al interior de la comunidad, a la vez que hay una transición a nivel simbólico que da un sentido nuevo al ser p'urhépechas.

Hacer juntos y servir a la comunidad, es sumamente valorado, pero se ha convertido en un reto poder consolidar estos esquemas. No obstante, se han realizado intentos por recuperar algunas de las expresiones más valiosas para el autocuidado de la comunidad. Tal como expone Lime:

Imagínense si nos llegamos a acabar todo el bosque, un decir, sí nos lo llegamos a acabar, no nada más el bosque es para nosotros, es para todo el mundo, porque al final de cuentas no nomas nos da oxígeno a nosotros, o lo que es La Cofradía no nomas abastece lo que es Cherán, abastece lo que es Carapan, lo que es también... una vena grande se va para allá. Entonces decía yo, sí se acaba todo eso, ¿Qué vamos a hacer?, que vamos a hacer? o en este caso, sí no tenemos seguridad, ¿cómo vamos a transitar por nuestra comunidad? ya no podemos, y yo siempre les he dicho que sí no tenemos seguridad y sí se pierde el campo, se va a perder nuestra comunidad, se va a perder lo que hasta ahorita se ha ganado... Para mí en lo personal, las obras son secundarias, todo lo demás es secundario. Sí no actuamos con lo que es la seguridad, sino actuamos rápido, no vamos a tener nada (Lime, entrevista, 2016).

La seguridad se materializa con el trabajo colectivo. Dos ejemplos en los que pude participar fueron la Faena y la Ronda tradicional, un hacer en común. Tras un período de miedo y repliegue, la comunidad ha tenido la capacidad de retomar algunos elementos, pero re-significados en el contexto actual.

Retomar la Ronda Tradicional, implicó hacer una distinción entre la institucionalización de la Ronda Comunitaria como órgano oficial de seguridad, pues la Ronda Tradicional está conformada por las personas, que de forma voluntaria, caminan por las calles los sábados a partir de las 10:00 p. m. Este recorrido tiene el sentido de cuidar el barrio y de hacer un llamado de atención a quienes estén en la calle. Pero más allá del sentido de patrullar las calles, lo que acontece es que la convivencia y el cuidado o protección, se expresan a través de estos recorridos.

5.2 ¿Más allá de la resistencia?

Quiero situar brevemente algunos precedentes del Proyecto Comunal, que algunos comuneros y comuneras enunciaron a fin de comprender el pasaje de la resistencia a una plataforma que sirve como protección.

Seguridad, justicia y reconstitución del territorio, no sólo son las demandas puntuales al Estado, en ellas se constituye la defensa de la vida. Para que una colectividad amplia y compleja como es Cherán lograra apropiarse de estos tres puntos como estandarte y proyecto para su futuro, tuvo que pasar por un proceso largo que no estuvo exento de resistencia. Los esquemas de protección compartidos se sostienen a partir de la apuesta en común que permiten sortear la incertidumbre. Aunque eso no significa que sea una protección de inmunidad, sino que lo pienso con una condición permeable y cambiante.

Antes de la movilización de Cherán “había muchos grupos, muchos comuneros que les gustaba ir al cerro a defender y aunque no fueran autoridad, ellos acompañaban a los recorridos, e iban y acompañaban. Desafortunadamente, nunca pudieron frenar esa situación”, como comenta Un comunero trasitante [sic] (entrevista, 2016). De esto destaco algunas alianzas estratégicas dentro y fuera de la comunidad. En palabras de Lime:

Posteriormente se vinieron las elecciones y se buscó apoyo a la Universidad [Michoacana], pero también a los colectivos, a las universidades, para el apoyo jurídico, a ver como se le podía hacer. Hubo mucha gente, hubo mucha gente involucrada, ya ahora se lo atribuyen, pero hubo mucha gente, no solo la Michoacana, la Chapingo, la UNAM, varias muchas universidades, la UdeG, escritores, poetas, catedráticos, filósofos, de todo, creo que también fue internacional y vino mucha gente después de eso (Lime, entrevista, 2016).

Otro de los ex miembros de la Coordinación del Movimiento, Tío, del barrio primero, refirió sobre los Partidos Políticos que: “nada más venían a hacer el saqueo de votos y se

iban. Y nada más ibas a recordarles y te echaban los granaderos, cosas así que algunos de nosotros consideramos graves y que por esa misma situación tuvimos la necesidad de estudiar un nuevo esquema de gobierno. Que permitiera darnos mayor confianza, mayor solución, mayor acercamiento para el empoderamiento propio de la comunidad” (entrevista, 2016).

El panorama no fue fácil para la comunidad durante los momentos de zozobra, se restringió la movilidad y la interlocución con el Estado generaba incertidumbre, como es posible comprender a través del relato de Juan Navarrete:

En mi caso, como fuimos de las personas que más nos vimos involucradas en las reuniones con gobierno del estado y de la federación, tenía que estar monitoreando con mi esposa, a cada momento, así como estaba la situación, tenía que hablarles a ciertos amigos que yo ya iba para allá, que yo a tales horas iba a transitar por esos lugares de riesgo. No teníamos barricadas, no teníamos nada y eso nos hacía vulnerables y mínimamente ahora sí pasa algo, puedes pasar a la barricada a dejar un mensaje, pero antes no había a quien acudir, estábamos totalmente expuestos, incluso de que le quitaran la vida a uno (Navarrete, 2016).

Tras analizar la situación, la comunidad inició su pugna para autogobernarse, pero hubo dos iniciativas del diseño del Proyecto Comunal que se discutieron en las asambleas. Este esfuerzo requirió apoyo jurídico externo. Así, pudieron obtener el reconocimiento insólito en México del derecho a autogobernarse, a elegir a autoridades por usos y costumbres y a tener su propio esquema de gobierno, seguridad y justicia al interior en 2011. Y como he descrito previamente, en el año 2012 fue reiterado este derecho a través de la SCJN. Estos primeros momentos de defensa de la vida, también implicaron riesgos en la movilización y confrontaciones, tal como indica Kuisi Achamasí:

Para eso el gobierno que estaba en ese entonces, te estoy hablando de Roberto Bautista Chapina, respaldado por el PRI, había una serie de inconformidades con su manejo administrativo y manejo social, que salió volando. Simplemente se ignoró a una autoridad civil, como la que él ostentaba aquí en ese tiempo. Se ignoró y finalmente fue rebasado por el poder de organización de la comunidad. Para esto, ya había dos, tres reuniones que se habían realizado antes de llegar al 15 de abril. Ya había muchas reuniones que se habían realizado, en base al hartazgo, a la necesidad de buscar alternativas para parar el saqueo del bosque [sic] (Kuisi Achamasí, entrevista, 2016).

Es posible observar que el esquema de protección requiere que se modifique la dinámica entre interlocutores. En ese sentido, una de las dudas que surgieron durante el

trayecto fue ¿cuál es el móvil de la protección, por qué arriesgar la vida para defender la vida misma?, una de las respuestas más contundentes fue la que resumió Juan Navarrete:

La gente se volcó nos volcamos completamente, sin pensar, incluso en el riesgo que corría nuestra comunidad, fue un atrevimiento. Y nos volcamos completamente, diría yo, inicialmente por una sed de justicia y en segundo lugar, la estabilidad en nuestra comunidad, y del resguardo de nuestros bosques, la integridad de nuestros hijos, de nuestras familias. No existe jurisprudencia o un antecedente de ello, que venga así el manual, no. Simplemente fue una necesidad, el organizar a la autoridad de usos y costumbres, en base a consejos. Uno de los objetivos fundamentales es para erradicar esos vicios que han generado el sistema normal, de tener figuras. La corrupción, es más fácil que se corrompa uno a que se corrompan dos, es más fácil que se corrompan tres, es más fácil que se corrompan tres a que se corrompan cuatro y así sucesivamente. Por eso casi los consejos están integrados por cuatro cada uno, con excepción del Concejo Mayor y así, es práctico para nosotros. Y en ese tiempo, generamos nosotros una mentalidad, aunque se diga pues, aunque se piense que teníamos un pánico formal, pero pues teníamos un problema muy serio de seguridad. Entonces si dicen que fulano es el secretario, que fulano es el presidente, que fulano es el síndico, pues entonces el crimen va con ellos. Porque son los que firman, son los que mueven, son las cabezas. Entonces no queremos cabezas, decíamos en aquel tiempo, queremos gente que pueda acuerpase y perderse entre muchos. Por eso mismo, por eso el Consejo de Honor y Justicia, el Consejo Bienes Comunales, ya no el Comisariado. Eso era una con mayor fundamento, la seguridad, propiamente para protegernos, en sí a nosotros mismos, por eso tratamos de articular así (Navarrete, entrevista, 2016).

Hay otro elemento en juego sobre el que la comunidad no tiene control directo, pero que fue un elemento circunstancial que fue aprovechado por la comunidad misma. En palabras de Trinidad Estrada:

Siempre se estuvo negociando con gobierno federal y, pues nos favoreció mucho el problema que tuvo Godoy con el Calderón, porque nunca se llevaron. Y eso sirvió para que nos hicieran caso en la federación, cuando vienen las ordenes de arriba para abajo, pues ya dijeron ¡esto qué onda! Y ya cuando se logra poner sobre la mesa a funcionarios federales y del estado, ya nos sentíamos más a gusto, podríamos hablar y tuvimos una comunicación más abierta (Estrada, entrevista, 2016).

Existen elementos que permiten la inflexión sobre la realidad de Cherán, puesto que hay esquema compartido que sirve como punto nodal de las relaciones, esto es el afecto y la memoria viva que se transmite inter-generacionalmente y que de igual manera es consultada, accesible y permite la distribución de afectos. Igualmente, existen otros elementos circunstanciales que favorecen este pasaje de la resistencia a la revaloración de la vida, e implicaron a una red de interlocutores externos que brindaran alguna clase de

reconocimiento, a pesar de que los marcos de reconocimiento han sido excluyentes en el propio marco jurídico.

5.3 Modificación en las relaciones de opresión con el interlocutor

Considero que la mayor contribución con respecto a la valoración de la vida, radica en que su constitución erigió una especie de barricada ante la violencia directa, es decir, una especie de barrera institucional. Esto hace que Cherán se legitime como una comunidad afectiva y que públicamente tenga un nivel de reconocimiento en el ámbito jurídico. Esto le ha dado un margen de acción que no es para nada desdeñable, pues dadas las circunstancias en Michoacán, han construido formas de seguridad y protección. Sin embargo, estas acciones están acompañadas de otras tantas que la preceden y que como tal, fueron de mi interés. Considero, pues, que la vida se vuelve inaprehensible mediante la institucionalización.

Entonces, en el GC la reivindicación de la vida ha permitido una plataforma, que principalmente descansa sobre la cuestión de seguridad, visible a través de la Ronda Comunitaria y el equipo de Guardabosques. Por la gran mayoría de la comunidad es reconocido este esquema de protección como parte fundamental para poder transitar sin miedo, andar libremente por las calles sin temor a que alguien ejerza alguna intimidación. Puesto que hay un cambio cualitativamente significativo en las relaciones entre la seguridad y la comunidad no es una cuestión represiva propiamente, sino preventiva. Su importancia radica también en la posibilidad de marcar una frontera con la violencia a exterior. En palabras de Iunuen:

La experiencia clara que hemos tenido en cuanto a la seguridad y al anterior gobierno es que no tuvimos nunca ni seguridad ni justicia, porque sí ellos le hubieran entrado a la seguridad, nosotros no hubiéramos tenido que tomar este asunto en nuestras manos. Sí no lo hubiéramos hecho así no sé dónde hubiéramos quedado, nos hubieran matado a todos, con todo y pinos. Aunque sí se acabaron mucho cerro, aquí seguimos y seguimos cuidándonos porque no nos queda de otra, nadie más lo va a hacer por nosotros (Iunuen, entrevista, 2016).

Entre las distintas respuestas que ha dado la comunidad, previo al Movimiento y posterior a la legitimidad del GC, destaca el recobrar algunas de las cuestiones organizativas y simbólicas que eran parte de los usos y costumbres, pero que se habían degradado con las intervenciones que ilustré en el capítulo tres. Tardé un tiempo en percatarme que las

asambleas de los barrios no limitan su función a un esquema gubernamental rígido, sino que funcionan en mayor o menor medida conforme se comparte alguna preocupación. En ese sentido, las asambleas son un punto nodal en todo el proceso de revaloración de la vida, porque son espacios para la discusión sobre las problemáticas y preocupaciones de la comunidad. Este esquema tiene momentos en que se ve envuelto en la dinámica administrativa del esquema estadista, y eso constituye un desafío en la propia comunidad para sostener sus propios esquemas.

Lo que significa vida para la comunidad, no es entendido de la misma manera en la dimensión institucional, como ejemplifica la siguiente narrativa:

En aquel tiempo decíamos, del coraje, decíamos, del coraje, de la ira, decíamos al gobierno federal, al Secretario de Gobernación... porque nos hablaba mucho de pavimentación, de calles, proyectos y de cosas así... materiales que se pueden hacer con dinero. Una vez les comenté con mucha ira, con mucho coraje, que no tenía caso hacer muchas calles con mucho pavimento, si no iba a haber gente para que recorriera esas calles pavimentadas. ¡Atiéndonos el asunto de la seguridad!, que es lo más elemental, lo otro es secundario. Nosotros hemos vivido muchos años y nuestros antepasados, caminando sobre el polvo, pero con nuestros hijos completos, nuestros familiares acobijados. No tiene caso que nos den proyectos, sino va a haber quien los disfrute (Navarrete, entrevista, 2016).

Comprendo que la comunidad de Cherán optó por una vía jurídica como medida para salvaguardar su vida, esto les permitió legitimar un marco de reconocimiento propio que funciona como paraguas, pero el GC en sí mismo tiene una doble naturaleza. Me refiero a que hay una parte del GC que permite tener un margen con respecto a la toma de decisiones, pero limitado en tanto que es una unidad administrativa que pende del Estado. Esto constituye una paradoja porque el Estado interviene mediante la obstaculización burocrática, es decir, uno de los medios legales para provocar la excepcionalidad. Uno elemento que hoy día está en juego es que en la sentencia dictada por la SCJN (2012), donde nace el concepto jurídico de municipio indígena, se señala que deben formularse las instancias necesarias para la interlocución entre Cherán y el Estado. Es fecha que eso no ocurre, lo que repercute en el pleno reconocimiento del GC con todas sus instancias.

En ese sentido, lo que ocurre al interior es una intervención excepcional, porque mantiene en un limbo jurídico y *de facto* a Cherán, y eso acota la capacidad de dialogo interinstitucional. Además, la forma en que se organiza el GC se ve trastocada por la visión jerárquica del Estado. Esto es, que aunque en apariencia es un órgano consultivo donde no

debería haber jerarquías, resulta que para el exterior sí las hay, porque el Estado está construido con figuras basadas en la representación política unipersonal: el caso de la presidencia municipal y de ahí a cada segmento de la administración tradicional. Esto constituye una sujeción a nivel jurídico que se trasmite en la subjetividad de la comunidad, pues justo es uno de los móviles para distinguir entre Estructura y Asamblea, es decir entre una parte de la comunidad que se encuentra en una frontera entre la vida burocrático-institucional y la política en los términos en que se construye en Cherán.

Todo el proceso que implica el cuidado y reforestación de los cerros es un asunto que permite a la comunidad tener un margen de acción con respecto a su territorio. En ese sentido, durante la primera gestión del GC 2012-2015, hubo un cambio con relación al territorio comunal, que hoy día no es reconocido jurídicamente. Sin embargo, constituye una manera de reivindicar el control sobre el propio cuerpo. Lo que ha sucedido es que los caminos que habían sido privatizados han sido recuperados. Esta situación ha favorecido la generación de empleos temporales. Aunque estos dependan de la gestión de los recursos con las distintas instancias de gobierno federal, en específico las limitaciones para comprender el propio esquema de GC que irrumpió con la figura de Comisariado.

Con respecto a la justicia, esta es un área pendiente que provoca un malestar en la comunidad, pero al igual que el CMGC, presenta grandes retos, porque es una de las áreas que están en el filo de dos mundos sumamente contradictorios. Por un lado están las normas del Estado que conllevan una serie de prácticas que no son digeridas en la comunidad, puesto que la forma en que se regula es más de orden moral, que en el ámbito positivo del Derecho. Por el otro lado está todo este aspecto de la justicia desde la costumbre, que en varias ocasiones tiene un carácter incompatible con la visión occidental.

Todo esto, lo que pone al descubierto es que esta plataforma no significa que se haya logrado una consolidación, sino que es parte del proceso lograr un mínimo margen de acción que permita transitar hacia una revaloración de la vida que incida en ambos planos. Tal como denuncia Gonzalo:

Es el parte aguas de no creerse en un gobierno, que está al asecho y que es capaz de todo. De ahí nos damos cuenta que, realmente que sí le servimos al Estado, creo que nos va a mantener con vida, pero sino le servimos, va a tratar de acabarnos, y es el paso que hasta ahorita Cherán ha mantenido. Pero quien sabe cuánto vaya a durar, porque el Estado asecha siempre, siempre está comprando ideales, está comprando personas (Gonzalo, entrevista, 2016).

Cabe señalar que para construir mi objeto de estudio, lo que hice fue centrarme en el la seguridad, justicia y reconstitución del territorio, como tres ejes en los que descansa la revaloración de la vida en el caso de Cherán. No obstante, tomar estos tres elementos significó un proceso de duelo con respecto a la imagen idealizada que me había hecho con la información que había leído sobre el movimiento. Cuando llegué a Cherán, era el tercer año de gestión de GC y la próxima Estructura estaba a escasos dos meses de entrar. La imagen que tenía era la del primer tiempo del levantamiento: un momento donde se podía sentir el peligro y al mismo tiempo, el espíritu de lucha a flor de piel. O bien, tenía una imagen de los primeros momentos del GC y creía que toda la gente que vivía en Cherán estaba de acuerdo con su existencia, suponía que la misma Estructura era la gente que se había visto afectada directamente. Todo esto, me hizo realizar un giro en la búsqueda de la valoración de la vida, más allá de los esquemas institucionales.

5.4 Reconocimiento de las vulneraciones

En congruencia con el capítulo anterior, he discutido cómo la violencia es ejercida en distintas formas de opresión y que estas son vividas de formas distintas al interior de la comunidad, a pesar de que exista una apuesta en común. Por lo tanto, aunque opera en dos planos, uno con relación al interlocutor y de forma dinámica también al interior, en los cuerpos comunitarios, la búsqueda por el reconocimiento de las vulneraciones implica dar un giro que reivindique los cuerpos en ambas vías. O como sintetizó Trinidad Estrada (entrevista, 2016): “la justicia no nomás implica que se les haga justicia a los desaparecidos, a los asesinados, a los familiares, sino que se le haga justicia a todo ser, ¿no?”. Entonces, ¿Cuáles fueron los hallazgos al respecto?

Ciertamente, este es un tema muy difícil porque dado que la justicia es vista desde distintos ángulos pareciera que al abordar el tema se entra en arenas movedizas. Y baste como muestra lo que expone Echeri: “Al principio sí fueron valorada la gente que murió a causa de esto, en el movimiento sí se sitió apoyada, pero luego sólo que quizás, muchos murieron por error, andaban en su trabajo, por así decirlo. Y otros casos murieron, aquí había muchas personas que murieron porque no andaban bien, entonces no están tomadas en cuenta” (entrevista, 2016).

¿Cómo leer eso en la dimensión geopolítica? Considero que la revaloración de la vida no ocurre de manera homogénea, sino que conlleva un reconocimiento común de algunos malestares. Y así ha habido una plataforma de protección mediante el Derecho y el quehacer cotidiano de la seguridad. También hay pendientes con relación a la justicia. Porque tal como Arameni describe, la comunidad llegó al límite y se aglutinó ante la violencia, pero en la medida en que se ha estabilizado, hay una distensión aparente del conflicto con el Estado. Y a su vez, el malestar descolonial prevalece en el llamado de las asambleas o en las agrupaciones no institucionales que hacen un llamado a la vida. En ese sentido:

En su momento, todos fuimos afectados, todos los que vivimos aquí en esta comunidad sufrimos la violencia como comunidad. Pero hay personas que han sido más afectadas directamente que otras personas. Están por ejemplo, los que han tenido familiares cercanos de los que han desaparecido. Están esperando que sus familiares vivan y los han estado esperando. No me puedo imaginar cómo se sentirá... como será que los están esperando y que puedan algún día aparecer. Y los que no se acostumbran o familiares de los que ya murieron ya y aun no pueden aceptarlo. O quienes están sufriendo la consecuencia, porque pues sus hijos, sus nietos, de acuerdo a nuestros usos y costumbres, el hombre es el que tiene que traer el ingreso para los hijos. Y sí hace falta quien lleve el ingreso, aún sufre la esposa, los papás, todos, no creo que sea fácil (Arameni, entrevista, 2016).

Hay varios retos por sortear, principalmente las cuestiones que causan un sufrimiento sordo, es decir no reconocido públicamente, como sucede en los casos de violencia hacia las mujeres de todas las edades, y que no son solo representan las situaciones por la violencia de Estado, sino la continuación de la violencia por el hecho de reproducir esquemas opresivos que provienen desde la instalación de la colonialidad del género y que fracturan a la comunidad. De forma que el silencio se convierte en una prisión conjunta que separa, a pesar de estar en colectividad. Me refiero a la magnitud de esta declaración: “Mira, casi no nos gusta compartir, fue una situación nada más de intimidación, no era la única, había más, mismas personas de ahí. Eso no está muy declarado. Yo escuchaba, de repente en las fogatas, que decían que les había pasado a las fruterías, pero no sé más... otras en el cerro. Lo único para nosotros que nos alivia es que no había nada, que no pasó nada” (Erandi, entrevista, 2016). La problemática se escenifica mediante el silencio, la minimización o la negación de la propia capacidad de exigir justicia, bajo criterios mínimos de dignidad humana y descolonización conjunta desde cada colectividad.

5.5 Valorando la vida al interior

Con este apartado, más que generar certezas y respuestas, quisiera mostrar algunos puntos de vista que generan contrastes al interior, y considero que esto es parte de la riqueza de la comunidad de Cherán, puesto de la diversidad se nutre de la discusión y las asambleas mismas. Por lo tanto, es un espacio donde he recuperado algunas de las respuestas que dieron las comuneras y comuneros con quienes pude charlar sobre la posibilidad de revalorar la vida y cómo esto se vierte en el ejercicio cotidiano de la comunidad. Es decir, la idea es valorar desde la misma experiencia cotidiana, pero al mismo tiempo reflexionar sobre las preocupaciones de la misma comunidad puede permitir tener una imagen más clara de los puntos ciegos, no solo para la comunidad de Cherán, sino también preguntarnos por nuestro quehacer y construir alternativas ante la reproducción de la violencia.

Una de las cuestiones más apremiantes es garantizar la continuidad del Proyecto Comunal y en específico, la forma de gobernar. En ese sentido existe la preocupación sobre la formación política desde lo cotidiano, cuestión que comparten algunas otras comuneras y comuneros, especialmente quienes han tenido algún tipo de interlocución con el Estado, no obstante esto no ha cobrado la fuerza desde las asambleas. Por ejemplo, Gonzalo expone que:

Este no es un gobierno de izquierda, corrupta, este es un emanó un gobierno diferente, por un proyecto de vida, por la supervivencia de todos nosotros, de los que han expropiado como hijos, y los futuros que vienen, salvaguardando un territorio. Que nos abanderamos y nos escudamos en un movimiento que se llamó defensa de los bosques, donde pusimos tres puntos fundamentales: seguridad, justicia y reconstitución del territorio como ejes. Hay mucho que perder, urge organizarnos y que quede abierto para que se integre quien quiera que se vaya integrando, al final de cuentas es la escuela en la cual nos vamos a ir forjando, que tengan el espacio para integrarse (Gonzalo, entrevista, 2016).

Con respecto a los cambios que ha producido en la vida cotidiana de las generaciones menores a los 40 años, el ejemplo de Erandi condensa la reivindicación de los sentidos y saberes en la comunidad, esto quiere decir, de los elementos más importantes como parte de la reivindicación efectiva de los saberes y conocimientos de la comunidad:

Que la gente agarró fuerza y que valorizó la cultura, a través del movimiento, en ponernos de acuerdo y en defender la vida, eso fue algo muy bueno... se revalorizaron las cosas, porque por ejemplo yo veía el *Korpus* acá, como niña, veía el trueque, pero no entendía lo que eran las *katarakuas*, o el valor de la mujer, es el fruto, es como si fuera la matriz, que te va a dar algo, generador de vida. Yo no sabía eso, veía y sabía que eran panales, que había panaleros,

pero no sabía, a pesar de que vivía aquí. Y a través del movimiento, mucha gente que sí sabía, como que reforzó y dijo no, no, no, vamos a reubicarnos (Erandi, entrevista, 2016).

Imagen 5.1 Reforestación La Cofradía



Fuente: Carolina Márquez, 2015

También hay posturas que ponen el dedo en el renglón sobre la manera en que se lleva a cabo el GC y hacen un llamado a la participación y a reconsiderar los planteamientos en la educación, como una ruta para prevenir la violencia, tal como menciona Guadalupe (entrevista, 2016): “vemos la corrupción que existe y no es por ignorancia, porque nuestros grandes magistrados o los grandes representantes de nuestro país estudiaron y en universidades de las mejores, ¿Y qué no son corruptos? ¿Ahora, qué se espera de nosotros que vamos aquí a las instituciones educativas de las más bajas? A mí me gustaría que cambiáramos lo que le enseñamos a los niños, porque son quienes les tocará hacer esto después”.

Con relación a la seguridad, es algo sumamente valorado en la comunidad, como expresa Mintzita:

Si claro que sí, tengo un beneficio porque duermo tranquila, entro a mi comunidad y me siento en paz y puedo estar confiado, antes no nos sentíamos seguros y la gente no salía a la calle con confianza, ha habido otros problemas pero los estamos manejando. Lo que sí es que yo he visto que hay gente que tiene buenas ideas pero no sabemos hablar en público y tienen todas sus buenas ideas pero no las pueden transmitir a otras personas. He notado eso de algunas personas, el que no hablan cuando los letrados toman el micrófono o que hablan, pero no hablan como la gente, se les olvidó de donde vienen y eso afecta, porque luego otros creen que no saben hablar adecuadamente y sobre todo pasa con las mujeres (entrevista, 2016).

No obstante, Mintzita también está señalando una cuestión que entrecruza la cuestión de clase con el sexo-género, como un elemento que merma la participación directa en las mujeres en las asambleas, aunque estén atentas y presentes al debate público. Esto resulta en una cuestión crucial sobre la participación en las asambleas y en general, en la política interna de la comunidad. De igual manera, Paty también expresa una preocupación por la precaridad:

En una reunión decía que porque no se invitaba a esas personas que aún siguen cortando madera, porque no se ha terminado ese problema, porque? porque ahí la necesidad. Aparte de eso, las personas que se han mantenido del bosque, nunca van a salir de pobres, porque están matando algo sagrado. Mi papá siempre nos ha platicado de que eso es pura sal, eso es estar en contra del todo poderoso. Sí nosotros hacemos mal, a la creación del Todo poderoso, sí nosotros hacemos mal al a creación del Todopoderoso estamos cargando una cruz muy grande, de la cual no vamos a poder librarnos. Así lo veo yo (Paty, entrevista, 2016).

Respecto al tema partidista, Tío expresa una preocupación por aquellas personas que ha mostrado lejanía respecto al GC: “yo quisiera que se expresara todo eso a todos, y que se convenciera a las personas que nos han traicionado y que no quieren esta forma de gobierno. Habría que entender que paso con ellos, no nada más etiquetarlos con el letrero de traidores, porque debe haber una razón o razones por lo cual se comportan así” (entrevista, 2016).

Por último, retomo las palabras de La Morena, cuando dice que “tampoco nos asustemos, porque todo cambio representa muchos problemas, muchos más nosotros como indígenas. Yo me siento orgullosa de ser indígena y el hecho de que yo no traiga mi rollo, mi vestuario, no significa que no sienta, que no reconozca mis raíces. Y yo creo que nosotros los indígenas estamos acostumbrados a luchar por la vida, a luchar por nuestro bienestar” (entrevista, 2016). Esto guarda relación con la capacidad para acuerpar las resistencias en una colectividad amplia para poder para revertir los efectos de la violencia. Es decir, la vida requiere reconocimiento, y en tanto la resistencia es sentida y compartida en la colectividad, es posible generar propuestas conjuntas. Ya no las partes desmembradas del cuerpo, sino poder asumirse como cuerpo con vulneraciones, y a partir de ahí buscar alternativas para revertir la vida.

CONCLUSIONES

Con el objetivo de comprender la revaloración de la vida a través de la respuesta que Cherán ha dado para revertir la violencia, he partido de la noción de cuerpo para observar la misma. He debido estar atenta a los procesos de los que se formula la revaloración de la vida. Para esto, delimité el tiempo de este estudio al período entre 2008 y 2016, años en los cuales es claramente identificable el fenómeno de la violencia excepcional del Estado. Ciertamente el proceso de investigación ha sido contingente y flexible, cuestión justificada por el método etnográfico. Con esta elección metodológica pude aprehender los significados y los afectos, a partir de la convivencia con la comunidad. En ese aspecto, decidí realizar el estudio desde una propuesta colaborativa de la mano con el proyecto descolonial del feminismo, pues en la conjunción de ambas fue posible conocer la experiencia de la comunidad, y al mismo tiempo, mantener una ruta mínima para poder responder las preguntas de investigación.

Ahora bien, propongo hablar de la revaloración de la vida como una construcción teórica que he formulado bajo el ensamble de la colonialidad del género de María Lugones (2011), y la violencia de Estado de Pilar Calveiro (2012), así como la noción de subjetividad de Judith Butler (1997). Esto como una manera de comprender la violencia como la continuación de esquemas raciales y sexistas encubiertos bajo la aplicación de medidas excepcionales, como es el caso de Cherán. Pero al considerar que el cuerpo es el punto donde confluye el poder y la subjetividad (Butler, 1997), cabe la posibilidad de formular respuestas para subvertir la violencia. En ese sentido, la revaloración de la vida consiste en cambiar la relación con el Estado y al interior de la comunidad, con la aspiración a deconstruir las opresiones múltiples que sujetan a mujeres y hombres a la colonialidad del género. En ese sentido, esta propuesta teórica me llevó a la posibilidad de ver distintas aristas de la violencia en Cherán y considerarlas en el plano geopolítico e histórico, dos elementos que han modificado mi perspectiva sobre la vida misma.

Preparar el trayecto hacía Cherán implicó construir un itinerario mínimo para no perder de vista algunos elementos durante la trayectoria en la comunidad. Por eso realicé un esquema explicativo sobre la revaloración de la vida, luego diseñé una ruta conformada desde la propuesta colaborativa de la etnografía, desde un punto de vista feminista descolonial, puesto que esta propuesta tiene por objetivo descolonizar la manera en que se construye el

conocimiento para poder trabajar sobre las múltiples opresiones. De ahí que Sylvia Marcos (2014), Ochy Curiel (2014), María Lugones (2011), entre otras teóricas, ayudaron a cuestionarme la práctica etnográfica desde el cuerpo. En esta lógica, opté por las técnicas de observación participante y entrevista etnográfica durante mi estadía en Cherán. Y a partir de la identificación de distintas unidades de observación pude construir el dato para responder a mi pregunta. No obstante, en el trayecto hubo situaciones que me llevaron a replantearme la relación con la comunidad, puesto que el conocimiento que he vertido en este estudio -en gran medida- no hubiera sido posible sin la colaboración de algunas personas de la comunidad. Pensando en esta experiencia, he propuesto un concepto metodológico llamado red afectiva de colaboración, para ilustrar la construcción cooperativa del conocimiento.

Conforme al primer objetivo planteado, reconstruir las experiencias de la comunidad *p'urhépecha* de Cherán, relativas a la violencia de Estado, encontré con ayuda de la matriz colonial de poder, que los cuerpos de mujeres y hombres viven experiencias distintas con respecto a la violencia, en tanto que hay un proceso de ocultamiento de las vulneraciones hacia los cuerpos de las mujeres. Esto es sostenido por la comunidad dado que existe otra violencia que le precede y subyace, me refiero a la colonialidad del género, que opera encubriendo los cuerpos bajo la indiferenciación de los miembros que conforman la colectividad. Un segundo hallazgo fue la identificación de una tendencias que muestra que la violencia ha recaído principalmente en los cuerpos de personas adultas, entre los 40 a 95 años de edad, comuneras y comuneros que tienen una relación más estrecha con el campo, y con mayor énfasis a miembros del barrio cuarto. Esto no significa que el resto de los barrios no hayan sido vulnerados, sino que responde a un corte generacional que está asociado al impacto de varias intervenciones políticas que han precarizado a la población e inducido a un cambio en la forma de vida, donde son subordinados a una economía global.

En consecuencia, esto es explicado como parte de un proceso de violencia que incluye la desterritorialización, así como la vulneración y ulterior muerte dirigida hacía dos figuras centrales para la reproducción de la vida comunitaria: mujeres y personas mayores, quienes encarnan respectivamente la reproducción y la memoria, dos elementos simbólicos para la organización *p'urhépecha*, ancestralmente reproducida con el sentido de respeto profundo, la *kashumbikúa: tatá y naná keriecha*. Al poner esto bajo contexto geopolítico, resulta como

una técnica para acelerar la fragmentación de la comunidad o su aniquilamiento, dado que son las personas que transmiten los marcos de reconocimiento.

En otro aspecto, la violencia en la comunidad tiene un significado distinto al que se atribuye en otras colectividades, puesto que la forma en que está construida su subjetividad encierra una cosmovisión indígena. Por lo tanto, representa una perspectiva de la vida que enriquece la epistemología bajo el reconocimiento de las relaciones con la naturaleza, el territorio comunitario, así como con los valores propios que permiten una relación afectiva más estrecha. Entonces, con la aplicación excepcional de la justicia y la seguridad, lo que sucede es que además de acelerarse la precarización, se alteran los vínculos al interior de la comunidad como una forma de degradación del valor de sus vidas. En ese sentido, lo que cambia es el argumento del Estado para justificar la intervención y posterior eliminación de la población, pues el centro del argumento no es la civilización, modernización o desarrollo utilizados previamente.

Con respecto al segundo objetivo específico, analizar la forma en que la comunidad de Cherán resiste la violencia de Estado, a través de la subjetividad, con el fin de lograr la defensa de sus cuerpos y bienes, bajo los tres ejes que dieron forma al Proyecto Comunal: seguridad, justicia y reconstitución del territorio, comprendí que la comunidad resiste principalmente mediante la memoria viva de las personas mayores, de ahí que sea posible mantener un piso común entre sus miembros que favorezca las relaciones afectivas estrechas y una politización de la comunidad. En la conjunción de ambas, la comunidad mantiene formas no estatales de organización política que permiten resistir algunos de los embates de la violencia. No obstante, hay dos cuestiones más, una, que hay un corte generacional que pone en riesgo la reproducción de estos esquemas; otra, es que el esquema de Gobierno Comunal es solo una vía para resistir la violencia, que además les ha permitido tener un margen de acción para formular esquemas propios de protección.

Para comprender el valor de la vida en un sentido político, entre los años 2008 a 2016 en el caso de la comunidad de Cherán, conformada por mujeres y hombres p'uréhpechas, parto de que la comunidad no se limita al Gobierno Comunal y que por el contrario, este último ha sido una alternativa para contener la violencia directa. Pero la búsqueda de la revaloración de la vida mediante la institución gubernamental tiene limitaciones en tanto que la colonialidad del género no ha sido cuestionada. Eso no quiere decir que no tengan logros

significativos, como es la dimensión securitaria, y en gran medida la parte de reconstitución del territorio comunal.

La revaloración de la vida opera en dos planos, y uno que tiene que ver con la capacidad de contener los embates de la violencia, como un mínimo de protección, pero eso no significa que tengan una plataforma infalible, por el contrario el Gobierno Comunal tiene grandes retos, especialmente en la forma en que construye la relación con el Estado donde aún no logra un estatus de pleno reconocimiento como un esquema de gobierno comunal y no bajo un sistema de partidos; lo que constituye una forma de presión y ulterior desgaste. En el segundo plano, continúa operando la colonialidad del poder potenciada por la violencia de Estado, que genera una partición de las vidas que son públicamente reconocidas como vidas sintientes y vidas que no son reconocidas como tales. Esto ocasiona una fractura mayúscula en la comunidad, puesto que no es nada más el ocultamiento de estas vidas: mujeres que viven una doble violencia, las vulneraciones directas, pero además está el silencio como una ruta para no volver a ser vulneradas mediante la moralización.

Respecto a la pregunta de investigación, ¿qué ha hecho la comunidad de Cherán, integrada por mujeres y hombres, para revertir la violencia ejercida por organizaciones criminales y agentes del Estado, que vulneró sus cuerpos y sustentos materiales? El esquema compartido se nutre de las mismas resistencias en su interior y de las figuras tradicionales bajo un contexto distinto, pues tras haber sido racializados, esta recuperación de los saberes ancestrales funciona como una forma de recuperar el valor de sus procesos y valores. Aquellos grupos y asambleas, proponen acciones de reivindicación y son la precondition para que puedan hacerse las modificaciones pertinentes al esquema de protección común. En ese sentido, la figura de la asamblea de los barrios, la ronda tradicional y la faena son maneras de dignificar las vidas, fuera del ámbito institucional, porque son una vía para crear procesos compartidos y poder reivindicar la vida a través del trabajo en colectivo y los actos creativos en la comunidad.

Respecto a la hipótesis o supuesto de trabajo, la cualidad simbólica de la subjetividad, permite transformar las experiencias de violencia en la comunidad, dirigida tanto a los cuerpos de mujeres y hombres p'uréhpechas, como al territorio comunal. Y que eventualmente, esto ha sido materializado a través de la resistencia del Movimiento y el GC, lo que puede favorecer la revaloración de la vida, en un sentido político. La hipótesis resulta

cierta en tanto que hay un reconocimiento político hacia la comunidad y municipio indígena por parte del Estado, que ha contribuido a mantener el control sobre el territorio comunal. En relación a la cualidad simbólica ahora puedo decir que depende en gran medida del reconocimiento del proceso de precarización, por medio de la memoria, para poder operar.

Con todo ello, el primer objetivo que consistió en reconstruir las experiencias de violencia en la comunidad fue posible gracias a la proximidad afectiva que construí con algunas personas en la comunidad, es decir la red afectiva de colaboración. Puesto que pude conocer gradualmente a personas que han vivido alguna situación de vulneración, bajo los términos de la excepcionalidad que fueron desplegados a nivel nacional, a partir de la llamada “guerra contra el narco”, durante el periodo del expresidente Felipe Calderón y que continúan vigentes a la vuelta de una década. Entonces pude pasar de las agrupaciones, familias e instancias del Gobierno Comunal a conocer casos específicos e ir reconstruyendo el modo en que ocurrieron las experiencias de violencia y el modo en que esto fue vivido por la comunidad.

A partir de los testimonios, pude dimensionar el ensamble entre colonialidad de género, precaridad y violencia de Estado. Y pude entender que lo que ha cambiado es el argumento del Estado para abandonar, precarizar y destruir a poblaciones enteras. Posteriormente, realicé una sistematización de los datos de tal manera que pueda tenerse una primera impresión sobre la forma en que acontece la violencia en Cherán. Cabe decir que la manera en que traté de formular la explicación sobre la violencia, fue a partir de la experiencia en que los cuerpos comunitarios e individuales la vivieron. Me refiero a que traté de ser respetuosa de la manera en que simbolizan la vida, para poder comprender la magnitud de la violencia. En ese sentido, la manera en que registré la violencia incluye actos que no son delitos propiamente dichos, pero forman parte de la manera en que fue resentida la violencia, ya que esta supera cualquier contabilización o registro que haya al respecto.

Con respecto a los resultados para la comunidad, he dispuesto una serie de elementos que brindan una explicación sobre la violencia en Cherán, así como una serie de elementos que pueden ser utilizados por la comunidad en su proceso de justicia social alternativa. Además, es posible regresar a la comunidad una imagen más amplia al respecto, que permita reivindicar todos y cada uno de los cuerpos que han sido vulnerados e inducidos a la muerte, porque no se trata de que a nivel individual alguien mantuvo una vida cuestionable

moralmente, sino que al mostrar un análisis de las vulneraciones prevenidas sobre los marcos de reconocimiento, es explícita la matriz colonial del género, como un cúmulo de intervenciones geopolíticas reproducidas al interior de la comunidad, Entonces, eso se enmarca en la colonialidad global del poder como una limpieza étnico-racial, subraya la violencia como un acto simbólico que constituye una negación simbólica y política de la vida.

En ese sentido, he pensado que el mapa con el listado de las comuneras y comuneros vulnerados que pude registrar, así como el estimado de vulneraciones totales y desagregadas por sexo, edad y barrio, brinda una imagen de la vulneración en términos comunitarios. Y particularmente podrían utilizarse para crear memoriales o algún acto que vindique a quienes tuvieron algún tipo de vulneración. Por otro lado, la argumentación con respecto a la forma en que es vulnerada la comunidad puede ser un punto de reflexión sobre la violencia que es sentida al interior.

Por último, respecto a los pendientes, el primero de ellos es profundizar sobre la revaloración de la vida con un trabajo más minucioso sobre la violencia en el cuerpo, puesto que por motivos de tiempo, en este estudio brindé un primer esbozo sobre los casos. También me gustaría abordar con mayor detalle de qué manera construyen las mujeres en la comunidad la idea de violación. En relación a las conclusiones del capítulo tres, surgió una pregunta sobre estas formas de opresión que he planteado, ¿Cuál es la historia que se está transmitiendo inter-generacionalmente por parte de hombres y mujeres? Por otro lado, el tema geopolítico de Michoacán con relación a la violencia continúa siendo un tópico de interés.

La revaloración de la vida es un proceso inacabado en el caso de Cherán, por lo tanto, la temática no se agota en esta tesis. Si bien la comunidad p'urhépecha ha roto paradigmas, lo cierto es que en todo el territorio nacional el acceso a la justicia es excluyente. Afirmando la anterior, vale la pena reflexionar sobre el contexto de violencia y la intervención del Estado, para de ahí pensar ¿Qué hacemos día a día para encubrir una vulneración sistemática? ¿De qué manera la hemos naturalizado? ¿Hacia dónde vamos? Tenemos una gran responsabilidad desde la academia, pero también desde cualquier trinchera donde se gesta la acción pública. Revalorar la vida significa dignificarnos desde un marco de reconocimiento profundamente respetuoso de las diferencias.

ANEXO 1. P'IKUNTSKUA

Tesisirhu: “Cherpikuarhu jukaparharantani tsipikua: Ch'eranio ireta p'urhépecha Michoacani, 2008-2016”

Traductor: Elías Silva, etnolingüista oriundo de Cherán

Ini anchikurhitarhu tesisirhu p'itaskani: xarhataku cherpitakurhu ireteri anapu ampé, peru p'itaparini na enka k'uiriipu nitamapka ka erastsikuimpa jinkoni, inté arhikuekasinti eska no tsijkuiska enka ma ujka juramuku kuajpikuarhu uantanjtani, arhijtaparini inté marujteruicha, enka mirikurhinajka o enka notiru arhinajka uantakurhu. Peru istu enka jukajaka juateechani no sesi jaatani, p'ikurhitsiku xani jukaka juatani kurhantitani ka ch'apani, enka no irekajka o uanakurhani jiminesi, peeka no uni jauka kurhankuntani na xani uantaniata jukaski.

Istuni xarhatasinkani, na xani uani k'uiriipu no uspi k'uapikurhini, orhekuanarhini inteni cherpikuani ka k'uriripuuri jaxikua enka p'itaranajka, uarhiti ka achamasicheri. Istu materu ampérhu, uskani ma mianskua nitamakueri na xani uanta inchakukuaski ukueri turhiicheri enka santiru xereatakuka ireteri irekuarhu (arhiakani uanikuecha inchakukuesti parhakpenirhu o ini umpatakuarhu Méxiku), peru eska istu p'itarakuajka irekuepamrhu.

Matiru uantakua enka xarhatakani, jintesti Red Afectiva de Colaboración, ini anchikurhitarhu uaniku k'uiriipu santiruksi inchamukusti jarhoaperakuarhu, maruteru santiru no xani, jintestiksi iamentu jarhoajpericha anchikurhitarhu (noksi arhijtasti jimpokani jisini ueenaku upjka anchikurhitani o enka ji sesi sirintajka ini ampé). Ini jurhimpiraku jimpó i uantakua jimpó usinti peentani na ka na jaxi jarhoajperakua, i jimpokuesti enka ujka ukuarhini jorhenkua pari maruteruicha nompe meimuku erokurhiparini. Isí jimpó, chajtsi jinteskatsí “red afectiva de colaboración” chaari jarhoapeku k'eri ampeesti ini anchikurhitarhu.

Istu matiru ampé ini tesisirhu no terutsitaska K'eri juramukuani, jintesti k'uiriipuni, iaqmintu iretani (arhitajparini eska k'eri juramukua iretarhu anapueska jinteeka marku k'uiriipu), anchikurhita teruakuarhu jintesti erantsi tsipikua jukaparharantakua, jimpoka no xani uantaku ukua ukueri juramukua turhiicheri jimpokuesti, santeru inté jimpo irekueri k'uajpikuarhu enka ireterihu uenakurhijka.

Ini tesisirhu xarhtasinka kaniku uantakua k'eraticheri uanatakuempa enka ch'anajka pari eska i ampé uaka marhoakuni iretani pari uni anchikurhita k'uripu kuajpikueri, eraaparini juchari anapu jimpó k'uiriipuuri tsipikua enka uantakunaka o enka sipatanajka.

Iamintuecheri, jimpoka no ma santeru jukaparhaska. Isi jimpó jakakusinka eska uaka uranani, jarhoakurhitarani uantaku tankurhikuecharhu, pari uinimarhikuni juramukua Estadusini uantaku erastsiku jimpó. Xankia, isi p'arhiperasinti uantakua ini tesisirhu.

Tata Kuerajphiri kim miamunte

ANEXO 2. GLOSARIO LENGUA P'ORHÉ

Ahuechantan semejante a una acción de cooperación, sentido de reciprocidad basado en el deber. No hacer *ahuechantan* conlleva castigos morales como no acompañar, *pandin*.
Guayín, vehículo rústico en forma de carreta hecha de madera y es tirado por un burro o caballo para traer leña.
Iretani marhuakuani, servir al pueblo, es un deber en la organización tradicional p'urhépecha.
Jarhoperakúa, una acción de apoyo, sin presión social ni esperar algo a cambio.
Jarhúkutini, en el borde.
Jochica, que aceptan todo y reniega de su identidad.
Jupikanma, que la agarraron, hace referencia a una violación.
Kataperakúa, prisión.
Kashumbikúa, vivir en armonía.
Karhákua, de arriba.
K'eri, grande, de experiencia.
K'eriecha plural de *k'eri*
Ketsikua, de abajo.
Naná, abuela, gente grande de respeto.
Naná Echeri, Madre Tierra.
Nurhítini, es una planta silvestre, sagrada y medicinal que se bebe en té o en atole.
Parhangua, fogata.
Parikutini, pasar al otro lado, atravesar.
Phoré gentilicio del p'urhépecha o lengua que habla la gente p'urhépecha.
Pandin, acompañar en un evento, es parte del deber. Sí no acompañas, después no te van a acompañar. Implica llevar algo, por ejemplo fruta cuando hay un bautismo.
Pikuntan, cosechar.
Purembo, carreta.
Shanín se escoge la mazorca de mejor calidad para secar colgado para después aprovechar su semilla.
Shanini phikuntani, cortar la mazorca.
Shundi, canasto grande para el pan de la boda.
Tatá, abuelo, gente grande de respeto o experiencia.
Tata Kuerajphiri kim miamunte, composición de palabras para dar un agradecimiento a lo que sería equivalente al Universo o a la Naturaleza. *Kuerajphiri* es la deidad del fuego que era parte de los elementos que veneraban los antiguos p'urhépechas.
Tembukata o *Uarhiti*, una mujer casada sin hijos o prometida.
Troje, una construcción de madera que tiene la particularidad de ser desarmable para facilitar su traslado. Patrimonio cultural p'urhépecha.
Turhisi, Esta palabra es usada en la meseta p'urhépecha para designar a personas hablantes de español o mestizos. También al interior de la comunidad señala despectivamente a quienes reproducen costumbres mestizas.

ANEXO 3. LISTADO DE ABREVIATURAS

ANAD Asociación Nacional de Abogados Democráticos, A.C.

CENCOS Centro Nacional de Comunicación Social A.C.

CB Consejo de los barrios

CEPAL Comisión Económica para América Latina y el Caribe

CONAPO Consejo Nacional de Población

CBC Consejo de los Bienes Comunes

CHJ Consejo de Honor y Justicia

CMGC Concejo Mayor de Gobierno Comunal

GC Gobierno Comunal

IEM Instituto Electoral de Michoacán

PC Proyecto Comunal

PFP Policía Federal Preventiva

PNUD Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

PRI Partido de la Revolución Institucional

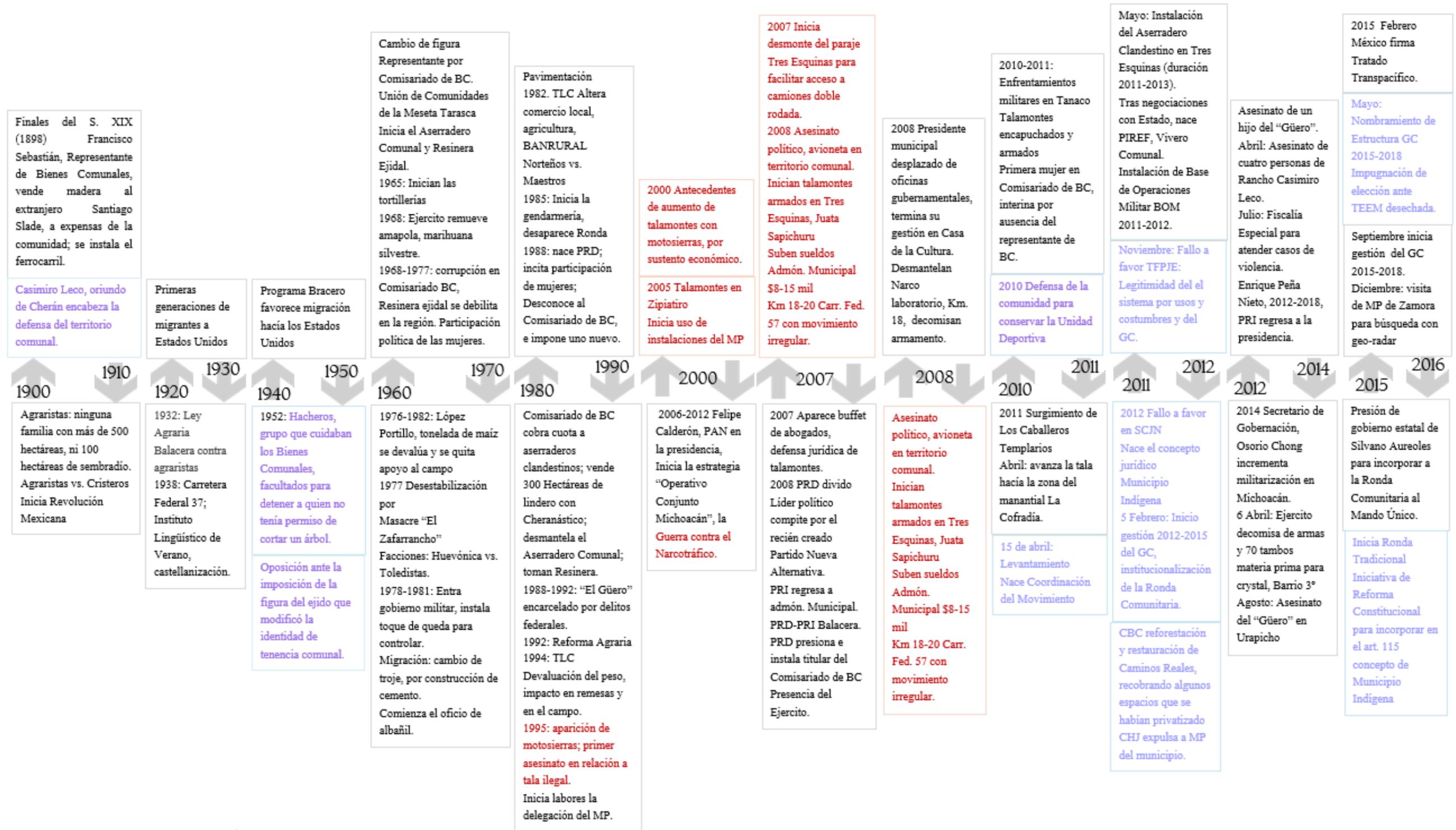
RC Ronda Comunitaria

SCJN Suprema Corte de Justicia de la Nación

TEPJF Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación

UMSNH Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

ANEXO 4. ALGUNOS ACONTECIMIENTOS POLÍTICOS



Fuente: elaboración propia.

ANEXO 5. LISTADO DE VULNERACIONES

El contenido de los siguientes cuadros está distribuido según el lugar donde acontecieron las vulneraciones. Cabe precisar que algunas de las edades que están en el listado son aproximadas; y el uso de (*) representa un sitio con destacada importancia socio-cultural en el Anexo 6. Además, el signo * representa el lugar de inicio de la vulneración y con ** distingo el sitio donde culminó la vulneración o donde fue hallado el cuerpo.

Cuadro 4.3 Vulneraciones ocurridas dentro del territorio comunal de Cherán, 1995-2012

No.	Nombre paraje	No. Paraje	Año	Vulneración	Sexo	Edad	Barrio
1	Cerrito de León	40	1995	As	H	75	1
2	Juata Sapichuru	1(*)	2008	Am, T, Ab	H	90	1
3	Cerro Kukundikata	83	2008	As	H	60	4
4	sd	sd	2008	T	H	sd	sd
5	sd	sd	2008	T, Mp	M	sd	sd
6	El Cerecito (Rancho Casimiro Leco)	11	2008	S	H	sd	4
7	Puente Quemado	17	2008	T, Am, Ab, E	H	75	2
8	Anhatzin	29	2008	V	M	70	4
9	Patanziro Grande	36	2008	Am, L	H	75	4
10	Chatin Chico	24	2009	DPC, E, Mp	H	60	4
11	sd	sd	2009	V, Mp	M	80	1
12	El Puerto	56	2009	L, As	H	66	4
13	El Puerto	56	2009	L, Mp	H	16	4
14	Tres Esquinas	12	2009	DF	H	45	3
15	Cerro San Miguel	1	2009	T, Am, E	H	72	4
16	Cerro San Miguel	1	2010	V	M	sd	sd
17	Cerro de la Virgen	2*	2010	V	M	60	sd
18	Cerro de la Virgen	2*	2010	T, Am, L	H	40	3
19	Cerro de la Virgen	2*	2010	T, Am, L	H	22	3
20	Cerro de la Virgen	2*	2010	T, Am, L	H	18	3
21	Cerro de la Virgen	2*	2010	T, Am, L	H	18	3
22	Cerro San Miguel	1	2010	V	M	sd	sd
23	Cerro San Miguel	1	2010	L	H	47	sd
24	sd	sd	2010	T, L, DPC	H	sd	2
25	Cerro Kukundikata	83	2010	Am, L	H	sd	4
26	Urapan	25	2011	T, Am	H	82	4
27	Camino a la Mojonera	11	2011	V	M	30	4
28	Camino a la Mojonera	11	2011	L, Tt	H	30	4
29	Puente Quemado	17	2011	Tt, Mp	H	80	2

30	Cruziro	87	2011	Am, E	H	83	1
31	El Puerto	56	2011	PIL, Tt, L, Ds	H	30	2
32	Cerro San Miguel	1	2011	B, As	H	43	1
33	Cerro San Miguel	1	2011	B, As	H	45	1
34	Tzitzindaro	26	2011	L, E	H	70	2
35	El Puerto	56	2011	B, L, E	H	54	4
36	El Puerto	56	2011	B, As	H	50	1
37	El Puerto	56	2011	B, As	H	45	1
38	*Zipiatiro/**Cerrito del León	*35/**40	2011	Tt, As	H	40	1
39	Tres Esquinas	12	2012	Ab, Am	H	sd	4
40	** Rancho Casimiro Leco (El Cerecito)	11	2012	PIL, Am	H	sd	4
41	** Rancho Casimiro Leco (El Cerecito)	11	2012	PIL, Am	H	sd	4
42	** Rancho Casimiro Leco (El Cerecito)	11	2012	PIL, Am	H	sd	sd
43	** Rancho Casimiro Leco (El Cerecito)	11	2012	PIL, Am	M	67	1
44	** Rancho Casimiro Leco (El Cerecito)	11	2012	PIL, Am	H	70	1
45	** Rancho Casimiro Leco (El Cerecito)	11	2012	PIL, Am	H	sd	2
46	** Rancho Casimiro Leco (El Cerecito)	11	2012	PIL, Am	M	sd	1
47	** Rancho Casimiro Leco (El Cerecito)	11	2012	PIL, Am, E	M	sd	1
48	** Rancho Casimiro Leco (El Cerecito)	11	2012	PIL, L, Am	H	sd	4
49	** Rancho Casimiro Leco (El Cerecito)	11	2012	PIL, L, Am	H	sd	4
50	** Rancho Casimiro Leco (El Cerecito)	11	2012	PIL, Am	H	sd	sd
51	Patanziro Chico	41	2012	Tt, As	H	75	4
52	*Patanziro Chico/ **Malpais	41/5	2012	Tt, As	H	48	4
53	*Patanziro Chico/ **Malpais	41/5	2012	L, As	H	28	4

Fuente: Elaboración propia, N. 53.

Cuadro 4.4 Vulneraciones ocurridas en la zona urbana de Cherán, 2007-2012

No.	Espacio	Barrio	Año	Vulneración	Sexo	Edad	Barrio
1	Casa	2	2007	As	H	80	2
2	Bajonero	4	2008	As	H	23	1
3	*Bajonero/Gasolinera Vieja/**Campo de Futbol 1	4/2/3	2008	PIL, Tt, As	H	17	4
4	*Supervisión SNTE	2	2008	DF, Tt, As	H	42	1
5	Aserradero	4	2009	Am, B	H	sd	4
6	*Casa	1	2009	DF, Tt, As	H	66	1
7	Casa	1	2009	As	H	49	1
8	Negocio	1	2010	Am, Ex	H	sd	3
9	Negocio	1	2010	Am, Ex	M	sd	3
10	Negocio	1	2010	S, L, Ds	H	60	1
11	CBC	2	2011	Am, Ds	H	42	2
12	Casa	2	2011	As	H	40	2
13	Secundaria Técnica	4	2011	Asx	M	14	2
14	Casa	2	2011	DF	H	46	2

15	c. Independencia	2	2011	DF	H	52	4
16	Aserradero	2	2011	Am, Tf	H	sd	2
17	Capilla El Calvario	3	2011	B, E	M	96	3
18	Capilla El Calvario	3	2011	B, L, E	H	34	3

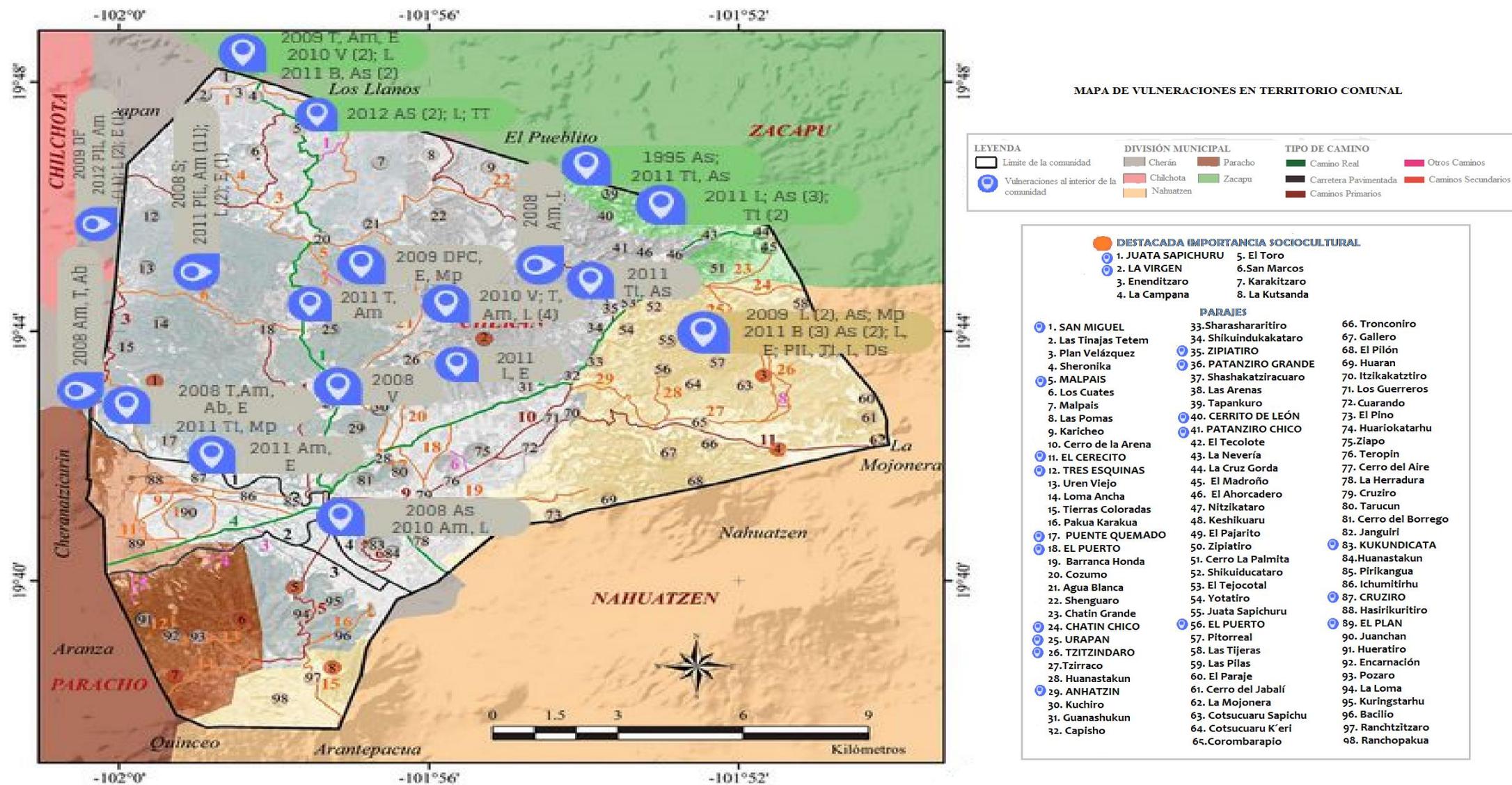
Fuente: Elaboración propia, N. 18.

Cuadro 4.5 Vulneraciones ocurridas fuera del territorio comunal de Cherán, 2008-2012

No.	Localización	Espacio	Año	Vulneración	Sexo	Edad	Barrio
1	**Salida Cheranastico a Aranza	Basurero	2008	As	H	42	1
2	Ave. Aquiles Serdán, Paracho	Parada autobús	2008	DF	H	17	4
3	*Rancho Morelos/**Tanaco	Casa de seguridad	2008	S, Am, DPC	H	48	2
4	**Nahuatzen	Rancho	2009	DF, Tt, As	H	66	1
5	Carr. Zamora	Carretera	2009	V	M	sd	sd
6	C. Juan Delgado, Centro, Paracho	SAGARPA	2011	DF	H	57	2
7	Carr. Fed. 37 Capacuaro-Uruapan/Uruapan	Admón. Uruapan	2011	PIL	H	55	3
8	Carr. Fed. 37 Capacuaro-Uruapan/Uruapan	Admón. Uruapan	2011	PIL	H	6	3
9	Carr. Fed. 37 Rancho Seco/ Uruapan	Admón. Uruapan	2011	PIL, E, Mp	H	sd	sd
10	Carr. Fed. 37 Capacuaro-Uruapan/Uruapan	Admón. Uruapan	2011	PIL	H	sd	2
11	*Paracho	Centro	2011	PIL, Am, Tt, Ds	H	30	2
12	Carr. Fed. 37 Rancho Seco	Reductor de velocidad	2011	P	H	sd	4
13	*Carr. Fed. 37 Rancho Morelos-Uruapan	Reductor de velocidad	2012	PIL, Am	H	sd	4
14	*Carr. Fed. 37 Rancho Morelos-Uruapan	Reductor de velocidad	2012	PIL	H	sd	4
15	*Carr. Fed. 37 Rancho Morelos-Uruapan	Reductor de velocidad	2012	PIL	H	sd	sd
16	*Carr. Fed. 37 Rancho Morelos-Uruapan	Reductor de velocidad	2012	PIL	M	67	1
17	*Carr. Fed. 37 Rancho Morelos-Uruapan	Reductor de velocidad	2012	PIL	H	70	1
18	*Carr. Fed. 37 Rancho Morelos-Uruapan	Reductor de velocidad	2012	PIL	H	sd	2
19	*Carr. Fed. 37 Rancho Morelos-Uruapan	Reductor de velocidad	2012	PIL	M	sd	1
20	*Carr. Fed. 37 Rancho Morelos-Uruapan	Reductor de velocidad	2012	PIL	M	sd	1
21	*Carr. Fed. 37 Rancho Morelos-Uruapan	Reductor de velocidad	2012	PIL, L, Am	H	sd	4
22	*Carr. Fed. 37 tramo Rancho Morelos-Uruapan	Reductor de velocidad	2012	PIL, L, Am	H	sd	4
23	*Carr. Fed. 37 Rancho Morelos-Uruapan	Reductor de velocidad	2012	PIL	H	sd	sd
24	*Carr. Fed. 37 Rancho Morelos-Uruapan	Reductor de velocidad	2012	PIL	H	Sd	Sd

Fuente: Elaboración propia, N. 24.

ANEXO 6. MAPA DE VULNERACIONES EN TERRITORIO COMUNAL



Fuente: elaboración propia, con base a los mapas contenidos en el Atlas Comunal (CBC, 2015)

BIBLIOGRAFÍA

- A tiempo, 2013, *Desde Michoacán delincuencia organizada exportaba minerales a China*, en <http://www.atiempo.mx/justicia/desde-michoacan-delincuencia-organizada-exportaba-minerales-a-china/>, consultado el 27 de junio de 2016.
- Administración Local, 2015, *Plano Urbano de Cherán, Michoacán*, Cherán, Gobierno Comunal, sin pie de imprenta.
- Agamben, Giorgio, 1998, *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos.
- Alimonda, Héctor, 2011, *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones Ciccus-CLACSO.
- Aragón, Orlando, 2013, “El derecho en insurrección. El uso contra-hegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán”, en *Revista de Estudios & Pesquisas sobre as Américas*, Vol. 7, Núm. 2, pp. 37-69.
- Arias, María Mercedes, 2000, “La triangulación metodológica: sus principios, alcances y limitaciones”, en *Investigación y Educación en Enfermería*, vol. XVIII, núm. 1, marzo, Antioquia, Universidad de Antioquia, pp. 13-26.
- Arrabiata, Esteban, 2015, “¿Hay crímenes contra la humanidad en México? El Estatuto de Roma y su aplicación a la guerra contra el Narcotráfico (2006-2012)”, en *Revista Política y Estrategia* N° 126, Santiago de Chile, Academia Nacional de Estudios Políticos y Estratégicos - Ministerio de Defensa Nacional, pp. 133-171.
- Astorga, Luis, 2007, *Seguridad, traficantes y militares. El poder y la sombra, Tiempo de Memoria*, México, Tousquets.
- Bergen, Peter y Thomas Luckmann, 2012, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Buscaglia, Edgardo, 2010, “México pierde la guerra”, en *Esquire*, www.institutodeaccionciudadana.org/docs/documentos/5.pdf pp. 95-101.
- Butler, Judith, 1997, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra.
- Butler, Judith, 2002, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Paidós.
- Butler, Judith, 2010, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona: Paidós Ibérica.
- Calderón, Marco, 2004, *Historias, procesos políticos y cardenismos: Cherán y la Sierra P'urhépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Calveiro, Pilar, 2008, “Acerca de la difícil relación entre violencia y resistencia”, en *Luchas contra hegemónicas y cambios políticos recientes de América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 23-46.
- Calveiro, Pilar [entrevista] 2011, por Osvaldo Quintana, *El poder global es desaparecedor*, en <http://elcolectivo2004.blogspot.de/2011/08/el-poder-global-es-un-poder.html>, consultado el 19 de noviembre de 2015.
- Calveiro, Pilar, 2012, *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Camus, Manuela, 2002, *Ser indígena en Ciudad de Guatemala*, Guatemala, FLACSO.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel, coord., 2007, *El giro decolonial: reflexiones para un diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

- Centro de Documentación sobre Zapatismo, 2015, *¿Qué son los Acuerdos de San Andrés? (1996)*, en <www.cedoz.org/side/content.php?doc=400>, consultado el 1 de julio de 2015.
- CEPAL, 2016, *América Latina y el Caribe es la región más desigual del mundo. ¿Cómo solucionarlo?*, en <<http://www.cepal.org/es/articulos/2016-america-latina-caribe-es-la-region-mas-desigual-mundo-como-solucionarlo>>, consultado el 17 de junio de 2016.
- Cherán en movimiento de lucha [blog], 2008, *Movimiento de lucha de la comunidad indígena de Cherán, Michoacán*, en <<http://cheranenmovimientodelucha.blogspot.mx/>>, consultado el 10 de julio de 2016.
- CIDH, 2015, *Situación de los derechos humanos en México / Comisión Interamericana de Derechos Humanos*, sd, OAS Cataloging-in-Publication Data.
- Comisión Global de Políticas de Drogas, 2011, *Guerra a las drogas*, en <www.globalcommissionondrugs.org/wp-content/.../03/GCDP_WaronDrugs_ES.pdf>, consultado el 14 de julio de 2016.
- Comisión Nacional de Derechos Humanos, 2015, *¿Cuáles son los derechos humanos?*, en <http://www.cndh.org.mx/Cuales_son_Derechos_Humanos>, consultado el 5 de septiembre de 2015.
- CONAPO, 2016, *Infografía población indígena*, México, D.F., Consejo Nacional de Población.
- Consejo de los Bienes Comunales et al., 2015, *Cherán K'eri, Atlas Cartográfico Comunitario*, San Francisco Cherán, Consejo de los Bienes Comunales/Grupo Interdisciplinario de Tecnología Rural Apropriada.
- Cubillos, Javiera, 2014, "Reflexiones sobre el proceso de investigación. Una apuesta desde el feminismo decolonial", en *Athenea Digital*, Chile, pp. 261-285.
- Cuesta, Ana, 2014 [Tesis de maestría], *Radio Fogata y la Agencia Autónoma de Comunicación Subversiones. El papel de los medios alternativos de comunicación en el proceso de organización del pueblo p'urhépecha de Cherán*, México D. F., UNAM, sin editorial.
- Curiel, Ochy, 2014, "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial", en Mendia, Irantzu et al., edits., *Otras formas de (re)conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, Bilbao, Universidad del País Vasco/Hegoa, pp. 45-60.
- De Coss, Alejandro, 2013, *El impacto del TPP en el campo*, en <<https://www.veoverde.com/2013/11/el-impacto-del-tpp-en-el-campo/>>, consultado el 17 de mayo de 2016.
- Eichler, Margrit, 1988, *Non sexist research methods. A practical guide*, New York, Allen and Unwin.
- El Excelsior, 2016, *Aguacateros devoran bosques; se multiplica por 10 su cultivo*, en <<http://www.excelsior.com.mx/nacional/2016/06/25/1101005#view-3>>, consultado el 25 de junio de 2016.
- El Universal, 2011, *Pueblo purhépecha se levanta contra criminales en Cherán*, en <<http://archivo.eluniversal.com.mx/estados/80308.html>>, consultado el 27 de abril de 2016.
- Expresiones, 2012, "Especial Cherán. Elección por usos y costumbres", *Expresiones. Órgano oficial de difusión del Instituto Electoral de Michoacán*, núm. 15, segunda época abril de 2012, edit. Especial, Morelia, Instituto Electoral de Michoacán.

- Federeci, Sylvia, 2010, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Fernández, Esther, 2015, “La descolonización de nuestros gestos en el trabajo etnográfico”, en *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, No. 6, Neuquén, Universidad Nacional del Comahue, pp. 54-68, en <<http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0006/05%20Fernandez%20Moya%2022.pdf>>, consultado el 5 de abril de 2016.
- FIFONAFE, 2010, *Gerenciamiento de núcleos agrarios*, en <<http://www.fifonafe.gob.mx/gerenciamiento/sec2.php?id=29>>, consultado el 10 de junio de 2016
- Fleitas, Diego, 2013, *Crimen organizado a nivel local. El caso de la Ciudad de Buenos Aires*, en <http://www.app.org.ar/wp-content/uploads/2014/01/Crimen_Organizado_Diciembre_2013.pdf>, consultado el 12 de abril de 2016.
- Franco, Jean, 2008, “La violación: un arma de guerra”, en *Cuerpos sufrientes*, Año 19, Abril, Vol. 37, pp. 16-33.
- Franco, Moisés, 2000, coord., *Relación de Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 2000, p.49
- Fuentes, Antonio, 2014, “Autodefensa y justicia en los márgenes del Estado”, *Clivajes Revista de Ciencias Sociales*, Núm. 2, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Gallardo, Juan 2002, *Medicina tradicional p'urhépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura.
- García, Adriana y Olga Sabido, 2014, coords., *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea*, México, D. F., Universidad Autónoma Metropolitana.
- García, Carlos, 2013, *El orden social purépecha*, México, Tsimarhu Estudio de Etnólogos, en <<http://tsimarhu-tsimarhu.blogspot.mx/>>, consultado el 20 de mayo de 2016.
- Garibay, Claudio y Gerardo Bocco, 2011, *Cambios de uso del suelo en la Meseta Purépecha (1976-2005)*, México D. F., Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales/ Instituto Nacional de Ecología/Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental.
- González, Luis, 2003, “La sistematización y el análisis de los datos cualitativos” en Mejía, Rebeca y Sergio Sandoval, coords., *Tras las vetas de la investigación cualitativa*, Guadalajara, ITESO, pp. 155-173.
- Granados, Ulises, 2014, *México y el Acuerdo de Asociación Transpacífico (TPP): oportunidades y retos*, en <<http://www.mexicoylacuencadelpacifico.cucsh.udg.mx/sites/default/files/M%C3%A9xico%20y%20el%20Acuerdo%20de%20Asociaci%C3%B3n%20Transpac%C3%ADfico%20TPP%20-%20Oportunidades%20y%20retos.pdf>>, consultado el 17 de mayo de 2016.
- Grosfoguel, Ramón, [Seminario] 2013a, “Jerarquías de la cartografía del poder”, en *Descolonización del conocimiento y descolonización de los paradigmas de la economía política*, DILAAC y Doctorado en Ciencias Sociales, consultado en <<http://identidadypueblospluriethnicosamrica.blogspot.com/2013/08/jerarquias-de-la-cartografia-del-poder.html>>, consultado el 19 de noviembre de 2015.
- Grosfoguel, Ramón, 2013b, “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo Siglo XVI”, en *Tabula Rasa*, No. 19, Bogotá, en <<http://www.revistatabularasa.org/numero-19/02grosfoguel.pdf>>.

- consultada el 8 de abril de 2016.
- Guber, Rosana, 2005, *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires, Paidós.
- Gundermann, Hans, 2008, “El método de los estudios de caso”, en Tarrés, María, coord., *Observar, escuchar y comprender*, México, El Colegio de México, pp. 249-288.
- Gutierrez, Gerardo, 1996, “Mecanismos para ejercer el terror”, en *Notas para una teoría del terrorismo de Estado*, México D. F., UNAM, pp. 96-124.
- INEGI, 2010, *Porcentaje de población emigrante a Estados Unidos de América, para cada entidad federativa (año 2010)*, en <http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/mich/poblacion/m_migratorios.aspx?tema=me&e=16>, consultado el 20 de mayo de 2016.
- Insight Crime, 2016, *Élites y crimen organizado*, en <<http://es.insightcrime.org/investigaciones/elite-y-crimen-organizado-introduccion>>, consultado el 15 de julio de 2016.
- La Jornada, 2006, *El gobierno se declara en guerra contra el hampa; inicia acciones en Michoacán*, en <<http://www.jornada.unam.mx/2006/12/12/index.php?section=politica&article=014n1pol>>, consultado el 29 de abril de 2016.
- Larsons, Ralph, 1992, *Cherán, un pueblo de la meseta Tarasca*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Leco, Casimiro et al., 2008, “Educación, migración e indígenas purhépechas en Burnesville, Norte Carolina”, en *Revista Nicolaíta de Políticas Públicas CIMEXUS*, Vol. 3, núm. 1, en <<http://cimexus.umich.mx/index.php/cim1/article/view/28/25>>, consultado el 13 de mayo de 2016.
- Leco, Casimiro, 2009, *Migración indígena a Estados Unidos: purhépechas en Burnsville, Norte Carolina*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/ Instituto de Investigaciones Económicas y Empresariales/Centro de Investigaciones México-Estados Unidos.
- López, Helena, 2014, “Emociones, afectividad y feminismo”, en García, Adriana y Olga Sabido, coords., *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea*, México, D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 257-275.
- López, Verónica, 2014, “Feminismos y descolonización epistémica: nuevos sujetos y conceptos de reflexión en la era global”, en Millán, Mágina, coord., *Más allá del feminismo, caminos por andar*, México, D.F., Red de Feminismos Descoloniales, pp. 99-117.
- Lugones, María, 2008, "Colonialidad y género", en *Tabula Rasa*, n. 9, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 73-101.
- Lugones, María, 2011a, “Hacia metodologías de la decolonialidad”, en *Varias, Conocimientos y prácticas políticas: Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado* (Tomo II), Chiapas/México, D.F./Guatemala/Lima, CIESAS/ UNICACH/PDTG/UNMSM, pp. 790-815.
- Lugones, María, 2011b, “Hacia un feminismo descolonial”, en *La manzana de la discordia*, Julio-Diciembre, Vol. 6, Núm. 2, pp. 105-119.
- Lugones, María, 2012, Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples, en *Pensando los feminismos en Bolivia*, La Paz, Conexión Fondo de Emancipaciones, en <www.conexion.org.bo/archivos/pdf/FEMINISMO.pdf>, consultado el 22 de mayo

- de 2015.
- Lugones, María, 2013, “Panel III. Interseccionalidad/Interculturalidad y conocimiento situado”, en el Coloquio Internacional "*Reconocer las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiar el Sur de nuestros Feminismos*", Buenos Aires, IDAES/UNSAM.
- Maldonado, Salvador, 1994, El derecho a la diferencia de las identidades étnicas y el Estado nacional, en *Alteridades*, vol. 4, núm. 7, México D. F., Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 45-57.
- Maldonado, Salvador, 2012, “Drogas, violencia y militarización en el México rural. El caso de Michoacán”, en *Revista Mexicana de Sociología* 74, No. 1, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, pp. 5-39.
- Mapaworld, 2016, *Mapa por Satélite Carretera Federal 37*, en <<http://mx.mapaworld.com/satelite/carretera-federal-o-primero-cheran-mich-mexico.html>>, consultado el 17 de mayo de 2016.
- Marcos, Sylvia, 2014, “Feminismos en camino descolonial”, en Millán, Mágina, coord., *Más allá del feminismo, caminos por andar*, México, D.F., Red de Feminismos Descoloniales, pp. 15-25.
- Martínez, Carolina, 2012, *El muestreo en investigación cualitativa*, en <<http://www.scielo.br/pdf/csc/v17n3/v17n3a06.pdf>>, consultado el 15 de mayo de 2015.
- Matamoros, Fernando, 2008, “Pensando en el zapatismo”, en Holloway, John et al., *Zapatismo, Reflexión teórica y subjetividades emergentes*, Buenos Aires/Puebla, Ediciones Herramienta/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp.107-142.
- Michoacán 3.0, 2014, De Michoacán, la madera que ingresa a China de forma ilegal, en <<http://revolucionrespuntocero.com/de-michoacan-la-madera-que-ingresa-a-china-de-forma-ilegal/>>, consultado el 26 de junio de 2016.
- Morales, Patricia 1982, *Indocumentados mexicanos*, México D. F., Grijalvo.
- Morales, Josefina, 2015, “Los indígenas migrantes de Michoacán”, en Roldán, Genoveva y Carolina Sánchez, coords., *Remesas, migración y comunidades indígenas de México*, México D. F., UNAM, pp. 211-224.
- Ojeda, Lorena, 2006, *Fiestas y ceremonias tradicionales p'urhépecha*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán, Secretaría de Cultura.
- Olivera, Andrea, 2014, “Etnografía decolonial con colectivos charrúas: reflexionando sobre interconocimientos”, en *Anuario Antropología Social y Cultural en Uruguay*, Vol. 12, Montevideo, Editorial Nordan-Comunidad/Instituto de Antropología FHCE-UdelaR, pp. 139-153.
- Pérez, Jesús, 2014, “¿La Corte Penal Internacional investigará la ‘guerra al narcotráfico’ en México?”, en *Insight Crime*, <<http://es.insightcrime.org/analisis/corte-penal-internacional-investigara-guerra-narcotrafico-mexico>>, consultado el 15 de junio de 2016.
- PNUD, 2015, *Informe sobre Desarrollo Humano 2015*, en <www.hdr.undp.org/sites/default/files/2015_human_development_report_overview_-_es.pdf>, consultado el 16 de julio de 2016.
- PNUD, 2015, Recaída de millones de latinoamericanos en la pobreza es evitable con políticas públicas de nueva generación, dice el PNUD, en

- www.undp.org/content/undo/es/home/presscenter/pressreleases/2016/06/14/re-ca-da-de-millones-de-latinoamericanos-a-la-pobreza-es-evitable-con-pol-icas-publicas-de-nueva-generaci-n-pnud.html, consultado el 17 de julio de 2016.
- Primera Plana, 2016, *Michoacán en la mira de la inversión china*, en <http://primeraplananoticias.mx/2016/michoacan-en-la-mira-de-inversion-china/>, consultado el 18 de julio de 2016.
- Quadratin Michoacán, 2011, *Ignacio Martínez deja CB; ¿sin chamba, pero libre?, afirma*, en <https://www.quadratin.com.mx/sucesos/Ignacio-Martinez-deja-CB-sin-chamba-pero-libre-afirma/>, consultado el 13 de julio de 2016.
- Quijano, Aníbal, 2007, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 79-92.
- Quijano, Aníbal, 2011, “¿Bien vivir?: entre el “desarrollo” y la Des/Colonialidad del poder”, en *Ecuador Debate* No. 84, Quito: Centro Andino de Acción Popular, pp. 77-87.
- Ramírez, Rubén, 2012, “Camino de Michoacán: elecciones, narcotráfico e izquierda”, en *El Cotidiano*, núm. 173, mayo-junio, en <http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/pdf/17304.pdf>, consultado el 8 de mayo de 2015.
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas, 2010, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca.
- Rivera, Gladys, 2007, *La reforma agraria de 1992: impactos en ejidos y comunidades del Estado de México*, México D.F., UAMEX.
- Roldán, Genoveva y Carolina Sánchez, 2015, *Remesas, migración y comunidades indígenas de México*, México D. F., UNAM
- Sachs, Jeffrey, 2005, *El fin de la pobreza. Como conseguirlo en nuestros tiempos*, Madrid, Debate.
- Sánchez, Rolando, 2008, “La observación participante como escenario y configuración de la diversidad de significados”, en Tarrés, María, coord., *Observar, escuchar y comprender*, México, El Colegio de México, pp. 97-129.
- SCJN, 2012, *Controversia constitucional* 32/2012, en <http://www.sitios.scjn.gob.mx/video/?q=video/1582>, consultado el 30 de abril de 2016.
- SECOEM, 2016, *Lázaro Cárdenas decretada como Zona Económica Especial*, en <http://www.secoem.michoacan.gob.mx/lazaro-cardenas-decretada-como-zona-economica-especial/>, consultada el 18 de julio de
- SEMARNAT/CONAFOR, 2016, *Casos de éxito Comunidad Indígena de Cherán*, en [https://www.gob.mx/cms/.../Casos de exitocomunidad_indigena_de_cheran.pdf](https://www.gob.mx/cms/.../Casos_de_exitocomunidad_indigena_de_cheran.pdf), consultado el 16 de julio de 2016.
- Sjoberg, Laura, 2013, *Gendering global conflict, Toward a feminist theory of war*, New York, Columbia University Press.
- Smith, Raymond, 1996, *The Matrifocal Family: Power, Pluralism, and Politics*, New York and London: Routledge.
- Solís, José, 2013, “Neoliberalismo y crimen organizado en México: El surgimiento del Estado narco”, en *Frontera Norte*, No. 25 Vol. 50, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, pp. 7-34.
- Sprague, Joey, 2005, *Feminist methodologies for critical researches*, United States of

- America, Altamira Press.
- Stake, Robert, 1999, Cap. VII “La triangulación”, en *Investigación con estudio de caso*, Madrid, Ediciones Morata.
- Suárez-Krabbe, Julia, 2011, “En la realidad. Hacia metodologías de la investigación descoloniales”, en *Revista Tabula Rasa* No. 14, Bogotá, pp. 183-204.
- Tarrés, María Luisa, 2008, “Lo cualitativo como tradición”, en *Observar, escuchar y comprender*, El Colegio de México, México D. F., Porrúa, pp. 40-60.
- Taylor Steven y Robert Bogdan, 1990, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Buenos Aires, Paidós.
- Tilly, Charles, 2006, “Guerra y construcción del estado como crimen organizado”, en *Revista Académica de Relaciones Internacionales* No. 6, UAM-AEDRI, pp. 1- 26.
- TRIFE, 2011, *Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano*, Expediente: SUP-JDC-9167/2011, en <http://www.trife.gob.mx/sites/default/files/53_sup-jdc-9167-2011.pdf>, consultado el 30 de abril de 2016.
- Vasilachis, Irene, 2010, *Estrategias de investigación cualitativa*, Buenos Aires, Gedisa.
- Vela, Fortino, 2008, “Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa”, en Tarrés, María Luisa, coord., en *Observar, escuchar y comprender*, El Colegio de México, México D. F., Porrúa, pp. 63-95.
- Velasco, Honorio y Ángel Díaz, 2006, “Primera parte. El trabajo de capo y la etnografía”, en *La lógica de investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*, Madrid, Trotta, pp. 17-72.
- Velázquez, Verónica, 2013 [tesis de maestría], *Reconstitución del territorio comunal. El movimiento étnico autonómico de Cherán, Michoacán*, México, D. F., CIESAS, sin editorial.
- Ventura, María, 2012, “Proceso de autonomía en Cherán. Movilizar el Derecho”, *Espiral*, vol. XIX, núm. 55, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, pp. 157-176.

ENTREVISTAS

- Achati [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*, Cherán.
- Achuir [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*, Cherán.
- Alicia [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*, Cherán.
- Arameni [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*, Cherán.
- Astronauta [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*, Cherán.
- Campos, Imelda [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia*,

- 2008-2016, Cherán.
- Chávez, Rafael [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*, Cherán.
- Cupicua [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*, Cherán.
- Echeri [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*, Cherán.
- Erandi [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*, Cherán.
- Estrada, Trinidad [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*, Cherán.
- Familia García [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*, Cherán.
- Gerónimo, Gabino [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*, Cherán.
- Gonzalo [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*, Cherán.
- Guadalupe [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*, Cherán.
- Guille [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*, Cherán.
- Hernández, Francisco [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *La valoración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán, 2008-201*, Cherán.
- Huaroco, Francisco [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*, Cherán.
- Iunuen [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*, Cherán.
- Jiuatzi [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*, Cherán.
- Kuarakati [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*, Cherán.
- Kuiusi Achamasí [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración*

- de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016, Cherán.*
- La Morena [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016, Cherán.*
- Lime [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016, Cherán.*
- Mintzita [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016, Cherán.*
- Navarrete, Juan [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016, Cherán.*
- Paty [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016, Cherán.*
- Rd [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016, Cherán.*
- Rosa [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016, Cherán.*
- Rosalio [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016, Cherán.*
- Santiago [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán, 2008-2016, Cherán.*
- Sikuami [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016, Cherán.*
- Silva, Elías, [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016, Cherán.*
- Tapia, Domingo [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016, Cherán.*
- Tariacuari [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016, Cherán.*
- Tío [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016, Cherán.*
- Treviño, Domingo [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016, Cherán.*
- Tsirí [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida:*

- la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016, Cherán.*
- Un comunero anónimo [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016, Cherán.*
- Un comunero trasitante [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016, Cherán.*
- Velázquez, José Merced [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *La revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán, 2008-2016, Cherán.*
- Yuriri, [entrevista], 2016, por Carolina Márquez [trabajo de campo], *Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016, Cherán.*

La autora es Licenciada en Psicología por la Universidad Autónoma de Nuevo León y egresada de la Maestría en Acción Pública y Desarrollo Social por El Colegio de la Frontera Norte. Ha colaborado en la esfera pública local de Monterrey, a través de participación ciudadana, organización comunitaria, así como en proyectos sociales orientados a prevención, atención y erradicación de la violencia de género.

Correo electrónico: carolinairenemarquez@gmail.com

© *Todos los derechos reservados. Se autorizan la reproducción y difusión total y parcial por cualquier medio, indicando la fuente.*

Forma de citar:

Márquez Méndez, Carolina Irene (2016). “Revaloración de la vida: la comunidad p’urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia 2008-2016”. Tesis de Maestría en Acción Pública y Desarrollo Social. El Colegio de la Frontera Norte, A.C. México.