

Etnicidad y autonomía

en Cherán K'eri: una

reflexión horizontal

CARLOS ARNULFO VALENCIA HERNÁNDEZ



Valencia Hernández, Carlos Arnulfo, autor
Etnicidad y autonomía en Cherán K'eri: una reflexión
horizontal / Carlos Arnulfo Valencia Hernández.
-- 1a ed. -- Guadalajara, Jalisco: Universidad de
Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara:
Centro Maria Sibylla Merian de Estudios
Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y
Ciencias Sociales (CALAS), 2021.
Incluye referencias bibliograficas.

ISBN 978-607-571-291-8

1. Derecho consuetudinario-México 2. Indios de
México-Condición jurídica, leyes, etc. 3. Indios de
México-Identidad I. t.

340.5 .V15 CDD23

KGF2921 .V15 LC

LAFF Thema



Este trabajo está autorizado bajo la licencia Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 (BY-ND), lo que significa que el texto puede ser compartido y redistribuido, siempre que el crédito sea otorgado al autor, pero no puede ser mezclado, transformado o construir sobre él. Para más detalles consúltese <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>

Para crear una adaptación, traducción o derivado del trabajo original, se necesita un permiso adicional y puede ser adquirido contactando publicaciones@calas.lat

Los términos de la licencia Creative Commons para reuso no aplican para cualquier contenido (como gráficas, figuras, fotos, extractos, etc.) que no sea original de la publicación Open Acces y puede ser necesario un permiso adicional del titular de los derechos. La obligación de investigar y aclarar permisos está solamente con el equipo que reusa el material.

Etnicidad y autonomía

en Cherán K'eri: una

reflexión horizontal

CARLOS ARNULFO VALENCIA HERNÁNDEZ



Universidad de Guadalajara

Ricardo Villanueva Lomelí
Rectoría General

Héctor Raúl Solís Gadea
Vicerrectoría Ejecutiva

Guillermo Arturo Gómez Mata
Secretaría General

Juan Manuel Durán Juárez
Rectoría del Centro Universitario
de Ciencias Sociales y Humanidades

Sayri Karp Mitastein
Dirección de la Editorial

Primera edición, 2021

Autor
© Carlos Arnulfo Valencia Hernández

D.R. 2021, Universidad de Guadalajara



José Bonifacio Andrada 2679
Lomas de Guevara
44657 Guadalajara, Jalisco
www.editorial.udg.mx

ISBN electrónico 978-607-571-291-8

Noviembre de 2021

Hecho en México
Made in Mexico



**Centro Maria Sibylla Merian de Estudios
Latinoamericanos Avanzados en Humanidades
y Ciencias Sociales**

Sarah Corona Berkin
Olaf Kaltmeier
Dirección

Gerardo Gutiérrez Cham
Hans-Jürgen Burchardt
Codirección

Martin Breuer
Coordinación de Publicaciones

www.calas.lat

Gracias al apoyo de



Todos los derechos de autor y conexos de este libro, así como de cualquiera de sus contenidos, se encuentran reservados y pertenecen a la Universidad de Guadalajara. Por lo que se prohíbe la reproducción, el registro o la transmisión parcial o total de esta obra por cualquier sistema de recuperación de información, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, existente o por existir, sin el permiso por escrito del titular de los derechos correspondientes. Queda prohibido cualquier uso, reproducción, extracción, recopilación, procesamiento, transformación y/o explotación, sea total o parcial, sea en el pasado, en el presente o en el futuro, con fines de entrenamiento de cualquier clase de inteligencia artificial, minería de datos y texto y, en general, cualquier fin de desarrollo o comercialización de sistemas, herramientas o tecnologías de inteligencia artificial, incluyendo pero no limitando a la generación de obras derivadas o contenidos basados total o parcialmente en este libro y/o en alguna de sus partes. Cualquier acto de los aquí descritos o cualquier otro similar, está sujeto a la celebración de una licencia. Realizar alguna de esas conductas sin autorización puede resultar en el ejercicio de acciones jurídicas.

Índice

Introducción	7
Capítulo 1. Discurso y etnicidad: algunas claves teóricas	16
Capítulo 2. La construcción política de las diferencias étnicas en México	34
Capítulo 3. De San Francisco Cherán a Cherán K'eri: contexto espacial y temporal de la comunidad	62
Capítulo 4. La horizontalidad como principio metodológico	96
Capítulo 5. Análisis horizontal con investigadores pares de Cherán K'eri	102
Apuntes finales	164
Bibliografía	171
Autor	179



Introducción

En tiempos recientes, hemos podido ser testigos de diversos movimientos sociales que enarbolan la demanda del derecho a la igualdad en la diferencia o, dicho de otra manera, del derecho a vivir en una sociedad donde se democratizan las condiciones para ejercer la libre determinación, desde las especificidades que los diversos colectivos asumen como fundamentales. Desde la irrupción de los llamados “nuevos movimientos sociales” a finales de la década de los sesenta hasta llegar a los movimientos altermundistas finiseculares, se ha puesto en entredicho el discurso de la igualdad, construido durante la Ilustración desde Europa, y evidenciando sus implicaciones homogeneizantes y con pretensiones de universalidad, vindicando las diferencias e identidades particulares soslayadas y minusvalorizadas por el proyecto moderno. En efecto, una de las herencias del movimiento ilustrado fue el plan para lograr una sociedad de “iguales”, dejando atrás el antiguo régimen y la tradición al apostar por la instauración de una estructura novedosa de gobierno —el Estado moderno liberal—, fundamentada a su vez por un orden jurídico. Asimismo, esta nueva construcción gubernamental necesitó de la construcción de un correlato social que fungiera como fuente de legitimidad política: la nación.

En el contexto mexicano, el Estado moderno liberal pudo consolidarse después de los múltiples conflictos por el poder que marcaron la primera mitad del siglo XIX y la etapa posterior a la independencia; una vez establecida la separación de España, México inició un tortuoso camino para definir su orden político, proceso donde se enfrentaron grupos antagónicos que velaban por sus intereses y propugnaban pro-

yectos políticos disímiles. Finalmente, el triunfo del bando liberal juarense, así como la promulgación de la Constitución de 1957, marcaron el final de una etapa de inestabilidad política y el inicio, en forma, del Estado mexicano.

La instauración del régimen estatal republicano en México implicó la adopción de reformas de corte liberal, es decir, transformaciones al paradigma jurídico existente hacia un orden que promovió el control del Estado en los asuntos civiles, la protección de la propiedad privada, así como la desamortización de bienes eclesiásticos y comunales. En suma, el nuevo orden jurídico buscó fortalecer al incipiente Estado mexicano, restándole poder a la Iglesia y promoviendo el desarrollo económico mediante el sistema de acumulación capitalista, el cual comenzaba a mostrar en Europa su increíble capacidad para generar riqueza económica, pero también precariedad laboral y pauperización de las condiciones de vida por parte de quienes sólo poseían su fuerza de trabajo.

El Estado necesitó —a la par de su instauración mediante la vía jurídica y coercitiva— de la construcción de un correlato “subjetivo” donde fundamentar su legitimidad como orden sociopolítico. El concepto de nación, pues, se construyó bajo la idea de una “colectividad forjada por la Historia y determinada a compartir un futuro común, la cual es soberana y constituye la única fuente de legitimidad política” (François 2000, 9). De este modo fueron constituyéndose durante el siglo XIX los Estados-nación, formaciones sociopolíticas hegemónicas que amalgamaron una estructura gubernamental, altamente burocratizada, con la construcción de una conciencia de identidad o pertenencia subjetiva hacia una unidad política trascendental. En ese sentido, la nación —pensada específicamente dentro del binomio Estado-nación— es un correlato sociocultural que facilitó la adhesión social a la estructura política dominante.

En cuanto al contexto mexicano, la construcción de la nación implicó la articulación de discursos, narrativas, representaciones e imágenes sobre lo “mexicano”, es decir, la construcción de las particularidades socioculturales e históricas de la “comunidad imaginada” —retomando a Anderson (1993) — llamada México. No obstante, ningún Estado-nación del mundo fue construido en lo “llano”; si algo caracterizó a los modernos es que fueron construidos sobre un mosaico de formaciones

socioculturales y sociopolíticas preexistentes. Poquísimos podrían ser los casos donde toda una formación sociocultural homogénea transitó hacia un orden estatal. Por lo general, fueron los Estados-nación los que “encapsularon” dentro de su orden y territorio —usando una expresión de Yásnaya Aguilar Gil— a las diversas formaciones socioculturales y sociopolíticas preexistentes. En nuestro contexto, el Estado-nación México fue construyéndose sobre una base étnica muy diversa; a pesar de los trescientos años de dominación y colonización europea, múltiples pueblos lograron mantener —en procesos dinámicos— elementos propios, como el idioma, sistemas normativos, festividades, etc., consolidándose como formaciones socioculturales bien definidas durante el virreinato y la colonia.

Después del movimiento independentista, promovido principalmente por élites criollas, y del inestable periodo del México independiente, el proyecto estatal liberal se construyó sobre un terreno sociocultural jerarquizado, donde la herencia europea continuó en la cima de la pirámide sociocultural, aunque no sucedió lo mismo en la estructura política, donde trató de ser desterrada. Por otro lado, en la base fue relegado lo indígena, categoría sobre la cual fueron articulados, al calor de más de trescientos años de dominación, múltiples discursos estigmatizadores que formularon representaciones de miseria y atraso. Asimismo, la diversidad sociocultural y política de los pueblos indígenas pronto significó un obstáculo para el nuevo proyecto de nación, el cual demandó una población isomórfica sobre la cual establecer el orden jurídico liberal. De este modo se fue construyendo la narrativa de la “nación mexicana” como correlato subjetivo de la nueva estructura estatal puesta en marcha, bajo la premisa de la desaparición del “pasado” indígena y el posicionamiento de la mesticidad como característica étnica distintiva de la población.

Como puede verse, la nación mexicana se construyó a partir de una lógica violenta de homogeneización cultural funcional al nuevo orden liberal. Si bien existieron algunas constituciones locales que trataron de conservar en parte el ordenamiento jurídico de tiempos virreinales con respecto a las poblaciones indígenas, dichas disposiciones no otorgaron una protección cabal para los pueblos. En palabras de López (2006, 67):

“De muy diversas maneras, según las condiciones y necesidades de cada región y los intereses de los grupos dominantes, la igualdad de todos los mexicanos sólo sirvió para despojar a los indígenas de la suya”. Fue después de un siglo de haber iniciado en forma el proyecto estatal mexicano, que emergió con fuerza el sujeto indígena como sujeto político ante la mestizocracia mexicana.

Después de diversos procesos particulares que significaron la reetnización y reconstrucción de la conciencia étnica de diferentes pueblos y actores indígenas, a finales de la década de los ochenta y principios de los noventa se percibió en Latinoamérica el ascenso de vindicaciones indigenistas (Bengoa 2000) en torno al lugar de los diferentes pueblos en las constituciones nacionales, así como del establecimiento de demandas por el reconocimiento de su diversidad no solamente en lo cultural —aspecto folclorizado por las élites mestizas dirigentes—, sino sobre todo en sus formas propias de organización social, política y económicas. En México, el movimiento iniciado en 1994 por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) puso sobre la mesa el asunto de la autonomía indígena como un régimen especial de gobierno —sin secesión—, donde los diversos pueblos pudieran expresar en la práctica su derecho a la libre determinación. La posibilidad de que la autonomía pudiera ser una realidad para los pueblos indígenas de México reforzó diversas movilizaciones etnopolíticas locales (Bartolomé 1996), que veían con esperanza el desarrollo de las negociaciones entre el EZLN y la Comisión por la Concordia y Pacificación (Cocopa). Sin embargo, el incumplimiento del ejecutivo hacia los acuerdos logrados, plasmados en los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, argumentando una posible “balcanización de México”, significaron el retiro de las mesas de diálogo por parte del EZLN, así como la puesta en suspenso del asunto de las autonomías indígenas en México, a pesar de que en 2001 se realizó una reforma constitucional en materia indígena que reconoció el derecho a la libre determinación de los pueblos, pero sin establecer las adecuaciones y determinaciones necesarias para su plena práctica.

Diez años después de la última reforma constitucional en materia indígena, la mañana del 15 de abril de 2011 inició un movimiento de autodefensa comunitaria en la cabecera municipal más importante de

la llamada Meseta Purépecha en Michoacán: en Cherán, un grupo de mujeres detuvieron el paso de camiones repletos de leña y madera, los cuales eran conducidos por talamonteros financiados presumiblemente por el crimen organizado, así como amparados en la complicidad de cuerpos policíacos y gobiernos de los tres niveles. Sin saberlo, ese día se iniciaba en Cherán no solamente un proceso de autodefensa, sino también un proyecto político para la libre determinación como comunidad p'urhépecha originaria. Después de un complejo proceso de organización *sociocomunitaria*, así como a la par de una creativa estrategia jurídica que fue definida como “uso contrahegemónico del derecho” (Aragón 2013), la comunidad de Cherán logró hacer valer su derecho a la libre determinación y nombrar a sus representantes acorde con un sistema normativo propio, dentro de una nueva estructura de gobierno comunal (EGC) que pasó a reemplazar en la práctica a la lógica del ayuntamiento municipal tradicional. En palabras de Aragón:

esta “nueva” autoridad municipal que eligieron los purépechas de Cherán, conocida en castellano como el Concejo Mayor de Gobierno Comunal (CMGC), se le debe de ubicar, primero, en el largo proceso de lucha indígena por la transformación del Estado monocultural mexicano, y segundo en el campo de las respuestas que las comunidades indígenas son capaces de articular frente a los desafíos que plantea la coyuntura actual que comparte la mayor parte de la población en México: la exacerbación de la violencia, las políticas de combate al crimen organizado, el neoextractivismo neoliberal y la crisis de la política electoral (*Ibid.*, 38).

Es precisamente dentro del punto que menciona el autor sobre las luchas indígenas por la transformación del Estado donde se quiere pensar el caso cheranense, así como enlazarlo con algunas de las nociones que ya se han planteado. Por un lado, el asunto de las autonomías indígenas representa un franco desafío a la manera en la que se ha constituido el proyecto estatal en México bajo una lógica de homogeneización política y cultural. En ese sentido, los movimientos etnopolíticos se colocan dentro de las movilizaciones que urgen a pensar el modo etnocentrista en el que se construyó la modernidad y sus ideales de libertad e igualdad.

Asimismo, el planteamiento de las autonomías indígenas representa un importante cuestionamiento hacia la idea de nación —pretendidamente “única e indivisible”—, que ha soportado socioculturalmente al proyecto estatal mexicano. Dicho cuestionamiento llega a ser paradójico (sin que esto le reste mérito) porque no se llega a negar del todo en la práctica la pertenencia hacia una unidad nacional; por otro lado, algunas organizaciones etnicistas llegan a subvertir la idea de la nación única a partir de la creación de nuevos sentimientos nacionalistas colocados en otro lugar, en este caso, en las identidades étnicas. De este modo, el asunto de las autonomías indígenas incita a pensar de un modo “maximalista” la construcción de la etnicidad; no solamente en los procesos de los llamados pueblos indígenas, sino también en la construcción de las etnicidades no marcadas o naturalizadas, es decir, las hegemónicas implícitas en ideas como la de la “nación mexicana”.

Por otro lado, movimientos etnopolíticos como el de Cherán motivan a pensar también en la complejidad inherente a los procesos de reetnización que posibilitan el planteamiento de una demanda comunitaria específica; evidentemente, la demanda política articulada desde la plataforma de una identidad étnica puede llegar a implicar el reforzamiento de esta, o quizá su reconstrucción desde posicionalidades sociohistóricas distintas. En todo caso, se tratan de procesos dinámicos que implican la reconfiguración étnica desde contextos sociopolíticos específicos.

Es por lo anterior que se plantea la pregunta que orienta este trabajo: ¿cómo comprender el proyecto político autónomico de Cherán en clave étnica? Se asume el riesgo del tono evidentemente general y abarcador de la pregunta, bajo la premisa de que un estudio sociocultural debe permitir un espacio amplio para la interpretación y el análisis de los fenómenos, algo que sólo es posible creando desde un principio las condiciones epistemológicas que propicien riqueza y diversidad analítica. Se parte de nociones amplias, que serán propiamente delimitadas y conceptualizadas, y que a su vez permiten echar luces sobre un proceso vivo donde lo político, étnico, social, histórico y económico se traslapan.

Resulta también indispensable señalar que el estudio se coloca desde una posición epistémico-metodológica distinta al común denominador de los trabajos en investigación social y cultural. Este se posiciona

desde el paradigma de la producción horizontal del conocimiento (PHC) (Corona 2012 y 2019; Kaltmeier 2012; Nogueira 2019; Pérez 2019; Pulido 2017), propuesta desde la cual se busca construir conocimiento colaborativo fundamentado en la idea de la horizontalidad epistémica entre las personas, subvirtiendo así la idea del investigador erudito y experto que *sí* conoce e interpela a los actores como sujetos productores de datos, pero *no* como productores de conocimiento. Desde esta propuesta, se trata de construir las condiciones dialógicas necesarias para que el conocimiento pueda ser construido colaborativamente por ambas partes, y no solamente desde la perspectiva unilateral del investigador académico.

Entre los diversos argumentos a los que se pueden apelar para justificar este tipo de aproximación, se encuentra la necesidad de construir respuestas diferentes a las problemáticas socioculturales y políticas más urgentes. Más allá de querer producir conocimiento inscrito ortodoxamente en el canon académico —que suele ser cerrado, hiperespecializado y en muchas ocasiones elitista—, se busca abonar al diálogo de las ciencias sociales desde una posición heterodoxa, si se quiere transgresora, que intente *hibridar* el conocimiento academizado y no academizado, si es que esta distinción alcanza para separar el conocimiento sin más que es producido socialmente.

Por otro lado, el abordaje horizontal resulta pertinente debido a las múltiples investigaciones sociales “verticales” que suelen ser realizadas en contextos subalternizados, donde los académicos ni siquiera contemplan alguna especie de devolución o acaso una discusión con los actores en torno a las conclusiones expresadas en sus estudios. En el caso de Cherán, una enorme cantidad de trabajos académicos han sido realizados a raíz del Movimiento por la Defensa del Bosque (MDB); en 2018 se contabilizaron más de ochenta, de los cuales “sólo veintidós investigadores regresaron a la comunidad para hacer entrega de sus trabajos” (Leco, Lemus y Keyser 2018, 21). Este tipo de testimonios nos hablan de la necesidad de construir una academia más comprometida con quienes abren las puertas de su entorno sociocultural.

Ya que se han formulado las aclaraciones pertinentes sobre la naturaleza del estudio, se indica el objetivo general, que es construir una investigación horizontal que permita reflexionar las implicaciones entre

lo étnico y lo político desde el caso de Cherán K'eri. Lo que interesa es comprender la compleja trama que une a la etnicidad con demandas políticas específicas, en el caso de Cherán, por la libre determinación, de la mano con exigencias para la reconstitución del territorio y la defensa de los bosques y de la vida. En ese sentido, se plantea a manera de hipótesis que el proyecto autonómico de Cherán puede ser comprendido como un proceso de vindicación y reconfiguración de la identidad étnica, a la vez que ha representado el despliegue discursivo de una concepción original en torno a la etnicidad. Se concibe que el proceso cheranense ha representado la apuesta política por una idea específica de etnicidad, la cual ha implicado a la vez un proceso de reconstrucción o reconfiguración de esta desde una rearticulación discursiva. En ese sentido, se parte de la consideración de la dimensión discursiva de la realidad como espacio fundamental para comprender el desarrollo de procesos sociopolíticos, ya que es en dicha dimensión donde el sentido se articula y se despliega, lo que permite abordar aspectos subjetivos que configuran interpretaciones diversas en torno al mundo y lo hacen comprensible para los distintos actores. Asimismo, interesa abordar la praxis política y las reconfiguraciones étnicas desde la dimensión discursiva para comprender cómo el sentido en torno a la cuestión étnica ha sido movilizado tanto por parte del Estado mexicano como por las movilizaciones etnopolíticas, estableciéndose una “comunicación discursiva” (Bajtín 2013), la cual, si bien se da en condiciones de asimetría y verticalidad, ha servido al pueblo de Cherán como arena para disputar el sentido e incidir en la configuración de nuevas propuestas para la praxis política a partir de una interpretación particular sobre lo étnico. Como mencionan Laclau y Mouffe (1987, 129), “incluso para diferir, para subvertir el sentido, tiene que haber un sentido”.

El recorrido capitular propuesto se compone de la siguiente manera: en el capítulo 1 se delimitan las principales nociones teóricas que orientaron el estudio, en específico las de discurso y etnicidad; en el capítulo 2 se realiza un breve análisis sociohistórico en torno a las categorías de indígena y mestizo como condiciones políticas dentro de la construcción de las diferencias étnicas en nuestro país, así como se ahonda en el desarrollo de la demanda autonómica; en el capítulo 3 se desarrolla

de manera general el contexto sociopolítico de Cherán, sus principales discursos académicos, los hechos históricos y, de manera especial, el desarrollo de su movimiento de autodefensa y proyecto autonómico; en el capítulo 4 se exponen los principios metodológicos que orientaron la reflexión, es decir, los principios de la PHC; en el capítulo 5 se desarrolla, *in extenso*, la reflexión dialógica horizontal en torno a las principales categorías analíticas que orientaron el estudio, donde se enfatiza en las reconfiguraciones que se dieron a lo largo del proceso dialógico. Finalmente, se realiza un balance, enfocándose en aquellos puntos que pudieran representar un desafío a las maneras tradicionales de entender la configuración étnica y su relación con procesos sociopolíticos, así como los desafíos de procesos como el de Cherán ante las actuales dinámicas del mundo globalizado.



Capítulo 1. Discurso y etnicidad: algunas claves teóricas

[...] en el mundo existen diferencias materiales de todo tipo. No hay motivos para negar esta realidad. Sin embargo, solo cuando estas diferencias se organizan en el discurso, como un sistema de diferenciaciones marcadas, podemos afirmar que las categorías resultantes adquieren significado, se convierten en un factor en la cultura humana, regulan la conducta y tienen efectos reales en las prácticas sociales cotidianas.

Hall (2019)

El objetivo de esta obra es reflexionar sobre la construcción de un tipo específico de diferencias denominadas como “étnicas” y su relación con procesos sociopolíticos. En este capítulo se expondrán las asunciones teóricas que permitieron abordar el asunto étnico desde un enfoque específico. Por otra parte, es conveniente adelantar que, desde un énfasis metodológico horizontal, dicho conjunto teórico es construido para posteriormente ser reconstruido al encuentro dialógico con los investigadores pares, para producir interpretaciones más ricas sobre la realidad, más allá de una mera validación de teorías academizadas.

El acento discursivo

Se comenzará estableciendo que se va a abordar la construcción de las diferencias étnicas desde un enfoque discursivo, es decir, bajo el supuesto de que los procesos de producción social del sentido son procesos de constitución ontológica de lo real. Este interés en el campo de las

ciencias sociales por abordar la realidad social a partir de su materialización lingüística fue influenciado, según Ibáñez (2011), por los trabajos en lingüística estructural de Lévi-Strauss, la corriente analítico-lógica de Russell, Wittgenstein y el Círculo de Viena, así como la vertiente analítica centrada en el lenguaje cotidiano representada por el “segundo” Wittgenstein, Austin y Rorty. Según Ibáñez, estas influencias contribuyeron a que la reflexión virase hacia los procesos de constitución del lenguaje, sus posibilidades y limitaciones, así como su papel protagónico en la constitución de la realidad. Más adelante el llamado *giro lingüístico* devendría en *giro discursivo*, es decir, en la consideración del sentido producido socialmente como materialización óptica de la realidad social.

El planteamiento esbozado hasta aquí obliga a intentar delimitar, al menos de manera provisoria, el concepto de discurso. Si bien no existe un consenso explícito sobre un significado unívoco de este concepto (por lo general este consenso pleno no existe en ninguno —afortunadamente— de los conceptos en ciencias sociales), se puede expresar que, por lo general, el término refiere a lo que es dicho, es decir, los enunciados lingüísticos (hablados o escritos) que poseen un contexto que les dota de significado (Schiffrin 2011). Una importante nota distinguida por Bajtín (2013), con referencia a dichos enunciados, es que estos no se encuentran de manera aislada, sino que están insertos en una cadena de “comunicación discursiva”, apelando o contestando otros enunciados. De allí que para Bajtín (2013, 252) el discurso deba ser considerado plenamente como un fenómeno comunicativo, tomando en cuenta su función como “unidad real de la comunicación discursiva”, es decir, como enunciado que puede ser contestado, lo que implica a su vez el cambio de posición en los sujetos discursivos, ya sea como oyente o como enunciatario.

Por otro lado, y en específico desde las tradiciones sociocultural y crítica, se entiende que el discurso puede tener su expresión desde una conciencia individual, pero el contenido y la forma de dicha expresión se estructuran y formulan a partir de un determinado contexto social, donde los procesos sociohistóricos se sedimentan y materializan discursivamente; es en ese sentido que Barthes (1968) anunció la “muerte del autor”. Se entiende, entonces, que para comprender el sentido de los discursos específicos es necesario hacer análisis de cómo operan discursiva-

mente las instituciones, valores y creencias sociales, es decir, identificar las prácticas, mecanismos y dispositivos a partir de los cuales se constituyen como discursos. En ese sentido, una de las propuestas teóricas más influyentes para pensar en torno a la constitución discursiva de la hegemonía y las identidades sociales es la formulada por Laclau y Mouffe.

La teoría del discurso de Laclau y Mouffe

En este trabajo se siguen muy de cerca las nociones en torno al discurso establecidas por Laclau y Mouffe (Laclau y Mouffe 1987; Laclau 2000), quienes conciben al discurso tanto como práctica(s) articuladora(s) que ordena(n) el sentido como en su característica de dimensión ontológica fundante de lo real, dejando de lado las dicotomías objetivo/subjetivo y material/ideal, dentro de las cuales se suele considerar al discurso. Esta “doble inscripción del *estatus* del discurso” (Retamozo 2017, 163) permite pensarlo desde una dimensión óptica —la de las prácticas políticas— y otra ontológica: “ambos [usos] se requieren, puesto que es sólo desde lo óptico (las prácticas políticas) que podemos acceder a disputar lo ontológico (la estructuración del orden)” (*Ibid.*, 164). Se encuentra, pues, ante una concepción del discurso enteramente política, si se entiende *lo político* como la característica que refiere a la conflictividad inherente a un mundo social que carece de una normatividad *per se*, así como a las interpretaciones sobre dicho mundo que buscan imponer su dominio —y en el caso de la perspectiva que postulamos—, que pretenden determinar el sentido y cerrarlo, aunque dicha pretensión de “clausurar” el sentido sea inviable.

Cabe mencionar que, al atender el discurso desde su dimensión óptica, la propuesta de Laclau y Mouffe también considera la dimensión de *la política*, es decir, de la administración y configuración de un orden que se considera como instituido o hegemonizado; esto resulta sumamente importante, ya que es a partir de los discursos existentes, o sea, de las articulaciones de sentido instituidas disponibles en un determinado momento histórico, que los sujetos políticos se posicionan discursivamente para cuestionar e intervenir el terreno de la política. Se considera que así ha sido el caso de los movimientos indígenas, pues el énfasis se ha puesto en apelar a la construc-

ción de una normatividad estatal diferente, que posibilite la existencia de regímenes autonómicos que aminoren la marginalización y desigualdad.¹

Antes de acometer las principales definiciones conceptuales desde la teoría del discurso de Laclau y Mouffe, es conveniente destacar que esta se desliza desde una concepción no representacional del lenguaje, esto es, desde la consideración de que el lenguaje no es un mero “reflejo” del mundo material, sino que se trata de un instrumento que incide directamente en cómo significamos y construimos el mundo. Lo anterior de ninguna manera niega la factibilidad empírica de la realidad, sino que la subordina a las maneras en que esta es articulada por el discurso y expresada a través del lenguaje. En ese sentido, mencionan los autores:

El hecho de que todo objeto se constituya como objeto de discurso no tiene nada que ver con la cuestión acerca de un mundo exterior al pensamiento, ni con la alternativa realismo/idealismo. Un terremoto o la caída de un ladrillo son hechos perfectamente existentes en el sentido de que ocurren aquí y ahora, independientemente de mi voluntad. Pero el hecho de que su especificidad como objetos se construya en términos de “fenómenos naturales” o de “expresión de la ira de Dios”, depende de la estructuración de un campo discursivo. Lo que se niega no es la existencia, externa al pensamiento, de dichos objetos, sino la afirmación de que ellos puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de emergencia (Laclau y Mouffe 1987, 124).

Con esta afirmación, la teoría del discurso de Laclau y Mouffe se deslinda de sostener la separación entre prácticas discursivas y no discursivas, ya que estas últimas, al pasar a ser objeto del discurso, no podrían analizarse más allá de ese. De este modo, los autores se centran en cómo se llevan a cabo las prácticas articulatorias que constituyen estructuras llamadas discursos.²

¹ Siendo coherentes con la argumentación, no solamente los movimientos indígenas, sino todo movimiento social apela necesariamente a los discursos existentes, ya que resulta imposible posicionarse políticamente desde la instauración de un nuevo discurso, es decir, de una articulación de sentido completamente primigenia.

² Existe un amplio debate académico, en el seno de la teoría del discurso, sobre si pueden considerarse a un cierto tipo de prácticas como “no discursivas” o “extradis-

Ahora bien, ¿cómo conciben al discurso Laclau y Mouffe? Se puede afirmar que lo consideran como una totalidad que soporta un sistema de relaciones significativas construidas socialmente. Así lo establecen en la obra *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*:

Volviendo ahora al término “discurso”, lo usamos para subrayar el hecho de que toda configuración social es una configuración *significativa*. Si pateo un objeto esférico en la calle o si pateo una pelota en un partido de fútbol, el hecho *físico* es el mismo, pero su *significado* es diferente. El objeto es una pelota de fútbol sólo en la medida en que él establece un sistema de relaciones con otros objetos, y estas relaciones no están dadas por la mera referencia material de los objetos sino que son, por el contrario, socialmente construidas. Este conjunto sistemático de relaciones es lo que llamamos discurso (Laclau y Mouffe 2000, 114-115).

En el fragmento citado se puede constatar que la concepción de los autores se sitúa en el terreno del sentido o la significación, así como del construccionismo social; los discursos son una totalidad de relaciones entre elementos que significan algo, pero dicha articulación de sentido sólo puede estar construida socialmente, rechazando la tesis del individuo como origen del discurso, ya que aquel se encuentra indefectiblemente habitado por totalidades discursivas, es decir, discursos,³ que son los que le permiten proveer de significación al mundo, el cual, *per se*, no la tiene. En ese sentido, se rechaza también una concepción racionalista-esencialista sobre el mundo y los procesos sociopolíticos, ambas posturas hegelianas y marxistas, las cuales se fundamentan en la suposición de una racionalidad *necesaria* externa al sistema social, que regiría el curso de la historia; para Laclau y Mouffe, es la amenaza hacia

.....
 cursivas”, o si, por el contrario, “todo” es discurso. En este libro no se ahondará en esa extensa e interesante cuestión. Sólo se atiene a explicitar que se comparte la postura de los autores citados: cuando una práctica o fenómeno se convierte en objeto de discurso, comienzan a operar en su construcción ciertas reglas o mecanismos propios de un determinado campo discursivo.

³ Los autores suelen referir en un sentido similar los términos “discurso”, “totalidades discursivas” y “formaciones discursivas”.

la objetividad que presenta la contingencia fundada por el antagonismo, es decir, la negación de una pretendida esencialidad inmanente de las cosas y de las identidades sociales que un exterior constitutivo impone, la que constituye ontológicamente la base sobre la que se fundamenta el entendimiento sobre el mundo. En ese sentido mencionan:

Afirmar el carácter constitutivo del antagonismo, como lo venimos haciendo, no implica por lo tanto remitir toda objetividad a una negatividad que reemplazaría a la metafísica de la presencia en su papel de fundación absoluta, ya que esa negatividad sólo es concebible, precisamente, en el marco de la metafísica de la presencia. Lo que implica es afirmar que el momento de indecibilidad entre lo contingente y lo necesario es *constitutivo* y que el antagonismo, por lo tanto, también lo es (*Ibid.*, 44).

Cabe mencionar que lo que los autores comprenden por *negatividad* es una postura desde la cual se pone en duda la positividad de lo social, o sea, de la objetividad. No obstante, como bien señalan, posicionarse desde la negatividad no implica suponer la desaparición de lo objetivo, porque se necesita precisamente de su presencia (metafísica de la presencia) para que pueda ponerse en duda dicha positividad. Es en el antagonismo que hace posible la existencia de la negatividad, es decir, de la contingencia (lo que podría ser de otro modo), como puesta en jaque de la positividad, que Laclau y Mouffe sustentan su teoría del discurso y del cambio social.

Por otra parte, en *Hegemonía y estrategia socialista*, los autores ofrecen una definición de discurso más concreta y “operativa”:

En el contexto de esta discusión, llamaremos articulación a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora la llamaremos discurso. Llamaremos momentos a las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas en el interior de un discurso. Llamaremos, por el contrario, elemento a toda diferencia que no se articula discursivamente (Laclau y Mouffe 1987, 120).

Como ya se mencionó, los discursos son el producto —la totalidad estructurada— de prácticas articulatorias que alteran las identidades de los elementos que relacionan. Los autores mencionan que los *elementos* son diferencias que no se articulan discursivamente, pero esto es solamente para referir a fenómenos u objetos que acaecen y que, al ser estructurados por prácticas articulatorias, son subsumidos en una cadena de significado, por lo que su identidad es transformada; aquí cobra sentido el ejemplo del objeto esférico, cuya identidad puede ser un balón, al ser subsumido por una cadena específica de significados.

Resalta aquí la dificultad de señalar elementos que no sean *momentos*, es decir, que no estén articulados discursivamente, ocupando una posición diferencial específica, ya que el hecho de nombrarlos inevitablemente los inserta en el discurso, pues adquieren significado. Sin embargo, dicha dificultad está completamente justificada debido a la tesis sobre el carácter relacional del sentido y de las identidades; desde el enfoque discursivo de los autores, ninguna identidad es positiva, es decir, definida aisladamente por sí misma, por lo que no se debe concebir la identidad de los elementos a partir de un pretendido carácter positivo, sino desde una vía negativa, esto es, desde las transformaciones que las prácticas articulatorias les imprimen, convirtiéndolos en momentos. Por otro lado, las prácticas articulatorias no pueden *fijar* los momentos y, por consecuencia, las identidades de los elementos que componen los discursos, ya que esto implicaría la “clausura” del sentido y la instauración de un orden positivo de la significación y las identidades, así como el fin mismo de las prácticas articulatorias, lo cual resulta inadmisibile. En ese sentido, los autores mencionan:

Sin embargo, la transición a la totalidad relacional que hemos denominado “discurso” difícilmente solucionaría nuestros problemas iniciales, si la lógica relacional y diferencial de la totalidad discursiva se impusiera sin limitación alguna. En tal caso nos encontraríamos con puras relaciones de necesidad y, según señaláramos anteriormente, la articulación sería imposible, ya que todo “elemento” sería *ex definitione* “momento”. Esta conclusión se impone, sin embargo, sólo si aceptamos que la lógica relacional del discurso se realiza hasta sus últimas consecuencias y no es limitada

por ningún exterior. Pero si aceptamos, por el contrario, que una totalidad discursiva nunca existe bajo la forma de una positividad simplemente dada y delimitada, en ese caso la lógica relacional es una lógica incompleta y penetrada por la contingencia. La transición de los “elementos” a los “momentos” nunca se realiza totalmente. Se crea así una tierra de nadie que hace posible la práctica articuladora. En este caso no hay identidad social que aparezca plenamente protegida de un exterior discursivo que la deforma y le impide suturarse plenamente. Pierden su carácter necesario tanto las relaciones como las identidades. Las relaciones, como conjunto estructural sistemático, no logran absorber a las identidades; pero como las identidades son puramente relacionales, ésta no es sino otra forma de decir que no hay identidad que logre constituirse plenamente. En tal caso, todo discurso de la fijación pasa a ser metafórico: la literalidad es, en realidad, la primera de las metáforas (*Ibid.*, 127-128).

Las conclusiones que plantean no deben tomarse de manera apresurada. El hecho de que la lógica relacional de las identidades no implique un carácter de *necesidad*, no quiere decir que las identidades se constituyan de manera arbitraria; los discursos son totalidades estructuradas que se construyen *socialmente*, es decir, parten de otros discursos previamente articulados, ya sea para afirmarlos, refutarlos o subvertir el sentido propuesto, por lo que las identidades siempre están sujetas a un determinado “campo de la discursividad” (*Ibid.*, 130).

Trazada de esta manera la propuesta de teoría del discurso de Laclau y Mouffe, es necesario recapitular que 1) el discurso se considera como el producto de una práctica articuladora que configura sentido; 2) los discursos se articulan desde una dimensión social (el sentido no puede emerger de otra manera); 3) la “disputa por el sentido” que encarnan los discursos está fundamentada en la lógica relacional de las identidades de los elementos, la cual es una condición de posibilidad para las prácticas articuladoras, y por consecuencia la imposibilidad de la “clausura” del sentido; 4) las identidades de los elementos —y las identidades sociales— están precariamente articuladas en una lógica relacional de la contingencia, es decir, de la no-necesidad, lo cual las coloca en un plano de determinación a partir de lo que no son, o sea, una determinación negativa; 5) dicha determinación negativa,

o dependencia necesaria de un “exterior constitutivo”, es la base ontológica del antagonismo social, esto es, del conflicto entre fuerzas sociales con identidades determinadas —precaria y relacionalmente— que articulan sus demandas en el terreno de la igualdad y la diferencia.

Como puede apreciarse, la teoría del discurso de Laclau y Mouffe es una propuesta que concibe lo social desde el terreno del sentido y del conflicto, moviéndose dentro de una lógica de determinación negativa de las relaciones y las identidades, es decir, desde una lógica de la contingencia que pone en entredicho la objetividad y afirma el carácter eminentemente político de lo social. Es principalmente bajo este esquema teórico-conceptual que se comprende la noción de discurso en las indagaciones.

Ya que se ha establecido de manera general el marco teórico-discursivo desde el cual se enfocan los hechos sociales, es momento de enlazar dicho encuadre con la construcción de un sistema clasificador de las diferencias culturales, es decir, con la categoría de *etnicidad*. Se hace énfasis en el carácter construido de dicho sistema para remarcar su carácter social e histórico, por lo tanto contingente y de ninguna manera “extrasocial”. Asimismo, es preciso enfocar dicho sistema de construcción de diferencias culturales acorde con la perspectiva discursiva que se acaba de plantear.

Etnicidad

El concepto de *etnicidad* es problemático, no solamente por la diversidad de enfoques que existen sobre su delimitación, sino también porque posee la dificultad de aquellos conceptos que, buscando nombrar un fenómeno muy amplio, corren el peligro de nombrar nada. Sin embargo, la revisión del concepto resulta decisiva para rastrear cómo se han construido discursivamente un conjunto de diferencias culturales, articulación discursiva que toma una capital importancia cuando la enlazamos con el asunto en torno a las autonomías indígenas, así como con el concepto de nación.

El concepto surge dentro del campo de la antropología como un intento por delimitar las diferencias culturales a partir de los grupos humanos que las materializan, los cuales conformarían determinadas

“etnias o “grupos étnicos”. Como menciona Frau (2008), la herencia antropológica del término traería aparejado un “lastre semántico” con los problemáticos conceptos de *raza* y *cultura*; este lastre acarreó como consecuencia el intento por establecer diferencias de supuesta índole tanto biológica como cultural entre los “grupos étnicos”: se refiere a la típica caracterización racial y folclorizada que las láminas didácticas presentaban con el término “etnias”, y que aún perviven en una búsqueda de imágenes de Google sobre “grupos étnicos”. Es por lo anterior que Hall (2019) afirma que la etnia y la raza son “significantes resbaladizos” que, en el juego de la identificación y diferenciación cultural, “siguen jugando entre sí al escondite” (*Ibid.*, 92). Asimismo, con el pasado antropológico se heredaría la huella etnocentrista y colonizadora de quien nombra la diferencia. Según Giménez (2006, 129), la etnia representaría a los otros “exóticos”: “las ‘etnias’ siempre son los ‘otros’, menos el grupo que clasifica de este modo a esos ‘otros’ desde una posición dominante”. O para nombrar un supuesto pasado remoto propio: “al nosotros del cual procedemos, pero que ya no somos” (Frau 2008, 13).

Ahora bien, el concepto de etnicidad intenta dar cuenta de un tipo específico de diferencias humanas denominadas como culturales. En la historia reciente de la antropología ha habido diferentes formulaciones en torno a cómo se construyen esas diferencias; posturas como el primordialismo o el constructivismo de Barth han intentado señalar los vínculos o mecanismos que configuran las fronteras culturales entre los grupos humanos. Para esta reflexión se parte de una propuesta que no es meramente antropológica, sino que integra categorías analíticas de diferentes áreas en torno al estudio de la etnicidad. Se trata de la propuesta de Hall, la cual además está inscrita desde un enfoque discursivo de la realidad.

Etnicidad “sin garantías”

El trabajo de Hall en torno a la etnicidad se coloca desde una posición que se podría considerar como heterodoxa; se aleja de la tradición antropológica e integra en sus análisis diversos elementos que incitan una reflexión más actual, compleja y vivencial en torno a la etnicidad.

En primer lugar, Hall identifica a la etnia/etnicidad⁴ como un sistema discursivo para la construcción y organización de la diferencia cultural. En ese sentido, concibe al discurso como:

aquello que otorga significado a la práctica humana y a las instituciones, aquello que nos permite dar sentido al mundo, y, por consiguiente, aquello que hace que las prácticas humanas sean prácticas significativas y formen parte de la historia, precisamente porque gozan de significado en tanto señalan las diferencias humanas (Hall 2019, 45).

Como se puede apreciar, la noción de Hall sobre el discurso circula a la par de las que se habían estado planteando, al concebirlo dentro del campo de la producción de sentido. Bajo esa premisa, la etnicidad es un sistema que construye sentido en torno a las diferencias culturales. No obstante, la etnicidad como sistema discursivo se ha formulado de un modo etnocéntrico; en el intento por nombrar y clasificar la diferencia cultural, los grupos colonizadores asumieron un punto de observación falsamente objetivo, ocultando su propia *posicionalidad* étnica y naturalizando su diferencia cultural. Es por ello que Hall aboga hacia una concepción “maximalista” de la etnicidad, es decir, la consideración de que todos los individuos partimos de una determinada posicionalidad étnica, aun cuando esta haya permanecido oculta o naturalizada debido a diversos procesos sociohistóricos de colonización.

En ese sentido, Hall parte también de un enfoque construccionista-relacional de la etnicidad, lo que quiere decir que considera que las identidades étnicas no se configuran por sí mismas, sino que los *proce-*

⁴ Existe una nota lingüística a considerar en torno a los conceptos de etnia y de etnicidad. En primer lugar, en el idioma inglés sólo existe el término *ethnicity*, el cual suele ser traducido indistintamente como etnicidad o como etnia (esta última también suele ser la traducción de *ethnic group*). En segundo lugar, el desarrollo de la ciencia antropológica hacia un enfoque más relacional sobre la cultura conllevó el desuso del concepto de etnia debido a su carácter esencialista y clasificatorio, por lo que pervivió (en la comunidad académica hispanohablante) el uso de etnicidad, significado como concepto más englobante, abierto y dinámico. Hall usa el término etnicidad desde su acepción dinámica, pero reflexiona constantemente sobre la insidiosa sombra del sentido esencialista y clasificatorio que el término etnia denota.

sos de identificación implican necesariamente la relación y expulsión de lo que no se es, que funge a la vez como “exterior constitutivo”. En ese sentido es que Hall cita un fragmento de Fanon para explicar el papel del “Otro” en la propia identificación:

En *Piel negra, máscaras blancas* de Fanon, hay un pasaje fantástico sobre el Otro cuando él habla de cómo la mirada del Otro lo fija en una identidad. Él sabe lo que es ser negro cuando la niña blanca tira de la mano de su madre y dice: “mira mamá, un negro”. Fanon dice “fui fijado en esa mirada”, que es la mirada fija de la Otredad. Y no hay identidad sin la relación dialógica con el Otro. El Otro no está afuera, sino también dentro del uno mismo, de la identidad. Así, la identidad es un proceso, la identidad se fisura. La identidad no es un punto fijo, sino ambivalente. La identidad es también la relación del Otro hacia el uno mismo (Hall 2010, 344).

De este modo para Hall la identidad es un proceso siempre incompleto, además de que no es autónomo, sino que se va desarrollando inexorablemente en relación con otros que, desde su diferencia, constituyen mi identidad. De allí que para el autor la etnicidad marche “sin garantías”.

También es preciso mencionar que, desde el planteamiento de Hall, la etnicidad tiene que ver muy estrechamente con la historia, es decir, con narrativas específicas de los sujetos para contar(se) su pasado y configurar en el presente —nunca de manera acabada— su identidad cultural. Destaca en ese sentido la importancia que tiene en la configuración de las identidades culturales, la relación de los sujetos con su historia, es decir, la manera en que estos la (re)construyen al narrarla, pues esto define una posicionalidad en el enunciamiento, permitiéndole hablar desde un *ethnos*, desde una etnicidad específica. En ese sentido, el autor menciona:

No hay manera, me parece a mí, en la cual las personas del mundo pueden actuar, hablar, crear, entrar desde los márgenes y hablar, o puedan comenzar a reflejar en su propia experiencia, a menos que vengan de algún lugar, de alguna historia, de heredar ciertas tradiciones culturales. Lo que hemos aprendido acerca de la teoría de enunciación es que no hay enunciación sin posicionalidad. Uno tiene que posicionarse en algún

lugar en aras de decir cualquier cosa. Así, nosotros no podemos prescindir de ese sentido de nuestra propia posicionalidad que es connotado por el término de etnicidad (*Ibid.*, 346).

Lo anterior tiene implicaciones fortísimas para el estudio de la etnicidad, ya que supone pensarla desde una visión más plural, concebirla como múltiples puntos de partida histórico-culturales que son constantemente contruidos y negociados por los sujetos, por lo que la acción política cobra aquí una importancia radical al ser uno de los vehículos para que los sujetos identificados con colectividades históricamente marginalizadas y excluidas puedan, desde una posicionalidad histórica específica, volver a narrar su propio *ethnos*, reescribir su propio pasado hacia una reconfiguración y vindicación de la identidad presente.

Por otro lado, Hall integra al análisis lo que considera como la “versión fuerte” de la identidad cultural condicionada por la etnia; esta versión la concibe dentro de relaciones espaciales, de parentesco, linaje e incluso de parecido físico, que tienen que ver con una idea de originalidad en el sentido de un origen que nos marca culturalmente. Al respecto, señala:

La etnia en este sentido fuerte nos ayuda a imaginar la cultura como aquello que nos hace sentir “en casa” y como la propia “casa” es, al mismo tiempo, el lugar del que venimos originalmente, el que primero marcó nuestra identidad original, del que no podemos escapar, y al que estamos atados por lazos heredados y obligatorios, del que si nos separamos, el dolor se repetirá a cada nueva pérdida que experimentemos (Hall 2019, 98-99).

Esta versión igualmente “resbaladiza” de la etnicidad hace que esta se deslice desde el terreno de la organización de las diferencias culturales hacia discursos biologizantes relativos al parentesco y la sangre común, y más aún, extrapolando a la etnia hacia un lugar fuera de la cultura y la historia:

aunque la raza esté basada en lo biológico y se deslice hacia lo cultural, el *ethnos* o la etnia en el sentido fuerte que acabo de describir parece estar basada exclusivamente en lo cultural, en el ámbito de los lenguajes com-

partidos, las costumbres específicas, las tradiciones y las creencias; y *aun así no deja de deslizarse* —especialmente a través de concepciones de sentido común acerca del parentesco— hacia una posición fija transcultural e incluso trascendental en la sangre común, la herencia y los antepasados; todo lo cual, otorga a la etnia una condición de pilar fundacional en la naturaleza que la sitúa más allá del alcance de la historia (*Ibid.*, 99).

La idea de que esta versión fuerte de la etnia es un significativo resbaladizo permite vincularla con otros dos sistemas para la construcción y organización de las diferencias que comparten dicha característica como significantes resbaladizos, a saber, los conceptos de raza y de nación. Sobre la primera, Hall coincide en que se trata de un concepto carente de fundamento biológico, sin embargo, su insidiosa manifestación en los discursos cotidianos hace necesario su análisis como uno de los principales conceptos usados a lo largo de la historia para construir, sistematizar y jerarquizar las diferencias humanas: “Sencillamente, aún tenemos que explicar por qué la raza es tan persistente en la historia humana, por qué es casi imposible de expulsar” (*Ibid.*, 54). Es por ello que realiza un análisis del concepto de raza, no desde una dimensión científica, histórica o cultural, sino desde la dimensión discursiva, es decir, apelando al sentido y la significación que son instituyentes de las prácticas e instituciones humanas, considerando el concepto de raza inserto en un sistema discursivo que organiza el hecho —palpable— de la diferencia, sin dejar de lado que dichos sistemas discursivos, al organizar, clasificar y jerarquizar, instituyen relaciones de poder. En ese sentido, es consciente de que las diferencias existen, pero que su articulación específica en determinados sistemas discursivos, es decir, la construcción discursiva de las diferencias, es lo que les dota de sentido y operatividad en la cultura:

solo cuando estas diferencias se organizan en el discurso, como un sistema de diferenciaciones marcadas, podemos afirmar que las categorías resultantes adquieren significado, se convierten en un factor en la cultura humana, regulan la conducta y tienen efectos reales en las prácticas sociales cotidianas (*Ibid.*, 58).

Ahora bien, lo que Hall intenta desentrañar es cómo el concepto de raza se ha podido insertar en sistemas discursivos que han construido la diferencia, es decir, cómo la han vuelto significativa bajo términos específicos. En ese sentido, considera que la ciencia ha jugado un papel importantísimo como régimen de verdad que sienta las bases del discurso e intenta cerrar el sentido, naturalizando la diferencia y haciéndola funcionar discursivamente. No obstante, la ciencia fracasó en su intento por sistematizar las diferencias en torno al concepto de raza, es decir, no pudo fijar el sentido de la diferencia humana a partir del significante “raza”. Lo anterior resulta evidente desde un punto de vista discursivo, pues el sentido no puede ser “fijado”, sin embargo, para Hall reporta una consecuencia gravísima, ya que las diferencias biológicas —en específico fisionómicas— son reabsorbidas por otras formaciones discursivas que articulan sentido, produciendo, de manera implícita, conocimiento racializado sobre el mundo, organizando y generando prácticas entre los grupos. De allí que el desuso del concepto de raza de la jerga científica no ha implicado su desaparición como “significante resbaladizo” que ordena las diferencias discursivamente, produciendo prácticas sociales y relaciones de poder, sino que más bien se ha colado “por la puerta de atrás” de conceptos como el de etnia o cultura.

Por otra parte, la nación funge como otro significante resbaladizo problemático, pues trata de producir identificaciones culturales y políticas, apelando a vínculos comunitarios, a una *unidad* en la diferencia que, como menciona Anderson (1993), es imaginada o, más bien, producida simbólicamente. Como menciona Hall con la “versión fuerte” de la etnia, la construcción de una “cultura nacional” implica el deslizamiento discursivo del significante “nación” hacia una narrativa colectiva que, paradójicamente, la coloca fuera de la historia:

De este modo, la narrativa de la nación siempre proyecta, en este sentido, la “inglesidad” o la “americanidad” fuera del tiempo real, *fuera* de los conflictos y discontinuidades, *fuera* de la desigualdad y las diferencias que forman el estado real de la nación y de los pueblos en su historia, y *dentro* de un registro atemporal del tiempo mítico (Hall 2019, 121).

Es así como, al igual que la etnia, la nación se constituye mediante discursos y narrativas, produciendo una identificación comunitaria a gran escala que, a diferencia de la etnia, está aparejada con un proyecto específico de gobierno, conformando así lo que conocemos como Estado-nación. En ese sentido, podemos afirmar que la producción de culturas nacionales, así como la producción de identificaciones nacionales, ha sido un proyecto de reciente cuño bastante exitoso, por nombrar de alguna manera la difusión a nivel global que ha tenido la cuasi necesidad de poseer una determinada identificación nacional.

Sin embargo, la producción cultural de la nación implica la articulación de discursos y narrativas que pretenden construir una unidad cultural donde casi siempre hay diversidad. En ese sentido, Hall señala:

Incluso los Estados nación culturalmente más homogéneos de Europa occidental consistían en culturas dispares cuyas diversas diferencias regionales se unificaron solo por la hegemonía de una parte de la economía nacional sobre el resto, o por un largo proceso de conquista violenta que conllevó la subordinación y supresión forzosa de la diferencia (*Ibid.*, 124).

Tal subordinación forzosa de la diferencia fue el caso de la producción de la cultura nacional mexicana, donde los discursos y narrativas también apelaron a “significantes resbaladizo”, como la raza o la etnicidad, para producir un correlato subjetivo que resultara funcional para el proyecto estatal, a pesar de que, en la práctica, la identificaciones y culturas nacionales no resulten siempre determinantemente atadas a su correlato objetivo, es decir, al Estado. En esa línea, Rufer explica sobre los procesos de identificación en los “usos de la nación”:

Preferimos hablar no de la nación como una forma de identidad, sino de procesos de identificación en los usos de la nación. Como procesos de identificación entiendo complejos performativos en cuyos actos de enunciación hay una mimesis con el habla hegemónica; pero una vez dentro de su forma, desgarran la identidad heterónoma, enfrentan discursivamente al Estado inscribiéndose en él desde la confrontación, apelan estratégicamente al “pueblo” o conjuran el desacuerdo con las estructuras institucionales de poder (Rufer 2012, 18).

Bien podríamos traer a colación como ejemplo, en torno a lo que Rufer menciona como complejos performativos, la inscripción del adjetivo “nacional” en la enunciación del EZLN de Chiapas, adjetivo que responde a una identificación específica con una “comunidad imaginada” hegemónica, a la vez que la separa y enfrenta con el correlato estatal que le dio origen.

En suma, podemos considerar la propuesta de Hall como una apuesta discursiva por analizar la etnicidad como sistema para la construcción de las diferencias culturales. Inmerso en el paradigma de la producción y articulación del sentido, considera que la etnia es un significativo resbaladizo que opera tanto en el terreno de las diferencias culturales como en el de las diferencias físicas (la supuesta raza), así como en su versión fuerte, ligada a relaciones espaciales y vínculos, como el parentesco o la sangre común, elementos que configuran identificaciones culturales tan fatales que arrojan a la etnia más allá de la cultura o la historia. Asimismo, Hall (2019, 109) enfatiza que la etnicidad se expresa a partir de determinadas identificaciones culturales, las cuales implican narrativas donde los sujetos (re)construyen su pasado, más que para “revelar esencias dadas en la naturaleza”, para producir identificaciones culturales desde el presente. Dichas narrativas no se construyen desde un punto cero de la historia, sino que están insertas dentro de posicionalidades históricas específicas, así como dentro de procesos sociohistóricos de dominación, colonización y sometimiento que han implicado la presencia de otros exteriores constitutivos. Es debido a dichos procesos que algunas etnicidades han quedado ocultas, al punto de ser naturalizadas y fungir como posicionalidades privilegiadas para los grupos hegemónicos que, hasta cierto punto de la historia, habían nombrado y clasificado la diferencia.

Se ha establecido, pues, un primer “encuadre teórico” que determina la aproximación a la realidad social. En primer lugar, el énfasis discursivo centrado en la producción y articulación del sentido como práctica fundante de las relaciones sociales, considerando en específico la teoría del discurso desde Laclau y Mouffe. En segundo, la consideración de la etnicidad como uno de los sistemas discursivos para la construcción y organización de las diferencias, retomando en especial el

enfoque de Hall. Este marco servirá como punto de partida de “primer orden” del proyecto autonómico de Cherán, mientras que el “segundo orden” de observación resultará de la puesta en diálogo y reconstrucción teórica con los investigadores pares de Cherán.

Por el momento, resulta adecuado señalar que, para adentrarse en el análisis del desarrollo de la demanda indígena por la autonomía en nuestro país, es necesario considerar el funcionamiento discursivo implícito en la idea de la “nación mexicana”, la cual fue construida como correlato subjetivo del proyecto estatal liberal, en un contexto de múltiples formaciones socioculturales preexistentes. La construcción de la nación implicó, pues, el despliegue discursivo de narrativas, categorías y metáforas para organizar la unidad cultural sobre la diferencia existente. En el siguiente capítulo se propone un breve recorrido sociohistórico en torno a la construcción de las diferencias étnicas dentro de la producción cultural de la nación mexicana, enfocándose en la figura del indígena y el mestizo, para finalizar brevemente con la emergencia del asunto de las autonomías indígenas.





Capítulo 2. La construcción política de las diferencias étnicas en México

En este capítulo se analizará el desarrollo de la construcción de las diferencias étnicas en México dentro de la conformación del Estado mexicano, así como de la nación mexicana. Se centrará en dos categorías que se consideran fundamentales para el análisis de la construcción y administración de las diferencias, así como de la construcción de la cultura nacional: la del indígena y la del mestizo. La primera interesa en la medida que fue construida para homogeneizar la pluralidad cultural y administrarla; la segunda porque se convirtió en la posicionalidad étnica naturalizada de la construcción cultural mexicana. Finalmente, se analizará el ascenso de la categoría indígena en la arena sociopolítica, estableciendo vindicaciones autonómicas que abrieron la puerta para el debate en torno a la libre determinación de los pueblos indígenas en nuestro país.

La “construcción” del indígena y el mestizo

Como se ha mencionado, la cuestión sobre “lo étnico” tiene que ver con sistemas discursivos que organizan las diferencias humanas, las cuales, al formularse discursivamente, se configuran como prácticas con incidencia en la realidad. Si bien los discursos actuales refieren a lo étnico, las etnias y —en el discurso más contemporáneo— a las etnicidades, los discursos históricos en los cuales se han edificado tales conceptos aluden a nociones como la raza o la cultura, incluso la definición misma de humanidad. En ese sentido, el “encuentro” entre Europa y las civili-

zaciones mesoamericanas representó, antes de la organización de la diferencia en razas y castas, la pregunta por la humanidad de los hombres de las nuevas tierras. En ese sentido, Hall señala:

“¿Son realmente hombres? ¿Pertencen a la misma especie que nosotros? ¿O han surgido de otra creación?”. Esta es la pregunta que, en 1550, Juan Ginés de Sepúlveda debatía con Bartolomé de las Casas ante el Santo Emperador Romano en Valladolid. Así se planteó por primera vez la cuestión de la diferencia racial en el discurso occidental moderno (Hall 2019, 61).

Con el debate sobre la humanidad de los “naturales” de las nuevas tierras se inauguraba además un encuentro de etnicidades: una recién construida, heterodefinida y colocada *a priori* en una posición de inferioridad; y la otra no marcada, naturalizada como lugar de enunciación legítimo, que se reconfiguraba en el encuentro asimétrico con una otredad que, en el mismo movimiento que era definida como “exótica”, repercutía en la definición identitaria de la misma civilización conquistadora.

De este modo no sólo se inauguraba la cuestión de la diferencia racial en el discurso moderno, sino que, a la par de procesos estructurales de colonización, se fundaba la categoría “indio” o “indígena”. En ese sentido, Bonfil menciona:

El indio nace cuando Colón toma posesión de la isla Hispaniola a nombre de los Reyes Católicos. Antes del descubrimiento europeo la población del Continente Americano estaba formada por una gran cantidad de sociedades diferentes, cada una con su propia identidad, que se hallaban en grados distintos de desarrollo evolutivo: desde las altas civilizaciones de Mesoamérica y los Andes, hasta las bandas recolectoras de la floresta amazónica. Aunque había procesos de expansión de los pueblos más avanzados (incas y mexicas, por ejemplo) y se habían consolidado ya vastos dominios políticamente unificados, las sociedades prehispánicas presentaban un abigarrado mosaico de diversidades, contrastes y conflictos en todos los órdenes. No había “indios” ni concepto alguno que calificara de manera uniforme a toda la población del Continente (Bonfil 1992, 110-111).

De este modo, las maneras en las cuales se habían podido establecer las fronteras identitarias entre los pueblos mesoamericanos quedaron avasallados por la enunciación de los colonizadores, quienes “fijaron” las diferencias fisionómicas y culturales a una categoría racial —la de indio— y la colocaron en una posición inferior en el sistema de castas. Si bien dicho sistema presentaba una multiplicidad de castas, la nota distintiva era una: lo europeo estaba en la cima. De allí que las combinaciones de castas más próximas a “lo europeo” estuvieran en las escalas subsecuentes.

Dicho sistema de castas, que organizaba el poder político y económico, presentaría sus grietas con el tiempo, las cuales fueron abiertas por los conflictos de poder entre la “casta” superior y aquellas que se encontraban después, principalmente la criolla. Como el mismo sistema de castas estaba determinado por las características raciales de los individuos y determinadas cuotas de sangre, el descontento de los españoles nacidos en la Nueva España ante el desbalance de poder con respecto a los españoles peninsulares era obvio: ellos también eran blancos y mantenían sus tradiciones europeas. No había razón, independientemente del sistema de castas, para no tener las facultades y privilegios que ejercían los españoles peninsulares. En ese sentido, Anderson menciona:

Aunque hubiese nacido a la semana de la migración de su padre, el accidente del nacimiento en las Américas lo condenaba a la subordinación, aunque en términos de lengua, religión, ascendencia o maneras fuese en gran medida indistinguible del español peninsular. No había nada que hacer al respecto: *irremediablemente* era criollo. ¡Pero cuán irracional debe de haber parecido su exclusión! Sin embargo, oculta en la irracionalidad se encontraba esta lógica: nacido en las Américas, no podía ser un español auténtico; *ergo*, nacido en España, el peninsular no podía ser un americano auténtico (Anderson 1993, 91-92).

Lo anterior se agravó debido a la cada vez más agresiva recaudación por parte de la Corona española hacia sus colonias. Estos y otros factores, incluyendo las grandes distancias geográficas entre las colonias y los poderes reales, dispusieron las condiciones para el desarrollo de “conjuras” o “conspiraciones” entre las élites criollas de la Nueva España. No obstante, es

preciso anotar la consecuencia de la *lógica irracional* que menciona Anderson, sobre la inautenticidad del español como americano, ya que sería uno de los elementos para configurar las nacionalidades en las nuevas tierras.⁵

Hasta aquí, la relación entre el grupo de los españoles peninsulares o criollos con los “indios” era prácticamente la misma: dominación y sometimiento. Más allá de estar fundada en una relación de “explotación” —si el término pudiera utilizarse bajo ese contexto—, se trataría de lo que Quijano (2000) y Lander (2000) han conceptualizado como “colonización” del poder y del saber. Esa relación estaba instaurada en el antagonismo de “el dominador y el dominado, el superior y el inferior, la verdad y el error” (Bonfil 1992, 111). Anclado dicho sistema a las diferencias raciales no había diferencia entre la relación de un indio con un español criollo. No obstante, los criollos buscaron extender su influencia hacia las otras castas, entre ellas la mestiza, para ampliar su fuerza sociopolítica.

Por otra parte, el mestizo fue construido como una metáfora de hibridez racial y cultural. El mestizo es el “producto” de la unión de dos “razas”, las cuales aparecen como puras hasta antes de esta unión; el mestizo, pues, es el depositario de dos mundos, pero no puede identificarse completamente ni con uno ni con el otro. Como las incesantes luchas sociales lo han mostrado, las razas no existen ni biológica ni culturalmente, pero al estar vinculada con “significantes resbaladizos” (Hall 2019) raciales y culturales, la narrativa del mestizo ha operado discursivamente en nuestro contexto desde la colonización europea hasta nuestros días, tanto para la organización cultural como para la estructuración social.

Para Bonfil, el mestizo surgió como una necesidad del régimen colonial iberoamericano para “desempeñar una serie de tareas (administrativas, de servicios, de mediación o de mediatización) que la población netamente colonizadora —es decir, los españoles peninsulares y los criollos— no bastaba para cubrir” (Bonfil 1992, 113). La posición del mestizo emergió, entonces, subordinada con respecto a los colonizadores, y dominante con respecto a los indígenas. Como se mencionó, “lo europeo” estaba en la cima

⁵ El mismo Anderson menciona que, antes de las particularidades locales de las cuales se desprendieron las naciones independientes del Nuevo Mundo, se dio entre los criollos un “nacionalismo hispanoamericano”, un sentimiento —a la vez fatídico como gregario— de haber nacido en América, de ser americano.

de ese sistema jerárquico, por lo que el híbrido mestizo iba a intentar negar, ocultar o suprimir su cuota indígena, a la cual estaba fatídicamente ligado. Si bien las diferencias observables juegan un papel fundamental en la identificación racial, también las diferencias culturales son racializadas. En ese sentido, el autor menciona que sobre los mestizos se ejerció una “intensa acción aculturativa” (*Ibid.*, 111) que los desligó del sector colonizado. A esto se añadiría la internalización de los individuos del sistema de castas y sus posibilidades de movilidad en dicho sistema; racializadas las diferencias físicas observables, así como las prácticas culturales, la mesticidad basó su superioridad, ora en la “desindianización” de las diferencias físicas, ora en la de las prácticas culturales, adoptando las del grupo colonizador. Con el tiempo, el “pasado indígena” del mestizo serviría para construir el mito de la “nación mexicana”, no como un componente fundamental arrojado hacia el futuro, sino casi como un vestigio decorativo.

Establecimiento del mestizo como grupo étnico hegemónico de la nación mexicana

Preludio histórico

Si es posible hablar de algo llamado la “nación mexicana”, esta comenzó a configurarse narrativa y operativamente en la segunda mitad del siglo XIX, una vez establecida y más o menos consolidada la república, bajo el gobierno liberal de Benito Juárez. Antes se tuvieron periodos demasiado inestables: la insurrección criolla de Hidalgo fue sofocada relativamente pronto y tuvo como principal mérito el encender la llama independentista en la Nueva España; la independencia de México, lograda hasta once años después, se dio en un clima que se podría adjetivar como extraño, de alianzas entre grupos antagónicos —el ejército real de Iturbide y la guerrilla insurgente de Guerrero— que encontraron una oportunidad única para separarse de la Corona española y hacerse del poder. A la firma de los Tratados de Córdoba —documento que oficializó la independencia de México— le siguió una disputa por el poder entre los criollos seguidores

de Iturbide y el grupo político —castizamente más heterogéneo— de los seguidores de Vicente Guerrero. En este clima de extrema inestabilidad política entre élites sumamente exclusivas, los “indios” se encontraban en la misma posición de inferioridad con respecto de los mestizos.

Para la tercera década del siglo XIX, se perfilaban dos bandos políticos que se consolidaron al fragor de la inestabilidad política y el antagonismo de sus concepciones. El primero, que ha pasado a la historia oficial mexicana como “conservador”, propugnaba un orden político de tipo monárquico, encabezado por un emperador europeo. El segundo bando político era el “liberal”, el cual proclamaba la república como el orden político deseable, así como la instauración de un orden jurídico que le legitimara. Si bien el sistema de castas había caído en desuso, la “supremacía blanca” operaba en ambos bandos de distintas maneras: el bando conservador estaba compuesto de un numeroso grupo de criollos venidos a menos económicamente, para los cuales la independencia les había hecho un flaco favor, y que veían en un monarca blanco europeo la ansiada adaptación del antiguo régimen en México; por el otro lado, si bien el bando liberal era un poco más heterogéneo, la “desindianización” cultural promovida por el sistema de castas —el cual estaba anclado a la racialización fisionómica y cultural— había cosechado sus frutos. No es casualidad que la principal figura del bando liberal, venida a mito y casi deidad para la historia oficial mexicana, haya sido un indio oaxaqueño, del cual se resalta que aprendió español a temprana edad, estudió leyes y tenía conocimientos de latín y griego.

No me detendré en suposiciones sobre qué papel habrían tenido el indio y el mestizo si el bando conservador se hubiera consolidado; lo que se sabe es que el bando liberal triunfó derrotando al segundo imperio de Maximiliano, consolidando el orden republicano y el surgimiento, en forma, del Estado-nación mexicano.

El indio y el mestizo en la “nación mexicana”

Para François (2000), el Estado moderno y el concepto de nación se desarrollaron de manera paralela, conjugando lo que conocemos como Estado-nación: el Estado como resultado de la disociación de las instituciones que ejercen el poder político de las personas que las operan,

y la nación como la comunidad soberana sobre la cual descansa la legitimidad política. Históricamente, se sitúa la conformación de este tipo particular de organización y concepción política a finales del siglo XVIII y principios del XIX, teniendo como su epicentro Europa y desplegándose posteriormente a las colonias independizadas. En el contexto mexicano, el Estado-nación se consolidó como programa político una vez derrotadas las fuerzas militares del bando conservador que sostuvieron al endeble imperio de Maximiliano de Habsburgo.

En términos formales, el Estado es un *aparato* de gobierno a gran escala, altamente burocratizado, que apela a la legitimidad política que un determinado orden jurídico le brinda. Para François, el Estado moderno surgió gracias al ascenso de la fuerza sociopolítica de la burguesía, por lo que dicho aparato llevó la impronta de tal clase dominante:

Desde el punto de vista socioeconómico, y retrospectivamente, la Revolución Francesa, con su cortejo de consecuencias a lo largo del siglo XIX, constituye una etapa clave en la historia del mundo contemporáneo, pues marca el acceso al poder de las burguesías nacionales y la reestructuración del Estado en función de los objetivos de aquella clase. Se puede afirmar que al concluir el siglo XIX, casi todas las burguesías nacionales controlaban el aparato del Estado, y que éste había sido reorganizado con el fin de responder a sus aspiraciones y a su proyecto económico (*Ibid.*, 10).

Tal fue el caso mexicano, donde el Estado se configuró —a pesar de la interrupción provocada por el segundo imperio— hacia el proyecto económico burgués, fundamentado en las tesis del liberalismo, doctrina filosófica, moral y económica que coloca al individuo como el centro de las relaciones sociales, políticas y económicas, y del cual se exalta su libertad e igualdad.

Para comprender el papel del indígena y el mestizo —como categorías construidas donde se fijaron y articularon determinadas diferencias raciales y culturales— dentro del proyecto mexicano de nación, cabe destacar las siguientes notas contextuales: 1) la innegable herencia colonial de racismo hacia lo indígena, tanto en sus expresiones biologistas como de “racismo cultu-

ral”; 2) la composición racial en apariencia heterogénea del bando liberal;⁶ y 3) la necesidad urgente de hacer que “la cultura y la política sean congruentes” (Gellner, cit. en Hall 2019, 124), es decir, que el Estado tuviera su coherente correlato subjetivo a partir de la configuración de una determinada cultura nacional, la cual produjera a su vez una identidad cultural nacional específica. La interrelación de estos tres factores tuvo como consecuencia la naturalización de la etnicidad mestiza como componente fundamental de la cultura nacional, así como la exaltación de un pasado indígena glorioso, mientras que al indígena vivo se le intentó anular, mediante todo un programa de asimilación cultural echado a andar por el Estado mexicano.

En un sentido similar, Máiz (2004) destaca tres ejes fundamentales en cuanto al “complejo mítico-simbólico de la construcción nacional”, que imperó en los discursos y narrativas del “mito fundador latinoamericano”: 1) la tesis del “crisol de razas”, 2) la tesis de la desaparición de las culturas indígenas y 3) la tesis del mestizaje de la población como proceso de homogeneización hacia la igualdad ciudadana que dictó el liberalismo. Si bien la tesis del “crisol de razas” se hizo mayormente emblemática en México iniciado el siglo xx con José Vasconcelos y su idea de la “raza cósmica”, la tesis del mestizaje como proceso de homogeneización fue clave para que se echara a andar la lógica igualitaria necesaria para el proyecto de nación liberal, así como para la construcción de una cultura nacional que fuera el sostén simbólico de la nueva “comunidad imaginada”. En esa cultura nacional, lo indígena no tuvo cabida, más que como “glorioso pasado”. Para Hall, la cultura nacional se construye históricamente articulando selectivamente el pasado con el presente, construyendo un *continuum*:

Es esta “historia” la que da sentido a la nación como un mundo de significados que construye identificación precisamente porque nos ayuda a imaginarnos compartiendo, de algún modo, una narrativa colectiva general; de tal manera que nuestra vida rutinaria y cotidiana se conecta con un gran destino nacional que existía antes que nosotros y que nos sobrevivirá (Hall 2019, 121).

⁶ Aquí se refiere a la raza en el sentido mencionado anteriormente por Hall, es decir, como signifiante que articula discursivamente diferencias biologizadas y culturalizadas, y que opera en la realidad de diversas maneras, principalmente para la organización y administración de las diferencias.

Por eso, al estar la narrativa del mestizaje construida a partir de la idea de hibridez, sus dos partes constitutivas permanecen a la vez que, paradójicamente, intentan ser destruidas: sobreviven en la construcción de la memoria nacional, así como en la racialización de determinadas prácticas culturales; son destruidas en la figura misma del mestizo, ente dialéctico que representa la superación de dichos polos antagónicos.

Asimismo, la naturalización del mestizo como “etnicidad no marcada” posibilitó la construcción del sujeto isomórfico idóneo para la implantación del orden jurídico liberal. En ese sentido, López (2006) menciona que el asunto sobre los derechos para los indígenas fue discutido durante la elaboración de la Constitución Federal de 1957 —orden jurídico que prevaleció durante sesenta años—, pero fue desestimado por prevalecer el interés hacia temas como la posesión de la tierra o la limitación del poder de la Iglesia. Entre las posturas que buscaban incluir de manera diferenciada a los sujetos indígenas se menciona la del diputado José María del Castillo Velasco:

En la sesión del 16 de junio de 1856 el diputado José María del Castillo Velasco, después de describir los estragos padecidos por “una raza desgraciada de hombres, que llamamos indígenas, descendientes de los antiguos dueños de estas ricas comarcas, y humillados ahora con su pobreza infinita y sus recuerdos de otros tiempos”, reivindicó terrenos para el uso común de sus pueblos, así como para reparto entre los individuos que los integraban, aduciendo que era vergonzoso “para nuestro país que haya en él pueblos cuyos habitantes no tengan un espacio de terreno en que establecer un edificio público o una sementera”; así también exhortó a los legisladores a tomar medidas para combatir el estado de mendicidad de los indígenas y a “disipar los nublados de su indigencia” (*Ibid.*, 55).

López también resalta la participación del diputado Ignacio Ramírez, quien cuestionó la idea de la “raza mixta” sobre la cual se levantaba el proyecto homogéneo de nación:

Ignacio Ramírez destacó la necesidad de que el proyecto constitucional que se estaba discutiendo se adecuara mejor a las necesidades específicas del país. En ella lamentó que “entre las muchas ilusiones con que nos

alimentamos, una de las no menos funestas es la que nace de suponer que nuestra patria es una nación homogénea”. Invitó a los diputados a cambiar su visión del país. “Levantemos —les dijo— ese ligero velo de la raza mixta que se extiende por todas partes y encontraremos cien naciones que en vano nos esforzaremos hoy por confundir en una sola”. Y, a diferencia de quien le antecedió en la palabra, expresó: “Muchos de esos pueblos conservan todavía las tradiciones de un origen diverso y una nacionalidad independiente y gloriosa” (*Ibid.*, 55-56).

No obstante, el asunto dio un vuelco cuando se relacionó la posesión de la tierra en manos indígenas con la explotación económica indirecta por parte de la Iglesia y su intervención en los asuntos civiles:

El diputado Castellanos aceptó la nobleza de la propuesta hecha por el diputado José María del Castillo Velasco, pero se opuso a ella si antes no se aseguraba que la Iglesia quedaría sujeta al poder del Estado, pues en caso contrario —dijo— los “indios regarán la tierra con el sudor de su rostro, trabajarán sin descanso hasta hacerla fecunda, le llegarán a arrancar preciosos frutos, y todo ¿para qué?, Para que el clero llegue como ave de rapiña y les arrebate todo, cobrándoles por el bautismo de sus hijos, por celebrar su matrimonio, por dar sepultura a sus deudos”. Y terminaba con una sentencia que cambió el rumbo de la discusión. “Dad a los indios la tierra y dejad subsistentes las obvenciones parroquiales, y no haréis más que aumentar el número de esclavos que acrecienten la riqueza del clero”. Con esta afirmación, la discusión de los derechos indígenas pasó a un segundo plano, centrándose en el problema del clero y su relación con el Estado. Fue así como los derechos indígenas se discutieron pero no se plasmaron en la Constitución que consolidó al Estado mexicano (*Ibid.*, 56).

En las intervenciones que López rescata se puede identificar, en primer lugar, el silenciamiento indio que acompaña como fondo la discusión de los legisladores. Sobre ese silenciamiento se construyó un evidente paternalismo y se pusieron en marcha “políticas de la representación” sobre lo indio que expresaron lo que, respecto a esta categoría, se había

ido fijando al calor de poco más de trescientos años de colonización y medio siglo de inestabilidad política: un pasado glorioso, que se había ido para no volver, y un presente de “indigencia” y “pobreza infinita”.

La fijación de este tipo de representaciones sobre lo indígena, así como la naturalización de la mesticidad, configuraron el papel que cada una de estas categorías tendría en el novedoso escenario “nacional”: por un lado, el mestizo como sujeto político idóneo para la administración liberal, depositario de una cultura y raza “híbridas”, heredero de una historia articulada a partir de la glorificación de un pasado indígena. Por el otro lado, el indígena vivo como sujeto político problemático, culturalmente atrasado y despojado del derecho sobre su tierra. Esta política en torno a la diferencia iría preparando el terreno para una intensa acción aculturativa sobre lo indígena que se daría desde dos dimensiones: desde la administración estatal, a través de planes y acciones para “asimilar” al indio al proyecto nacional, despojándole principalmente de su lengua; y desde el plano social, a través de una reconfiguración y recrudescimiento del racismo hacia lo indio, que provocaría desarticulaciones identitarias y procesos de amestizamiento, racial y cultural.⁷

Asimilación, integración y vindicación: el ascenso de la categoría indígena como condición política

López define al indigenismo en general como un “sistema teórico-práctico que se impone a las etnias desde los aparatos burocráticos de los Estados latinoamericanos como una fuerza objetivamente opresiva, manipuladora y disolvente” (López 2004,16). Se podría definir también, en lo particular, como el conjunto de programas, planes y acciones puestos en marcha por el Estado mexicano para administrar las diferencias étnicas y configurarlas hacia sus intereses administrativo-políticos.

⁷ El racismo subyacente a esta contradictoria “movilidad social” que premia el amestizamiento o desindianización racial y cultural podría explicar el descenso cada vez más acelerado de la población considerada como indígena en nuestro país.

Para comprender el marco contextual dentro del cual se desarrollaron estas políticas indigenistas en México, es preciso situarse en la consolidación del Estado mexicano como aparato burocrático institucionalizado. Esto no sucedió en México hasta bien entrado el siglo xx, una vez que se había superado el régimen personalista de Porfirio Díaz como consecuencia del movimiento revolucionario que le puso fin. Dicha revolución dejó como resultado la instauración de un régimen partidista en torno al cual se configuró un aparato estatal hegemónico, articulado en instituciones cuya función principal era asegurar el mantenimiento del régimen.

Entre las principales estrategias que el “partido de Estado” puso en marcha, destacó la implementación de políticas de corte corporativista para la administración de los intereses de distintos sectores. En cuanto a la población indígena, López menciona que “el nuevo Estado surgido se dio cuenta que la desaparición de nuestros pueblos había sido una falacia” (López 2006, 69), por lo que el nuevo régimen se dio a la tarea de “asimilar” al indio a los proyectos nacionales, empresa que no se había desarrollado de manera sistemática ni durante los gobiernos liberales ni tampoco durante el régimen porfirista. López (2004) y Korsbaeck (2007) ven en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, realizado en Pátzcuaro, Michoacán, en abril de 1940, el inicio formal del indigenismo en México, es decir, el comienzo de la implementación programática y sistemática de medidas para la integración política, económica y cultural de los pueblos indígenas, que incluyó el establecimiento del Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948. Dichas medidas estuvieron caracterizadas por ser de corte asistencialista y paternalista, además de fomentar la aculturación a partir de la castellanización y la instrucción escolar.

Por otro lado, cabe destacar que la lógica corporativista, bajo la cual se cimentó gran parte de las instituciones del Estado mexicano, cruzó al indigenismo desde el sector agrario-campesino; es decir, las medidas paternalistas hacia los indígenas, aplicadas desde el indigenismo de Estado, se traslaparon en algunas ocasiones con las medidas asistencialistas y clientelares puestas en marcha por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) a través de organizaciones campesinas, como la Confederación Nacional Campesina (CNC). Esta corporativización del

campo mexicano tuvo efectos diversos, según Dietz (1996): por un lado, fue configurando algunas organizaciones campesinas, estructuradas en el sistema corporativo-clientelar promovido por el partido de estado, que sirvieron como antesala para las posteriores asociaciones políticas con reivindicaciones étnicas; por otro lado, la descorporativización del campo mexicano hacia los años ochenta, debida a la entrada de México a las medidas económicas de corte neoliberal dictadas por Washington, trajo como resultado la desprotección del campesinado más empobrecido del país, coincidentemente indígena en una gran proporción, que encontró vías de expresión política en la posterior oposición política representada por el hijo del “Tata Lázaro”, Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano, disidente del PRI y posterior fundador del Partido de la Revolución Democrática (PRD).

Esta acotación resulta importante ya que, antes de las movilizaciones marcadamente etnopolíticas que cobraron fuerza hacia finales de los ochenta y se consolidaron en la década de los noventa, la fuerza social indígena se fue conformando en torno a los asuntos del reparto agrario y la movilización de recursos hacia el campo y los pequeños productores, ya fuera en la modalidad del ejido —delimitación operativa creada para cumplir las promesas revolucionarias del reparto agrario— o en la de los bienes comunales —tenencia comunal de la tierra basada en la restitución de tierras enajenadas durante la consolidación de la república liberal del siglo XIX. Como menciona Dietz, las relaciones políticas en torno al agro no fueron las mismas en un sistema ejidal que bajo la organización según bienes comunales; si bien ambos sistemas fueron atravesados de alguna u otra manera por las políticas clientelares y asistencialistas del aparato corporativista estatal, bajo la jurisdicción ejidal la construcción de la filiación campesina se dio bajo la lógica de las lealtades corporativistas hacia el PRI, con las consecuencias político clientelares que esto conllevó, a diferencia de las comunidades indígenas adscritas al sistema de bienes comunales donde, según Dietz, existió un menor acceso a los programas asistencialistas abocados al agro y, por lo tanto, un vínculo mucho más débil con la estructura corporativista clientelar. Esto posibilitó la formación de organizaciones campesinas indígenas intracomunitarias, de fuerte adscripción socialista-maoísta, que

conformaron alianzas con la oposición política representada por el hijo de Cárdenas hacia los comicios presidenciales de 1988.

Lo que se podría afirmar, con sus respectivas reservas, es que durante el periodo que duró el “primer indigenismo” (Korsbaek lo ubica entre 1940 y 1982, con la llegada de Miguel de la Madrid Hurtado a la presidencia, preludio de la entrada de México al neoliberalismo), así como gracias a las grietas abiertas por el sistema corporativista en cuanto a las relaciones políticas relativas al reparto agrario y la movilización de recursos hacia el campo mexicano, comenzaron a establecerse redes organizativas indígenas de alcance intercomunitario, más estables y con objetivos más específicos. Asimismo, el lento desplome del sistema corporativista, causado por el “cambio de timón” en las políticas económicas del país, así como las alianzas políticas entre dichas organizaciones y la naciente oposición partidista, fue configurando lo que Dietz (1996, 81) llamó “el inicio de un proceso de ‘ciudadanización’ de la población indígena y campesina, de su ingreso en el ámbito nacional como ciudadanos que reivindican una mayor participación política”.

Hasta ahora no queda muy claro cómo el programa indigenista pudo haber incidido favorablemente en el agenciamiento político de los sujetos indígenas, sobre todo cuando el indigenismo es definido como “opresivo, manipulador y disolvente” (López 2004). En efecto, uno de los principales objetivos, si no es que el más importante, fue la “aculturación” del indio a partir del abandono de su lengua y la consecuente castellanización, su entrada en los programas de instrucción pública, así como la imposición de la cultura e historia nacionales. No obstante, el efecto de dichas políticas fue diverso. Algunos de los “hijos del indigenismo” aprendieron español, pero sin dejar de hablar la propia lengua; asumieron la cultura e historia nacional, pero no olvidaron la memoria comunitaria; se insertaron en la estructura laboral promovida por el Estado mexicano, como el magisterio, sin olvidar las condiciones marginalizadas de sus comunidades de origen. Estas primeras generaciones de profesionistas indígenas, formados muchos de ellos en el seno del indigenismo, fueron conformando las bases para la posterior movilización de la identidad étnica en la arena política. Es en ese sentido que Leyva renuncia a oponer dicotómicamente al indigenismo y al indianismo debido a que

tal formulación dicotómica sería muy limitada analíticamente porque indigenismo, indianismo y movimiento indígena tuvieron desarrollos paralelos, superpuestos y cruzados, por lo cual considero que el asunto clave reside en entender su naturaleza *dialógica* de la cual surgen, poco a poco, las demandas de *ciudadanía étnica* (Leyva 2005, 287).

Cabe mencionar que Leyva considera la naturaleza *dialógica* en el sentido bajtiniano, es decir, considerando el contexto de comunicación discursiva, contexto que los sujetos discursivos no inauguran, sino en el cual se insertan, apelando o contestando a los enunciados existentes. Colocar el proceso de agenciamiento político de los sujetos indígenas, o de “ciudadanización étnica”, como lo menciona Leyva, bajo una perspectiva dialógica, permite comprender que el punto de partida discursivo de los profesionistas indígenas, venidos a intelectuales dentro y fuera de sus comunidades, apelaría de algún modo a los discursos del indigenismo estatal, tanto para contestarlo como para refutarlo.

Por otro lado, está la importancia de la lengua para el fortalecimiento de las redes organizativas interindígenas o de membresía pluriétnica. Ya se mencionaron algunos de los factores políticos para el establecimiento de organizaciones que, bajo una filiación campesina, pudieron aglutinar los intereses de diversas comunidades indígenas. En dichas organizaciones los profesionistas indígenas fungieron como portavoces bilingües, tanto ante sus comunidades como ante la estructura corporativista del partido de Estado. En ese sentido, Dietz menciona el papel de la Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües, A. C. (Anpibac) como portavoz de las políticas indigenistas hacia dentro de las comunidades, pero también como organismo que fue expresando cada vez más demandas comunitarias de tipo político y agrario, debido al “incremento del arraigo local de los miembros” (Dietz 1996, 75).

No obstante, poco se ha abordado con respecto a los efectos que pudo haber tenido la castellanización en el fortalecimiento de las organizaciones políticas interindígenas, es decir, en aquellas que aglutinaron comunidades pertenecientes a diferentes pueblos, con sus respectivas lenguas; el uso del español como *lingua franca* entre los representantes de dichos pueblos pudo haber ayudado a acortar las barreras lingüísticas

y establecer demandas programáticas en común, así como pudo posibilitar una mayor vinculación y coordinación en cuanto a la movilización sociopolítica. Con esto no se quiere minimizar el impacto negativo que tuvieron, y siguen teniendo, las políticas aculturativas del indigenismo, basadas en el intento por desaparecer las lenguas indígenas mediante la imposición del español; sin embargo, sí se quiere resaltar la importancia que pudo tener uno de los factores materiales como lo es la lengua, que pueden ayudar a comprender lo que autores como Bengoa (2000) denominan la “emergencia indígena en Latinoamérica”, es decir, el ascenso de las demandas políticas, sociales y culturales desde la plataforma de las identidades étnicas.

Otro matiz dialógico-discursivo que se puede dar a la castellanización, en relación con la emergencia del sujeto indígena en la arena política, es la fundamental importancia que tuvo para este hablar en la lengua de la élite mestiza; las demandas indígenas en las lenguas particulares de cada pueblo simplemente no podían posicionarse hasta la traducción que desarrollaron los profesionistas indígenas. En otras palabras, el sujeto indígena pudo insertarse en la cadena de comunicación dialógica como sujeto discursivo hasta que dominó el español y expresó en esta lengua sus propias vindicaciones. En este sentido, la labor de la intelectualidad indígena fue sumamente importante para articular estas vindicaciones en los diferentes “órdenes del discurso”, que fueron desde lo académico hasta lo jurídico. Nuevamente, no se trata de una “apología” de la castellanización puesta en marcha por el programa indigenista, sino que se intenta comprender cómo las demandas indígenas pudieron articularse respecto a una vindicación étnica y emerger con fuerza ante la hegemonía mestiza. Es en ese sentido que la “emergencia” de la demanda étnica a nivel continental cobra mayor sentido, si se toma en cuenta la importancia que tuvo la aparición del sujeto indígena como sujeto discursivo a raíz de la apropiación del español como lengua para interpelar a las élites mestizas.⁸

⁸ Es precisamente desde dicha apropiación, no solamente del español, sino desde toda lengua que ha sido perteneciente a los pueblos colonizadores (inglés, francés, portugués, holandés, etc.), que los pueblos colonizados han podido hacer un llamado para rescatar las propias lenguas.

Por otra parte, en el marco del 500 aniversario del “encuentro de dos mundos” —rumbo al año de 1992— se articularon demandas a los Estados por parte de asociaciones indianistas, así como se pudieron conformar plataformas para la expresión de dichas demandas o “contracelebraciones” (López 2004) que no solamente cuestionaron el tono celebratorio del aniversario por parte de los Estados, sino que marcaron un posicionamiento discursivo claro en torno a la cuestión de los derechos indígenas:

Si bien es cierto que se ha empezado a legislar sobre nuestros derechos como pueblos indígenas, esto es limitado e insuficiente. Exigimos respeto a nuestra forma de impartir justicia en nuestras comunidades, con base a nuestras tradiciones y costumbres. No renunciamos a nuestros derechos establecidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, pero insistimos en que se reconozcan nuestros derechos específicos como pueblos indígenas. Tenemos derecho a ser diferentes, dado que somos seres humanos con una cultura y lengua propia con especificidades que nos hacen diferentes del resto de la sociedad nacional que nos ha querido integrar sin respetar nuestra cultura (Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena, cit. en Dietz 2000, 83).

Cabe mencionar que en este discurso se hace referencia a algunas modificaciones constitucionales que habían comenzado a realizarse en materia indígena en nuestro país. Tales modificaciones se dieron en el contexto de las obligaciones que México contrajo a raíz de su inclusión en acuerdos internacionales vinculantes a las leyes domésticas. Entre esos acuerdos se dio la revisión por parte de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) del Convenio 107 relativo a “poblaciones indígenas y tribales”, en 1989, que dio como resultado la aprobación del Convenio 169:

Como consecuencia de lo anterior el Gobierno federal promovió reformas al artículo cuarto de la Constitución Federal para reconocer la existencia de pueblos indígenas en su seno y hacer efectivos sus derechos. Eso fue lo que se nos dijo, pero en el decreto del 28 de enero de 1992, lo que se publicó fue una norma declarativa de la pluriculturalidad de

la nación mexicana, que obtiene su sustento en la presencia originaria de los pueblos indígenas. El reconocimiento que se hace en esa norma es como componente de la pluralidad cultural de la nación, y sólo de manera indirecta se puede establecer la consideración de los pueblos indígenas como sujetos de derecho (López 2006, 71).

Lo que denuncia López es el sistemático pseudorreconocimiento hacia los pueblos indígenas que el Estado mexicano ha expresado en sus “reformas indígenas”, donde se ha exaltado la constitución “pluricultural” de la nación mexicana, pero se le han colocado múltiples obstáculos jurídicos al pleno ejercicio de derechos colectivos. Cabe mencionar que esta táctica de reconocimiento de las diferencias superficiales —racializadas, culturalizadas y la mayoría de las veces folclorizadas—, dentro de un marco de administración política de dichas diferencias, puede relacionarse con el multiculturalismo. El multiculturalismo surge como una salida de los Estados nacionales —ante el fracaso del proyecto liberal por construir la igualdad y universalidad humana— para administrar el conflicto producido por los grupos que buscan el reconocimiento de la diversidad étnica y el desarrollo de derechos que posibiliten revertir las situaciones de desigualdad y racismo. En ese sentido, las reformas que se dieron al artículo 4 y 27 en 1992 con “temática indígena” sólo sirvieron para responder a las obligaciones internacionales del Estado mexicano —en el marco del 500 aniversario—, y nunca para un reconocimiento y desarrollo pleno de atribuciones.⁹

Por otro lado, no fue solamente el 500 aniversario de la invasión europea a América uno de los factores detonantes para que la demanda

⁹ En ese sentido, Díaz menciona: “No es casual que en el momento en que el movimiento indio levanta estas banderas reivindicatorias, algunos gobiernos se adelanten a plantear ciertas *enmiendas* legales, como ocurre en Brasil, Chile, México, entre otros países [...] las iniciativas de reforma indigenista responden a las presiones que provienen de un hecho coyuntural: las cercanas celebraciones oficiales —unánimemente rechazadas por los indios— del quinto centenario del ‘Descubrimiento de América’ o ‘Encuentro de Dos Mundos’. Los gobiernos no quieren llegar a 1992 sin exhibir algún género de ‘renovación’ de los ordenamientos legales en favor de los indígenas, de acuerdo con las apremiantes recomendaciones de las comisiones creadas por la conmemoración” (Díaz 1992, 78).

indígena fuera articulándose en torno a derechos y atribuciones específicos; la instauración en 1987 de un régimen autonómico de alcance regional en Nicaragua —dentro del régimen socialista-sandinista— significó un hito en cuanto al reconocimiento de las facultades de los pueblos indígenas dentro del marco de los Estados nacionales. En el diseño de dicho régimen de autonomía regional trabajó el antropólogo mexicano Héctor Díaz Polanco (1992), quien se convertiría en uno de los principales defensores del piso regional en cuanto a la delimitación territorial de los regímenes autonómicos. Las posibilidades autonómicas abiertas por el ejemplo nicaragüense fueron colocando con más fuerza la demanda por la autonomía en los discursos reivindicatorios indianistas, demanda que el EZLN posicionó al centro de su programa. Respecto a eso, López menciona:

Ambos acontecimientos —las conrtracciones del quinto centenario y el reconocimiento de las autonomías en Nicaragua— contribuyeron a crear, desarrollar y potenciar importantes procesos de reafirmación de las identidades étnicas, así como a estimular las luchas por los derechos indígenas y por el reconocimiento de la autonomía como la demanda estratégica de los pueblos indios. A partir de entonces, se empiezan a plantear con mayor claridad los preceptos básicos que subyacen a la exigencia de un desarrollo autonómico en las comunidades indias (López 2004, 35).

Antes de avanzar al análisis de lo que representó el levantamiento del EZLN para el fortalecimiento de la demanda indígena, se puede comentar que, debido a la confluencia de factores internos, como el desgaste de la política corporativista del partido de Estado, la articulación y consolidación de organizaciones indígenas —aglutinadas en un primer momento por la filiación campesina—, la formación de profesionistas indígenas bilingües, así como los factores externos propiciados por el 500 aniversario de la invasión europea y el desarrollo de un régimen autonómico en Nicaragua, pudo ascender la categoría indígena como una categoría política ante el Estado mexicano, posicionándose el sujeto indígena como sujeto discursivo ante la élite mestiza. Lo anterior representó un cambio radical en la relación indígena-mestizo: eviden-

temente, el Estado mexicano casi logró el proyecto de “amestizamiento” social,¹⁰ no obstante, la confluencia de los factores mencionados, así como el agenciamiento de los que serían a la postre actores indígenas, como los primeros profesionistas e intelectuales bilingües, consolidaron el ascenso de la categoría indígena en la arena política, movilizada por las diversas identidades étnicas. Se quiere enfatizar también en la consolidación del sujeto indígena como sujeto discursivo, ya que este radical movimiento, de ser objeto discursivo y objeto de la representación, a ser sujeto discursivo y sujeto de la representación, significó un cambio radical en el desarrollo de la comunicación discursiva en torno a lo indígena, la cual se había desarrollado desde la hegemonía mestiza.

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional

El 1 de enero de 1994, el EZLN se levantó en cuatro cabeceras municipales del estado de Chiapas y declaró la guerra al Estado mexicano, encabezado en ese momento por el presidente Carlos Salinas de Gortari. La fecha del levantamiento fue muy representativa; no significaba nada más el inicio de un nuevo año, el último del sexenio, sino que era, además, el inicio oficial del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). En dicho tratado, el Estado mexicano se adhirió a la doctrina económica neoliberal, marcando una ruptura definitiva con las anteriores políticas económicas del partido de Estado, políticas donde, de cierto modo, se habían protegido a los campesinos minifundistas. Bajo la nueva doctrina se promovió el desarrollo de la inversión privada mediante la privatización de empresas estatales, el capital extranjero y la subsecuente “modernización” de sectores económicos, como el campo. Lo anterior representaba para los pequeños propietarios, ejidatarios y comuneros la desprotección total en favor de los grandes intereses privados; muchos de ellos eran campesinos indígenas cuya producción agrícola, principalmente de subsistencia, se veía seriamente comprometida.

¹⁰ Resulta peculiar que México sea una de las naciones latinoamericanas donde se celebre la diversidad étnica, ya que registra un porcentaje muy bajo de población indígena, en relación con países del Cono Sur y Centroamérica.

La situación de desprotección se agudizó hacia el sur del país, región cuyos índices de pobreza y marginalización históricamente han sido los más altos. Aunado a la falta de credibilidad democrática por parte de los aparatos del Estado mexicano —principalmente por la sospecha de fraude electoral en los comicios presidenciales de 1988—, así como al desgaste del entramado sociopolítico desarrollado por el partido de Estado a lo largo de casi setenta años, la rebelión del 1 de enero de 1994 desarrolló una programática de demandas relativas a la desprotección del campesinado, la situación de desigualdad estructural de las comunidades indígenas y por la democratización del país. En ese sentido, Van der Haar señala cómo ha sido caracterizado desde la academia el EZLN:

Ha sido analizado como movimiento indígena, como movimiento campesino y como movimiento democrático radical y ha sido punto de referencia en toda una gama de debates académicos, sobre globalización, sobre el desarrollo del capitalismo neoliberal, y sobre el marxismo y el futuro de “La Izquierda”, para mencionar algunos de los más importantes (Van der Haar 2005, 1).

En lo que concierne a esta exposición, me enfocaré en la importancia que tuvo el programa zapatista para la reactivación del asunto autonómico en México. Cabe destacar, pues, la inseparable relación campesinado-comunidades indígenas-territorio, desde las cuales se planteó el asunto autonómico desde la plataforma zapatista.

Los Acuerdos de San Andrés Larráinzar

Se le conoce como Acuerdos de San Andrés a los puntos programáticos que resultaron del diálogo entre el Estado mexicano —a través de representantes del poder ejecutivo y legislativo que conformaron la Cocopa— y el EZLN, durante el periodo 1995-1996. El proceso que antecedió a las mesas de diálogo incluyó el despliegue de fuerzas militares en Chiapas contra la rebelión zapatista, campaña militar que fue abortada debido a la rápida movilización comunicativa del EZLN a nivel internacional, la cual obligó al presidente Salinas de Gortari a decretar un cese al fuego. El diálogo, pues, no fue posible sino hasta 1995, culminando con la firma de los Acuerdos de San Andrés en febrero de 1996.

En el programa zapatista se colocó, en primera línea, la cuestión del reparto agrario para los campesinos sin tierra, población convertida en mano de obra barata ante la avanzada sin tregua de las políticas económicas neoliberales. No obstante, en el desarrollo del proceso de diálogo, el EZLN se posicionó “a la vanguardia de la lucha por el reconocimiento de derechos y culturas indígenas en México” (*Ibid.*, 9). Ya se comentó anteriormente sobre el “traslape” de la filiación campesina e indígena que posibilitó el desarrollo de organizaciones políticas en torno al agro mexicano, las cuales sentaron las bases para la articulación sociopolítica de la reivindicación étnica. En ese sentido, el EZLN articuló en sus demandas la interseccionalidad adyacente en una de las caras de los procesos de empobrecimiento en México: los campesinos del sur del país no solamente eran pobres, sino que también eran indígenas. En ese sentido, la cuestión étnica de la demanda zapatista fue ganando terreno hasta desembocar en el debate sobre la realidad pluricultural de México y la relación política del Estado mexicano con los pueblos indígenas. Se retomó, pues, el asunto de la autonomía trazado a principio de la década de los noventa por las “contracelebraciones” del 500 aniversario y las organizaciones indianistas simpatizantes del régimen autonómico nicaragüense:

Con los debates de San Andrés se lanzó un concepto que ganaría gran importancia en el debate en México: el de “autonomía”. [...] En los Acuerdos de San Andrés autonomía se entiende como la “expresión concreta del derecho a la libre determinación”, concepto que se retoma del Convenio 169 de la OIT que México ratificó en 1990 (*Ibid.*, 10).

El Estado mexicano implementó tímidas reformas en materia de legislación indígena debido a las responsabilidades contraídas ante los organismos internacionales, incluida una que respondía al mencionado Convenio 169. No obstante, la propuesta desde los Acuerdos de San Andrés representaba un cambio radical en la relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas; significaba no solamente la reforma a uno de los artículos de las llamadas “garantías individuales”, sino además la transformación jurídica a diversos estatutos para adaptarlos a una nueva relación jurídico-política en reconocimiento real de la diversidad de los pueblos indígenas. En palabras de López:

El compromiso incluía una reforma a la Constitución Federal y al sistema jurídico en su conjunto para garantizarles el ejercicio de sus derechos políticos, de jurisdicción, sociales, económicos, culturales; reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de Derecho público; así como el derecho de los municipios con población mayoritariamente indígena a asociarse libremente; fortalecer la participación indígena en el Gobierno, la gestión y administración en sus diferentes ámbitos y niveles; garantizando que en las legislaciones de los Estados de la República quedaran establecidas las características de libre determinación y autonomía que expresen las aspiraciones de los pueblos indígenas (López 2006, 78).

De este modo, los Acuerdos de San Andrés planteaban una transformación histórica en las relaciones políticas entre los pueblos indígenas y la hegemonía mestiza. Sin embargo, a la firma de los acuerdos en 1996 le siguió un periodo de pasividad por parte del Estado, que no estaba preparando el terreno para las reformas, lo que significó la suspensión por parte del EZLN del proceso de diálogo hasta que el ejecutivo no cumpliera con los acuerdos pactados. Ante la crisis, la Cocopa presentó una iniciativa de ley que recogía parte de los Acuerdos de San Andrés, por lo que el EZLN “llamó a su cuerpo de asesores para analizarla y aunque notamos que no recogía todo lo pactado, se decidió aceptarla para allanar el camino al diálogo” (*Ibid.*, 78).

Dicha iniciativa fue “vaciada de contenido” por parte del ejecutivo, en ese momento encabezado por Ernesto Zedillo, quien alegó modificaciones a la propuesta para “hacerla compatible” con la Constitución Mexicana y evitar lo que llamó la “balcanización de México” (Van der Haar 2005, 11). Ante tal desconocimiento de los Acuerdos de San Andrés por parte del ejecutivo, el EZLN se retiró definitivamente de las mesas de diálogo en enero de 1997, poniendo como condición para restablecer el diálogo el cumplimiento de los acuerdos, el retiro del ejército y la liberación de sus presos políticos. La última jugada del ejecutivo fue presentar una iniciativa de reforma en materia de derechos indígenas el 15 de marzo de 1998, la cual “se apartaba de lo pactado en San Andrés, contradecía la propuesta de la Cocopa, representaba un obstáculo hacia la consecución de la paz y puso al país al borde de la guerra” (López 2006, 80). El nulo eco que recogió la propuesta presidencial en el legislativo marcó el fin de una breve

era en la relación entre los pueblos indígenas y el régimen del partido de Estado, que cedió la presidencia a la oposición política —después de más de setenta años— al iniciar el nuevo milenio.

La reforma constitucional de 2001

La solución del conflicto en Chiapas fue una de las promesas del candidato de la oposición panista, a la postre presidente de México, Vicente Fox.¹¹ Sin embargo, el autoproclamado “gobierno del cambio” no representó transformaciones fundamentales en materia de la autonomía indígena; en abril de 2001 pasó en el Congreso mexicano una iniciativa de reforma en materia indígena, la cual siguió manteniendo las mismas trabas operativas a la libre determinación, a pesar de que el ejecutivo se había comprometido para promover la “propuesta Cocopa”. El 14 de agosto de 2001 se publicó el decreto mediante el cual se reformó el artículo 2 constitucional —que sustituyó al 4, los artículos 18, 27 y 115. Reza el artículo segundo:

La Nación Mexicana es única e indivisible. La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas. Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres. El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comuni-

¹¹ Será recordada una de sus tristemente célebres declaraciones, donde expresó que el asunto de Chiapas lo resolvería “en quince minutos”. En dicha declaración se recalca la profunda subestimación histórica hacia los pueblos indígenas por parte de la élite dirigente mestiza.

dades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico (Gobierno de México 2020).

Entre las críticas que López esgrime contra la formulación del artículo citado, se destaca la siguiente:

El artículo 2 comienza expresando que “la nación mexicana es única e indivisible”, lo cual además de falso es prejuicioso. Lo que es único e indivisible es el Estado y colocar esta frase junto a las que hacen referencia a los derechos indígenas da la idea de que con sus demandas éstos quisieran separarse del país, cuando lo que proponen es modificar su estructura para que todos podamos vivir mejor (López 2006, 94).

En efecto, si bien el segundo constitucional se erigió como el resultado de movilizaciones indígenas, zapatistas y prozapatistas, el planteamiento inicial de su formulación asemeja más bien una advertencia, la cual, como menciona López, tendría más sentido si se fundamentara en la figura del Estado, y no en la de una construcción cultural como la “nación mexicana”. Aquí es notorio, pues, el movimiento discursivo para formular la identidad entre Estado mexicano y una pretendida formación nacional unívoca.

Por otro lado, resulta de suma importancia cómo se definen a los pueblos indígenas en este artículo, así como el criterio de pertenencia, porque tales expresiones materializan —en el contexto de un género discursivo jurídico— los procesos sociohistóricos de construcción de las diferencias. Son definidos, pues, los pueblos indígenas como “aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”. Queda de manifiesto el inicio del proceso de colonización como un momento fundante en cuanto a la delimitación de la etnicidad indígena. Esta acotación es importante, ya que expone el carácter político de la categoría indígena, desde su origen durante la colonización europea. Por otro lado, oculta la relegación de los pueblos indígenas durante la construcción del proyecto

de Estado por parte de la élite criolla. En ese sentido cobran sentido las palabras de Aguilar (2018): “Las naciones del mundo que no conformaron Estados son la negación de los proyectos de Estado. A la mayoría de estas naciones se les conoce como pueblos o naciones indígenas”.

En cuanto al criterio de pertenencia individual, se alude a la autoadcripción cuando se menciona la “conciencia de su identidad indígena” como criterio fundamental. En ese sentido, López apunta:

Con ella quedan atrás los criterios biológicos, económicos y lingüísticos que afirmaban que era indígena quien tenía sangre indígena, portaba un traje típico o hablaba una lengua indígena, adoptando el criterio cultural o de autoadcripción: es indígena quien se asume indígena, actúa y existe [en] un pueblo indígena que lo reconoce como tal, con sus derechos y obligaciones (López 2006, 95).

En resumen, la reforma de 2001 representó el planteamiento jurídico más reciente en torno a la relación del Estado mexicano con los pueblos indígenas, producto de las movilizaciones del EZLN, pero también del agenciamiento político de los sujetos indígenas hacia finales de los ochenta y principios de los noventa. Se puede decir que, ante la salida del EZLN de la escena pública,¹² las distintas organizaciones etnopolíticas se articularon en torno a problemáticas de tipo más bien regional o local, perdiendo cierta fuerza sociopolítica a nivel nacional que el EZLN había logrado articular al fungir como plataforma. No obstante, la reforma al segundo constitucional puede contemplarse como “el resultado de las luchas de las organizaciones y movimientos indígenas mexicanos” (Leyva 2005, 281). Posteriores gobiernos nacionales dedicaron menor espacio legislativo hacia los asuntos indígenas, enfocándose en asuntos como la protección y promoción de las lenguas indígenas, soslayando el asunto de los regímenes autonómicos.

¹² Después de los incumplimientos sistemáticos por parte del Estado mexicano, el EZLN se ha dedicado a construir una autonomía *de facto* en sus comunidades, la cual no ha dejado de ser paradigmática en cuanto al ejercicio de la autonomía “sin permiso”.

A lo largo de este capítulo intentamos analizar el proceso socio-histórico de la construcción de las diferencias étnicas a partir de la conformación del Estado mexicano y la construcción de una cultura nacional. Como propusimos, el desarrollo de un proyecto nacional de corte liberal necesitó la naturalización de la etnicidad mestiza, a partir de ciertas narrativas y metáforas, como lo fue el mito del mestizaje racial y cultural entre lo europeo y lo indígena. Dicha naturalización colocó en una posición de inferioridad a los pueblos indígenas, que sufrieron la implementación de políticas aculturativas de asimilación e integración a la cultura nacional.

En el contexto del corporativismo mexicano, la organización de campesinos indígenas por tierras y recursos para el campo, así como las respuestas críticas en torno al indigenismo de Estado, fueron provocando la emergencia de asociaciones y actores indígenas que colocaron al sujeto indígena como sujeto discursivo en la arena política. Asimismo, sucesos como el 500 aniversario del inicio de la colonización europea en América y el desarrollo de un régimen autonómico en Nicaragua, posibilitaron el fortalecimiento de la categoría indígena como categoría política vindicativa de un tipo específico de etnicidad, la india, en contraposición al proyecto estatal de amestizamiento y paternalismo hacia lo indígena. Este fortalecimiento encontró uno de sus puntos más importantes en el levantamiento del EZLN en Chiapas y el establecimiento de su programa de exigencias, en las que figuró la demanda por la autonomía, sin secesión, para los pueblos indígenas. A pesar de los sistemáticos incumplimientos por parte del Estado mexicano de sus compromisos con el EZLN, en 2001 se aprobaron reformas constitucionales en materia indígena, las cuales, a pesar de no representar un cambio sustancial en la relación entre pueblos indígenas y Estado mexicano, son una referencia obligada en cuanto a dicha relación y representan el producto de movilizaciones indígenas, zapatistas y prozapatistas.

Lo anterior permite tener un punto de partida en torno a la etnicidad indígena, desde los procesos de movilización política que han repercutido en la manera en que esta ha sido configurada, tanto desde la hegemonía mestiza, como desde el ascenso del sujeto discursivo indígena. Asimismo, dicho análisis nos posiciona para comprender, bajo

términos de etnicidad y política, el desarrollo de procesos locales por la autonomía y vindicación étnica, como lo es el caso de Cherán K'eri, comunidad p'urhépecha de Michoacán que orientó este estudio. En el siguiente capítulo se realizará una breve contextualización sociohistórica de dicha comunidad, así como se abordará el inicio y desarrollo de su proyecto autonómico comunitario.





Capítulo 3. De San Francisco Cherán a Cherán K'eri: contexto espacial y temporal de la comunidad¹³

Breve contextualización sociogeodemográfica

El municipio de Cherán se encuentra ubicado al noroeste del estado de Michoacán, siendo la cabecera municipal más importante de la región conocida como la Meseta Purépecha. Con una extensión territorial de 169 043 km², tiene colindancias municipales al noreste con Zacapu, al noroeste con Chilchota, al sureste con Nahuatzen y al suroeste con Paracho. Cuenta con quince localidades, entre las que destacan Tanaco y el rancho Casimiro Leco. A la cabecera municipal le cruza la carretera federal 37, que sirve como vía de comunicación con núcleos económicos y burocráticos de la entidad, como Uruapan, Morelia y Zamora.

¹³ Debo la elección del título de este capítulo al trabajo de García (2016), quien hace énfasis en los procesos de etnogénesis y la reactivación de la tradición como factores clave para el retorno simbólico del nombre Cherán K'eri.



Imagen 1. Ubicación geográfica del estado de Michoacán y división municipal.

Fuente: <https://www.inegi.org.mx/>.

Según el estudio de Velázquez (2013), Cherán fue reconocido como territorio comunal en 1533 mediante la cédula real avalada por el rey de España Carlos V. Asimismo, Romero (2018) menciona que Cherán es referido en la obra *Relación de Michoacán*, de Jerónimo de Álcala, en 1540. No sería hasta 1861 que Cherán sería elevado a municipio, funcionando como cabecera municipal el asentamiento conocido como San Francisco Cherán (Velázquez 2013). Este asentamiento tiene como división principal sus cuatro barrios: el barrio primero o Jarhúkutini —“el lado de la orilla” —, ubicado hacia el noroeste; el barrio segundo o Kétsikua —“el lado de abajo” —, hacia el suroeste; el barrio tercero o Karhákua —“el lado de arriba” —, hacia el sureste; y el barrio cuarto o Parhíkutini —“en aquel lado de la barranca” — (también conocido como París), ubicado hacia el noreste. El punto de referencia es la cruz formada por las calles Ocampo y Morelos.

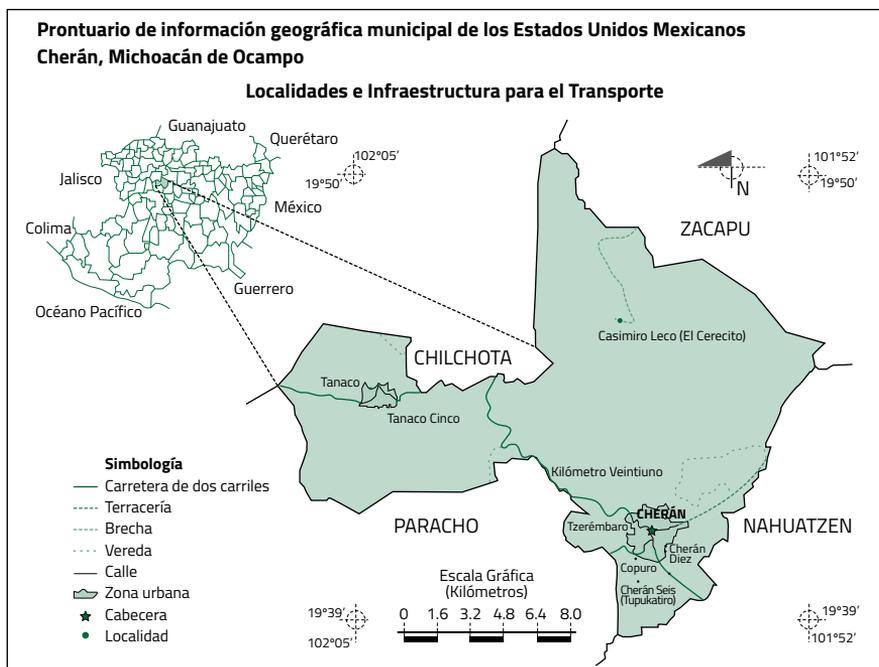


Imagen 2. Municipio de Cherán, localidades, caminos y límites municipales.

Fuente: <https://www.inegi.org.mx/>.

Según datos del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI), Cherán reportó, en 2015, una población total de 19 081 habitantes (INEGI 2020), de los cuales el 22.24% de 3 años y más fue asentado como hablante de lengua indígena, así como se reportó que el 11.5% de la población de 15 años y más cuenta con educación superior. Las principales actividades económicas tienen que ver con la agricultura de temporal, el comercio de bienes y servicios, y en un porcentaje menor la ganadería. Entre los flujos económicos externos a Cherán más importantes se encuentran las remesas enviadas por los *norteños*,¹⁴ así como

¹⁴ Michoacán es una de las entidades federativas de México que más trabajadores aporta al mercado laboral estadounidense y canadiense. En ese sentido, términos como *norteño* sirven para representar localmente a la población inmigrante que desarrolla actividades productivas en esos países, y que ocasionalmente visita sus poblaciones de origen. En comunidades como Cherán, los norteños representan no solamente un flujo económico importante, sino también conforman un grupo social con determinada influencia sociopolítica. Asimismo, los norteños proveyeron de un importante

por profesionistas cheranenses, muchos de ellos maestros normalistas, avecindados en Zamora, Morelia, Guadalajara o Ciudad de México. Por otro lado, en Cherán existe un número importante de trabajadores no profesionalizados, quienes desarrollan labores relacionadas principalmente con la agricultura, tanto en pequeñas y medianas parcelas locales como en grandes plantaciones externas, dedicadas a la exportación de *berries*. Otro bloque significativo de trabajadores se concentra en torno a las empresas comunales —vivero, resinera, bloquera y purificadora—, así como a las labores coordinadas por la EGC, como el aseo público o el abastecimiento de agua potable. Por otro lado, Román (2014) propone el concepto de “formas de ganarse la vida” para abordar no solamente la dimensión económica, sino el entramado social necesario para asegurar la continuidad de la actividad económica. En ese sentido, identifica cuatro formas de ganarse la vida en Cherán: “Actividades del campo (que incluyen la agricultura, ganadería, extracción de resina, fabricación de tejamanil, fabricación de vigas), comercio, profesionista-normalista y norteño” (*Ibid.*, 85).

En materia de salud, Cherán reportó, en 2015, una población de 9 791 personas con derechohabiencia a algún sistema de salud, repartiéndose en 90.1% al Seguro Popular, 8.5% al Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE) y 1.6% al Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS). Cabe mencionar que Cherán cuenta con un hospital integral, adscrito a la Secretaría de Salud de Michoacán, así como una unidad médica perteneciente al IMSS.

En materia educativa, Cherán posee una infraestructura importante, tanto en nivel básico como en medio superior y superior: tiene un número considerable de primarias y secundarias federales y estatales (incluyendo un colegio particular), un Colegio de Bachilleres del Estado de Michoacán, así como una escuela preparatoria adscrita a la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). En cuanto al nivel superior, Cherán es la sede de la Normal Indígena de Michoacán (NIM),

apoyo económico a la comunidad durante el estado de sitio que se vivió posterior al levantamiento del 15 de abril de 2011. Para estudios enfocados en los norteños de Cherán véanse Leco (2018), Román (2010) y Lemus (2008).

la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán (UIIM), el Instituto Tecnológico Superior Purépecha (ITSPE), así como de una extensión de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN). En ese sentido, Cherán cuenta con un importante grupo social de profesionistas, artistas e intelectuales formados tanto en las instituciones mencionadas como en otros centros educativos, como lo son la UMSNH, la Universidad de Guadalajara, el Instituto Politécnico Nacional (IPN) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Algunos de esos profesionistas comuneros fungieron de manera decisiva en la movilización, tanto interna como externa, para la instauración del régimen de gobierno a partir de usos y costumbres.

Cherán desde los discursos académicos

Se identifica como “discursos académicos” a las obras-enunciados¹⁵ insertas en la cadena de comunicación discursiva pertenecientes al género discursivo académico-científico, cuyas características principales son sus pretensiones de veracidad, objetividad y comprensión-explicación sobre el mundo. En ese sentido, los discursos académicos contestan, refutan o concuerdan con otros enunciados de su misma naturaleza, y a la vez pueden ser referidos y refutados. A partir de la construcción de esta cadena de comunicación discursiva, por parte de las comunidades académicas, es que surgen discursivamente y se vuelven preponderantes para tales comunidades algunos objetos de estudio, problemas de investigación o fenómenos para el análisis, mientras que otros se quedan en los márgenes o simplemente no están en condiciones de ser enunciados.¹⁶

¹⁵ Para Bajtín (2013), la conclusividad de un enunciado es una de las características que posibilitan el cambio en los sujetos discursivos, es decir, que el enunciado sea contestado. En el caso de una obra con fines bien delimitados, esta puede considerarse en su totalidad como un enunciado completo.

¹⁶ Una de las principales preocupaciones desde la PHC es precisamente ensanchar los horizontes discursivos de las ciencias sociales para poder enunciar nuevos problemas, soslayados desde el orden del discurso académico tradicional. En ese sentido menciona Corona (2019, 75): “Bien dice el rezo popular cuando se busca en vano algo que, a pesar de tenerlo adelante, no lo descubrimos: ‘Préstame tus ojos para con ellos mirar’. En la investigación complementar la mirada propia, convencional

Con respecto a Cherán es posible identificar una cantidad importante de discursos académicos producidos, obras sumamente referenciadas, así como acontecimientos y fenómenos históricos recurrentes. Me colocaré dentro de esa cadena de comunicación discursiva para dar cuenta de las principales obras académicas en torno a Cherán, así como a los principales acontecimientos históricos a los cuales dichos discursos refieren. Destaco que me concentraré en los discursos académicos, sobre todo hasta antes de abordar el MDB, acontecimiento sobre el cual desarrollaré un apartado específico.

Un pueblo de la sierra tarasca: el trabajo de Ralph Larson Beals

La etnografía que desarrolló el antropólogo norteamericano Ralph Larson Beals suele ser una referencia ineludible cuando se esboza el estado de la cuestión de los discursos académicos en torno a Cherán. En efecto, *Cherán: a village in tarascan sierra* (título de la publicación original de 1945), ha sido uno de los trabajos sobre Cherán más referenciados, y representa “uno de los documentos más importantes y completos sobre la cultura tarasca local en la primera mitad del siglo xx” (Gembe 2016, 50). Asimismo, Carrasco (2015, 44) menciona que en esta obra Cherán es caracterizado como “una comunidad corporativa cerrada (CCC), con una agricultura principalmente de subsistencia, una sociedad aparentemente sin mucha diferenciación social y con costumbres tendientes a mantener el aislamiento que los caracterizaba”.

y disciplinada por las reglas del hábito, con la mirada del otro, sirve para ubicar lo antes no visto y transformar así el propio entendimiento”. Por otro lado, resulta sumamente complejo “abrir” resquicios en el orden del discurso imperante, así como en las cadenas de comunicación discursiva, para poder enunciar y colocar nuevos temas y objetos de estudio, principalmente por la sujeción discursiva a los mismos autores canónicos, así como a temas y conceptos *mainstream*.

Cherán: la adaptación de una comunidad tradicional de Michoacán

Treinta años después del trabajo de Beals, George Pierre Castile realizó trabajo etnográfico en Cherán y publicó *Cherán: la adaptación de una comunidad tradicional de Michoacán* (publicado originalmente en 1974). Desde el punto de vista de Romero (2018, 18), el trabajo de Castile “permite entender los factores de cambio de una comunidad cerrada a la influencia de la cultura occidental, mediante la búsqueda de integración de la comunidad a la vida nacional”. En efecto, el trabajo de Castile pretendió hacer un balance de los cambios operados en Cherán no solamente treinta años después del trabajo realizado por Beals, sino también treinta años después de la construcción del tramo carretero México-Guadalajara, obra que, si bien fue conocida por Beals, este determinó que hasta ese momento “no había ejercido notable influencia en la comunidad” (*Ibid.*, 25). Por otro lado, Gembe señala el énfasis que Castile imprime a conceptos de cambio y adaptación de Cherán a la vida nacional, como “aculturación”, “contacto cultural”, “sincretismo”, “mestizaje” y “asimilación”. En ese sentido, Gembe realiza una acotación importante: “Él [Castile] llegó a Cherán por mediación del Instituto Nacional Indigenista (INI hoy CDI), por ello, gran parte de su trabajo lo realizó desde este lugar y desde la posición en que lo colocaba” (Gembe 2016, 57). Gembe expresa, pues, que el trabajo de Castile refiere al discurso integracionista y asimilacionista que, desde la programática del indigenismo de estado (analizado en el capítulo 2), el régimen pretendió instaurar a partir de instituciones como el INI. Al respecto, cabe mencionar que Cherán fue una de las comunidades donde se construyó un Centro Coordinador del INI en 1968, hoy sede del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).

Historias, procesos políticos y cardenismos

El trabajo de Calderón (2002) explora la realidad comunitaria de Cherán en torno a las tensiones y conflictos alrededor del poder político y la posesión de tierras comunales. En ese sentido, Gembe (2016, 63)

menciona sobre el trabajo de Calderón: “De acuerdo al texto, Cherán ha sido un pueblo en constantes crisis por la posesión de tierras, en el que el bosque figura como un recurso central en disputa faccional”. Trabajos posteriores al estudio de Calderón (Román 2014; Santillán 2018) han enfatizado en que algunas tensiones y conformación de facciones políticas en Cherán tienen que ver con el “acceso diferenciado a los recursos” (Román 2014, 21), en específico, las tierras comunales y los relacionados con el bosque. Por otro lado, estudios como los de Martínez (2017) y Carrasco (2015) enfatizan en la importancia del bosque como factor para la “reivindicación de la comunidad” (Carrasco 2015, 10), así como para la “rearticulación de las relaciones de producción comunal y la resignificación política de la identidad como un proceso indisociable” (Martínez 2017, 15).

En ese sentido es preciso mencionar que, para el análisis específico sobre el proceso autonómico en Cherán, el binomio bosque-tierras comunales resulta fundamental. El bosque es uno de los elementos materiales y simbólicos más importante para la comunidad, así como un recurso en disputa no solamente entre las facciones locales, sino también entre actores externos relacionados con el crimen organizado. Por otro lado, las tierras comunales son *institución territorial* de los pueblos indígenas, régimen territorial donde emerge el comunismo como “una reivindicación étnica colectivista frente a los procesos de globalización y se relaciona también con los discursos sobre lo común que se ponen en juego tanto en el interior de la comunidad como de ésta frente al Estado” (Velázquez 2019, 19). Con respecto al Estado mexicano, cabe mencionar que este ha implementado a lo largo del tiempo diversas reformas para la desterritorialización indígena, y diversos movimientos etnopolíticos han ejercido acción política con la finalidad de la recuperación de los derechos sobre las tierras comunales, así como para la supervivencia de dicho significante; como menciona Velázquez, los discursos sobre lo común implícitos en el concepto de tierras comunales tienen una importancia estratégica con respecto al Estado mexicano y sus reformas desterritorializantes, pero también influyen en la recomunalización de los mecanismos y las prácticas para la administración de los recursos.

Acontecimientos históricos

Con respecto a los principales acontecimientos históricos sobre Cherán mencionados en los discursos académicos, se puede decir que la mayoría tienen que ver con conflictos políticos, enfrentamientos entre facciones, así como disputas en torno a la posesión y explotación del bosque. En ese sentido, Carrasco (2015) menciona como un acontecimiento fuente de conflicto en Cherán, la entrada a la región de empresarios dedicados a la explotación de recursos maderables debido a la construcción del ferrocarril en 1889, en el contexto de la desamortización de bienes promovida por las reformas liberales, así como por el proyecto porfirista de modernización y progreso. En ese sentido, menciona Román:

Incentivadas por las políticas de Porfirio Díaz favorables a la inversión extranjera, diversas compañías incursionaron en la extracción de madera, entre ellas, la Compañía Industrial de Michoacán, cuyo representante legal, Santiago Slade Jr., firmó contratos de arrendamiento en prácticamente todas las comunidades de la meseta. [...] En estos contratos, lo que se rentaba eran las tierras que conformaron el “ejido” durante la Colonia; en el caso de Cherán, las extensiones de bosque ubicadas sobre todo al norte del centro de la población, en la actualidad reconocidas como “tierras comunales”, y que en algunos casos eran y son de uso común (Román 2014, 144).

En medio de dicha problemática surgió la figura de Casimiro Leco, peón p'urhépecha que se levantó en armas al mando de 150 hombres en contra de la Compañía Industrial de Michoacán, en 1913. Casimiro Leco fue un caudillo importante para la Meseta Purépecha en el periodo revolucionario, así como en otras regiones p'urhépechas, como lo es la Cañada de los Once Pueblos: “Controló las defensas sociales de la Cañada de los Once Pueblos que terminaron con los rebeldes que merodeaban la zona (1918-1919). Fue leal al gobierno de Obregón durante el movimiento delahuertista en 1923” (*Ibid.*, 145). Al paso del tiempo, Casimiro Leco se convirtió en un héroe cheranense —la escuela primaria del barrio primero lleva su nombre, así como una de las localidades de Cherán— mientras que, desde algunos trabajos (Román 2014; Ca-

rrasco 2015; Martínez 2017) se ha llegado a considerar su figura como fundamental en la construcción de la narrativa cheranense en torno a la defensa de los bosques.

Conflictos relativos a la reforma agraria

El reparto agrario fue una de las grandes promesas de la Revolución, de allí que esta se reflejara en la instauración de un nuevo régimen agrario en la Constitución de 1917, donde el *ejido* se perfiló, a la reforma del artículo 27 en 1934, como el modelo para la posesión y explotación de la tierra que cumpliría las promesas revolucionarias. No obstante, en poblaciones de la Meseta Purépecha como Cherán fue sumamente compleja su instauración, debido a la ausencia de “latifundios susceptibles de expropiar para repartir”¹⁷ (Román 2014, 147). Asimismo, en Cherán seguía funcionando, no sin tensiones y formaciones de cacicazgos, la tenencia comunal de la tierra, representada institucionalmente en la figura del cabildo¹⁸ y la Representación de Bienes Comunales. Fue hasta 1942 que se reconocieron legalmente los bienes comunales, sin embargo, en Cherán fue mucho después que se procedió a su titulación (Román 2014). No obstante, en la región siguieron funcionando empresas explotadoras del bosque, a partir de mecanismos como el contratismo y rentismo ilegal (Carrasco 2015).

¹⁷ En ese sentido menciona Romero sobre las observaciones de Pierre Castile en torno a la orografía de Cherán y su impacto en las actividades económicas relativas con la explotación agraria: “Un factor importante que se plantea Pierre es que el motivo por el cual no se establecieron las grandes haciendas en esa región fue por su difícil acceso a la comunidad, es decir, las montañas, por los pocos espacios planos para la siembra en grandes cantidades y su clima inadecuado para varios cultivos comerciales, lo cual impidió que la explotación de los recursos y las personas se diera de manera tan drástica como en otras regiones del mismo estado, como en el caso de la región de Tierra Caliente” (Romero 2018, 18).

¹⁸ El Cabildo representó, según la investigación de Calderón (2002), la forma de organización política de las comunidades p’urhépechas durante la Colonia, mezcla entre “el Cabildo español y las formas de gobierno indígenas” (Santillán 2014, 96). No obstante, con la municipalización de diversas comunidades —durante la segunda mitad del siglo XIX— poco a poco el cabildo perdió fuerza frente al ayuntamiento, restando su importancia política, más no anulándola, y conformándose como autoridad de tipo más bien sociorreligiosa, lo cual llegó a tener cierto peso en la elección de autoridades políticas (Gembe 2016).

Mientras tanto, en Cherán comenzó a hacerse sentir el cardenismo al ser colocado por el general Cárdenas —en ese momento gobernador del estado de Michoacán— el primer presidente municipal simpatizante con la repartición agraria, Alberto Juárez, en 1928. Al calor de la recién desatada Guerra Cristera, los agraristas eran identificados por parte de la población conservadora como ateos, por lo que en Cherán hubo molestias ante la designación de Juárez, de allí que se solicitara al general Cárdenas su destitución (Román 2014), sin que esta solicitud tuviera éxito. Este y otros acontecimientos que enfrentaron a agraristas, religiosos y autoridades municipales, desembocaron en uno de los enfrentamientos más recordados en Cherán, conocido como “la convención”, el cual tuvo como motivo principal la supuesta agresión que un grupo de agraristas, locales y externos, realizarían a la imagen de San Francisco, santo patrón de Cherán, el Jueves Santo de 1932. Ante el rumor de la amenaza fue atacada la fracción agrarista que se reunió ese día en Cherán: “Anguiano reporta un total de treinta muertos, aunque después de la inspección en la barranca, solares y montes el número aumentó a cuarenta” (*Ibid.*, 218). Posteriormente, en 1938 se dieron nuevos enfrentamientos entre agraristas y facciones locales, entre los cuales destacó uno conocido como “el zafarrancho”, desarrollado en agosto del mismo año, el cual tuvo como resultado el asesinato de doce agraristas. El encontrado conflicto entre los agraristas y diversas facciones políticas, así como la complejidad de la región para realizar un reparto agrario que no pusiera en riesgo las tierras comunales, fueron factores para que el modelo ejidal de repartición de la tierra no prosperara en Cherán. A pesar de esto, persiste la idea sobre el respeto a la figura del general Lázaro Cárdenas en la población mayor de la Meseta Purépecha, la cual puede reforzarse en el eco que encontró en dicha región la movilización política de su hijo, Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano, en 1987.

El zafarrancho de 1976

Casi cuarenta años después del primer zafarrancho contra los agraristas, se presentó en Cherán un nuevo acontecimiento conocido con dicho nombre, el cual enfrentó a facciones conocidas como benjamines y el Partido de la Güevónica. Santillán (2018) comenta que el Partido de la Güevónica surgió

como oposición a la facción política liderada por Jesús Hernández Tolodano, conocida como toledistas, la cual logró acaparar una importante influencia política en la designación de ayuntamiento y autoridades agrarias. Una vez al margen los toledistas, y teniendo en su control el ayuntamiento y la Representación de Bienes Comunales, la Güevónica reservó, hacia el inicio de la década de 1970, “todas las posiciones en funciones directrices en las instituciones políticas, civiles y agrarias igualmente como un monopolio grupal” (*Ibid.*, 54). Lo anterior derivó en la conformación de la contrafacción política de los benjamines, sobre la cual se resalta su base estudiantil: “Una característica singular de este grupo, es que contaba con el apoyo de jóvenes estudiantes de preparatoria aglutinados en la Casa de Estudiantes ‘Camilo Torres’ de Morelia” (*Ibid.*, 54). La tensión entre estos dos grupos alcanzó cauces violentos el 27 de noviembre de 1976, durante la realización de un mitin en las cercanías de la plaza municipal:

[...] ambos grupos estaban armados para la ocasión, ambos conocían las intenciones del otro. El número exacto de muertos hasta el momento continua como una incógnita, muchos de los cuerpos sin vida fueron retirados por familiares y personas de la localidad, antes de la llegada del Ejército mexicano (*Ibid.*, 55).

Asimismo, comenta Román (2014, 243) con respecto a la narrativa del zafarrancho, la cual deja entrever una tensión que aún persiste: “La ambigüedad de las narraciones, las respuestas evasivas de los informantes o incluso la resistencia a hablar del tema llevan a pensar que el conflicto sigue vivo”.

Este conflicto dejaría una huella profunda, aunque casi invisible, entre los pobladores de Cherán, así como perfiló la formación de facciones, alianzas y grupos de influencia política.

Surgimiento del PRD y consolidación en Cherán

Hacia los comicios presidenciales de 1988, el PRI nacional presentaba un severo desgaste en su popularidad, debido en gran parte a la gradual liberalización de la economía y la desprotección de ciertos sectores

económicos y sociales. En ese contexto surgió en el interior del partido una facción denominada como Corriente Democrática, la cual proponía “que el partido se democratizara y que el gobierno modificara su política económica” (Carmona 2020). Dicha corriente postuló a Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano, hijo del general Lázaro Cárdenas, como su precandidato, pero, al no poder registrarlo ni siquiera para la elección interna, optaron por la disidencia y la creación del Frente Democrático Nacional (FDN), el cual aglutinó diversas fuerzas políticas, como el Partido Auténtico de la Revolución Mexicana y el Partido Mexicano Socialista, registrando a Cárdenas como candidato a la presidencia de la república. El FDN encontró un gran eco en Michoacán, cuna y bastión político de los Cárdenas, donde las medidas de desprotección al sector agrario agudizaron la crisis del PRI. Para Dietz, la conformación del FDN —que se convertiría a la postre en el PRD— fue fundamental en el proceso de “ciudadanización” de sectores indígenas y campesinos:

La posibilidad de elegir por primera vez entre dos formaciones políticas realmente opuestas entre sí brinda a las comunidades un espacio político hasta entonces inusitado, que les ofrece la oportunidad de negociar y de obtener concesiones programáticas de un lado o del otro. Por eso son antes que nada las elecciones municipales las que ganarán importancia para la población rural: Dado que después de las elecciones evidentemente fraudulentas de 1988 la cúpula del PRD opta por “conquistar el sistema desde abajo”, el municipio se convierte en el campo político más concurrido y conflictivo (Dietz 1996, 81).

En el caso específico de Cherán, el PRD fungió como la plataforma política que permitió la ampliación de los sectores con participación en los asuntos públicos, como los profesionistas, los estudiantes y las mujeres (Ventura 2010). Después de la percepción generalizada de fraude electoral en los comicios de 1988, Cherán fue una de las poblaciones que respondió al llamado del FDN para tomar la alcaldía como protesta; lograron la destitución del presidente electo municipal, de filiación priísta, acción que fue respondida por parte del gobierno del estado con el nombramiento de un presidente municipal interino, el cual nunca pudo

ejerger plenamente durante los dos años de su fugaz mandato. En desconocimiento de dicho interinato, los simpatizantes en Cherán del FDN conformaron la idea de un gobierno popular, la cual pudo materializarse y además derivó en la construcción de mecanismos para la elección del candidato a la presidencia municipal por el PRD:

A principios del año 1989, la porción de “intelectuales” del FDN, integrada principalmente por jóvenes profesionistas que estudiaron en Morelia y la Ciudad de México, idearon una forma de selección para el ayuntamiento popular. A través de una asamblea organizaron una elección pública en la plaza central, en la que cada barrio preseleccionó a tres candidatos, por quienes se votó abiertamente formándose frente a quienes eran de su preferencia, previa discusión de cada uno de los preseleccionados. El procedimiento dictó que el precandidato que obtuviera el mayor número de votos sería el presidente popular, mientras que los siguientes en orden descendente, ocuparían los cargos restantes, de síndico a regidores. Esta forma de elección se trasladó a la selección de precandidatos cuando se formó el comité local del Partido de la Revolución Democrática, funcionó durante 6 procesos internos —hasta el año 2007— (Santillán 2018, 61-62).

Asimismo, menciona Romero con respecto a la manera de elegir a los candidatos para el ayuntamiento, no solamente del PRD, sino también por parte de las otras fuerzas políticas:

Cada partido político convocaba a asambleas de barrio, en ellas participaban todos los habitantes mayores de 18 años de cada barrio y determinaban quien era su precandidato por barrio, manifestándolo por voto directo y levantando la mano, y así es como cada barrio tenía su precandidato. Luego, éstos participaban en una segunda vuelta visitando cada barrio y promoviéndose como candidatos, y quien tuviera aceptación por la mayoría de los barrios era el candidato del partido político. Así es como cada partido elegía su candidato. El siguiente paso electoral se daba con apego a lo establecido por el Estado en la materia, entrelazándose las normatividades del Estado y la del pueblo (Romero 2018, 11).

Lo anterior resulta importante, ya que esta manera de representación barrial fue uno de los aspectos que se retomaron con la nueva EGC. También es preciso resaltar que el PRD pudo afianzarse en el ayuntamiento de Cherán por casi veinte años, así como en la Representación de Bienes Comunales durante el mismo periodo (Santillán 2018). Fue hasta 2007, y debido a una fractura interna en el partido hegemónico local, que el PRI se vio favorecido en las urnas y volvió al poder.

Ruptura interna en el PRD y retorno del PRI al ayuntamiento

Como ya se señaló, la estrategia de nombramiento de precandidatos a la presidencia municipal por cuota de barrio fue desarrollada por las diversas fuerzas partidistas de Cherán, conformándose poco a poco grupos de influencia y tensiones entre estos. Con respecto al PRD, el 24 de junio de 2007 se realizó la elección interna hacia los comicios municipales del mismo año, resultando favorecido por un pequeño margen Antonio Tehandón Ambrosio, en contrapartida del maestro Leopoldo Juárez Urbina, quien pretendía ser presidente municipal por segunda ocasión (la primera había sido en el periodo 1996-1998). No obstante, el grupo liderado por Juárez Urbina reclamó irregularidades en la elección interna, apelando a instancias municipales y estatales para la revisión del caso. Ante la decisión del Comité Ejecutivo Estatal de mantener a Tehandón como candidato del PRD en el municipio, Urbina y sus seguidores instalaron en Cherán un comité local del Partido Alternativa Socialdemócrata (PAS), plataforma a partir de la cual se postuló como candidato. La escisión interna del PRD local, materializada en las candidaturas separadas de Tehandón y Urbina, le costó al partido la derrota en las elecciones del 11 de noviembre de 2007, en las cuales resultó ganador el candidato del PRI, Roberto Bautista Chapina, por un apretado margen.

A la victoria de Bautista, el grupo liderado por Juárez Urbina intentó impugnar la elección; organizaron el Movimiento Civil Pacífico, exigiendo la destitución del presidente municipal y el esclarecimiento en el asesinato de un carpintero y un estudiante universitario, acaecidos en

marzo de 2008 (Román 2014). En cuanto a la Representación de Bienes Comunales, el grupo de Juárez Urbina influyó para la elección de un representante contrario al gobierno priísta: “Durante los años 2008-2009 la autoridad agraria y la autoridad civil hicieron las veces de gobiernos alternos” (Santillán 2018, 75). Posteriormente, el movimiento tomó la presidencia municipal, desconociendo abiertamente al ayuntamiento encabezado por Bautista. La tensión entre las autoridades del ayuntamiento y el grupo liderado por Juárez Urbina tomó un sesgo violento el 8 de mayo de 2008, fecha en que Juárez fue secuestrado cuando “salía de las oficinas de la sección sindical del magisterio que se encuentran en la localidad” (*Ibid.*, 77). Ante el desconcierto, los seguidores de Juárez tomaron como rehenes a un hermano de Bautista y a un empleado municipal. Al día siguiente, el cuerpo sin vida de Leopoldo Juárez Urbina fue hallado cerca de la carretera a Paracho. El asesinato de Leopoldo Juárez Urbina causó una gran consternación en Cherán, a la vez que motivó la búsqueda de desaparición de poderes en la comunidad, exigencia del movimiento fundado por Juárez Urbina, así como las demandas de seguridad y cese al hostigamiento. Sin embargo, la petición de desaparición de poderes en Cherán fue denegada por parte del gobierno estatal, continuando sus labores el ayuntamiento presidido por Bautista.

Tala, violencia e impunidad: antecedentes del MDB

En medio del clima de inestabilidad política, así como del antagonismo entre la Representación de Bienes Comunales y el ayuntamiento, una problemática añeja comenzó a volverse insostenible en Cherán: el asunto de la tala inmoderada del bosque, a manos de talamontes protegidos por una célula del crimen organizado en Michoacán. El estudio de España y Champo, realizado en torno al periodo 2006-2012, reportó que:

En total, fueron deforestadas 9 069 hectáreas, lo que equivale a 71% de la superficie vegetal existente en 2006. La mayor parte de la deforestación se produjo entre 2010 y 2011 (2815 ha) y corresponde la zona más cercana al núcleo urbano; muchas zonas taladas también fueron quemadas (España y Champo 2016, 142).

Sobre la tala inmoderada, los comuneros de Cherán apuntaban a grupos de talamontes provenientes de localidades vecinas, como Capácuaro o el Cerecito, protegidos por La Familia Michoacana, grupo delictivo que operó en la entidad desde 2006 hasta 2011, año en que se escindió y entró en escena el cártel de los Caballeros Templarios. Ambos grupos tuvieron como sello distintivo la violencia desmedida, el hostigamiento y la implantación del terror entre la población. Sobre esto comenta Romero:

Ante esta situación, los comuneros de Cherán tenían sentimientos encontrados: tenían temor por la situación pero, al mismo tiempo, frustración, coraje, por la humillación que se estaba realizando a los comuneros. No conforme con la tala del bosque, la delincuencia organizada comenzó a realizar llamadas de extorsión pidiendo dinero a los negocios y a realizar los primeros secuestros [...]. Meses antes del estallido social, los habitantes de Cherán, después de las 20:00 horas ya no salían, los negocios cerraban y la noche se convirtió en un terror, un miedo que abrazaban los comuneros por la falta de seguridad y la incapacidad de las autoridades para atender la situación (Romero 2018, 34).

La sensación de terror ante la violencia vivida no solamente en Cherán, sino en prácticamente toda la entidad, se debió, además de la presencia de los grupos delictivos mencionados, a la desastrosa campaña militar emprendida por el presidente Felipe Calderón Hinojosa; la denominada Operación Conjunta Michoacán representó el despliegue de “4 200 militares, 1 400 policías federales y mil marinos en el estado, además de agentes ministeriales y de investigación” (Velázquez 2019, 58). Además del lenguaje bélico en el cual se representó el conflicto, la comunicación por parte del federativo no escatimaba en hacer alarde de las capturas y “abatimientos” de los líderes o cabecillas de los cárteles, con las consecuentes respuestas violentas hacia la población civil por parte de los grupos delictivos.

Para Michoacán, la situación resultó insostenible debido a las extorsiones, pagos de “cuota” o “piso” a través de los cuales el cártel en turno mantenía sus operaciones, además de la venta de narcóticos, estupefacientes e incluso monopolio y control en la venta de discos compac-

tos “pirata”. Asimismo, el hostigamiento sobre la población se extendió a cualquiera que simple y llanamente no fuera del agrado del cabecilla en turno; durante la estancia de investigación en Cherán, pude conocer el testimonio de un comerciante que me comentó que percibía buenos ingresos de un negocio de frutas y verduras, pero tuvo que cambiar de giro y estilo de vida debido a un “levantón” del que fue víctima antes del movimiento de 2011. Asimismo, otro comunero de ingresos muy limitados recibió la amenaza directa: “Váyase o lo enterramos vivo” (diario de campo, 2 de julio de 2019). Cabe mencionar que para esa fechas, los “levantones” o secuestros por parte del crimen organizado hacia la población se intensificaron, y fungieron como mecanismo para el hostigamiento, principalmente si el “levantado” era del género masculino, mientras que fungió como mecanismo para la violencia sexual hacia la población femenina: “Se tuvo conocimiento de algunas violaciones cometidas hacia adolescentes, no sólo en el municipio, sino también en algunos pueblos vecinos, como Nahuatzen y Paracho” (Romero 2018, 34).

Ante el contexto de violencia, el clima de descontento por parte de la población hacia los tres niveles de gobierno creció; no solamente se les reclamaba su falta de acción para el esclarecimiento de asesinatos y protección de la población, sino que también se insinuaba su colusión con las células criminales:

Una de las demandas iniciales de Cherán al gobierno estatal y federal fue que les brindaran protección. No obstante, recibieron una tibia y dudosa respuesta, se instalaron retenes conformados por unos cuantos elementos de la policía ministerial, cuya presencia no fue permanente; además no cumplieron con la encomienda de impedir el paso de camiones con madera; por lo que sus acciones generan muchas interrogantes (Ventura 2012, 163-164).

Esta suposición incluso se trasladó hacia la Representación de Bienes Comunales y su pasividad ante la tala de los bosques (Santillán 2018). La situación en Cherán, pues, parecía un callejón sin salida, ya que ninguno de los tres niveles de gobierno ofrecía atisbos de solucionar los problemas de tala, extorsión y violencia que asolaban a la comunidad. Es en respuesta a esta aguda crisis sociocomunitaria que se

desarrolló el MDB, movimiento sobre el cual me detendré en el siguiente apartado, no sin antes enfatizar en que las condiciones de violencia e inseguridad antes mencionadas fueron un parteaguas histórico decisivo para el replanteamiento de la praxis política en Cherán, que significó a la vez la reactivación de la memoria comunitaria y un proceso de reetnización ante la mestizocracia dirigente en nuestro país.

El Movimiento por la Defensa del Bosque

El MDB representó un movimiento social y etnopolítico local (Bartolomé 1996) que le dio a la comunidad de Cherán reconocimiento y celebridad (Guardián y Fabián 2013) a nivel nacional y mundial. Después del levantamiento de abril de 2011, se realizaron una importante cantidad de documentales, libros, artículos, tesis, murales, fotorreportajes, cápsulas de televisión y hasta canciones en torno a la insurgencia de Cherán. Si bien representó un acontecimiento histórico como tal, considero preciso dedicarle un apartado especial en este capítulo debido a la importancia de este movimiento en cuanto a la contextualización actual de Cherán, así como por la relevancia personal que tuvo para la realización de esta tesis.

Por MDB me refiero a la movilización sociopolítica y etnopolítica impulsada por la comunidad de Cherán K'eri, originada en el levantamiento acaecido el 15 de abril de 2011, y que tiene como una de sus consecuencias más importantes el establecimiento de una EGC, que funciona como régimen autonómico, de iure y de facto, y que está conformado por instancias representativas, de las cuales la más importante es el Concejo Mayor de Gobierno Comunal (CMGC). La distinción realizada permite tener una mayor claridad analítica en torno a los diversos actores y la circunscripción desde la cual han operado; en torno al MDB han incidido actores internos y externos a la comunidad, como académicos, políticos, clérigos, medios de comunicación y artistas, produciendo una importante cantidad de discursos en torno a dicho movimiento. Por otro lado, la EGC es la nueva estructura dentro de la cual se dan las relaciones político-administrativas en Cherán, y que funge como plataforma para la acción de diversos actores políticos, en mayor medida internos.

A continuación, describiré de manera general el desarrollo de los acontecimientos relativos al levantamiento del 15 de abril de 2011, punto de partida crucial para comprender el proceso de conformación del MDB.

La mañana del 15 de abril de 2011

El clima social en Cherán durante los primeros meses de 2011 se mostraba sombrío, debido al contexto de violencia, inseguridad, hostigamiento y despojo de los recursos maderables del bosque, por medio de un complejo entramado que involucraba tanto actores internos como externos (Martínez 2017). El malestar era generalizado e iba en aumento, en una población p'urhépecha que históricamente ha sido punto de referencia para las comunidades vecinas. Por otro lado, existieron algunos intentos por contener la tala, como el zanjeo en los caminos que daban al bosque, así como algunas rondas de vigilancia que se realizaron al mismo. Sin embargo, los intentos resultaban insuficientes. Incluso la autoridad religiosa llegó a cuestionar a los habitantes de la población sobre qué estaba pasando en Cherán:

El cura de la localidad hacía constantes referencias en sus sermones a la situación en que se encontraba el pueblo. Era común escuchar durante sus discursos “que ¿no hay hombres en Cherán?, se están acabando el bosque y nadie hace nada”. Les decía “no sean cobardes, organícense”. Incitando a la gente (Santillán 2018, 88).

Fue finalmente la mañana del 15 de abril de 2011 en la que algunos pobladores decidieron enfrentar directamente a los grupos de talamonteros, en las inmediaciones de la parroquia del Calvario, ubicada en el barrio tercero y muy cercana al camino viejo a Nahuatzen. La principal versión, manejada en prácticamente todas las narrativas sobre el movimiento, relata que los talamonteros habían comenzado a cortar pinos y extraer leña de una zona boscosa muy cercana a un ojo de agua conocido como La Cofradía, punto de gran importancia para la comunidad no solamente por el recurso hídrico, sino también por su valor sagrado. En ese sentido menciona Ventura: “Lo que generó el hartazgo en la comunidad fue la afectación que hicieron cerca del ojo de agua que abastece al pueblo llamado

La Cofradía” (Ventura 2012, 160-161). Así como Romero señala: “Cuando los habitantes de la comunidad no toleraron más esas arbitrariedades fue cuando comenzaron a dañar el bosque en la zona del ojo del agua conocido como La Cofradía, que es parte fundamental para el abasto de agua de la comunidad” (Romero 2018, 34-35). Por otro lado, existe una versión marginal que habla sobre una violación perpetrada a una joven del barrio tercero, que habría sido el motivo detonante para el conflicto armado. Sin mayor pretensión de llegar a “la verdad” sobre el origen del levantamiento, ambos hechos permiten comprender el grado de violencia y despojo al cual estaba llegando el crimen organizado en la comunidad, así como el ambiente de impotencia y hartazgo por parte de la población cheranense.

Santillán comenta que el padre Antonio Mora, presbítero de la parroquia del Calvario, tuvo un papel importante para el inicio de la resistencia del 15 de abril:

El padre junto con un grupo de mujeres, repartieron volantes por diferentes partes de la localidad. El contenido del volante hacía una convocatoria a que, quienes estuvieran dispuestos a participar para atacar a la delincuencia organizada, se mantuvieran atentos al llamado. En la madrugada del 15 de abril de 2011 las campanas de la capilla de “El Calvario”, sonaron por unos minutos, en un repique inusual que atrajo a hombres, mujeres y jóvenes, mientras otros tantos esperaban adentro de la iglesia junto con el padre Antonio Mora (Santillán 2018, 88-89).

El rol jugado por la figura del sacerdote Mora en el levantamiento de Cherán sirve para recordar la importancia que tiene la religión en el entramado sociocomunitario de algunas poblaciones indígenas de nuestro país, no solamente la católica, sino a partir del sincretismo logrado con las diversas manifestaciones religiosas prehispánicas; en cada aniversario del levantamiento, en el atrio de la capilla del Calvario se realiza un ritual, a cargo de autoridades religiosas purépechas, donde se manifiesta dicho sincretismo.¹⁹

¹⁹ Sobre el papel de los médicos tradicionales y hechiceros en las poblaciones purépechas véase Gallardo (2017).

Otro de los aspectos más presentes en la narrativa del levantamiento de Cherán es el papel protagónico de las mujeres en el enfrentamiento de aquella mañana de 2011, como las primeras en poner el cuerpo a los camiones cargados de madera que descendían por el camino del Calvario. Incluso algunos trabajos (Velázquez 2019; Román 2014) las consideran como las organizadoras del levantamiento, y no al padre Mora. Durante esa mañana, y con ayuda de cohetes, palos y algunas armas, las mujeres y algunos jóvenes y comuneros lograron detener a “cinco de los talamontes emboscados, así como cuatro camionetas tipo *pick up* cargadas de madera” (Román 2014, 276).²⁰ Los talamontes fueron llevados a un costado de la parroquia, donde los ánimos apuntaban a su ejecución, al haber sido herido de gravedad en la trifulca un joven comunero de Cherán (Romero 2018). Sin embargo, el mecanismo del arma con la que se le ejecutaría a uno de ellos falló en dos ocasiones, por lo que se desistió de la idea de la ejecución. Unas horas después un grupo armado acompañado de una patrulla de la policía municipal intentó rescatar a los talamontes retenidos en el Calvario, lo cual generó un nuevo enfrentamiento que dejó como resultado un criminal herido y un comunero muerto por una bala perdida, sin que lograran el rescate. Para el mediodía, en los cuatro barrios de Cherán se había esparcido la voz de que en el Calvario se tenían a varios talamonteros retenidos, por lo que las tiendas de abarrotes comenzaron a cerrar, los padres de familia a recoger a sus hijos de las escuelas, así como los vecinos de cada barrio a bloquear el paso a sus calles con llantas, piedras o palos. Para el atardecer, las autoridades municipales intentaron tomar cartas en el asunto, a la vez que la organización comenzó a configurarse:

Antes de que anocheciera, el Presidente Municipal en turno llegó a la iglesia acompañado de la policía municipal “la gente lo quería matar”, inclusive querían ir a quemar su casa, pero fueron algunos profesionistas quienes calmaron los ánimos, “la gente con estudio le dijo que se retirara”. A los policías que lo escoltaban le quitaron las armas que portaban. Durante el transcurso de ese atardecer surgieron dos consignas

²⁰ Otras versiones manejan que fueron siete u ocho los retenidos.

importantes que a la postre marcaron aspectos centrales de la visión de Cherán: “Fuera los partidos políticos” y “Todos somos comuneros” (Santillán 2018, 95).

Dichas consignas formarían parte medular del en ese momento incipiente del MDB, mientras que la ya de por sí cuestionada autoridad municipal dimitió días después, dejando el palacio municipal abandonado. Lo mismo sucedió con el representante de Bienes Comunales, quien había huido luego de múltiples amenazas de muerte (Romero 2018). Para el anochecer, la población estaba prácticamente en estado de sitio, al haberse colocado barricadas en los principales accesos a la cabecera municipal, mientras que la organización comunitaria a partir de fogatas —barricadas por cuadra donde los vecinos hacían guardia al calor de pequeñas hogueras— fueron estructurándose al correr de los días.

Autodefensa de Cherán, gestación del proyecto autonómico y el “uso contrahegemónico del derecho”

En los días posteriores a la detención de los talamontes, el temor ante nuevos intentos de rescate por parte del crimen organizado iba en aumento entre la población, por lo que fue desarrollándose el aparato de autodefensa comunitaria de Cherán, el cual se estructuró a partir de las barricadas en los principales accesos a la cabecera municipal —las salidas a Zamora, Paracho y Nahuatzen—, así como la conformación de las fogatas por cuadra en cada barrio. Estos núcleos fueron de suma importancia, ya que posibilitaron la socialización de la información con respecto a qué decisiones iban a tomarse durante el estado de sitio, así como posibilitaron la cohesión de los comuneros con respecto a la acción política que iba perfilándose. En ese sentido abona el testimonio de doña Rosa, del barrio tercero: “Ahorita nos acordamos y se nos hace como un sueño todo lo que pasó. En las fogatas nos cooperábamos y llevábamos tortillas, frijoles y café para los que se quedaban de guardia” (diario de campo, junio de 2019). Cabe mencionar que las antiguas disputas y conflictos faccionales en la comunidad quedaron de lado durante el estado de autositio, momento en el que las necesidades inmediatas de seguridad trascendieron los pleitos añejos:

Durante algún tiempo, en las esquinas se reunieron los dirigentes de los partidos políticos, talamontes locales vinculados a la delincuencia organizada, expolicías del gobierno municipal, maestros, campesinos, artesanos, comerciantes, así como líderes y seguidores religiosos de todas las denominaciones. A excepción de un grupo de mormones que no eran originarios de Cherán, la gran mayoría de la población estuvo integrada a las fogatas. Por lo tanto, los individuos que presentaban una imagen de aislamiento en tensiones recíprocas se unieron a pesar de sus diferencias sociopolíticas (Santillán 2018, 99-100).

Con lo anterior no se quiere dar a entender que dichas disputas hayan desaparecido, sino que tuvieron que pasar a un segundo plano ante el estado de indefensión en el que toda la comunidad se encontraba. Con el pasar de los días, la organización por fogatas fue fundamental para la conformación de comisiones, integradas por representantes nombrados desde las diferentes fogatas de cada barrio, que socializaban la información y asuntos tratados desde una Comisión General: “La gente estableció representantes por fogata y por barrio, y una comisión integrada por tres representantes de cada barrio” (Romero 2018, 37), quedando así cada barrio representado de manera equitativa. Asimismo, otras subcomisiones se encargaron de asuntos relacionados con la seguridad —a partir de la reactivación de la Ronda Comunitaria—, la comunicación —mediante el desarrollo de plataformas como lo fue *Radio Fogata*—, así como de las finanzas, en las cuales fueron de capital importancia las aportaciones enviadas por parte de los norteños de Cherán radicados en Estados Unidos, así como por los maestros normalistas de la comunidad y aportaciones voluntarias de cada familia, debido a que la mayor parte de los comercios en Cherán tuvieron que cerrar temporalmente. Posteriormente, fueron conformándose otras comisiones de importancia para la administración de los asuntos en Cherán, como lo fue la de Honor y Justicia, que se encargó de solucionar los conflictos internos que se fueron suscitando, fundamentándose con el “reglamento acordado por los cuatro barrios de la comunidad” (*Ibid.*, 47).

Una de las principales encomiendas para la Comisión General fue la de establecer comunicación con las autoridades estatales y federales durante el estado de sitio. Para esto, en la entidad se comenzaba con el

proceso electoral rumbo a los comicios de noviembre de 2011, donde se renovarían autoridades a nivel estatal y municipal. Debido a las divisiones internas causadas por los partidos políticos durante y posterior a las elecciones de 2007, una de las principales ideas hacia adentro de Cherán era la de no permitir de nuevo dicha división en la comunidad, por lo que se decidió la no participación de Cherán en los comicios de ese año. Esta idea, así como las demandas con respecto a seguridad, búsqueda de comuneros secuestrados, proceso de acompañamiento a las víctimas y creación de fuentes de empleo en Cherán, se intentaron dialogar con el entonces gobernador de la entidad, Leonel Godoy Rangel, quien manifestó que el combate al crimen organizado “era competencia de las autoridades federales” (*Ibid.*, 38). Ante la falta de respuesta, se formó una comisión para tratar el asunto directamente con el presidente de la república, quien turnó el asunto al secretario de Gobernación, sin que esto llegara a un diálogo concretado en los hechos. Ante la falta de respuestas por las autoridades en los niveles estatal y federal, y con el proceso electoral encima, la comunidad organizada de Cherán decidió no tomar parte en dicho proceso, por lo que inició una movilización jurídica, el 6 de junio de 2011, ante el Instituto Electoral de Michoacán (IEM) para solicitar una sustitución de representantes municipales a partir de la figura de los “usos y costumbres”. Dicha petición fue analizada por el IEM, y la respuesta fue que

no se convocaría a las elecciones por “usos y costumbres” en el municipio de Cherán, bajo el argumento que si bien la Constitución federal reconocía a los pueblos indígenas el derecho a la autonomía y dentro de éste se encontraba la posibilidad de realizar elecciones conforme a sus “usos y costumbres”, el IEM era un órgano de legalidad y no de constitucionalidad por lo tanto ellos se tenían que atener a lo que establecía el código electoral de Michoacán a pesar de lo ordenado por la Constitución federal. Este argumento quedó plasmado de esta manera en el acuerdo que tomó el Concejo General del IEM el 9 de septiembre de 2011 (Aragón 2013, 48).

El “viraje” de Cherán de la autodefensa a la búsqueda de la autonomía política, encuentra diferentes puntos de lectura que merecen una acotación: por un lado, se trató de un asunto que pudo gestarse al

calor de las fogatas, en el seno de la organización comunitaria, ante la memoria de los conflictos y divisiones que el mecanismo de partidos políticos había traído a la comunidad, situación que fue aprovechada por el crimen organizado y que buscaba evitarse a toda costa por parte de comuneros y comuneras. Por otro lado, puede concebirse como un justificado y franco mecanismo de defensa ante la intromisión —contrainsurgente— de un proceso electoral en ciernes que sólo vendría a trastocar el movimiento y colocar nuevamente en indefensión a la comunidad. Otras voces, como la de Ventura, apuntan a que se trató de una idea gestada mucho tiempo antes, sobre todo desde comuneros cercanos al zapatismo, pero que en anteriores momentos “no había condiciones comunitarias en las que cobrara sentido tal propuesta” (Ventura 2012, 165). Asimismo, Romero señala que el movimiento estaba compuesto de diferentes opciones ideológicas, desde el marxismo leninismo representado por algunos maestros normalistas, como por comuneros adherentes al zapatismo y el Consejo Nacional Indígena (CNI), plataformas desde las cuales se guio el discurso cheranense y se tomaron las decisiones: “Con esta *manakata* (mezcla) ideológica se movió y cambió la toma de decisiones en Cherán” (Romero 2018, p. 54). Lo anterior permite comprender cómo la idea autonómica fue nutriéndose de las diferentes perspectivas de los comuneros, así como adaptándose a las diferentes necesidades que se fueron presentando en el proceso.

Una vez emitida la negativa por parte del IEM para dar solución a la petición, la organización de la comunidad se tornó en qué vía tomar para evitar la participación en los comicios estatales y poder designar representantes municipales. Cabe mencionar que, previo a la solicitud por parte de la comunidad organizada, una facción simpatizante a los partidos políticos manejó la idea de presentar un solo candidato, unificando las fuerzas del PRI, PRD y PAN. Como menciona Romero:

Era un asunto de no creerse, pues desde que se constituyó el PRD en Cherán en 1989 como movimiento social de carácter nacional y luego como partido con gran fuerza, jamás imaginamos que haría alianza con el PRI, pues en distintos momentos hubo confrontaciones, incluso golpes y desconocimiento de autoridades municipales (*Ibid.*, 53).

El camino para lograr el reconocimiento de un modelo municipal alternativo, pues, no sería sencillo, ya que la facción de los partidos políticos buscaría entorpecerlo, no solamente debido a la importancia de la representación municipal, sino también con miras a los votos que Cherán no aportaría para la elección de gobernador de la entidad, así como para el legislativo local. La encrucijada, que Aragón (2018) comenta, ante la negativa del IEM fue si continuar por la vía judicial o apostar por entero a la movilización sociopolítica. La comunidad decidió mantener esperanzas por ambas vías, para lo cual se encargó la empresa jurídica al abogado y comunero de Cherán David Romero Robles, así como a Orlando Aragón Andrade, abogado especialista en antropología jurídica por la UMSNH, y a Érika Bárcenas, alumna de este último, ambos simpatizantes de los movimientos sociales y especialistas además en legislación en materia indígena. Teniéndolos como brazo jurídico, la estrategia estuvo basada, según Aragón (2018), en una “desfetichización” del derecho como único argumento legítimo, esto debido sobre todo al descrédito de las instituciones jurídicas en la comunidad, así como a la nula legislación en materia indígena por parte del legislativo michoacano desde 1997; de allí que siempre estuviera contemplada la movilización sociopolítica como último recurso. Establecida dicha estrategia, se presentó la impugnación a la resolución del IEM ante la Sala Regional de Toluca del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), el 15 de septiembre de 2011, la cual fue atraída por la Sala Superior de dicho organismo, mismo que el 2 de noviembre de 2011 emitió la sentencia JDC-9167/2011, favorable a la comunidad de Cherán:

PRIMERO. Se revoca el acuerdo CG-38/2011 de nueve de septiembre de dos mil once emitido por el Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán por el que se da respuesta a la petición de la Comunidad Indígena de Cherán para celebrar elecciones bajo sus usos y costumbres. SEGUNDO. Se determina que los integrantes de la comunidad indígena de Cherán tienen derecho a solicitar la elección de sus propias autoridades, siguiendo para ellos sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, con pleno respeto a los derechos humanos. TERCERO. Se dejan sin efecto todos los acuerdos de las autoridades electorales locales rela-

Sobre la *celebridad* que fue adquiriendo el movimiento de Cherán, cabe destacar el papel que tuvieron los medios informativos. En un inicio de la rebelión, algunos medios locales le dieron un sesgo negativo al movimiento: “En algunas ocasiones se llegó a hablar mal del movimiento en medios, visto como un acto de rebeldía” (diálogo con Marco Guardián, 10 de julio de 2019). Entre las primeras agencias noticiosas locales en dar la nota fue *Quadratín* (“Reportan 3 personas retenidas en Cherán Quadratín” 2011), a la que le siguieron diarios de cobertura nacional como *El Universal* (Castillo 2011; Torres 2011). Asimismo, organizaciones noticiosas independientes con presencia web, como *Animal Político*, *Sin Embargo* y *Desinformémonos*, fueron siguiendo el proceso cheranense (Martínez 2011; Muñoz 2011; “Empiezan a fluir los primeros resultados en Cherán” 2012). Posteriormente, y ya asentado el movimiento, medios internacionales, como *El País* o *The New York Times*, le dedicaron espacio en sus sitios web (Camarena 2012; Zabludovsky 2012). En cuanto a medios televisivos, el movimiento de Cherán tuvo presencia en uno de los programas de noticias con mayor presencia en México en aquel entonces: *El Noticiero*, a cargo del conductor Joaquín López Dóriga y producido por Televisa (Cheranalerta 2011). Sobre este medio menciona Marco Guardián: “la gente en Cherán se juntaba cada noche para ver las noticias” (diálogo del 10 de julio de 2019). Podemos afirmar que el papel de los medios sobre la atención a Cherán pudo haber jugado un rol que propiciara la cohesión y la credibilidad en el movimiento por parte de comuneros y comuneras, así como generó un escenario mediático propicio para el triunfo del gobierno por usos y costumbres, en detrimento de la facción que propugnaba el regreso de los partidos políticos.

Fue el 18 de diciembre de 2011 cuando, en consulta organizada por el IEM, la votación de los comuneros favoreció con 4 846 votos a favor y 8 en contra el modelo a partir de usos y costumbres, en una votación realizada en cada uno de los cuatro barrios de la cabecera municipal. Algunas voces pidieron la consideración para dicha consulta de la tenencia conocida como Tanaco, la cual fue consultada, pero tuvo percepciones distintas:

El resultado de la consulta según el reporte del IEM y asentado en el decreto emitido por el Congreso, en Tanaco: “no levantaron la mano para manifestarse a favor ni en contra, sin embargo, hicieron una manifestación general gritando en voz alta ‘no’” (Ventura 2012, 171).

Sobre lo anterior, es conveniente mencionar la compleja relación de dicha tenencia con la cabecera municipal, ya que, desde antes del levantamiento, comuneros de Cherán señalaron a habitantes de Tanaco como parte de los talamonteros que estaban devastando el bosque. Como menciona Martínez (2017), la compleja red delictiva que fracturó el entramado comunitario en Cherán involucró no solamente a actores externos, sino además a pobladores de la cabecera municipal. No obstante, ante la cohesión lograda después de la mañana del 15 de abril, la población de Tanaco tuvo como una de sus principales desventajas el distanciamiento geográfico con la cabecera municipal, no logrando la misma organización para la autodefensa ante el crimen organizado. En ese sentido, Ventura comenta que la negativa de Tanaco al nuevo sistema pudo deberse al hostigamiento por parte del crimen organizado:

Al igual que en Cherán, en la comunidad de Santa Cruz Tanaco se realizó la reunión informativa sobre los usos y costumbres, sin embargo el clima fue distinto, los funcionarios del IEM acompañaron a la persona encargada de dicha plática informativa; para otorgarles seguridad se montó un operativo militar que rodeó a la comunidad; no obstante, no hubo mucha participación por parte de los comuneros en asistencia y en preguntas y comentarios. Lo que no supieron los funcionarios es que detrás del anillo militar estaba otro anillo de los grupos armados, del que tenían conocimiento los comuneros (Ventura 2012, 171).

Tales factores pudieron haber sido fundamentales para el actual estado de aislamiento de Tanaco con respecto a la cabecera municipal y la nueva EGC, situación que puede considerarse como un asunto pendiente y un desafío para el proyecto autonómico cheranense.

Finalmente, el 22 de enero de 2012 los cuatro barrios ratificaron el nombramiento de sus representantes ante el IEM, en una votación en la

cual participaron 2 856 comuneros. El 5 de febrero de ese mismo año, los representantes electos tomaron posesión como *k'eris*, integrantes del CMGC, en un acto multitudinario que congregó a diversidad de medios y simpatizantes, coronando en la plaza municipal un largo proceso de autodefensa iniciado nueve meses atrás, cuando repicaron las campanas en la capilla del Calvario.

La estructura de gobierno comunal

El modelo de gobierno que se instauró en Cherán tomó como base la representación por barrio que había tenido éxito durante el régimen de los partidos políticos para la selección de precandidatos, así como para la organización de las principales fiestas religiosas. Los principales valores requeridos para ser elegibles por el barrio para cualquiera de los consejos son el *Ánchikuriti*, que es ser una persona trabajadora para la familia, el barrio y la comunidad, participar en las faenas requeridas, así como en alguna profesión u oficio; el *Jakájkuti*, que representa el orgullo de ser p'urhépecha, y el conocimiento y práctica de sus tradiciones e instituciones; el *P'urhéjtuki*, que es el cumplimiento y responsabilidad con la familia, el trabajo y el barrio; el *Kaxúmbiti*, que representa poseer autoridad moral a partir de la experiencia y conocimiento de las reglas de conducta honorables; el *Marhuátspeti*, que simboliza el servicio a la comunidad sin fines de lucro; y el *Jánaskati*, que es poseer experiencia, sabiduría y conocimientos intelectuales y prácticos sobre la cultura p'urhépecha (Mandujano 2014a).

Por otro lado, la moralidad comunitaria exige que los representantes tengan un historial intachable dentro de la comunidad; sean personas con prestigio familiar, el cual está representado a la vez por una trayectoria familiar decorosa, sin acontecimientos deshonorosos por varias generaciones; hayan participado de manera activa en las diferentes festividades religiosas, ya sea como comisionados o cargueros; estén atentos y participativos a los asuntos que competen a la comunidad y a su respectivo barrio; y posean un modo para obtener el sustento decoroso y legítimo. Estos requerimientos se encuentran supeditados, en prime-

ra instancia, a ser originario de Cherán y estar presente físicamente en la comunidad; el no cumplimiento de lo anterior exige, de quien desea ocupar algún cargo, demostrar su compromiso con la comunidad, ya sea por el tiempo de estancia y labor comunitaria o por el establecimiento de vínculos, como el matrimonio.

En lo que concierne a la EGC, es conveniente distinguir entre los *espacios* de diálogo socialización y confrontación de ideas para las decisiones, y los diferentes *consejos* que realizan determinadas funciones operativas y administrativas. Con respecto a los primeros, la instancia de mayor importancia corresponde a la Asamblea General, la cual puede ser convocada para la resolución de algún asunto de extrema importancia para la comunidad, por lo que se ha realizado en muy pocas ocasiones. Posteriormente se encuentran las Asambleas de Barrio, que son espacios de diálogo y confrontación de ideas, donde las comuneras y los comuneros discuten los temas más importantes que como barrio y comunidad competen. El núcleo básico está conformado por las *fogatas*, es decir, las organizaciones de vecinos —herederas de las fogatas durante el autositio—, que tienen como función socializar los asuntos que se discuten en las asambleas barriales, así como ser el vínculo operativo básico para el desarrollo de los diferentes programas comunitarios. Estos son los espacios de diálogo, socialización y confrontación más importantes, en los cuales puede participar cualquier habitante de Cherán, según el barrio que le corresponda.

Por otro lado, la EGC como tal está conformada por el CMGC, la Comisión de Tesorería Comunal y doce Consejos Operativos. El CMGC está compuesto por doce representantes, tres por cada barrio, quienes adquieren el nombramiento de *k'eris*, que en purépecha significa “grande” o “de mayor edad”; desde la moralidad purépecha, las personas “grandes” son las personas de mayor autoridad en una familia, y quienes representan la guía y sabiduría. Este concejo cumple la función ante el estado de un ayuntamiento tradicional, y de la misma manera es renovado cada tres años (ya se mencionaron los valores y normas morales necesarios para poder ser nombrado con tal investidura).

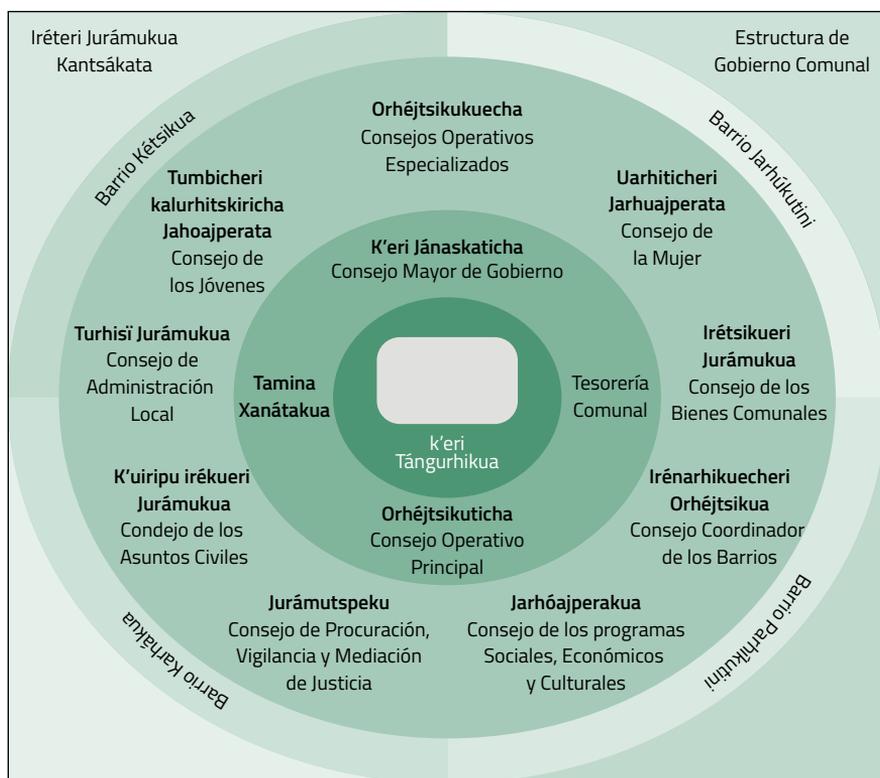


Figura 1. Estructura orgánica de gobierno comunal de Cherán K'eri.

Fuente: <http://www.concejomayor.gob.mx/>.

Los ocho consejos operativos son: Consejo de Administración Local, encargado de las labores concernientes a obras públicas, aseo, sistema de agua potable y alcantarillado, recicladora, rastro y purificadora de agua; Consejo de Barrios, que se encarga de coordinar y promover en los cuatro barrios la realización y participación de las asambleas, así como para vincular los programas relacionados con la EGC; Consejo de los Asuntos Civiles, cuyas labores son la coordinación para las fiestas comunitarias más importantes, el adecuado funcionamiento de la Casa de la Cultura, desarrollo de programas de salud, así como la promoción de la educación p'urhépecha y el deporte; Consejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia, mejor conocido como Honor y Justicia, encargado de darle solución a los conflictos y violaciones a las normativas internas, así como de promover la *kaxumbikua* o respeto. A este

consejo le corresponde además lo relacionado con la Ronda Comunitaria, vialidad y protección civil; Consejo de Bienes Comunes, encargado de la vigilancia y protección de los bosques, verificación de linderos, así como se responsabiliza del vivero, aserradero y bloquera comunales; Consejo de la Mujer, encargado de promover la equidad de género, el desarrollo integral de las mujeres y dar acompañamiento psicológico y legal para casos de violencia intrafamiliar; Consejo de los Jóvenes, cuyas labores son promover la participación de los jóvenes así como de desarrollar acciones orientadas a la prevención de las adicciones; y Consejo de los Programas Sociales Económicos y Culturales, encargado de vincular adecuadamente con la población los diferentes programas sociales de los niveles federal y estatal.

Cabe hacer mención de que la EGC ha posibilitado el acceso al empleo equitativamente por barrio, ya que las vacantes existentes son presentadas mediante las asambleas barriales, en las que se discute el perfil deseado para quienes las ocupen. Las principales vacantes tienen que ver con la Ronda Comunitaria, la purificadora de agua, las empresas comunales, como el vivero y bloquera, la recicladora, así como el personal de aseo y limpieza pública.

Con esta estructura como base operativa es que se ha dado el caminar autónomo de Cherán K'eri durante los últimos años. Como puede apreciarse, ha resultado todo un desafío para la comunidad seguir construyendo la autonomía hacia adentro, tratando de superar los conflictos añejos y construir nuevos acuerdos con base al diálogo entre comuneros y comuneras, así como la construcción de la autonomía hacia afuera, reivindicándose como pueblo p'urhépecha ante el racismo y la mestizocracia dirigente del Estado mexicano.

Una vez contextualizado espacial y temporalmente el municipio de Cherán, así como de presentar a grandes rasgos la EGC, se pasará a describir la metodología horizontal que guió este trabajo, y a partir de la cual se trata de reconstruir el marco teórico propuesto mediante el diálogo con los investigadores pares, para poder construir un “tercer texto” en torno a las reconfiguraciones de la etnicidad en Cherán K'eri.



Capítulo 4. La horizontalidad como principio metodológico

En este capítulo expondré los principios que me permitieron reconstruir, repensar y expandir, en diálogo con investigadores pares de Cherrán, algunas asunciones teóricas en torno al discurso y la etnicidad, produciendo así un “tercer texto”. Tales principios corresponden a la PHC, propuesta desarrollada para construir conocimiento colaborativo *con* los otros, desafiando los lugares comunes de la ciencia en general, las ciencias sociales y el campo académico. Dicha propuesta representa la puesta en marcha de metodologías diferentes, creativas y dialógicas, desde las cuales se pueda construir la *igualdad discursiva* con los actores, concebidos como sujetos productores de conocimiento.

A diferencia de la “ciencia con criterios científicos” (Corona 2019), que persigue los ideales asépticos de objetividad y neutralidad en el proceso investigativo, la PHC está orientada por principios fundadores a partir de los cuales se puedan construir relaciones de investigación y colaboración, donde las diversas voces puedan expresarse para la construcción de nuevas respuestas ante las diversas problemáticas y crisis que nos aquejan.

Principios metodológicos desde la producción horizontal del conocimiento

Conflicto generador

Apelar al conflicto como dimensión fundante del conocimiento significa reconocer su carácter social y político, es decir, que este no es un conjunto de verdades eternas esperando a ser descubiertas, sino que sus

enunciados son construidos socialmente dentro de campos donde se obtiene el poder a partir de imponer determinadas pretensiones de veracidad. Por lo tanto, la construcción del conocimiento está atravesada por intereses particulares, que pueden ser de clase, género, generación o especie. El carácter conflictivo de la construcción del conocimiento se da incluso en los propios procesos investigativos, donde llegan a entrar en pugna autoridades y burocracias académicas.

En ciencias sociales, el encuentro con los tradicionalmente nombrados como “sujetos de estudio”, representa también la negociación y el conflicto de intereses diversos. Sin embargo, esto rara vez suele ser reconocido en las investigaciones: o se anula a los sujetos reduciéndoles a meros productores de datos o se les subalterniza aduciendo que la investigación ayudará a cubrir una supuesta necesidad de su parte. De allí que el concepto de *conflicto fundador* sintetice la nota conflictiva que representa poner en evidencia los intereses anteriores, pero, sobre todo, significa el encuentro de maneras distintas de concebir los fenómenos sociales y enunciarlos, como un punto de partida para generar nuevas relaciones de producción de conocimiento colaborativo. Es a partir del reconocimiento y conciencia de este conflicto fundador que la comunicación discursiva entre investigador académico y actores puede construirse desde un lugar muy distinto a las posiciones tradicionales, en las que suelen colocarse cada uno dentro de la investigación social.

Igualdad discursiva

De la mano con lo anterior, el concepto de igualdad discursiva surge de una realidad innegable; a donde miramos hay desigualdad en diferentes ámbitos, asimetrías y relaciones de dominación, donde unos son los que mandan y otros quienes obedecen, unos los que saben y otros los que ignoran. En ese sentido, la igualdad es un camino por construir en cada relación, y nunca un estado natural de las cosas. En cuanto a las investigaciones tradicionales, la relación construida como “investigador-investigado” suele ser de naturaleza jerárquica: uno sabe y el otro no, uno pregunta y el otro responde. Asimismo, existen “barreras a la equidad en el proceso investigativo” (Riaño 2012), las cuales, a partir de ciertos

términos que se cuelan en el discurso —informante, portero o entrevistado—, así como de imágenes que van conformando imaginarios en cada una de las partes —el investigador como sujeto letrado que “sabe” o los investigados como sujetos que carecen de un conocimiento auténtico—, van construyendo un proceso investigativo jerarquizado, asimétrico, haciendo cada vez más difícil el encuentro entre iguales hacia la construcción del conocimiento.

Tener presente la igualdad discursiva como ideal en el proceso investigativo significa ser consciente de dichas barreras y construir maneras para transgredirlas, utilizando formas distintas para nombrar(se) y tratando de alejarse de la caricatura de investigador erudito. Es por lo que, desde la PHC, no se habla de “sujetos de investigación”, sino de *investigadores pares*; no se trata solamente de un término políticamente correcto, como actúan ciertas doctrinas que pretenden cambiar las relaciones sociales a partir de eufemismos terminológicos, sino de una relación fundada en la validez del conocimiento mutuo. El concepto de *investigadores pares* desafía el modo históricamente constituido de hacer ciencia, al expandir los márgenes que definen quienes pueden y quienes no pueden constituir conocimiento válido; desde la PHC, la perspectiva de todos los sujetos abona al entendimiento de los problemas socioculturales. No obstante, es responsabilidad del investigador que aspira a ser horizontal instaurar esa relación de igualdad discursiva, de construir constantemente herramientas y momentos para que el discurso academizado no fagocite al discurso de los investigadores no academizados. En ese sentido menciona Corona:

La igualdad necesaria para el diálogo es responsabilidad del investigador académico, es él quien debe instaurarla, La *igualdad discursiva* como la entiendo no es un término abstracto sino político y se tiene que ejercer por voluntad. Soy yo como investigadora quien establece un orden de igualdad discursiva para producir un diálogo horizontal (Corona 2019, 40).

De este modo, el investigador académico debe buscar las maneras para que dicha igualdad emerja en el encuentro dialógico y pueda reflejarse durante la construcción del tercer texto.

Autonomía de la propia mirada

Como nos han enseñado algunos movimientos autonómicos alrededor del mundo, la autonomía no puede concebirse solamente como atributo dado, sino que es ante todo un proceso, un proyecto que se construye en el presente hacia el futuro, que parte de un posicionamiento de autodeterminación ante otros. Desde la PHC, el concepto de *autonomía de la propia mirada* recoge esta manera de concebir la autonomía y la proyecta hacia el proceso investigativo; investigadores academizados y no academizados deben construir su propia autonomía, incardinada en la expresión de sus propias maneras de conocer y formular las realidades socioculturales, en un contexto de igualdad discursiva. Asimismo, la construcción de la autonomía necesita el posicionamiento discursivo ante un otro, que le interpela, problematiza y cuestiona, pero que también le reafirma con su mirada y discurso.

Desde la PHC, el proceso de construcción de la autonomía de la propia mirada, tanto la del investigador academizado como del no academizado, está cimentado en la afirmación y búsqueda de la igualdad discursiva en el proceso investigativo, a partir de la cual ambas partes construyen y reconstruyen sus propias miradas, conceptos y maneras de enfocar los fenómenos socioculturales. Es a partir de este proceso dialógico que se puede construir un tercer texto:

La autonomía de la propia mirada implica que lo es frente a otra, y que en diálogo se encuentran las respuestas a las preguntas que atañen a todos. La PHC persigue un doble objetivo: el conocimiento que responda a los problemas sociales y el desarrollo de la relación autónoma entre las personas (*Ibid.*, 44).

Es a partir de estos tres principios rectores de la PHC —conflicto fundador, igualdad discursiva y autonomía de la propia mirada— que se desarrolló este estudio y se convirtió en un tercer texto, producto del encuentro entre miradas diversas. Cabe mencionar que se trata de principios epistémico-metodológicos²¹ transversales, por lo que se acu-

²¹ Evidentemente, al poner en cuestionamiento la autoridad del investigador académico y “abrir” la investigación a las aportaciones teórico-conceptuales de los inves-

de a ellos en diversos momentos para arrojar luz sobre las indagaciones. Por otro lado, es necesario enfatizar que son principios orientadores, y que no son recetas con instrucciones de uso que especifiquen las herramientas y acciones concretas que el investigador horizontal deba implementar para lograr el conocimiento dialógico, las cuales quedan a criterio y creatividad del investigador academizado y sus pares investigadores. No obstante, estos tres principios integran el espíritu normativo que valida a la investigación como conocimiento horizontalmente producido, por lo que formaron parte de cada una de las herramientas y estrategias implementadas.

Investigadores pares, selección de textos y pautas para el análisis horizontal

Para el desarrollo de la reflexión, se fueron estableciendo sistemáticamente momentos dialógicos con dos pares investigadores, uno individual y el otro colectivo: el primero fue con Marco Guardián, quien es comunero, profesor y artista nacido y vecindado en Cherán, quien además ha colaborado con el proyecto autonómico de Cherán desde el arte y la comunicación;²² el segundo fue con el Consejo de Barrios, uno de los consejos operativos que conforma la EGC, el cual está integrado por dos representantes de cada barrio, siendo ocho personas en total. Fue con estos investigadores con quienes se pudo establecer, durante más tiempo, momentos dialógicos encaminados a la producción de conocimiento.

Con respecto a la delimitación de los discursos analizados, me ceñí a la concepción de Bajtín (2013) sobre la comunicación discursiva; es decir, se entienden los discursos como enunciados posibles de ser

tigadores no academizados, la PHC representa un posicionamiento epistemológico completamente diferente al de la ciencia social tradicional.

²² Marco Guardián es coautor del mural *Tsinarhini ka sesi eratsini* (*Despertar y reflexión*), localizado en la Sala de Juntas de la Casa Comunal de Cherán K'eri. Asimismo, ha colaborado como locutor en *Radio Fogata*, medio de comunicación cheranense donde los jóvenes han tenido una intensa participación.

contestados, cuyos límites son definidos por su conclusividad, la cual señala la posibilidad del cambio en los sujetos discursivos. En ese sentido, mi interés se enfocó en cómo se ha articulado la etnicidad desde los discursos emitidos por sujetos discursivos de Cherán K'eri, ya fuera en autoría individual o colectiva, tanto en discursos escritos como en discursos orales.

Sobre los discursos escritos, me enfoqué en aquellos publicados por la comunidad de Cherán, y que tuvieron como uno de sus objetos principales el proyecto autonómico. Asimismo, incluí dos discursos audiovisuales, en los cuales se expresa la voz de comuneros de Cherán en torno al movimiento iniciado. Sobre estos discursos me interesó analizar —*en diálogo* con los pares investigadores— cómo se ha construido la etnicidad y la autonomía, a la luz de las reconfiguraciones acaecidas con el MDB. En relación con los discursos orales, estos fueron recabados a lo largo de siete asambleas barriales a las que pude asistir durante mi estancia en la comunidad, que transcurrió del 18 de junio al 16 de julio de 2019. Sobre estos discursos me enfoqué en aquellos donde las comuneras y comuneros enfatizaron en la construcción del *nosotros* étnico, así como en las diversas manifestaciones de la praxis política de ese nosotros.

Con relación al análisis, se construyeron de antemano algunas categorías relacionadas con el objeto de estudio que propuse a los investigadores pares, categorías que tienen que ver con la construcción étnica y sus correspondencias con la praxis política desde la autonomía comunitaria. Estas categorías fueron reconstruidas, llegando a nuevas categorías para el análisis horizontal, las cuales fueron dialogadas a distancia²³ con los investigadores pares, constituyéndose de ese modo una segunda fase de análisis horizontal, a partir de la cual se desarrollaron las conclusiones del trabajo.

²³ Se tenía proyectada una segunda estancia de investigación en Cherán, la cual tuvo que ser descartada debido a la irrupción a nivel global de la pandemia por la enfermedad causada por el virus SARS-COV-2, así como por las restricciones a la movilidad sugeridas por los distintos niveles de gobierno, incluido el Concejo Mayor de Cherán. Los diálogos a distancia fueron realizados mediante llamadas telefónicas, donde se discutieron las categorías emergentes.



Capítulo 5. Análisis horizontal con investigadores pares de Cherán K'eri

Se ha señalado a grandes rasgos el enfoque teórico-conceptual del trabajo, así como se contextualizó el lugar de Cherán en el tiempo y el espacio. Asimismo, se establecieron los principios metodológicos que orientaron para producir conocimiento horizontal. En este capítulo se propone presentar el proceso dialógico mediante el cual se pensaron colaborativamente las categorías iniciales del estudio, transformándolas a la luz del diálogo y el encuentro de miradas, configurando así una aproximación horizontal en torno a la reconfiguración étnica y la autonomía.

Cuando se utiliza el término *proceso*, de ninguna manera se quiere dar a entender un desarrollo analítico secuencial y lineal, cuyos momentos hayan sido cuidadosamente planificados y llevados a cabo; más bien se entiende como una puesta en marcha repleta de ires y venires teóricos y conceptuales, de una constante problematización y crisis de las propias asunciones, así como de un decidido cuestionamiento en torno a las categorías elegidas para interpretar el proyecto autónomico. Asimismo, con el adjetivo *dialógico* tampoco quiero que se piense en encuentros discursivos armónicos, cuyos resultados hayan sido el consenso y la identificación en los puntos de vista; lo que se quiere dar a entender es la complejidad inherente al encuentro entre miradas, que puede implicar el conflicto, el desencuentro teórico o incluso el desentendimiento entre las partes. No obstante, es precisamente en la consideración radical de la *igualdad discursiva*, así como de la *autonomía de las miradas*, en la que se sostiene y valida el enfoque metodológico del trabajo.

El capítulo está dividido en tres ejes temáticos, de los cuales se desprenden las principales categorías que se proponen y piensan en diálogo con los investigadores pares. Estos ejes son *discurso*, *etnicidad* y *autonomía*. Tales fueron los principales “lentes teóricos” con los que se abordó el proyecto político de Cherán, y que derivaron en la elección de una determinada literatura y conceptos. De este modo, estos temas determinaron en primera instancia el diálogo con los investigadores pares, así como una buena parte de la mirada del investigador academizado. No obstante, al ser confrontados con la mirada de los investigadores pares, es decir, al someter las temáticas iniciales y conceptos a una *sobredeterminación* dialógica, se permitió que estos hayan transitado a nuevos sentidos y perspectivas, muy diferentes a las iniciales.

Discurso

Cuando presenté por primera vez mi proyecto de investigación al CMGC de Cherán para la aprobación de mi estancia en 2019, la primera crítica que recibí por parte de uno de los *k'eris* fue: “Aquí la autonomía se practicó, antes que en el discurso, en la acción” (diálogo con el *k'eri sc*, recuperado en el diario de campo, 22 de abril de 2019). La aseveración me dejó inquieto, pues no quería que se interpretara que, detrás del título rimbombante de mi proyecto, yo entendía que el caminar autónomo de Cherán se había construido *solamente* a partir de palabras, o peor aún, mediante el acto retórico de proferirlas desde una tribuna o estrado. En ese momento yo apenas comenzaba a tratar de entender algunos conceptos, entre ellos la nada sencilla noción de discurso; yo proponía la idea —según mis lecturas— de que el movimiento de Cherán había articulado un discurso original y potente en torno a la autonomía, y buscaba indagar cómo este discurso había sido construido, así como las implicaciones para la praxis política de la comunidad. Evidentemente, yo no concebía la noción de discurso como sinónimo del *speech* político, sino como articulación de sentido, producida socialmente, que construye los objetos que nombra; es decir, partía (y parto) desde una postura teórica desde la cual se concibe que, efectivamente, las palabras construyen los

fenómenos que nombran, pero porque no hay manera de que algo pueda ser significativo —nombrado, aprehendido o conocido— sin que ese algo sea insertado en una cadena de significado previamente establecida.

Al pasar de los días comprendí que la aseveración que se me había hecho era algo más que el desconocimiento de la teoría del discurso (juicio fácil que, debo reconocer, en primera instancia había formulado dentro de mí, y juicio que suele ser al que acuden la mayoría de los científicos sociales cuando sus posturas teóricas son cuestionadas por investigadores no academizados). Se trataba de una crítica radical al paradigma en el que yo estaba parado, y desde el que pretendía abordar el proyecto autonómico de Cherán. Trazaré dicha crítica, sintetizada por el *k'eri* de una manera frontal y directa, del siguiente modo: *la acción es el fundamento del discurso y no al revés*, es decir, el sentido no se encuentra flotando, esperando ser articulado, sino que está ligado necesariamente a la praxis, ya que es desde la praxis que el discurso cobra sentido. No quisiera iniciar aquí una seguidilla de citas y paráfrasis que hagan alusión a debates y autores del canon académico para “validar” la postura teórica de quien me objetó, sino más bien quiero explorar los alcances de dicha postura teniendo como centro y objeto el movimiento autonómico de Cherán, concreción indisoluble desde la cual se realizó la objeción. Sirvan las referencias a autores solamente como ilustraciones de los argumentos expuestos.

Praxis y discurso desde Cherán K'eri

Pensar el proyecto autonómico de Cherán implica partir, inexorablemente, de una reflexión en torno a la praxis política comunitaria, es decir, de la puesta en marcha de un agenciamiento social para la reconstitución del territorio, así como de la vida y orden comunitarios. Planteado de este modo, surge la pregunta sobre cómo se ha dado dicho agenciamiento, qué factores incidieron en la reactivación de una praxis política específica, o cómo y desde dónde se ha podido significar el proceso de ejercer la acción para restaurar el orden comunitario.

Cabe mencionar que el sentido de la palabra “comunidad” cobra un valor especial en Cherán; no estamos hablando de una “comunidad imaginada”, como refiere Anderson sobre los colectivos cuyos lazos de identi-

dad están más cimentados en la imaginación del colectivo en sí que en su materialidad concreta. Tampoco se trata de un sentido romántico e idílico de comunidad, concebida como un todo orgánico y armónico donde reina la comunión (aunque muchos insistan en este sentido tanto para exaltar el movimiento de Cherán como para criticarlo): creo que el sentido de comunidad que Cherán evoca tiene que ver con un orden social instituido a partir de vínculos y relaciones establecidas en torno a un territorio y un sentido específico de pertenencia. En su momento, Larson (1992) definió a Cherán como una “comunidad corporativa cerrada”, es decir, un orden social conservador y exclusivo, con tendencia a mantener un aislamiento que, dicho sea de paso, durante la época que Larson realizó su estudio era innegable, al no existir vías carreteras cercanas. El día de hoy Cherán es completamente distinto al bosquejado por Larson, ya que la migración —tanto hacia adentro del país como hacia el extranjero—, así como la modernización de caminos y medios de comunicación, han colocado a Cherán de cara a un contexto de globalización de primer orden. No obstante, continúa vigente en el orden social la vinculación al territorio, así como los diversos sentidos de pertenencia que se desprenden; es en ese sentido que Guardián afirma: “Para ser comunero tienes que haber nacido aquí” (diálogo del 2 de julio de 2019). Asimismo, la praxis política exige no solamente la pertenencia al territorio, sino la vinculación física fincada en el hecho de “estar” en Cherán. En ese sentido, no es un secreto la tensión existente en torno a la Fogata Morelia, núcleo de cheranenses profesionistas radicados en la capital del estado que han apoyado y acompañado al movimiento autonómico desde los primeros días, pero cuya voluntad para participar de los asuntos políticos de Cherán es cuestionada por los cheranenses que radican presencialmente en la cabecera municipal.

Lo que queremos dar a entender es que la praxis política puesta en marcha en Cherán responde desde un sentido comunitario específico, donde el *lugar* o territorio desde el cual se posiciona, además de los sentidos que de allí se desprenden, tienen una importancia capital. En ese sentido se puede afirmar que si bien Cherán K'eri es una comunidad perteneciente al pueblo p'urhépecha, no se trata de cualquier comunidad, sino de una con un sentido y orgullo de pertenencia específicos. En ese aspecto menciona Guardián con referencia a una polémica que se generó con el municipio

vecino de Paracho, por el asunto de una estatua que iba a erigirse como un homenaje hacia la cultura p'urhépecha: “Iban a hacer un monumento con baleros, y la gente de Cherán dijo: ‘esas artesanías las hacemos aquí. Es algo representativo de Cherán.’ Se les hizo saber y tuvieron que cambiar el tema” (diálogo del 2 de julio de 2020). Cabe mencionar además que Paracho, a pesar de organizar diversas actividades y festivales relativos a la cultura p'urhépecha, es un municipio considerado por las comunidades p'urhépechas vecinas como “amestizado”. Ahora bien, si con el ascenso del MDB en Cherán se ha podido reconstruir la relación con el territorio y la pertenencia desde una posición política distinta, es cierto también que ya existían relaciones específicas de vinculación con un fuerte sentido de identidad.

Por otro lado, para comprender las motivaciones para la praxis política *desde* la comunidad, es necesario entender la complejidad y rigurosidad que conllevan los valores y deberes que los individuos deben practicar; la normatividad interna comunitaria puede ser tan silenciosa como apabullante, pero es inevitable. No me refiero necesariamente a una normatividad escrita, sino a toda una *moralidad* que ordena el mundo social y asigna a cada individuo su posición y rol dentro de la comunidad. En dicho sistema las personas mayores ocupan el lugar central, son la fuente de la palabra sabia, la experiencia y la prudencia. En el mural *Tsinarhini ka sesi eratsini* (Guardián y Fabián 2013), aparece un anciano al centro de la narrativa, como confirmación de dicha posición jerárquica, además de ser el símbolo de uno de los aspectos que fungen como *leitmotiv* de la praxis cheranense: “Siguiendo los ideales de nuestros antepasados”²⁴

También, dicho sistema moral comunitario ordena los roles de género y sexualidad. En ese sentido, Gembe apunta:

Las jerarquías de género que estructuran el entramado sociocultural de Cherán y la región p'urhépecha otorgan mayores privilegios a los varones sobre las mujeres, ello derivado de un legado histórico que ha interpretado al mundo a partir de dos esferas, las de varones inmunes y mujeres subyugados (Gembe 2016, 354).

²⁴ Frase al pie del cartel conmemorativo por el noveno aniversario del MDB. Archivo personal.

De este modo, la praxis política encuentra distintos sentidos si se es varón que si se es mujer, como sucede en todos lados, pero en Cherán se estructura bajo un ordenamiento comunitario que implica posiciones casi fijas. De allí que haya resultado sumamente notorio el hecho de que hayan sido las mujeres las que iniciaron el levantamiento del 15 de abril en el Calvario, y no los hombres. En este sentido cabe preguntarse, retomando momentáneamente la proposición inicial de este apartado, ¿qué discursos pueden evocarse para explicar la acción de las mujeres en la mañana del levantamiento? ¿Cómo puede comprenderse discursivamente que hayan dejado por un momento su rol tradicional y acometido una labor eminentemente masculinizada? Por otro lado, sigue latente la pregunta sobre qué ha pasado en Cherán con las mujeres dentro de la praxis política, o cómo ha podido reagruparse la subversión al rol tradicional de mujer ama de casa. En ese sentido abona con más cuestionamientos la comunera Torres: “¿dónde está esa mujer que enfrentó a los malos?, ¿qué estamos haciendo como mujeres?, ¿cuál es el papel que nos toca seguir para la continuidad de este proyecto que es Cherán K'eri desde 2011?” (CMGC 2017a, 123). La lectura de la praxis política cheranense en clave de género exige un abordaje que rebasa los objetivos de este trabajo; no obstante, la necesidad de repensar y reconfigurar los roles tradicionales que mantienen subyugada a la mujer p'urhépecha es un señalamiento cada vez más fuerte hacia adentro de la comunidad.

Por otro lado, una lectura más completa en torno a la praxis política en Cherán exige añadir el componente generacional al análisis, para poder pensar cómo las nuevas generaciones están construyendo sus propios sentidos de pertenencia comunitarios. Si bien los ancianos ocupan un lugar preponderante en la jerarquía moral, los jóvenes y adultos jóvenes tuvieron un papel muy importante durante los inicios y la consolidación del MDB, no solamente como parte de las bases comunitarias que le dieron fuerza social al movimiento, sino también desde posiciones fundamentales y estratégicas. *Radio Fogata* ha sido un proyecto radiofónico hecho principalmente por jóvenes, y fue una las plataformas mediáticas más emblemáticas del movimiento. En ese sentido, no es casualidad tampoco que los jóvenes hayan sido considerados para integrar uno de los doce consejos operativos de la EGC; el Consejo de Jóvenes se

ha mantenido a lo largo de los tres periodos de gobierno comunal como uno de los consejos más activos y visibles, organizando talleres, actividades y programas vinculantes. Asimismo, es fundamental contemplar a una vigorosa generación de adultos jóvenes que han sido parte fundamental para la configuración de una nueva praxis política, y que han incidido desde diferentes campos, como lo ha sido el arte, el derecho o la docencia.²⁵

Mencionar lo anterior permite comprender cómo los sentidos comunitarios, desde donde se ejerce la praxis política, son construidos y negociados desde diferentes lugares, siendo la “reactivación del pasado” un proceso posicional, además de dinámico y complejo; en ese sentido, los sujetos de las nuevas generaciones construyen de diferente manera su relación con el presente, influyendo a la vez en cómo (re)construyen su relación con el pasado. Con respecto a la nueva forma de gobierno en Cherán, Marco Guardián lo concibe como un “retroceso actualizado” (diálogo del 4 de julio de 2020). Esta noción no solamente muestra cómo han sido diversos los procesos de (re)construcción del pasado y reactivación (reconstrucción) de las prácticas en Cherán K’eri, sino que además desafía la noción moderna de que en la vanguardia está el progreso. La palabra de Marco interpela a retroceder, a volver a mirar hacia atrás, a reconstruir el pasado para ejercer la acción en el presente. No obstante, las coordenadas del presente permiten reconstruir el pasado con perspectiva, para de cierto modo negociar qué se quiere traer al presente y qué se prefiere mantener en la distancia temporal. En ese sentido, Marco Guardián expone la “selectividad” que ha ejercido Cherán con respecto a la reactivación del pasado: “Lo único que se ha retomado es la forma de gobierno de la cultura p’urhépecha [...] el cambio fue omitir a los partidos políticos, no resurgieron todas las actividades, aún hay mucho por trabajar, apenas vamos emprendiendo el vuelo” (diálogo del 6 de julio de 2020). La perspectiva de Marco, pues, coloca en la tensión que surge del compromiso político por reconstruir el pasado, desde las coordenadas del presente.

²⁵ Durante el segundo periodo de gobierno comunal (2015-2018) destacó el nombramiento como *k’eri* del maestro Pedro Chávez, profesionista y docente menor de 50 años.

Se ha tratado de realizar un esbozo que se considera necesario como punto de partida para la comprensión de la praxis política en Cherán K'eri, considerando que se trata de una acción comunitaria, pero alejándose de los lugares comunes que definen a la comunidad como un todo orgánico, cerrado y armónico. No obstante, se consideran aspectos que resultan ineludibles, como lo es la vinculación al territorio, la complejidad de una moralidad comunitaria que ordena las conductas a la vez que es subvertida y cuestionada, así como los procesos de reconstrucción del pasado y su actualización hacia la praxis política presente. Ahora bien, es preciso considerar las articulaciones discursivas que se han formulado *desde* Cherán sobre el movimiento autonómico, pero, nuevamente, considerándolas a la luz de la praxis, es decir, bajo la consideración de que en Cherán primero se practicó la autonomía y después se articuló en el discurso.

Los “discursos” de Cherán K'eri

La mañana del 15 de abril de 2011 dio inicio en Cherán, de la manera más radical e inesperada, un movimiento de autodefensa comunitaria que fue transitando, al pasar de los días y los meses, hacia la formulación de un proyecto de autonomía. Si bien en Cherán ya se había formulado muchos años antes la idea —al calor del movimiento zapatista— de instaurar un gobierno autónomo, puedo atreverme a afirmar que en la mañana del levantamiento no fue esa precisamente la motivación principal para que las mujeres detuvieran el paso de los talamonteros; se trató más bien de un acto cuasiespontáneo de resistencia, de oponer un último reducto de defensa para salvaguardar la vida y el territorio, una expresión concreta de lo que el filósofo Dussel (2006, 19) llama la “voluntad-de-vivir”²⁶

Tras la retención de los talamonteros y la desaparición del poder municipal, fue conformándose una organización comunitaria en torno a la autodefensa debido a la posible respuesta violenta por parte de los

²⁶ “La ‘voluntad-de-vivir’ es la esencia positiva, el contenido como fuerza, como potencia que puede mover, arrastrar, impulsar. En su fundamento, la *voluntad* nos empuja a evitar la muerte, a postergarla, a permanecer en la vida humana” (Dussel 2006).

grupos delictivos, desplegándose las fogatas, barricadas y consejos que ya se describieron en el capítulo 3. Asimismo, fue desarrollándose una motivación popular, en primer lugar, para evitar los comicios estatales en puerta que se estimaba dividirían a la comunidad —como ya había sucedido en las elecciones de 2007—, y, por lo tanto, debilitarían al movimiento. En segundo lugar, fue surgiendo la idea de conformar un gobierno popular al margen del ya desacreditado sistema de partidos. Es en este punto donde me interesa desarrollar cómo pudo articularse el discurso que fue configurando al movimiento de Cherán como uno, no solamente para la autodefensa, sino además para la autonomía comunitaria. Cabe recordar que se concibió al discurso como una articulación de sentido —nunca suturada— que altera las identidades de los elementos que relaciona (Laclau y Mouffe 1987), pero también como una construcción de sentido que es posicionada en una cadena de comunicación discursiva (Bajtín 2013), implicando la presencia de otros oyentes y enunciatarios. Ahora bien, para el caso de Cherán se analizó además sin perder de vista la dimensión de la praxis que lo soporta y le da sentido.

Definido de ese modo, se considera que el discurso autonómico de Cherán articuló diversos elementos, entre los cuales destacan 1) el *hartazgo* propiciado por la inoperatividad del Estado mexicano en sus tres niveles de gobierno para contener la violencia en el país; 2) la asunción de un *esencialismo estratégico* (Spivak 1987) con respecto a la etnicidad y la identidad cultural; y 3) la crítica al capitalismo y neoliberalismo desde una postura comunitaria. La articulación de estos elementos es representativa del discurso autonómico de Cherán K'eri, y ha influido en cómo se ha desenvuelto la praxis política.

El hartazgo cheranense

En primer lugar, se entiende el hartazgo de Cherán como una percepción generalizada que involucró el asedio y escalada de violencia por parte del crimen organizado a nivel nacional, así como el descreimiento de la población en las instituciones estatales. Ya se han descrito en el capítulo 3 las dimensiones que tuvo la llamada “guerra contra el narco” en el contexto michoacano, y específicamente en Cherán; las extorsio-

nes, “levantones” y hostigamiento se volvieron una práctica recurrente, además de las desapariciones y homicidios. Por otro lado, la ineficacia del ejecutivo para mitigar los costes sociales de su desastrosa campaña militar, aunado a los conflictos locales por el poder, terminaron por consolidar una percepción —bastante fundamentada— de desconfianza hacia la estructura estatal. Si bien el reclamo ante esta situación se convirtió en acción la mañana del 15 de abril de 2011, también se materializó en el discurso: “La policía está inmiscuida en la delincuencia y pues no hay confianza [...] no estamos cometiendo ningún delito mas que resguardar lo que debería hacer el gobierno” (Cheranalerta 2011). Así lo reflejan también los primeros comunicados publicados por la coordinación general del movimiento:

Sabemos que la sociedad en general comparte nuestro sentir porque también es víctima de dichas injusticias y de los criminales. Pero, qué podemos pensar cuando la comunidad de Cherán se cansa de dichas injusticias y decide autodefenderse; el gobierno, en vez de apoyar esta noble causa, pareciera que privilegia a los criminales, nos hace pensar en su complicidad (comunicado de julio 2011, cit. en Romero 2018, 38).

En este fragmento se puede constatar cómo la comunidad chera-nense apeló a la identificación social a partir del sentimiento generalizado de malestar por la violencia y delincuencia que en ese momento se vivía en el país; asimismo, se perfiló al actor “gobierno” no solamente como inoperante, sino también como un personaje ambiguo, de quien debía desconfiarse más que esperarse una respuesta favorable.

Como se mencionó, los comicios que se cernían urgieron un posicionamiento concreto por parte del movimiento. En ese sentido, la determinación fue no participar en las elecciones, pero no solamente eso, sino además instaurar un gobierno popular *de facto*, idea que derivó además en trazar un proyecto autonómico a largo plazo. Santillán (2018, 129) comenta que una facción del movimiento simpatizaba con el CNI y el EZLN, por lo que se llegó a plantear la idea de ejercer una “autonomía comunal de facto”; otras facciones postulaban una coalición de partidos en torno a un único candidato, o un candidato común sin los partidos políticos; también se postuló

la idea de realizar elecciones, pero de acuerdo con la libre determinación como pueblo originario, idea que fue tomando fuerza y afianzándose entre los líderes del movimiento. Explicitar lo anterior permite comprender que el discurso autonómico de Cherán, desde el cual se manejó como una de sus proclamas principales el lema “fuera los partidos políticos”, fue una articulación que se fue desarrollando sobre la marcha en torno a una praxis comunitaria que urgía decisiones y posicionamientos. En ese sentido, la desconfianza consolidada en torno a la *realpolitik* y sus mecanismos, como el sistema de partidos y elecciones, demandó la reinención de prácticas, discursos y maneras de organizarse por parte de los comuneros. Lo anterior no quiere decir que las simpatías partidistas hayan desaparecido en Cherán de la noche a la mañana; estas persisten y hay quienes las conciben como una “amenaza latente”. No obstante, los liderazgos políticos se han tenido que reagrupar en torno a un proyecto comunal alternativo.

Por otra parte, si bien el zapatismo fue una de las plataformas ideológicas del discurso autonómico, también se reconoce la influencia marxista leninista que ejercieron algunos maestros normalistas simpatizantes con la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (Romero 2018). Asimismo, comuneros profesionistas pertenecientes a organizaciones de vindicación étnica, como la Organización Nación P'urhépecha, postularon el rescate de las prácticas ancestrales y forma de gobierno p'urhépecha: “Planteaban el rescate de nuestras formas propias de hacer gobierno como pueblo p'urhépecha y manifestaban que nada teníamos que andar buscando con los zapatistas” (*Ibid.*, 53). Algunos de estos profesionistas, intelectuales vinculados con la UMSNH, presentaron propuestas para la nueva forma de gobernarse vinculadas con la corriente “comunalista” (Santillán 2018), propuesta teórica creada por Martínez (2015) y Díaz (2004) desde el pensamiento y praxis *mixes*. Estas posturas fueron convergiendo, no sin tensiones y desencuentros, hacia la creación de la propuesta política que sería presentada ante el TEPJF.

Dado que se optó por promover el proyecto autonómico mediante la vía legal, la petición ante el IEM se fundamentó jurídicamente en los artículos 2 y 113 constitucionales, los tratados internacionales firmados por el estado mexicano en materia indígena, como lo son el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Dere-

chos de los Pueblos Indígenas, así como de los Acuerdos de San Andrés, para solicitar el derecho a elegir a sus autoridades mediante los “usos y costumbres”. Si bien el movimiento tenía contemplada la movilización sociopolítica ante una eventual derrota en los litigios, apelar al recurso legal orilló a la comunidad de Cherán a establecer su argumento en un orden distinto, es decir, desde el terreno de la diferencia étnica, ciñéndose a las definiciones y planteamientos sobre pueblos indígenas sostenidos en la legislación nacional y acuerdos internacionales.

Aquí se quiere señalar que si bien la comunidad p'urhépecha de Cherán mantenía determinadas prácticas, conjuntos de valores y creencias —constantemente actualizados— como pueblo indígena, apelar a la normatividad jurídica sobre pueblos indígenas colocó a la comunidad ante un inesperado y complejo proceso de reetnización y reconfiguración étnica; esto debido a que se debía “demostrar” a los organismos jurídicos de que eran efectivamente un pueblo indígena. Reza el mencionado convenio 169: “La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio” (OIT 2014). De manera casi idéntica dice el artículo segundo constitucional: “La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas”, y se añade: “Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres” (Gobierno de México 2020). De este modo, en Cherán hubo que reconstruir la identidad étnica como comunidad indígena, tanto en la praxis como en el discurso, para convencer “a los de afuera” que efectivamente eran un pueblo indígena, así como para realizar una reconstrucción de la identidad étnica hacia adentro.

Asunción de un esencialismo estratégico

La consideración de lo anterior lleva al segundo elemento que se considera fundamental en la articulación discursiva autonómica de Cherán K'eri, que es la asunción de un *esencialismo estratégico* (Spivak 1987) en torno a la identidad étnica, cuya estrategia estuvo abocada principal-

mente hacia la legitimación de un proyecto político autonómico. Como se mencionó, la elección de la movilización jurídica implicó el uso legal del argumento étnico por parte del movimiento de Cherán, es decir, apelar a su especificidad como pueblo indígena. Con esto no se quiere decir que antes de la movilización jurídica el pueblo de Cherán hubiera dejado de ser indígena (aunque bien es cierto que debido a dinámicas racistas y discriminatorias cada vez más jóvenes negaban su raíz p'urhépecha, asunto que se tocará con detalle en el apartado sobre etnicidad), sino que tuvo que darse un proceso de “sistematización” de la identidad étnica, así como retomarse y reconstruirse un conjunto de discursos y narrativas en torno a lo étnico, es decir, un proceso etnogenético enfocado hacia la praxis política. En dicho proceso invariablemente se tuvo que hacer una reconstrucción de la identidad étnica, en la cual se apostó por el retorno al pasado.

Algunos autores (García 2016; Pinto 2016) comentan que a lo largo del movimiento de autodefensa y por la autonomía en Cherán se reactivaron diversas prácticas y formas de organización comunitarias, como las fogatas (*parankhuas*), las asambleas y las rondas. Evidentemente se concuerda con tales afirmaciones, ya que fueron precisamente esas prácticas “otras” las que colocaron a Cherán ante el mundo como un ejemplo de acciones comunitarias alternativas a la lógica individualista y burocrática de los estados liberales. Por otro lado, se considera que la sistematización y organización de tales prácticas y discursos en torno a una identidad étnica específica, así como la construcción de una narrativa de “retorno al pasado”, fueron impulsadas por el argumento étnico que la coyuntura político-jurídica demandaba. Santillán apunta con respecto al uso en el discurso de términos como “comunidad indígena”:

La idea de comunidad indígena sin contenido étnico comienza a aparecer desde los primeros escritos de la Coordinación General del Movimiento. Durante la etapa precedente, en la que, el grupo que se escindió del Partido de la Revolución Democrática confrontó al gobierno priísta, los escritos públicos que circularon en la localidad, no existió referencia alguna al término comunidad indígena. En cambio, el vocablo que se utilizó de forma general fue el de “pueblo de Cherán” (Santillán 2018, 161).

El “cambio” discursivo se hace patente en el comunicado del 3 de agosto de 2011, fecha para la cual ya se tenía determinada la decisión de no participar en los comicios, así como se fraguaba la movilización jurídica:

Desde los altos de la sierra de la meseta purépecha, la comunidad indígena de Cherán K’eri, manda un saludo a todos los hermanos indígenas y no indígenas, comprometidos con la libre determinación de los pueblos indígenas del mundo, los cuales, como sustento fundamental ancestral, está basado en sus usos y costumbres, remarcados y firmados en el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en el cual el gobierno mexicano se compromete a respetar y hacer respetar los derechos que dicho convenio estipula en cuanto a nuestros pueblos indígenas del mundo, es claro que el gobierno mexicano actúa en desacato a los acuerdos internacionales, que firman y que lejos de aplicarlos a sus comunidades indígenas de México, busca ignorar dichos acuerdos coartando y reprimiendo a nuestras comunidades de su derecho de libre determinación como comunidades indígenas, y nuestra comunidad no es la excepción, porque ignora y demerita nuestro derecho de libre determinación y limita nuestros derechos naturales de origen como pueblos indígenas de usos y costumbres, al tratar de violentar a nuestra comunidad, presionándonos a ser partícipes de la gran mentira política de sus procesos electorales (Romero 2018, 40).

Como puede leerse, el comunicado del 3 de agosto expresa decididamente términos como el de comunidad indígena, libre determinación y usos y costumbres, así como se menciona explícitamente el orden jurídico que dota de legalidad a la determinación cheranense para no participar de “la gran mentira política de sus procesos electorales”.

Con el “viraje étnico” que representó la elección de la estrategia legal, la identidad étnica se convirtió no solamente en un asunto de praxis cotidiana, sino además en una praxis política y en una práctica discursiva estratégica. Aquí resuenan nuevamente las palabras esgrimidas por el *k’eri*: “Aquí la autonomía se practicó, antes que en el discurso, en la acción”. Se puede aplicar dicha aseveración a este tema: la identidad étnica, base fundamental subjetiva para el ejercicio de la libre determinación, ya era

una conciencia común desde antes de que esta emergiera con fuerza en el discurso. Si esta tuvo que emerger discursivamente bajo ciertos términos fue, en gran parte, para darle consistencia al argumento jurídico hacia la libre determinación. Esto implicó que diversos elementos y prácticas existentes fueran articulados discursivamente en torno a la identidad étnica, movilizada como categoría política estratégica. Del mismo modo, la (re)articulación discursiva de la identidad étnica generó —y sigue generando— en Cherán todo un movimiento reflexivo en torno a cómo puede construirse una identidad actualizada que siga fundamentándose en las prácticas, valores e ideales de los ancestros. Se ahondará a detalle sobre la (re)construcción discursiva de la etnicidad en un apartado posterior.

La crítica al capitalismo y neoliberalismo

El tercer elemento que se quiere destacar en torno al discurso autonómico cheranense tiene que ver con una decidida crítica al capitalismo, en específico al modelo económico neoliberal, desde una posición comunitaria. Como se revisó, no solamente fue la ola de extorsiones, homicidios y desapariciones la que desencadenó el levantamiento del 15 de abril de 2011, sino también la cada vez mayor depredación del bosque; en ese sentido, la lucha se posicionó como un movimiento “en defensa de los bosques y la vida”. Se puede afirmar también que se trató de un proceso de “reterritorialización” o, como afirma Velázquez (2019), de “territorialidad contrahegemónica”, que se posicionó en contra de grandes intereses privados que comercializaban no solamente con la madera, sino que además promovieron, a partir de diferentes dinámicas, el cambio de uso de suelo para el desarrollo de huertas aguacateras en Cherán y la región.

En dicho proceso, que tuvo la defensa del bosque y los recursos naturales como símbolo, se articuló discursivamente una crítica al neoliberalismo que colocó al movimiento de Cherán muy cercano a movimientos altermundistas y latinoamericanistas. La crítica se focalizó en la depredación de la naturaleza inherente a la lógica de acumulación capitalista, exacerbada por el extractivismo y liberalización del mercado a nivel global, así como al pensamiento individualista promovido por el capitalismo, en contrapartida con visiones más holistas y comunitarias. Articular esta

crítica al discurso posibilitó que el movimiento de Cherán *democratizara* su lucha a nivel internacional, logrando la adhesión de simpatizantes, activistas, académicos, artistas y comunicadores de todo el globo.

Trabajos como el de Martínez (2017) y el de Velázquez (2019) logran narrar por qué la lucha de Cherán puede comprenderse como una resistencia comunitaria ante los mecanismos de acumulación del capital. No obstante, la crítica cheranense al sistema económico se estableció en el discurso desde los primeros meses del movimiento, ligada de manera indisoluble a la acción de autodefensa de los bosques y el territorio. En ese sentido se expresaron las palabras de uno de los comuneros que acompañó la llamada Caravana de la Paz, organizada por el poeta Javier Sicilia en 2011 a raíz del asesinato de su hijo en el estado de Morelos. Al final del recorrido en la ciudad de Morelia, el comunero expresó estas palabras:

Nos hemos levantado en la madrugada del 15 de abril para detener a la gente mala que mata nuestros árboles, nuestra tierra y agua. Dijimos ¡Ya basta! [...] Hasta estos días, la respuesta del gobierno estatal y federal ha sido de desprecio, discriminación y muerte: es el modo del capitalismo en el que el mal gobierno se convierte en capataz junto con los partidos políticos para cuidar los intereses de los empresarios nacionales y extranjeros en esta fase del neoliberalismo globalizador del mercado y en el que todo se vende y se compra, los recursos naturales, el aire, el agua y la madre tierra la comercializan y nosotros decimos que ellos, los de arriba, no tienen madre (Agencia Prensa India 2011).

En la crítica realizada se articula además la responsabilidad del Estado mexicano al procurar los intereses de los grandes capitales; de allí que el planteamiento cheranense sea no solamente al sistema económico, sino a la estructura política que lo soporta. Esa misma crítica se repite en el comunicado del movimiento del 3 de agosto, donde se señala el papel clientelar que han fungido las comunidades indígenas dentro del sistema de partidos: “Nuestra comunidad dijo a los gobiernos: ¡Ya basta de simulaciones y de mirarnos como botín de sus procesos electorales, para seguir dándole poder a ese sistema político que defiende como perro a sus amos (el capitalismo)” (Romero 2018, 40-41).

Por otro lado, la crítica se focalizó también en señalar al pensamiento individualista como uno de los mecanismos del capital para desintegrar a las comunidades y paralizar la acción colectiva. Así se expresa en el comunicado arriba citado:

El 15 de abril del 2011, la comunidad indígena de Cherán entera dijo ni un partido político más, unida en una sola voz a los gobiernos municipales, estatales y federales, por la razón de que lejos de crear la armonía y el desarrollo integral de nuestra comunidad, sólo trajo el divisionismo entre hermanos indígenas enajenándolos con un pensamiento individualista: la característica propia del capitalismo (*Ibid.*, 40).

Existe una importante base en Cherán de comuneros simpatizantes con el pensamiento marxista; no es secreto que en muchas de las normales rurales de Michoacán y Guerrero es la doctrina marxista-leninista una de las principales doctrinas ideológicas que se enseñan a los normalistas. Asimismo, existe en Cherán una base de simpatizantes con el pensamiento zapatista y el CNI. Ambos pensamientos coinciden en lanzar fuertes críticas al capital, evidenciando su voracidad y depredación hacia el entorno; en específico, la doctrina zapatista pone en evidencia la participación protagónica del Estado como brazo político de los capitales privados extranjeros.

Si bien los días posteriores al levantamiento el discurso giró en torno a la amenaza de “los malos” y los talamontes, poco a poco se fueron integrando al discurso los elementos arriba señalados, en parte por el protagonismo que lograron algunos líderes del movimiento: profesionistas, maestros normalistas, académicos, ingenieros y abogados, quienes integraron conceptos y términos que lograron colocar al movimiento de Cherán más allá de una lucha local por la reconstitución del territorio, sino también como una resistencia en contra de los capitales extranjeros y la avanzada global del sistema neoliberal.

Resalta también la vinculación entre la resistencia al capitalismo y la posición comunitaria-indígena desde la cual se posiciona el discurso de Cherán. La crítica que esgrime el movimiento no es desde una posición proletaria ni tampoco campesina, sino comunitaria, apegada a la naturaleza y una vida tradicional cuasi milenaria:

Nosotros somos indígenas del pueblo p'urhépecha, vivimos en nuestro territorio de veintisiete mil hectáreas que cuenta con montes de diferentes árboles, plantas, diferentes especies de aves y animales, milpa de maíz de temporal, manantiales y ojos de aguas que nos cura y alimenta. Nuestra música y bailes, nuestro vestido y nuestras formas de organización, de trabajo colectivo y de mando, donde aquel que manda, obedece. Las estrellas que vemos en el cielo que son quienes nos guían y nos dan fuerza por medio de las ceremonias tradicionales, y que en estos días hemos pedido, al modo nuestro en nuestras ceremonias, para que haya sabiduría [...] (Agencia Prensa India 2011).

En ese sentido, Cherán no propone una revolución fundada en el conflicto de clases, sino a partir de un proyecto basado en la libre determinación, apelando de manera decisiva a su originalidad como comunidad indígena. Comunicados posteriores a la “efervescencia” del movimiento, conservaron la crítica al modelo neoliberal desde la posición comunitaria:

Ese, un mundo engañoso, utilitario, que promueve el individualismo, la explotación de lo que se deje explotar, repercutió en las nuevas generaciones, perdimos rasgos de identidad, de nuestra forma de concebir nuestro entorno, quisimos imitar sociedades, prototipos de personas, de familias, comenzamos a ver los cambios de este mundo engañoso; entonces se vieron suicidios, muertes, desintegración de nuestras comunidades y segregación entre nosotros mismos.

En 2011, nuestra comunidad despertó de ese sueño engañoso: con coraje respondimos a la burla de los que inventan los sueños, por ello nuevamente escuchamos a los que deberíamos escuchar, a esos hombres y mujeres con sabiduría ancestral (comunicado del Consejo de Honor y Justicia, 26 de agosto de 2015, cit. en Romero 2018, 136).

La crítica de Cherán, pues, articuló un discurso con miras a la reconstrucción de la comunalidad, tomando como horizonte la enseñanza de las personas mayores, así como la reconstrucción de su pasado como comunidad p'urhépecha. Algunos años posteriores al movimiento, en una de las primeras obras de autoría colectiva hechas en Cherán, el discurso crítico al capitalismo desde la postura comunitaria se mantuvo:

Entre las políticas del capitalismo y del Estado-nación, Cherán K'eri integra un proyecto comunitario. De aquí la idea del sujeto comunitario. La organización política en la comunidad parte de la relación con la naturaleza, es decir, con el entorno del territorio. Los principios que regulan la organización son la seguridad, la justicia y la reconstitución del territorio. Se practican desde el espacio comunal: la fogata y las asambleas.

El sujeto comunitario se opone a la idea del sujeto individualista, a través del cual, se instituyen las relaciones sociales del capitalismo. Obviamente, que el sujeto comunitario no es absoluto, sino que es una práctica cotidiana, y hasta una lucha para no caer al juego del sistema capital (CMGC 2017a, 135).

En las palabras de Juan Jerónimo, comunero y profesor de Cherán, se expresa el carácter dinámico y en constante construcción de lo que llama el “sujeto comunitario”, subjetividad que fue reconstruida en Cherán a partir del movimiento y sus prácticas, como las fogatas y asambleas.

Se han desglosado los elementos que se consideran fundamentales en la articulación discursiva del movimiento de Cherán: el hartazgo debido a la violencia, tala e inoperancia de las estructuras políticas; la adopción de un esencialismo estratégico como comunidad indígena; y la crítica al capitalismo y modelo neoliberal desde una perspectiva comunitaria. Ahora bien, se debe volver al señalamiento expresado por el *k'eri* acerca de la preponderancia de la acción sobre el discurso, y comprender la articulación de elementos que se han propuesto a la luz de dicha aseveración.

En primer lugar, el hartazgo y la acción colectiva que desencadenó aparecen como un elemento indiscutiblemente vinculado con la praxis, más que con el discurso; el “¡ya basta!” cheranense resonó —antes que en las movilizaciones, marchas y mítines— en la resistencia ejercida por las mujeres contra los talamontes la mañana del 15 de abril en el Calvario. En ese sentido puede comprenderse que la articulación del hartazgo de la comunidad como elemento específico *en el discurso* del movimiento haya sido posterior a los hechos acaecidos durante el levantamiento. Por otro lado, puede concebirse también al hartazgo comunitario como una articulación discursiva previa al movimiento y al levantamiento mismo.

Como se comentó en el capítulo 3, la percepción social del insidioso malestar que iba en incremento, devorando el bosque y la tranquilidad de la comunidad, fue uno de los factores para que fuera organizándose la acción colectiva en contra de los talamontes y el crimen organizado. Si lo que se llama hartazgo social estuvo presente discursivamente antes y después del levantamiento, lo que cabría señalar es que el movimiento lo articuló en una cadena de significado distinta, es decir, dentro de una configuración de sentido nueva, que implicó la reconfiguración de las instituciones políticas de la comunidad. Si el hartazgo fue articulándose discursivamente y desembocó en la acción colectiva del 15 de abril, después del levantamiento el hartazgo fue articulado como un elemento para la transformación comunitaria, o sea, más allá de la autodefensa y el autositio, para el desarrollo de un proyecto político propio, donde se erradicasen las prácticas que fueron llevando al estado de crisis en la comunidad.

A la luz de este hartazgo, la transformación debía ser de raíz y no sólo superficial; no solamente se trataría de sustituir a las desacreditadas autoridades municipales, sino de cuestionar y transformar la estructura municipal, así como los mecanismos de acceso a ella. Esto permitió que se abriera una ventana de oportunidad para quienes simpatizaban con visiones más antisistémicas, como el zapatismo o el indianismo. Poco a poco, y en medio de un vertiginoso contexto de movilización social y jurídica que urgía decisiones inmediatas, fue configurándose una nueva modalidad de gobierno, la cual surgió como una nueva apuesta política comunitaria, que se desligó de mecanismos como el sistema de partidos, comicios con urnas y candidatos,²⁷ así como de la tradicional estructura piramidal de los ayuntamientos. De este modo, desde el hartazgo como elemento fundamental para la acción, pudo construirse un proyecto hacia la autonomía.

Ahora bien, el proyecto autonómico de Cherán se levanta desde una apuesta *étnica*, es decir, desde el hecho de apelar a ciertas diferencias y especificidad como pueblo originario. Como hemos mencionado, dicha

²⁷ Con la nueva forma de gobierno en Cherán vino también un cambio conceptual en relación con la elección de los representantes: no se habla más de “candidatos”, sino de “propuestas”, así como ya no se trata de “elecciones”, sino de “nombramiento”.

especificidad ya existía y se practicaba desde antes del levantamiento. En el siguiente apartado se explicarán con detalle algunas notas que se consideran importantes en torno a la complejidad y dinamicidad de la diferencia y especificidad desde Cherán. Lo que se quiere señalar es que la diferencia étnica se articuló discursivamente de una manera distinta después del levantamiento, como una herramienta política para la construcción de la autonomía. Aquí coincide el planteamiento del *k'eri* y el mío: la autonomía ya se practicaba en Cherán, porque se mantenían ciertas prácticas tradicionales de manera paralela a las estructuras políticas oficiales, así como una identidad étnica específica. Lo que el MDB trajo fue el uso estratégico de dichas prácticas e identidad étnica para el cambio político desde la vía jurídica. Esta estrategia evidentemente implicó toda una rearticulación discursiva diferente en torno a las propias prácticas tradicionales y la identidad étnica, articulación que para nada es cerrada u homogénea, sino que ha sido constantemente pensada desde los cheranenses, existiendo divergencias y algunos puntos en común.²⁸

Los límites del discurso y los límites de la praxis

En este apartado se ha analizado lo que se concibe como el discurso de la autonomía de Cherán y la perspectiva *desde* Cherán sobre cómo se concibe el discurso y la práctica. Se partió desde la refutación de que en Cherán la autonomía primero fue practicada antes de ser articulada discursivamente. Tomando dicha aseveración como contraargumento fundamental, pero sin abandonar la posición teórica inicial, se ha realizado una revisión en torno a lo que se consideran los elementos principales que articularon la formación discursiva de la autonomía de Cherán, a partir del análisis de una limitada cantidad de documentos, los cuales, no obstante, forman parte de un significativo corpus producido durante los primeros meses del movimiento.

Después de ese recorrido se puede bosquejar una tensión entre discurso y praxis; dicha tensión fue introducida desde la perspectiva cheranense, ya que yo partía desde una visión completamente insertada

²⁸ Por otro lado, para personas sumamente precarizadas de la comunidad, estos procesos prácticamente han pasado desapercibidos.

en el discurso, es decir, en la asunción de que toda praxis está condicionada discursivamente, por lo que no hay prácticas extradiscursivas. La objeción que me fue planteada me exigió *mirar* las prácticas previas al levantamiento de Cherán más allá del discurso autonómico que se puso en marcha con la constitución en forma del MDB, es decir, intentando comprenderlas fuera de la articulación específica que supuso el discurso del movimiento, en relación directa con una praxis comunitaria continua y significativamente reactivada a causa de la desolación causada por la ola de violencia y la tala del bosque. No obstante, también fue preciso mirarlas como prácticas discursivas, o sea, como prácticas cuya condición de posibilidad eran discursos diferentes a la articulación formulada a partir del movimiento. Que fueran diferentes esos discursos no quiere decir que hayan sido opuestos o radicalmente diferentes; ya se ha mencionado que las articulaciones discursivas son antes que otra cosa construcciones sociales, lo cual conjura cualquier arbitrariedad o articulación demasiado novedosa, por llamarle de algún modo. Sin embargo, apelar de una manera tan decidida al argumento étnico representó el ordenamiento de esas mismas prácticas bajo una articulación de sentido distinta, focalizada en la identidad y especificidad étnica, entendiendo que la etnicidad no solamente es la configuración de elementos identitarios entre sus miembros, sino también el establecimiento de fronteras entre grupos.

En suma, de este apartado se puede concluir que una de las visiones desde Cherán es la profunda vinculación de la autonomía, más que con el discurso con la praxis, puesta en marcha no sólo durante el movimiento, sino desde las prácticas comunitarias previas, que con el movimiento fueron vinculadas decididamente como la herencia de los abuelos y antepasados. Esta postura aparece como antitética al enfoque que elegí, plantado completamente en la comprensión discursiva de la praxis. Lo anterior lleva a reflexionar sobre la complejidad de la relación discurso-praxis, o praxis-discurso, y hasta qué punto la movilización política rearticula y reconfigura, desde la acción, determinados discursos y prácticas. Quizá la dicotomía aparece, fastidiosamente, debido al inoportuno análisis teórico; como menciona Chakrabarty (2008, 33), el “carácter indispensable y a la vez inadecuado del pensamiento de la ciencia social” nos lleva a

pensar de manera en exceso teórica procesos sumamente prácticos, que se desarrollan de una manera dinámica y compleja. No obstante, dicho abordaje sigue siendo necesario para pensar los procesos políticos más allá de las exigencias prácticas de la coyuntura.

Es por lo que, de manera inoportuna, se ha mantenido en el análisis la dimensión discursiva como condición de posibilidad para la acción social. Esto ha permitido comprender que ciertas prácticas y elementos fueron rearticulados a la luz de un movimiento político que se decantó por lograr la autonomía mediante la vía jurídica. Ahora bien, el hecho de que el movimiento de Cherán optara por la vía jurídica y esgrimiera el argumento étnico para lograr el autogobierno a partir de su propio sistema normativo, orilló a que el movimiento se colocara en un orden discursivo en el que se tuvo que asumir el esencialismo étnico como estrategia política.

Etnicidad

*Por eso el lento caminar de nuestro sistema,
porque nosotros en cada uno de los cheranenses
—y si no me equivoco— en cada uno de los
indígenas libramos una batalla, una guerra, una
lucha interna. Por un lado
—como en este caso en Cherán— habemos
muchos que queremos ser indígenas
y nos consideramos indígenas, pero por otro lado y
dependiendo de la situación no quisiéramos serlo.*
CMGC (2017a, 144)

Una vez que se ha reflexionado en torno a la categoría de discurso *desde* la perspectiva cheranense, así como desde la posición teórica, es momento de abordar otra de las temáticas principales que orientaron este estudio: la etnicidad. Evidentemente, se seguirá la misma dirección metodológica, confrontando las propias asunciones teóricas con la teoría-praxis de los investigadores pares. Para ello, primero se trazará el contexto cheranense con respecto a una supuesta vivencia étnica previa

al movimiento; posteriormente, se describirá el proceso de reetnización que se vivió a partir del movimiento; y, finalmente, se indagará sobre las rearticulaciones y reconfiguraciones en torno a la identidad étnica en Cherán, haciendo énfasis en la complejidad que implica el “retorno al pasado” y el carácter dinámico de la etnicidad.

El contexto previo al movimiento

Resulta arriesgado pretender establecer cuál era el contexto en Cherán, en el aspecto étnico, antes del MDB. No obstante, se puede partir de algunos hechos y experiencias para intentar configurar un contexto cheranense en cuestión étnica, previo al año 2011. Asimismo, la palabra expresada por los investigadores pares puede ayudar a validar la propuesta.

Se partirá de cómo pudo articularse el discurso étnico p'urhépecha en Cherán. Se propone la tensión entre dos movimientos que configuraron dicho proceso: por un lado, el indigenismo de Estado y sus políticas de asimilación y mestizaje; y, por el otro, las vindicaciones indianistas en Latinoamérica que tomaron fuerza en los albores del nuevo milenio. Con respecto al primero, ya en el capítulo 2 se ahondó sobre cómo fue implementándose y cuáles fueron sus principales objetivos, a saber, la asimilación cultural, política y económica de la población indígena. Esto implicó un proceso de “mestizaje”, que operó a partir de diversos mecanismos, entre ellos discursos racializadores y estigmatizadores en torno a lo indígena.

En ese sentido, en Cherán el indigenismo de Estado pudo operar directamente a partir del establecimiento en 1968 del Centro Coordinador del INI, uno de los cientos que fueron construidos a lo largo del territorio nacional para llevar a cabo el proyecto indigenista. No obstante, como se mencionó, las políticas indigenistas del INI no pudieron converger con el control corporativista del campo impuesto por el Estado, ya que en Cherán el ejido no pudo establecerse como régimen para la posesión y explotación de la tierra. Este débil control clientelar por parte del PRI pudo ser una de las razones para que la Meseta Purépecha brindase un decidido apoyo al candidato del FDN, Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano.

Por otra parte, es conveniente mencionar que hacia las décadas de los setenta y ochenta, una importante porción de jóvenes chera-nenses salieron de la comunidad para formarse en instituciones educativas como la UNAM o el IPN. Muchos de estos jóvenes vivieron en carne propia el proceso de amestizamiento impuesto por el Estado, así como sedimentado socialmente: “Mis propios abuelos no querían que hablara la lengua [p’urhépecha]” (Tata JM, diálogo del 10 de junio de 2020). En dicha aseveración puede palpase el proceso de estigmatización hacia las culturas indígenas puesto en marcha por el Estado mexicano desde su consolidación, pasando por las diferentes etapas del indigenismo. Por otro lado, un grupo importante de jóvenes accedieron a normales rurales —entre ellas la NIM, ubicada en Cherán— para después encontrar sitio como docentes a nivel primaria, secundaria y bachillerato. El rol de estos jóvenes maestros era fungir como agentes de aculturación para la implementación de la lengua y la educación escolar occidental (Dietz 1999). Las necesidades contextuales de estos últimos para lograr una formación educativa basada en el bilingüismo, derivó en la creación de asociaciones como la Anpibac y la Organización Nacional de Etnolingüistas Indios, A. C. (Oneiac). Dietz también destaca la creación del Centro de Investigación de la Cultura Purhépecha (CICP), bajo el auspicio de la UMSNH. Dicho centro fue promovido principalmente por el doctor en Física, Tata Ireneo Rojas, además de otros profesionistas p’urhépechas egresados de carreras no magisteriales y vinculados con la Casa del Estudiante Michoacano, en la Ciudad de México.

En un orden distinto pero convergente, fueron surgiendo organizaciones relativas a la vindicación de la etnicidad p’urhépecha, como el Consejo Supremo Purhépecha (CSP) en 1975, la Organización Independiente de Profesionistas Purhépecha (OPPI) en 1981, la Academia de la Lengua Purhépecha, A. C. en 1993, y la Organización Nación P’urhépecha (ONP) también en 1993. En suma, estas organizaciones se fueron articulando en torno a intereses como la recuperación y conservación de la cultura p’urhépecha, pero también alrededor de intereses gremiales, principalmente relacionados con el magisterio y la burocracia estatal y federal. Dicho perfil magisterial y academizado, que fueron adquirien-

do tales organizaciones, abrió una brecha elitista entre estas y la población que carecía de formación superior o cuyos principales ingresos no provenían del magisterio o la burocracia, de tal suerte que no se puede afirmar que las vindicaciones etnicistas promulgadas por estos grupos hayan podido permear por entero a sus comunidades, en específico a Cherán. No obstante su exclusividad, la influencia de los líderes de estas organizaciones hacia adentro de la comunidad posibilitó que el discurso étnico pudiera existir y articularse en torno al MDB.²⁹

Por otro lado, la existencia de organizaciones vindicadoras de la identidad y cultura p'urhépecha no pudo evitar que la discriminación y estigmatización contra la población indígena continuase, ni tampoco para que la identidad p'urhépecha pudiera articularse políticamente de manera decisiva. El proceso de amestizamiento social desplegado por el Estado mexicano fue sumamente exitoso en municipios cercanos a Cherán, como Paracho o Uruapan; de allí que en estos se exacerbara la estigmatización de comunidades menos integradas al proyecto asimilacionista. Mientras que un cerrado grupo de intelectuales exaltaba y vindicaba la etnicidad p'urhépecha en círculos académicos de la capital michoacana, los cheranenses se siguieron enfrentando a la discriminación y estigmatización ejercida por la población mestiza de Paracho y Uruapan. En diálogo con Marco Guardián, me comentó sobre una visita que realizó a la academia de un maestro pintor en Uruapan, pero que este se negó a prestar sus servicios al saber que Marco era de Cherán, argumentando que “la neta los de Cherán son bien brujos” (diálogo del 10 de julio de 2019). Debido a este tipo de dinámicas discriminatorias, la identidad étnica pudo haberse minado en determinados sectores de la población: “Te preguntaban de dónde eres, ‘vivo cerca de Paracho’. Difícilmente decíamos que éramos de Cherán. El mismo nombre suena muy indígena” (*Ibid.*).

Esta otra realidad permite contrastar el estado de la identidad étnica en Cherán previo al movimiento. Por un lado, la conformación de una intelectualidad p'urhépecha cheranense, élite vinculada

²⁹ Una considerable porción de los representantes del movimiento pertenece a un grupo que podría llamarse como el de los “profesionistas” de Cherán (Santillán 2018).

al grupo de los profesionistas, académicos y maestros cheranenses que, insertos en el proyecto integracionista del indigenismo mexicano, así como en conflictos relativos a los intereses gremiales y grupos de interés político, lograron articular discursos vindicadores de la etnicidad p'urhépecha, incidiendo en la valorización de la lengua, las costumbres y la identidad étnica. Por el otro, un proceso paralelo de discriminación social, acicateado por el proyecto amestizante del Estado mexicano, que puso en crisis la identidad étnica en los sectores menos allegados a la intelectualidad p'urhépecha. En ese sentido, Bartolomé menciona:

El presente de los pueblos indígenas está entonces signado por estas dos tendencias contradictorias; una que busca renunciar a la filiación india percibida como un estigma y otra orientada hacia la afirmación protagónica de lo étnico. Así, la represión de las identidades étnicas, cuando no logró desintegrarlas, ha servido para fomentar el desarrollo de movimientos contestatarios (Bartolomé 1996, 3).

Tomando como punto de partida esta paradójica situación, se pasará a analizar el desarrollo del MDB desde una lectura en clave étnica.

El MDB y la elección del argumento étnico

Ya se han desglosado de una manera más o menos específica los diversos factores y elementos que pudieron articularse para que se realizara el levantamiento de la mañana del 15 de abril por parte de un grupo de mujeres cheranenses, así como la posterior conformación de la autodefensa comunitaria. Ahora se analizará desde un enfoque étnico el proceso que llevó Cherán para conformar un movimiento por la defensa del territorio y la autonomía. Se abordará la etnicidad desde el carácter relacional y maximalista propuesto por Hall, es decir, entendiendo la construcción de la etnicidad como un proceso interétnico, donde los diversos grupos se coconstruyen apelando a diversos discursos y narrativas, en contextos asimétricos y desiguales.

Se quiere partir de una distinción analítica que puede parecer inadecuada metodológicamente, porque carece de una delimitación rigurosa y puede ser acusada de sobregeneralización; sin embargo, considero que resulta pertinente y plausible para pensar el movimiento de Cherán en clave étnica. Se propone la distinción entre “los de adentro”, refiriendo a comuneros y comuneras de Cherán activos en los asuntos del proyecto autonómico durante y después del movimiento, y “los de afuera”, al referir a la población exterior a Cherán que tuvo noticia del movimiento, simpatizó con él, lo denostó o tuvo influencia directa en sus destinos.³⁰ Asimismo, se añade una caracterización étnica entre estos dos grupos: por un lado, los de adentro cheranenses representan un colectivo que parte desde una identificación étnica históricamente no hegemónica, subalternizada y heterorrepresentada; por el otro, los de afuera casi siempre parten desde una identificación étnica hegemónica naturalizada —la mestiza—, identificación tan naturalizada que no suele ser cuestionada ni puesta en crisis. La distinción adentro-afuera, pues, no es geográfica o espacial solamente, sino que enfatiza en las coordenadas étnicas específicas que definieron la relación en la que se desarrolló el MDB. Tampoco pretende servir como separación tajante entre grupos humanos, función que no se busca y sería ilusorio pretenderlo, ya que los fenómenos culturales son más complejos, dinámicos y en algunas ocasiones transétnicos. Sólo se busca crear una distinción analítica que permita pensar de una manera distinta las relaciones interétnicas implícitas durante la gestación y desarrollo del MDB.

El inicio del movimiento y el arribo de los medios de comunicación

Inmediatamente a la retención de los talamontes en la capilla del Calvario fue conformándose y articulándose poco a poco la organización comunitaria en torno a qué acciones se llevarían a cabo para contrarrestar la respuesta violenta que se esperaba por parte del crimen organizado, así como para darle una dirección a la autodefensa. Poco a

³⁰ Me refiero en específico a personas como los magistrados del TEPJF.

poco la noticia de que habitantes de un pueblo de la Meseta Purépecha tenían retenidos a supuestos talamontes fue propagándose en medios locales: “Reportan tres personas retenidas en Cherán” (2011). Para pocos en Michoacán, incluidos los medios locales, es una novedad el constante clima de tensión y conflicto prevaleciente en regiones indígenas, como la Cañada de los Once Pueblos o la Meseta Purépecha, donde las movilizaciones y bloqueos carreteros fungen constantemente como un mecanismo de presión hacia autoridades estatales para la solución de demandas de diversa índole. No obstante, con el paso de los días el autositio de Cherán se mantuvo, atrayendo la atención de medios electrónicos independientes como *SinEmbargoMx* y *Desinformémonos*, así como de empresas de noticias de alcance nacional como *El Universal*. Es en esta coyuntura mediática donde se quiere ahondar en la complejidad interétnica que supuso que Cherán se abriera a la mirada de “los de afuera”, con el objetivo de consolidar el movimiento puesto en marcha.

Cabe recordar que el movimiento surgió de una manera cuasiespontánea, activándose mecanismos de organización, como las fogatas en cada cuadra y las barricadas en los puntos de acceso a la comunidad. En las fogatas, las comuneras y los comuneros debían permanecer en vela, manteniéndose al pendiente ante cualquier indicio de ataque de “los malos”, siendo los cohetes el principal medio para advertir sobre un posible peligro. De este modo, la representación de Cherán como comunidad organizada fue una de las primeras imágenes que se dieron a conocer sobre el movimiento. Asimismo, dicha representación fue acentuada por el hecho de tratarse de una población indígena, con todas las imágenes y discursos que esto representó. Las representaciones y los discursos desde los que se posiciona la etnicidad son resultado de una interacción interétnica en un contexto asimétrico y desigual. En ese sentido, Rojas menciona sobre la imagen que las comuneras y los comuneros quisieron transmitir a los medios:

¿Cómo nos ven los de afuera? Como indios: por ello había que hacer toda una caracterización de lo que ellos mismos pensaban significaba ser indígena a los ojos de los fuereños: como un grupo de personas pobres, vulnerables y sobre todo sin armas sofisticadas (Rojas, cit. en Santillán 2018, 161).

De este modo, desde adentro del movimiento se fue desarrollando un uso estratégico de las representaciones y narrativas que “los de afuera” podrían tener sobre lo indígena, con la finalidad de lograr mayor impacto sociopolítico y, por ende, legitimación social para el movimiento. Lo anterior no niega que en Cherán efectivamente una porción de sus habitantes carezca de oportunidades para una subsistencia digna, desde antes y después del movimiento, ni tampoco que la población se encontrara en esos momentos realmente indefensa, dadas las condiciones de incertidumbre y colusión de las autoridades con el crimen organizado; no obstante, cuando dichas representaciones se insertan dentro de determinados discursos y narrativas en torno a lo que se ha construido como lo indígena, es que se halla ante un asunto complejo de índole étnica, en cuyo análisis debe tomarse en cuenta de manera relacional cómo se han construido esas narrativas y discursos, y cómo operan en la realidad. Para el caso de Cherán, se puede afirmar que fueron utilizados de manera estratégica por los habitantes en un momento de inestabilidad para poder convencer a “los de afuera” de que su lucha era legítima, apelando, en un primer momento, a discursos etnicistas heteroconstruidos.

Con el paso de los días, los medios siguieron subrayando el carácter étnico del movimiento: “Pueblo purépecha se levanta contra criminales en Cherán” (Torres 2011), “Suman 72 días de crisis en Cherán” (Carmona 2011), “Indígenas-México: atrincherados en defensa propia” (Pastrana 2011). Asimismo, líderes del movimiento exaltaron el carácter indígena de la comunidad de Cherán en intervenciones multitudinarias, como la citada caravana en Morelia para acompañar al poeta Javier Sicilia, el 4 de junio de 2011. Una vez elegida la ruta jurídica como primera vía para lograr la autonomía, el discurso étnico fue cada vez más preponderante por parte de la dirigencia del movimiento. En ese tenor se expresó el comunicado del 3 de agosto de 2011:

Cherán dijo: ¡Basta ya de zozobra en la que nos tienen inmersos los gobiernos! Con su lucha de resistencia social, le envía un saludo combativo a todos los pueblos en resistencia, por su libre determinación como comunidades indígenas y por la clama del respeto a sus usos y costumbres que desde tiempos inmemoriales ya vienen ejerciendo.

Compañeros comunicadores comunitarios: reciban un fraternal y combativo saludo desde el corazón de la meseta purépecha de la comunidad indígena de Cherán, Michoacán, México, 3 de agosto del 2011 (año de la resistencia de la comunidad indígena de Cherán) (Romero 2018, 41).

La conjunción del interés mediático hacia una comunidad indígena en resistencia, así como la estrategia etnicista cheranense, derivó en una articulación exitosa entre los medios que cubrieron los eventos en Cherán y el MDB. Aunque al principio algunos medios locales consideraron la autodefensa de Cherán como “un acto de rebeldía” (Marco Guardián, diálogo del 10 de julio de 2019), el arribo posterior de medios nacionales y alternativos, muchos de ellos simpatizantes con los movimientos sociales, significó la construcción de una representación favorable del movimiento y la comunidad. Este aspecto es señalado también por Aragón, uno de los asesores jurídicos externos de la comunidad durante el movimiento:

Para lograr estas condiciones fue vital el papel de los medios de información alternativos, las opiniones de intelectuales comprometidos; incluso la difusión masiva del movimiento mediante la música que distintos grupos y cantantes, algunos de ellos tremendamente populares, realizaron de las luchas del movimiento de Cherán (Aragón 2013, 62).

Dicha “efervescencia” en torno a Cherán y su movimiento incidió no solamente en la imagen que “los de afuera” comenzaron a tener sobre Cherán, sino que además influyó en la percepción misma de los comuneros sobre su comunidad y su lucha: “Del 2011 para acá, hay mucho orgullo de decir que eres de Cherán [...] Si nos hubieran ignorado, quizá no hubiera habido trascendencia ni orgullo, se generó más motivación” (Marco Guardián, diálogo del 10 de julio de 2019).

Nos visitaban de distintas partes de México y Europa, comenzaron a elegir a Cherán como punto de encuentro de organizaciones, como espacio turístico revolucionario, lo que a nosotros no nos molestaba: crearon un misticismo en torno a Cherán, que algunos hasta comenzamos a creerlo (Romero 2018, 57).

Las palabras de Guardián y de Romero apuntan hacia todo un proceso de vindicación comunitaria logrado por el movimiento emprendido y la popularidad que este logró mediante la articulación de elementos que ya se han mencionado, entre los que destaca el componente étnico. Por otra parte, es conveniente mencionar que el decidido uso del argumento étnico, tanto en la estrategia jurídica como sociopolítica, derivó en un renovado y complejo proceso de reetnización hacia adentro de la comunidad.

Etnopolítica y reetnización en Cherán K'eri

En esta sección se desglosarán las implicaciones que pudo tener el uso de la *etnopolítica* para el desenvolvimiento de un proceso específico de reetnización en Cherán. La estrategia para alcanzar la autonomía *de iure* necesitó de la rearticulación discursiva de diversos elementos y prácticas hacia un ámbito político. Aquí la alusión a lo político hace referencia tanto a su carácter de dimensión fundante de la conflictividad social —y por lo tanto de la tensión entre diversos discursos ordenantes— como de su dimensión instrumental basada en determinadas instituciones, mecanismos y orden jurídico. Para el caso de Cherán la rearticulación se dio, en un primer momento, apelando a la legislación existente en torno al derecho a la autodeterminación y el autogobierno a partir de los “usos y costumbres”.³¹ Esta definición tan ambigua y abierta de usos y costumbres poco a poco se fue ciñendo a un discurso centrado en la recuperación del pasado, es decir, de los ideales, valores y prácticas de los ancestros. Dentro de esa idea fueron rearticulándose prácticas como las asambleas barriales, la asamblea de la comunidad, las rondas de vigilancia, los nombramientos para los cargos, entre otras. Asimismo, se rearticulaban elementos relacionados con el cuidado de la naturaleza y el sentido de comunalidad, contraponiéndolos a los antivalores de depredación e individualismo propios del sistema capitalista.

³¹ Si bien este término ya ha caído en desuso para dar paso al de “sistema normativo interno”, lo usamos porque fue ampliamente utilizado por el movimiento durante todo el proceso jurídico.

La rearticulación discursiva de estos elementos y prácticas, existentes antes del movimiento, derivó en un complejo proceso de reetnización, que se intentará describir a grandes rasgos en tres dimensiones: simbólica, moral y política. Cabe mencionar que se entiende reetnización como un “proceso de reconstrucción étnica que integra los aspectos históricos de recuperación de las prácticas culturales” (Brett, cit. en Arias y Carrera 2014, 52). No obstante, dicha reconstrucción y recuperación forman parte un proceso complejo, donde se reconstruye el pasado para ser actualizado en el presente con objetivos específicos, así como se reinventan ciertas tradiciones y se rearticulan determinados discursos y narrativas en torno a la identidad étnica.

Reetnización simbólica

En primer lugar, lo que se llama “reetnización simbólica” corresponde a la gradual recuperación de elementos y prácticas, entre los que destacan la lengua p'urhépecha. Hemos comentado sobre el proceso de amestizamiento y aculturación puesto en marcha desde las políticas del indigenismo de Estado, entre cuyos objetivos estaba la castellanización de la población indígena, la cual tuvo un relativo éxito en municipios como Cherán, donde varones y mujeres adultas reconocen que quienes hablan con amplio conocimiento la lengua son únicamente los y las ancianas. Con el movimiento y la posterior instauración del gobierno autónomo, la conciencia sobre la necesidad de recuperar la lengua ha sido una constante por parte de la EGC, que ha posibilitado la realización de talleres de iniciación a la lengua p'urhépecha, así como la edición de materiales y textos dirigidos principalmente a niños y jóvenes (Colectivo Angátapu 2013). Por otro lado, la recuperación de términos p'urhépecha y su uso político ha sido también significativa; el hecho de que se haya recuperado el nombre del municipio, de San Francisco Cherán a Cherán K'eri, habla de un decidido proceso de vindicación de la identidad étnica, así como de estrategia etnopolítica, incluido el término para nombrar a los representantes, es decir, los *k'eris*. También se debe destacar el hecho de que una diversa cantidad de libros (Ramírez y Figueroa 2018; Leco, Lemus y Keyser 2018; Moreno 2019), así como nombres de even-

tos realizados³² dentro de la comunidad presenten un formato híbrido en su titulación, es decir, con títulos en castellano y p'urhépecha.

También se debe incluir dentro de esta reetnización simbólica el mayor uso de símbolos, como la bandera y los colores p'urhépecha en eventos oficiales, la conmemoración de la Independencia de México o el aniversario del levantamiento del 15 de abril (en este último cabe destacar que la bandera p'urhépecha ha marchado al frente de la bandera mexicana). Si bien el diseño de la bandera, así como la elección de los colores p'urhépecha, se remontan a un pasado bastante reciente —en la década de los ochenta con el surgimiento de las organizaciones *purepechistas*—, el renovado uso de estos símbolos en el espacio público funge como un constante recordatorio de la identidad étnica p'urhépecha y su vindicación en medio de un contexto social mestizocéntrico.

Finalmente, otro de los aspectos simbólicos para la reetnización de Cherán son las expresiones artísticas que han ido desarrollándose durante y después del movimiento, tanto por artistas de la comunidad como foráneos. Un paseo por los cuatro barrios que componen Cherán significa observar múltiples murales callejeros pintados en fachadas de casas y locales comerciales. Estos murales suelen referir a temáticas como la naturaleza, las tradiciones de Cherán o los rostros de ancianos y niños. Algunos de estos murales se encuentran acompañados de consignas políticas. Asimismo, la Casa Comunal de Cherán se encuentra tapizada interiormente de murales relativos al movimiento, como lo es el mencionado mural principal de la sala de juntas, *Tsinarhini ka sesi eratsini*, realizado por Guardián y Fabián (2013). Estas expresiones artísticas articulan discursivamente elementos diversos, desde los cuales se (re)construye la etnicidad, apelando a discursos y narrativas, principalmente las construidas a partir del levantamiento y la consolidación del MDB, pero también a representaciones sobre lo que significa ser p'urhépecha. Estas manifestaciones de reetnización simbólica son la materialización de un proceso de construcción y vindicación de la etnicidad en otros dos niveles.

³² Me refiero en específico al evento académico titulado Coloquio “Juje Cherani Amperi Auntaxeni” (Vamos a platicar sobre Cherán), realizado el 17 de noviembre de 2016 en la sala de juntas de la Casa Comunal de Cherán.



Imagen 3. Mural en Chéran K'eri.

Reetnización moral

Por reetnización moral me refiero a un proceso de reconstrucción de ciertos valores e ideales asumidos como propios de la cultura p'urhépecha o de los grupos indígenas. Aquí se resaltan principalmente los valores del cuidado y defensa del territorio y la naturaleza, que fueron articulados durante los primeros meses del movimiento, y que han sido un elemento recurrente en el discurso autonómico cheranense.

Como se mencionó, el movimiento de Cherán surgió por una insostenible situación de violencia e inseguridad, pero también de despojo y tala del bosque comunitario; fue la articulación de estos elementos la que produjo la respuesta por parte de las mujeres en el Calvario. Con el pasar de los meses, la defensa del bosque y el territorio fue convirtiéndose en una de las proclamas más importantes del movimiento. Con el “énfasis étnico” puesto en marcha por los diversos medios que acompañaron al movimiento, el elemento relativo al cuidado de la naturaleza y defensa del territorio fue fijándose a ciertos discursos y narrativas etnicistas, en específico a aquellas que vinculan a los pueblos indígenas como defensores y guardianes de la naturaleza. Nuevamente, quiero dejar en claro que no se está negando la urgente necesidad que tuvo Che-

rán para salvaguardar su bosque, misma que motivó al ejercicio de la praxis política, sino queremos resaltar que esa defensa del territorio se articuló en discursos y narrativas etnicistas.

De este modo, el valor de la defensa de la naturaleza y la vida se rearticuló en torno a la reetnización de Cherán, como uno de los valores propios de la etnicidad cheraní. En ese sentido fue que algunas luchas, como la de Casimiro Leco contra la compañía Slade en 1913, fueron resignificadas a la luz del MDB, reafirmando la idea de Cherán como una comunidad combativa y protectora de los bosques. Así lo señala Guardián: “La cuestión del bosque es otro ejemplo; he llegado a escuchar que esto estaba predestinado [la defensa del bosque]. Cherán es muy místico. Tenía que volver a suceder. Y después tiene que volver a suceder” (diálogo del 6 de julio de 2020).

También es conveniente destacar que la rearticulación del valor de la vida y la naturaleza en la etnicidad cheranense ha tenido una clara identificación de género. En Cherán, las mujeres han rearticulado el discurso en torno a la defensa del territorio desde la praxis iniciada la mañana del 15 de abril de 2011, resaltando su rol protagónico en el cuidado de la naturaleza:

Sabemos que nuestra cultura como en otras en el mundo, ha existido una fuerte relación de respeto hacia la tierra, cerros, a los bosques, a las plantas, animales, lluvias, vientos y por las noches a los destellos de las estrellas, su movimiento, su relación de biodiversidad o cultura por la vida, las mujeres en este territorio que somos parte esencial de la relación con la *Madre Tierra*, así como también el fuego ha sido fundamental para nuestro pueblo y el mundo (CMGC 2017a, 125).

Somos las cuidadoras y representantes de la naturaleza, somos las portadoras de esta voz que nos transmite la *Madre Tierra*. Nuestro deber, de ahora en adelante, es difundir ese sentir que nos aporta la naturaleza, esos saberes que pasamos a las generaciones siguientes, porque nos estamos quedando en una situación en la que los medios de comunicación masiva quieren arrancarnos de nuestras raíces, quieren meternos a otro tipo de forma de pensar y para preservar la naturaleza, para preservar nuestros saberes, para preservar todo esto, no hay nada más grande y más fuerte que el apropiarnos de ello (CMGC 2017a, 127).

Se puede pensar que el rol de las mujeres cheranenses como cuidadoras y portavoces de la Madre Tierra se articuló dentro de discursos esencialistas que vinculan a lo femenino con el rol tradicional de maternidad y cuidado. No obstante, eso no ha impedido que, partiendo de ese rol, las mujeres de Cherán expresen vindicaciones de género y demandas para la equidad con respecto a los varones. Esto revela que el proceso de reetnización no es simple y sencillamente “volver al pasado”, sino que se trata de un proceso complejo de reconstrucción étnica a la luz del presente. Se profundizará *más adelante en esa discusión*.

Finalmente, se quiere señalar que dentro de dicha *reetnización moral* se encuentra el énfasis en conservar y mantener el estilo de vida apegado a los valores relacionados con la vida en comunidad, en contraposición a estilos de vida más “urbanizados”, a los que se les relaciona con el individualismo, la desintegración y la ausencia de vínculos sociales. Vivir en comunidad, pues, implica formar parte activa de las festividades oficiales, ya sea como carguero, comisionado o apoyando económicamente o en especie a quienes tengan el encargo; implica también establecer vínculos dentro de la comunidad, como el compadrazgo o el apadrinamiento. Asimismo, ha implicado la demanda para una mayor participación en los asuntos comunitarios mediante las asambleas. Estas prácticas ya existían previamente al MDB y al gobierno autonómico, no obstante, se han rearticulado discursivamente a la luz de un proceso de reetnización motivado por un movimiento etnopolítico.

Reetnización política

La tercera dimensión en el proceso de reetnización en Cherán se ubica dentro del ámbito político. Se entiende el ámbito político como el terreno donde se desarrollan las tensiones y conflictos inherentes a las asimetrías, desigualdades y relaciones de dominio, pero también donde se llega a acuerdos, consensos y soluciones, siempre temporales, a partir de determinados mecanismos y prácticas. Para comprender el proceso de reetnización política en el caso de Cherán es importante partir de la dicotomía división-comunalidad, dentro de la cual se desarrolló la narrativa política atravesada por Cherán antes y después del MDB.

Dentro de dicha narrativa se atribuyó al sistema de partidos políticos —entendido como un mecanismo de participación no comunitaria— la desintegración y división que favoreció la entrada de “los malos” y la depredación del bosque. A pesar de que los partidos políticos ya utilizaban mecanismos para la designación de candidatos a partir de la pre-selección por barrio, la crisis acaecida en el partido hegemónico —el PRD—, que desembocó en la apretada victoria del PRI en los comicios municipales del 2007, marcó un clima de división e inestabilidad política en la comunidad; aunado al aumento de la violencia e inseguridad en el estado, y prácticamente en todo el país, el gobierno priísta de Roberto Bautista nunca logró legitimidad dentro de la comunidad.

Una vez puesto en marcha el MDB y decidido el argumento étnico para lograr la autonomía, prácticas como las asambleas barriales —tradicionalmente utilizadas para la organización de festividades— fueron rearticuladas en torno a un discurso étnico de recuperación de la comunalidad; las asambleas, fogatas, ronda tradicional y el Concejo fueron articulándose discursivamente en torno a la recuperación de las prácticas políticas de los abuelos y los ancestros, como una forma de recuperar la comunalidad original p'urhépecha-cheranense. Dicho proceso para nada fue sencillo, ya que involucró la tensión entre distintos grupos dentro del movimiento, quienes discutieron sobre cuál debía ser la forma de gobierno que la comunidad adoptaría. Se consideraron tres propuestas provenientes del profesor Heriberto Bonilla, de la licenciada Silvia Ninis y de la mencionada Fogata Morelia (Santillán 2014), siendo esta última la propuesta elegida. Cabe destacar que la propuesta de Fogata Morelia se realizó por parte de un importante grupo de profesionistas, académicos e intelectuales cheranenses avecindados en Morelia, activos en el Centro de Estudios de la Cultura Purhépecha. La propuesta de este grupo de académicos se centró en la recuperación de “las normas que rigen la vida en la comunidad y que son de transmisión oral e incluyen los niveles personal, familiar y colectivo en lo referente a las instituciones políticas, sociales, económicas y culturales” (*Ibid.*, 177).

De este modo, las prácticas fueron rearticuladas en torno a valores y normatividades relacionados con la comunalidad, es decir, una forma de vida asociada con la comunidad como espacio fundante de la con-

vivencia social. En ese sentido, Guardián menciona: “Antes no se escuchaba mucho ese término de comunalidad. Nos veíamos más como un municipio” (diálogo del 2 de julio de 2020). Dicha rearticulación ha sido positiva para el desarrollo de un modelo de trabajo comunitario basado en la participación y compromiso de comuneras y comuneros, no sin estar exento de retos y conflictos a la hora de resolver situaciones demasiado problemáticas hacia adentro de la comunidad.

Finalmente, cabe mencionar que la reetnización política de Cherán se trató, más allá de la recuperación de prácticas ancestrales originales, de la rearticulación discursiva de prácticas a la luz del movimiento etnopolítico. Una mirada demasiado historicista revelaría que, según la *Relación de Michoacán* —documento más antiguo sobre la cultura p'urhépecha, traducido al náhuatl y del náhuatl al castellano—, hacia la llegada de los españoles, el imperio p'urhépecha estaba administrado políticamente por una selectiva y exclusiva jerarquía de jefes, gobernadores, militares y sacerdotes. Después de la Conquista, el cabildo indígena fungió como máxima autoridad sociorreligiosa hasta la consolidación del Estado mexicano y las reformas liberales, las cuales implementaron la figura del municipio como base de la organización político-territorial mexicana. Ya con dicha figura, la comunidad de Cherán basó una buena parte de su organización social funcionando mediante la estructuración a partir de los cuatro barrios. Lo que se quiere dar a entender con esto es que, más allá de una idea de recuperación de la organización política original p'urhépecha, la comunidad de Cherán rearticuló discursivamente algunas de sus prácticas a la luz de la (re)construcción de la etnicidad, tomando como uno de sus principales valores la comunalidad, que puede ser considerada, según las corrientes comunales de Luna y Floriberto Díaz, como el modo auténtico de vida de los pueblos indígenas, pero también como un ideal en constante construcción para los movimientos etnopolíticos recientes, como lo es el de Cherán. El retomar este valor como ideal para la nueva forma de gobierno ha permitido ir desarrollando una EGC que afronta diversos desafíos.

En suma, el proceso de reetnización en Cherán ha sido complejo y heterogéneo, sobretodo si se toma en cuenta que la identidad étnica en Cherán —cuestionada y subalternizada desde la etnicidad mestiza dominante— ha ido reconstituyéndose a la luz de un movimiento de

autodefensa y autonomía. Ahora me quiero detener en cómo se ha desarrollado el proceso de reconfiguración de la identidad étnica dentro de la tensión entre “volver al pasado” y, a la vez, mirar de frente hacia los desafíos propios de una comunidad inserta en un contexto globalizado.

El “retroceso actualizado” de Cherán

En los apartados anteriores se ha ido dejando entrever la complejidad del proceso de reetnización cheranense, en relación con una idea simple, enarbolada por el MDB y reafirmada por las tres administraciones del gobierno comunal, la recuperación de los ideales de los antepasados:

Lo que presentamos ahora a la comunidad de Cherán K’eri y a la sociedad en general son los resultados del trabajo en comunidad; del esfuerzo conjunto de cada comunero, cada fogata, de nuestros barrios y comunidad en general, trabajo basado en nuestra forma de vida; modo que nos legaron nuestros abuelos y que significa servicio a la comunidad, cooperación, ética, honestidad, transparencia, respeto y dignidad (CMGC 2017b, 76).

Esta idea tiene diversas implicaciones: por un lado, el afán de “recuperación” implica que algo se estaba perdiendo u olvidando, lo cual lleva a pensar en las posibles causas de este olvido o pérdida; por otro lado, apelar a los ideales de los antepasados implica la reconstrucción, desde el presente, de valores y prácticas asumidos como aquellos enseñados y practicados por los ancestros cheranenses p’urhépecha. En este apartado se intentará comprender el desarrollo de esta idea como eje fundamental en el proceso de reetnización en Cherán.

El olvido y la memoria como mecanismos para la construcción de la etnicidad

Dentro de la narrativa cheranense sobre el desarrollo del levantamiento y el MDB, la idea del divisionismo causado por los partidos políticos jugó un papel fundamental para explicar por qué en Cherán pudieron penetrar “los malos”; según la narrativa, este divisionismo provocó el



antagonismo adentro y entre familias, así como la desarticulación comunitaria, siendo este último el factor que inmovilizó la organización colectiva durante varios años. Sin embargo, un vistazo por la historia de Cherán previa al fortalecimiento de los partidos políticos revela que la idea de una comunidad orgánica y armónica resulta una ficción, sobre todo al revisar pasajes como los denominados zafarranchos o los constantes conflictos entre el ayuntamiento y el Comisariado de Bienes Comunales. Ahora bien, si los conflictos añejos habían sido entre facciones o grupos de interés hacia adentro de la comunidad, trayendo consecuencias identificables para uno u otro bando, la “novedad” que trajo el divisionismo partidista fue la entrada de agentes externos a la comunidad, relacionados con la tala y el crimen organizado. Autores como Santillán (2018) y Román (2014) han señalado que algunos comuneros de Cherán reconocen la participación de cheranenses en actividades relacionadas con la tala del bosque durante el periodo más álgido; no obstante, el discurso popular suele señalar de manera más directa a habitantes de poblaciones cercanas, como el rancho El Cerecito, Tanaco y Huecato. Esta “contradicción” permite comprender, por un lado, el grado de penetración alcanzado por el crimen organizado adentro y afuera de Cherán, pero también señala la urgencia que tuvo la población para ir organizando la acción colectiva y reconstruir la idea de comunidad, a raíz de una amenaza cuyos agentes fueron considerados como externos.

Es por ello que la idea de olvido o pérdida funcionó como un mecanismo para explicar por qué Cherán dejó de ser el lugar tranquilo que era antes. Aquí la asignación de responsabilidad de la comunidad sobre su propia seguridad resulta subrayable; si bien la demanda hacia el gobierno para resolver la situación de inseguridad fue constante, el olvido y la ruptura comunitaria se atribuyen como un descuido funesto de la propia comunidad sobre sí misma. Del mismo modo, la narrativa sobre este olvido apunta no solamente hacia el sistema partidista, sino también hacia la mentalidad individualista y anticomunitaria propia del sistema capitalista neoliberal, cuya crítica fue fundamental para que el movimiento de Cherán se posicionara como un movimiento de resistencia indígena a nivel global:

Nadie lo hará por nosotros, la transformación de nuestra comunidad depende de cada una de nuestras acciones, hemos aprendido que de manera egoísta o divididos no podemos afrontar ni solucionar las problemáticas existentes. No podemos dejar que nos arrastren las corrientes de esta sociedad de consumo y destrucción, gobernados por el mundo del mercado; mantengámonos firmes en la lucha por reconstituir nuestro modo de vida (CMGC 2017b, 77).

En suma, subyace de fondo una reconstitución comunitaria articulada discursivamente por la defensa del bosque y el territorio contra “los malos” de afuera, pero también articulada por discursos en torno a la idea de comunidad indígena como totalidad orgánica opuesta a los valores desintegradores propios de las sociedades capitalistas.

Ahora bien, ¿qué era lo que se había perdido u olvidado, provocando la ruptura comunitaria? La respuesta ha resultado sumamente compleja, ya que se trata de la reconstrucción del pasado comunitario a la luz de un proyecto político en desarrollo. Como se ha mencionado, se señala la necesidad de recuperar los ideales de los antepasados. No obstante, esta recuperación no se ciñe al ámbito axiológico, sino que se focaliza también en aspectos como la lengua p'urhépecha o las prácticas tradicionales. Desde la perspectiva de Marco Guardián, una recuperación completa implicaría la readopción del modo de vida, según la cultura p'urhépecha, lo cual ha resultado imposible:

Se retomó lo anterior, pero no todo, había tradiciones vivas que se abandonaron. Hubo pérdidas culturales como la indumentaria debido al poco interés de los jóvenes. Lo único que se ha retomado es la forma de gobierno. La cultura p'urhépecha no la podemos ejercer porque no la conocemos (diálogo del 10 de julio de 2019).

Círculos de especialistas en la cultura p'urhépecha, como el mencionado CICP fundado por Tata Ireneo Rojas, así como la Academia de la Lengua Purhépecha, han estudiado y sistematizado aspectos axiológicos de la cultura p'urhépecha; fue la propuesta de la llamada Fogata Morelia la que estructuró los valores morales y políticos a considerarse para los

perfiles de los cargos principales de la EGC. Asimismo, se han especializado en el estudio a profundidad de la lengua *p'urhe*. Sin embargo, sus aportaciones escasamente se han democratizado debido al elitismo y academicismo de tales grupos.

Por otro lado, algunos jóvenes se han interesado por rescatar la memoria histórica de Cherán a través de prácticas y métodos que incluso les han valido la desaprobación por parte de algunos intelectuales cheranenses. Me refiero en específico a la Fogata Kejsitani (Memoria Viva), compuesta por un grupo de jóvenes comuneros de Cherán, que formaron parte de la EGC a través del Consejo de Jóvenes. Este colectivo ha recibido el acompañamiento de académicos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y de la UNAM. El texto de autoría colectiva *Cherán K'eri. 5 años de autonomía*, publicado por el CMGC, se debe en gran parte a los esfuerzos de dicho colectivo, mismo que se expresa en el prólogo de la siguiente manera:

La articulación de los saberes compartidos en este libro se constituye a partir de una apuesta por la memoria viva (kejsitani), en tanto que rescata la primacía de la permanencia de la historia común sobre la historia parcial. Es un repositorio comunal que se palpa cotidianamente, pero que emerge con mayor fuerza en tiempos de crisis y posibilita el horizonte de una práctica futura anclada en las raíces del pasado (CMGC 2017a, 8).

Las palabras del colectivo expresan no solamente el objetivo hacia el que apuntan sus labores, sino además la reconstrucción comunal del pasado desde el presente hacia una praxis futura. En 2019, el colectivo presentó el libro *Juchaari Uandakua. El corazón ardiente de Cherán*, texto compuesto por testimonios de niños y jóvenes de Cherán en torno a los hechos del levantamiento del 15 de abril de 2011. Cabe destacar que este colectivo también se ha dedicado a comunicar la experiencia autonómica de Cherán en diversos foros a nivel nacional e internacional.

Además de los esfuerzos llevados a cabo por los colectivos mencionados, desde la EGC se ha promovido la realización de eventos culturales donde se resalta el arte y la cultura *p'urhépecha*. Asimismo, constantemente se desarrollan cursos y talleres para el aprendizaje de la lengua

p'urhe. Destacan también las publicaciones que se han promovido desde la EGC y el Concejo Mayor; el libro *Juchari Eratsikua, Cherán K'eri: retrospectiva histórica, territorio e identidad étnica* (2018) es un texto de autoría colectiva del cual se resalta su carácter endógeno, es decir, que quienes escriben son comuneros y comuneras de Cherán, insertos en su mayoría en el ámbito académico. Asimismo, está el texto publicado en conjunto con la Universidad de Guadalajara, *Cherán K'eri, caminos para recordar nuestra tradición* (2019), el cual fue coordinado por Rocío Moreno Badajoz, contando con la participación de académicos y comuneros de Cherán.

En suma, el proceso de reconstitución comunitaria ha implicado no solamente la reconstrucción —compleja y heterogénea— del pasado, sino también la construcción de una idea de comunidad, la cual incluye discursos relacionados con la identidad étnica indígena. Considero que dicha reconstrucción del pasado es heterogénea porque diversos grupos asumen esa reconstrucción de diferentes maneras; mientras los intelectuales p'urhépechas propugnan una identidad y cultura auténticas, los más jóvenes asumen una postura más dinámica en torno a la relación con la memoria e historia comunitaria. Por otro lado, desde el enfoque de género, cada vez más importante para las mujeres jóvenes cheranenses, se subraya la necesidad de transformar las relaciones de género hacia un clima más equitativo e igualitario. En ese sentido se expresan las palabras de la comunera Maciel:

La unidad de las mujeres y hombres, el hecho de que tengamos un Concejo de Mujeres no quiere decir que estemos en contra de los hombres, simplemente es el hecho de fortalecer a las mujeres para que se unan a los hombres, esos estereotipos de género que nos han impuesto desde afuera, el hecho de que digan que las mujeres son débiles, que tienen que dedicarse al hogar, ahora se han ido aumentando porque también tenemos que ser profesionistas, también tenemos que ser buenas madres, también tenemos que aportar al hogar, sin embargo la cantidad de mujeres que se han unido al trabajo remunerado es inmensa, pero realmente no vemos hombres uniéndose al trabajo doméstico, entonces nuestro trabajo también va por ahí, educar las siguientes generaciones para que

no se haga esta distinción entre los que tienen que hacer las mujeres y los hombres, sino que todas las generaciones siguientes vean que los dos son trabajos de ambos. Esa es la apuesta que viene dentro del Concejo de las Mujeres (CMGC 2017a, 128).

De tal modo, no se trata solamente de un simple “retorno al pasado”, lo cual implicaría el fortalecimiento de roles tradicionales sexistas y machistas, sino de reconstruir la relación con el pasado y seleccionar aquellos valores y prácticas que construyan una nueva comunidad. En ese sentido, Cherán ha puesto en marcha un gran esfuerzo por construir una idea de comunidad completamente novedosa, articulando su propio pasado y memoria con discursos vanguardistas relacionados con la equidad entre géneros, la crítica al capital, así como el cuidado y respeto hacia la naturaleza. En todo ese proceso, la etnicidad se ha puesto al centro de la reflexión, transformándose a la luz del desarrollo y consolidación del proyecto autonómico, así como de las nuevas articulaciones discursivas puestas en marcha.

En este apartado se ha querido reflexionar sobre las implicaciones a nivel étnico del movimiento de Cherán, enfatizando en la construcción relacional de la etnicidad. Se abordó el contexto previo al inicio del movimiento, ubicando un ambiente de amestizamiento social —promovido y operado por el Estado mexicano— y discursos estigmatizadores y discriminadores sedimentados socialmente. Asimismo, se ubicaron los primeros movimientos vindicadores de la etnicidad p'urhépecha, en cuya conformación tuvieron que ver factores como los intereses gremiales o la formación académica de sus miembros. Se recapituló sobre el inicio del MDB, focalizando la coyuntura mediática que tuvo el movimiento en sus inicios y las representaciones y discursos que se fueron articulando, enfatizando en el uso estratégico que hizo el movimiento de dichas representaciones sobre lo indígena. Se analizó lo que se propuso como el proceso de reetnización de Cherán en tres dimensiones: simbólica, moral y política. Finalmente, se reflexionó sobre las implicaciones del “retroceso actualizado” puesto en marcha por Cherán, subrayando cómo la noción de pérdida u olvido fueron necesarias para activar procesos de construcción de memoria e historia comunitaria, desarrollándose una idea de comunidad novedosa hacia la cual se dirige el proyecto autonómico de Cherán.

El enfoque relacional que se desarrolló en torno a la etnicidad permitió indagar el proceso de reconstrucción étnica en Cherán inserto en un contexto mestizocéntrico, es decir, en relación con la mesticidad como etnicidad hegemónica, naturalizada y promovida desde el Estado. La situación de subalternidad de la etnicidad p'urhépecha derivó en una resistencia vindicatoria de tipo elitista, mientras que también significó el enfrentamiento directo a discursos de odio, estigmatización y discriminación por parte de sujetos amestizados. Una vez iniciado el movimiento de Cherán, la coyuntura mediática que se presentó fue utilizada apelando a dicha subalternidad mediante el uso estratégico de las representaciones “de los de afuera” sobre la etnicidad indígena, lo cual permitió además fortalecer el argumento étnico para alcanzar la autonomía por la vía jurídica. Una vez logrado el proyecto de una EGC, Cherán ha atravesado por un complejo y diverso proceso de reetnización, el cual implica la rearticulación discursiva de diferentes prácticas existentes, así como la reconstrucción de la historia y memoria comunitarias. En el siguiente apartado se explorarán los desafíos que ha podido tener dentro de la comunidad la instauración y el desarrollo del proyecto autonómico.

Autonomía

De Cherán y su pueblo purépecha se ha dicho mucho, la palabra ha traspasado el tiempo y el espacio de distintas generaciones. Hoy se comete el error de sobredimensionar los logros de la comunidad. Si se continúa con esa lógica de pensamiento afuera y adentro de la comunidad, se corre el riesgo de perder lo poco que se ha ganado: no es un proyecto terminado, existe mucho por hacer.

Romero (2018)

El levantamiento de Cherán significó el inicio de un proyecto autonómico excepcional en el país; librando una batalla jurídica, la comunidad logró la facultad para elegir mediante su propio sistema normativo

a sus representantes, además de transformar la estructura de gobierno municipal tradicional hacia una EGC. Si bien este nuevo orden político comunitario retomó elementos que ya se practicaban en el sistema anterior —como la elección de candidatos por cuota de barrio—, en otros aspectos ha representado la inclusión de prácticas novedosas, que han incidido en la reconfiguración de la praxis política cheranense.

En este apartado se propone, manteniendo el enfoque horizontal, explorar cómo se ha estado construyendo la autonomía en Cherán, indagando en sus tensiones y desafíos. Se entiende por autonomía un régimen excepcional dentro de un Estado-nación, régimen que es demandado y practicado por grupos específicos de acuerdo con su conformación cultural e histórica. La reflexión sobre la autonomía en Cherán fue nutrida principalmente de las experiencias reunidas a lo largo de siete asambleas barriales, a las cuales se me permitió la asistencia, así como los diálogos que pude entablar con el consejo encargado de organizarlas y coordinarlas, es decir, el Consejo de Barrios.

Repolitización de Cherán

Para comprender las reconfiguraciones en la práctica política cheranense a partir de la instauración del gobierno comunal es conveniente bosquejar un proceso que se denominará *repolitización* de Cherán. Del mismo modo que se desarrolló en el apartado anterior el proceso de reetnización, en este también se dará a entender cómo determinadas prácticas existentes fueron rearticuladas discursivamente hacia un proyecto autonómico comunitario, así como otras fueron desarrollándose hasta constituir una parte fundamental de la reconfiguración política cheranense.

Cabe decir que el verbo *politizar* tiene diversas connotaciones, una de ellas, la de rearticular determinados discursos y prácticas sociales con la finalidad de mantener, legitimar o cambiar el *statu quo* de las instituciones del poder político. Evidentemente, esta concepción se encuentra dentro de la lógica demoliberal de las sociedades (pos)modernas, por lo que su uso suele ser bastante común. No obstante, desde mi perspectiva entiendo la politización de la sociedad como una característica no solamente de las sociedades democráticas, sino de toda sociedad en cuanto

tal, ya que al hacer alusión a *lo político* se refiere no solamente a las instituciones y ordenamientos jurídicos que administran dicho poder, sino también y principalmente a la imposibilidad de clausura de los discursos que intentan ordenar el mundo, lo que abre el espacio a la divergencia y el conflicto, pero también a la conformación de proyectos alternativos para la praxis. En ese sentido no existe sociedad que no esté politizada, es decir, donde el discurso esté clausurado y anulada la posibilidad del conflicto y el antagonismo.

Hecha la aclaración anterior, se considera que el caso de Cherán implicó un proceso de repolitización, es decir, una reconfiguración en cuanto a las prácticas y discursos en torno a las relaciones de poder y organización social, cuyo eje es la construcción de una idea novedosa de comunidad. Asimismo, este proceso ha implicado 1) la expresión y gestión del conflicto desde una perspectiva comunitaria, 2) la unidad ante riesgos del exterior y 3) la reflexividad en cuanto a los límites y posibilidades del proyecto autonómico. Para desarrollar esta idea, es conveniente mostrar qué prácticas políticas pudieron rearticularse a raíz del MDB y la instauración del régimen comunal.

De la comunidad al municipio y del municipio a la comunidad

Se ha comentado que el nuevo orden comunal de Cherán K'eri ha implicado la idea de volver al pasado y seguir los ideales de los ancestros. Tomando al MDB como parteaguas histórico, se considerará la situación política de Cherán previa a la fractura comunitaria atribuida a la división partidista. La idea de una comunidad completamente orgánica y armónica resulta imprecisa, si se toman en cuenta algunos hechos violentos acaecidos en Cherán, siendo los más distintivos los zafarranchos de 1938 y 1976. Aun cuando estos hechos marcaron intensas rivalidades intracomunitarias, pervive la idea de que antes de la consolidación de las organizaciones locales partidistas existían mejores maneras para solucionar los problemas comunitarios, es decir, aquellas maneras relacionadas con las enseñanzas y prácticas de los abuelos. Evidentemente, considerar a Cherán como una comunidad armónica e idílica previa a la

llegada de los partidos resulta erróneo, pero también resulta equívoco atribuir una carencia de formas internas para solucionar los problemas comunitarios. Además, la misma historia marca un complejo pero decidido proceso de cohesión en torno a la principal oposición al régimen del partido hegemónico, es decir, el FND —después PRD—, partido que encontró en la Meseta Purépecha y la Cañada de los Once Pueblos sus bastiones a nivel estatal. Asimismo, es importante destacar cómo el PRD, y después los demás partidos políticos, tuvieron que modificar sus mecanismos de selección para los precandidatos y adaptarse a la selección por barrio, que se daba después de un complejo proceso de cabildeo entre familias, vecinos y asambleas barriales. En ese sentido, Romero menciona:

Cada partido convocaba a asambleas de barrio y determinaban quién era su precandidato por barrio, manifestándolo por voto directo y levantando la mano, y así es como cada barrio tenía su precandidato. Luego, éstos participaban en una segunda vuelta visitando cada barrio y promoviendo como candidatos, y quien tuviera aceptación por la mayoría de los barrios era el candidato del partido político. Así es como cada partido elegía a su candidato (Romero 2018, 11).

Poco a poco, estos mecanismos de participación comunitaria fueron disminuyendo debido a las fracturas internas de los partidos —la más representativa la del PRD, comentada en el capítulo 3—, dando paso a procedimientos menos transparentes y más clientelares. En ese sentido, Santillán comenta con respecto a la campaña interna del PRD rumbo a los comicios de 2007:

Antes de comenzar oficialmente con ésta, se rumoraba entre el circuito que forman los líderes barriales que, Cristóbal Servín —Presidente Municipal en turno— “ya tenía candidato antes de que se realizaran las internas”, cuestión que era divergente con los principios de elección que se habían establecido al comienzo del partido (AME, comunicación personal, 20 de julio de 2017); aquellos que se distinguían de las prácticas priistas nacionales en las que un individuo designaba a su sucesor. Au-

nado a lo anterior su influencia se acrecentó de forma notable a través del otorgamiento de dinero y despensas para que simpatizarán con él (Santillán 2018, 70).

El cambio de las prácticas comunitarias para la selección de candidatos hacia un modelo de participación verticalista y clientelar generó malestar entre comuneras y comuneros, quienes atribuyeron a esta ruptura comunitaria la entrada del crimen organizado a Cherán y la depreciación del bosque. El hecho de que la división causada por los partidos políticos, así como el cambio en las dinámicas políticas comunitarias, se manifestara como la principal causa de la fractura comunitaria, permite comprender hasta qué punto fue modificada la praxis política en Cherán, transitando de un modelo participativo y reticular hacia un modelo cerrado y piramidal, así como hasta qué punto la comunidad no miró con buenos ojos ese tránsito.

Una vez iniciado el levantamiento y puesto en marcha el proceso de organización para la autodefensa comunitaria, los mecanismos de organización barrial fueron reactivados, entre ellos las asambleas, que fungieron para socializar la información recabada por la dirigencia del movimiento, así como para someter a discusión los asuntos medulares de la movilización. Fue mediante estas asambleas que cada barrio eligió a sus representantes para la conformación del nuevo modelo de gobierno, aún a la espera de la resolución del ТЕРПЕ, que al final resultó favorable. Realizado el nombramiento oficial del primer Concejo Mayor, el 5 de febrero de 2012, las asambleas barriales se constituyeron como uno de los principales espacios para el diálogo y toma de decisiones comunitarias, siendo una parte fundamental en el proceso de recomunalización que se fue desarrollando en Cherán.

La reconstitución étnica en Cherán significó la rearticulación discursiva de prácticas dentro de la idea de volver al pasado para construir una idea novedosa de comunidad. En el ámbito político, significó la consolidación de prácticas como la ronda tradicional, el nombramiento de los *k'eris* en procesos de selección abiertos, sin urnas ni campañas proselitistas de por medio, así como la afirmación de las asambleas barriales como espacio de participación directa por parte de comuneros y

comuneras en la toma de decisiones de la EGC. Si bien antes del cambio de paradigma político en Cherán las asambleas se acostumbraban para definir a los precandidatos de los partidos o para el nombramiento de comisionados para la organización de las principales fiestas religiosas, ya instaurado el gobierno comunal las asambleas se convirtieron en un espacio semanal para la socialización de información importante para el proyecto autonómico, la rendición de cuentas por parte de los diferentes consejos, así como para lograr consensos en torno a asuntos de índole comunitaria. Puesto en marcha el proceso de recomunalización, en las asambleas se expresa la preocupación por alcanzar acuerdos que reflejen el *nosotros* comunitario que con fuerza se ha enarbolado desde el MDB, no sin estar exentos estos espacios de las tensiones y conflictos que el proceso de repolitización comunitaria ha conllevado.

El conflicto desde una perspectiva comunitaria

El conflicto es una de las posibilidades cuando el discurso no se encuentra suturado o clausurado, es decir, el conflicto pone en evidencia el carácter político de la realidad. Desde una perspectiva más focalizada en la acción, el conflicto puede ser concebido como la materia prima con la que se construyen los acuerdos y consensos, que son siempre temporales. Pensar que un proyecto autonómico pueda caminar sin la presencia de conflictos internos no solamente resulta irracional, debido al carácter político de la realidad, sino que además revela una actitud idealizadora de movimientos sociopolíticos vivos, actitud que al final de cuentas termina haciéndoles un flaco favor a tales movimientos.

En el caso de Cherán, existe una importante cantidad de trabajos — de diversa índole— que han revestido de un aire idílico a la comunidad y su caminar autonómico. En ese sentido Guardián menciona: “Algunos tesistas han hecho afirmaciones casi ridículas sobre Cherán” (diálogo del 2 de julio de 2019). Nuevamente, es importante retomar la distinción propuesta de “los de adentro” y “los de afuera”; los de afuera, con una actitud colonialista, queremos observar la comunidad armónica e idílica indígena que pervive en el imaginario mestizo. Por otro lado, el “descubrimiento” del conflicto en el proyecto autonómico por parte de

algunos investigadores ha derivado en una especie de “péndulo” epistémico-valorativo: en un intento por demostrar que esas comunidades idílicas no existen, restan todo el valor a la movilización sociopolítica puesta en marcha.

Ahora bien, desde la perspectiva cheranense se busca no exponer demasiado los conflictos y tensiones internas. En ese sentido Guardián señala: “Tratamos de mostrar nuestra mejor cara como objeto de estudio” (diálogo del 2 de julio de 2019). Como anécdota que puede servir de ejemplo, durante mi estancia en Cherán fui rechazado de asistir a una de las asambleas del barrio tercero, en la cual se discutirían asuntos relacionados con el Consejo de Bienes Comunales; una de las comuneras señaló una frase enigmática pero reveladora: “Uno recibe a los invitados junto al fogón para almorzar, comer y para cenar” (diario de campo, 27 de junio de 2019). Considero que tanto lo expresado por Guardián como por la comunera se complementan, con respecto a la intrusión que podemos representar “los de afuera” en las comunidades: uno recibe en su casa a las visitas y tratamos de dar nuestra mejor cara, pero los problemas que se viven dentro no parecen ser asunto para el conocimiento de los invitados. Desde una perspectiva de ciencia tradicional, la afirmación anterior no tiene cabida: no hay hecho o acontecimiento que el ojo omnisciente del investigador no deba observar. Sin embargo, desde un acercamiento alejado de los lugares ortodoxos de la ciencia, es decir, desde una perspectiva interétnica que aspira a la horizontalidad, la consideración de este asunto resulta indicadora para replantear de qué maneras se pueden negociar los espacios y las informaciones a las que los investigadores podemos acceder, y sobre todo las que pueden ser publicadas y las que no.

Aclarado lo anterior, quiero profundizar sobre el manejo de los conflictos en Cherán desde una perspectiva comunitaria, enfocándome en los espacios asamblearios barriales. Las asambleas de barrio se convirtieron en una práctica recurrente dentro de la comunidad una vez instaurada la EGC; cada barrio celebra su asamblea una vez por semana, a excepción de las fechas cercanas a las fiestas principales, donde los esfuerzos se abocan al apoyo de las diferentes comisiones organizadoras. Esta recurrencia de los espacios asamblearios implica un doble efecto:

por un lado, amplifica la participación de los comuneros y comuneras en los asuntos de la EGC, mediante la intermediación del Consejo de Barrios, así como intensifica la rendición de cuentas por parte de los diferentes Consejos Operativos, quienes deben entregar planes de trabajo e informes en las distintas asambleas barriales. Por el otro, y casi como consecuencia de lo anterior, el constante encuentro entre representantes y representados llega a implicar una constante confrontación y fricción de puntos de vista, opiniones que no siempre son coincidentes, así como tensiones entre las distintas partes.

Esta confrontación o tensión producida por la nueva praxis política cheranense tiene dos matices; para algunos comuneros puede llegar a representar una situación desgastante el hecho de que semana tras semana haya asuntos que no se aterricen, problemáticas que no se resuelvan a la brevedad, o temas que queden en el tintero. En ese sentido llegan a presentarse algunas expresiones de queja: “No tienen caso las asambleas y las recomendaciones si las cosas quedan como siempre o hasta peor” (diario de campo, 2 de julio de 2019). Otras participaciones enfatizan en la necesidad de mantenerse unidos en la autonomía, sin dejar de lado la crítica: “¡Organícense más! Mientras no estén organizados no vamos a progresar. Se trata de estar unidos en esta forma de gobierno [...] Yo nomás sugiero, si no, no tiene caso nomás estar hablando y hablando” (diario de campo, 5 de julio de 2019).

Por otra parte, algunos comuneros consideran que el diálogo, aun y cuando no llega a producir resultados inmediatos, forma parte de un proceso de mayor escala hacia la construcción de consensos. En ese sentido fue el comentario que me realizó un *k'eri* a la salida de una de las asambleas, con relación a la praxis dialógica que sucede dentro de dichos espacios: “No se trata de vencer, sino de convencer” (diario de campo, 2 de julio de 2019). Asimismo, quienes ya les ha tocado estar en las dos partes, es decir, como representantes y como representados, comprenden de una manera distinta los procesos que conlleva la nueva praxis política en Cherán. En ese sentido lo expresan los representantes del Consejo de Barrios: “Cuando estás del otro lado cambia tu percepción de las cosas, no es lo mismo [...] A veces se da de cachetadas uno mismo [...] Les pedimos a los comuneros propuestas, para que ya no sean sólo reclamos o cosas negati-

vas” (diálogo del 9 de julio de 2019). El Consejo de Barrios es el encargado de llevar a cabo las asambleas barriales, por lo que representan uno de los primeros vínculos de los comuneros con la EGC. Esta característica los coloca como uno de los consejos al que más acuden los comuneros, tanto para ejercer críticas como para realizar propuestas.

De lo anterior, resulta interesante la rotación en los diferentes cargos, los cuales son asignados mediante el nombramiento de los comuneros en asamblea. Dicha rotación posibilita que, en determinado momento, quienes cubren con el perfil deseado puedan ocupar algún cargo en los consejos operativos o en el Concejo Mayor. Esto permite que quienes en un determinado momento asistían a las asambleas en papel de comuneros, después lo hacen como representantes. De allí el comentario de uno de los representantes del Consejo de Barrios sobre el cambio de percepción en torno a los asuntos comunitarios, según el lado del que se encuentren. Asimismo, quienes ocuparon cargos en la EGC asisten a las asambleas, durante y después de cumplido su periodo, generándose una retroalimentación según la perspectiva de los anteriores representantes, la cual no está exenta de controversia y conflicto con los representantes en turno.

Considerando el conflicto desde esta perspectiva alternativa, se busca darle su justo lugar dentro del caminar autonómico cheranense, desmarcándose de aquellos trabajos que quisieran ver en Cherán la comunidad utópica indígena construida desde el imaginario mestizo. Por otro lado, también me desmarco de quienes conciben que, por el hecho de que haya conflictos, tensiones y antagonismos dentro de dicho caminar, la autonomía de Cherán constituya una farsa o el capricho de unos cuantos. A diferencia de las dos posturas anteriores, se considera que la existencia del conflicto representa el desarrollo natural de un proyecto político vivo, donde las diferentes partes ponen por delante sus demandas, pero también tratan de construir consensos.

La unidad comunitaria

Así como el conflicto resaltó como una categoría necesaria para describir el proceso de repolitización en Cherán, también sobresale la unidad como elemento fundamental para comprender la nueva praxis políti-

ca cheranense. A diferencia del conflicto, cuya presencia puede llegar a ser más notable, la unidad comunitaria se presenta de una manera quizá más intermitente, pero no por ello menos importante. Desde la perspectiva de los representantes del Consejo de Barrios, la unión se ha hecho *más patente cuando se presenta un peligro externo para la comunidad*, ya sea por el crimen organizado o por la injerencia del gobierno estatal o federal en la autonomía comunitaria: “El gobierno intentó hacer un foro y la gente [de Cherán] no los dejó” (diálogo del 9 de julio de 2019).

Tales asuntos se manifiestan en las asambleas, donde se dialoga la situación de la autonomía comunitaria ante las políticas asimilacionistas y uniformizadoras que persisten en el Estado mexicano. El riesgo de que el Estado pudiera intervenir en el caminar autónomo que se ha logrado sigue latente, y representa un asunto de interés para los comuneros: “las reformas constitucionales van para institucionalizar, disfrazar, desaparecer estas formas de gobierno [...] Necesitamos como comunidad analizarlas y ver hacia donde hacemos camino para mantener ese derecho por el cual hemos luchado” (diario de campo, 2 de julio de 2019). Asimismo, asuntos como la autonomía de la Ronda Comunitaria, cuerpo de seguridad surgido durante el MDB, representa una de las preocupaciones ante las intenciones del Estado por intervenir en la autonomía de Cherán: “Tenemos que luchar por que se mantenga lo que se logró, el respeto a la autonomía de la Ronda. Tenemos que seguir por ahí” (diario de campo, 2 de julio de 2019). Lo anterior sobretodo debido a la incorporación de la Guardia Nacional como cuerpo de seguridad militarizado a lo largo y ancho del país.

Otro de los puntos donde resalta el proceso de repolitización en Cherán, y donde trata de mantenerse la unidad comunitaria, es cuando se lleva la palabra de Cherán hacia el exterior, es decir, cuando representantes de la comunidad hablan en nombre de Cherán ante otros pueblos o comunidades. Tratándose principalmente de representantes de los consejos operativos o del Concejo Mayor, se busca que su palabra esté subordinada al parecer comunitario expresado en las asambleas. En ese sentido fue la comparecencia de uno de los *k'eris* ante la asamblea de su barrio:

Llegó una invitación [para la consulta de los Pueblos P'urhépecha]. Un tema de cultura no es de la autoridad solamente, sino de la comunidad. Tenemos que bajar esa información a las asambleas. No fue posible, por lo tanto no se asistió. Debemos llevar una palabra que nazca de las asambleas (diario de campo, 2 de julio de 2019).

De este modo, el proceso de repolitización es, a la vez, un proceso de recomunalización, donde las asambleas fungen un papel fundamental para la conformación de una red comunitaria donde se transmite la información, pero también, y más importante, donde se dialoga y se intenta llegar a puntos en común. Como lo hemos anotado, la unidad orgánica definitiva resulta un absurdo, ya que estamos hablando de sociedades vivas, es decir, políticas. Sin embargo, el proyecto puesto en marcha por Cherán representa una apuesta por ejercer la autonomía desde la comunidad, aportando respuestas comunitarias a los conflictos internos, así como cohesionando esfuerzos ante los riesgos a la autonomía provenientes del exterior.

Reflexividad en torno a la autonomía

El proyecto autonómico de Cherán, además de implicar los puntos anteriormente mencionados, ha representado un movimiento reflexivo hacia adentro de la comunidad en torno a sus límites y posibilidades. El motivo no es menor: el hecho de ser una de las poquísimas comunidades en el país que ejercen su derecho a la libre determinación (incluyendo a los municipios de Oaxaca que lo hacen de *iure* y a los caracoles zapatistas que lo ejercen *de facto*), eligiendo a sus representantes de acuerdo con un sistema propio, libre de partidos políticos, así como contando con una estructura municipal de gobernanza propia, coloca a Cherán en una situación excepcional con respecto al resto de los municipios en Michoacán y en el país. Asimismo, el movimiento de Cherán volvió a poner sobre la mesa el tema de las autonomías indígenas en México, después de que el asunto había casi desaparecido de la opinión pública una vez retirado de las negociaciones el EZLN y realizadas las reformas a modo del segundo constitucional por el ejecutivo federal en 2001.

Esta situación de excepcionalidad ha generado la reflexión, en diferentes momentos y espacios, en torno al grado de autonomía alcanzado en Cherán. En un primer acercamiento, existe la idea de que la autonomía lograda por Cherán es significativa, pero limitada: “No existe una autonomía completa, porque no somos autosuficientes, pero sí en cuanto a las decisiones, la manera de administrarnos” (diálogo con el CB, 15 de julio de 2019). En un cariz más crítico, Guardián expresa: “Considero que nosotros no dimos un gran paso, ya lo hacíamos con partidos políticos. Lo único que pasó fue que ya no hay un presidente sino un Concejo, una estructura. Se reemplazó el sistema de trabajo” (diálogo del 2 de julio de 2020). Estas perspectivas enfatizan en la autonomía como la posibilidad de resolver los asuntos internos conforme a un sistema propio. Asimismo, la perspectiva de Guardián es resaltable cuando menciona que, de cierta manera, la autonomía ya se practicaba desde antes, lo cual permite comprender la continuidad en el tiempo de la propia organización cheranense en torno a sus asuntos políticos.

Por otra parte, para algunos comuneros la autonomía ha radicado en el ejercicio de la defensa del territorio: “Hay autonomía en cuanto a la seguridad, no se permite la entrada al mando único, ni a la Guardia Nacional” (diálogo con el CB, 15 de julio de 2019). Hay que recordar que el movimiento de Cherán inició como una respuesta comunitaria ante el saqueo desmedido del bosque, realizado por grupos delictivos presumiblemente bajo el amparo del gobierno estatal y federal. De allí que después de la colocación de nodos de acceso a la comunidad, a cargo de la Ronda Comunitaria, exista un clima de mayor seguridad dentro de la comunidad y sobre el bosque. Ese aspecto ha sido reconocido incluso por habitantes que mantienen una opinión negativa en torno a la nueva EGC: “Lo único rescatable es que cuidan las entradas y el bosque” (diario de campo, 26 de junio de 2019). Ambas perspectivas son diferentes, pero coinciden en la importancia de la autonomía sobre el territorio, aspecto que ha sido muy significativo para una buena parte de comuneros y comuneras como la manera más palpable de ejercer el derecho a la libre determinación.

Así como algunos comuneros enfatizan en lo administrativo o en la defensa del territorio como una manera de ejercer la autonomía, otros la conciben como una manera de ser y estar en el mundo a partir de los saberes y las prácticas propias. En ese sentido lo expresa Juan Jerónimo:

Precisamente en los saberes reside la autonomía, porque es en el ejercicio de estos saberes el punto de partida de la libre autodeterminación, es decir, la elección de una manera de ser. [...] Saberes y memoria se vitalizan, los saberes se comunican a través de la oralidad o la práctica de tareas como la siembra, la cosecha, la fiesta, la forma de construir los espacios comunitarios [...] Pensemos en la estructura de Gobierno Comunal. A diferencia de la democracia republicana en la que el punto de partida es el individuo en el ejercicio de la autonomía, en la comunidad el punto de partida es la fogata, que es lo que nombrábamos un sujeto comunitario. La fogata en un primer momento fue una barricada, cuyo objetivo era hacer frente al crimen organizado y era integrada por los vecinos de cada esquina; por otro lado, es a su vez, la manifestación de un acto de solidaridad recíproco entre comuneros. Dado que las barricadas se organizaban alrededor de la fogata, e históricamente ésta ha sido la unidad nuclear de organización, se nombraron fogatas al núcleo primario de organización comunitaria. Las fogatas se conformaron en espacios de acompañamiento, análisis, diálogo y fiesta en comunidades abiertas. Aunque las fogatas ya no existen en sentido físico, en sentido simbólico siguen siendo el referente de la organización. Luego de la fogata, sigue la asamblea de barrio, integrada por los coordinadores de las fogatas; después los diversos concejos, encabezados por el Concejo K'eri. Esta estructura de organización comunitaria fue posible debido a los saberes comunitarios (CMGC 2017a, 136).

La perspectiva de Juan Jerónimo se aleja completamente de concebir a la autonomía como una concesión por parte del Estado-nación; desde su enfoque, esta es pensada como una estructura de organización comunitaria que tiene sus orígenes en el sujeto comunitario desplegado en espacios como las fogatas, espacios que a su vez son mantenidos gracias a los saberes comunitarios y la memoria viva. Como Jerónimo lo menciona, las fogatas como barricadas han cambiado su función a espacios más dialógicos y organizativos en torno a los asuntos comunitarios; asimismo, las fogatas tienen sus orígenes en el fogón familiar como espacio de convivencia y diálogo. De allí que, desde esta perspectiva, la autonomía tiene que ver más con una praxis cultural comunitaria que con una mera excepcionalidad legal de Cherán con respecto a los demás municipios del país.

Evidentemente, existen opiniones muy diversas sobre los límites y las posibilidades del proyecto autonómico en Cherán. Algunos comuneros consideran que podría alcanzarse mayor autonomía en múltiples aspectos, como lo es la educación o la religión (diario de campo, 15 de abril de 2019). Otros consideran que el régimen que actualmente se tiene aún no recibe el reconocimiento y respeto debido por parte del Estado:

En cuanto al respeto de nuestras instituciones, hasta la publicación de este documento es un asunto pendiente porque aún se tiene que nombrar presidente municipal, síndico, tesorero, contralor y cabildo, mediante un decreto del Congreso del Estado para el ejercicio de la función pública municipal (Romero 2018, 123).

Lo anterior debido a que aún no existen las adecuaciones necesarias a la Constitución del estado de Michoacán para la consideración plena de regímenes autonómicos, un asunto que el legislativo estatal no ha querido atender para evitar la “propagación” de casos como el de Cherán en otras comunidades p'urhépechas.

También existe la percepción, aparentemente en una mínima proporción, de que el régimen actual repite los defectos del anterior sistema y que debería entonces retornarse a dicho orden: “Sólo hacen para los de su familia, es la misma corrupción. Para mí estaría mejor que se regresara al anterior sistema, la verdad” (diario de campo, 26 de junio de 2019). Aunque este tipo de opiniones no suelen ser demasiado comunes, es bien sabido que, desde un principio del movimiento, hubo quienes no deseaban el tránsito a un sistema municipal comunal, sobretodo quienes estaban muy dentro de estructuras partidistas a nivel municipal y estatal, aunque dicha opinión no es exclusiva de ese grupo. Asimismo, como se ha comentado, se percibe que hay una fracción poblacional que pareciera permanecer indiferente, por diversos factores, a la situación política de la comunidad.³³

³³ Este podría ser el caso de un margen de población sumamente precarizada que existe en Cherán, quienes no asisten a asambleas y tampoco suelen ser tomados en cuenta por investigadores externos, sesgo que también se reconoce en este trabajo.

En este apartado se ha explorado el desarrollo del proyecto autonómico de Cherán a partir de lo que se considera como un proceso de repolitización de la comunidad, el cual ha implicado, a la vez, un proceso de recomunalización en torno a un ideal de comunidad que se construye desde el presente, apelando a la recuperación del pasado mediante la memoria y la praxis. Estas reconfiguraciones en las prácticas políticas de la comunidad han implicado la reactivación y consolidación de espacios como las asambleas y las fogatas para la socialización, diálogo y discusión de los asuntos más importantes. Se exploró cómo estos espacios, en específico las asambleas, han posibilitado un mayor rendimiento de cuentas por parte de los representantes, pero también han significado un espacio donde la comunidad expone sus conflictos y construye maneras para resolverlos, aunque esto implique opiniones encontradas desde las diferentes partes. También se indagó sobre los asuntos que permiten una mayor convergencia comunitaria, principalmente aquellos que amenazan el ejercicio autonómico de Cherán o que significan la representación de la comunidad ante el exterior.

Finalmente, se abordaron algunas perspectivas de los comuneros sobre los límites y las posibilidades del caminar autonómico, revelando que para algunos la autonomía radica en la administración limitada de los asuntos internos, y para otros un asunto que se ha oficializado pero que ya se practicaba; así como se abordaron algunos puntos de vista más críticos en torno al nuevo orden político comunal. En suma, se considera que existen muchísimos puntos que quizá no se lograron observar o categorizar de la mejor manera posible para realizar una justa reflexión sobre la vivencia autonómica *desde* Cherán. No obstante, creo que las categorías de *repolitización*, *conflicto*, *unidad* y *reflexividad*, fueron adecuadas para explorar una riqueza de asuntos, inagotable, en torno al proyecto autonómico cheranense, además de ser categorías que fueron construidas *en diálogo* con los investigadores pares.

En suma, en este capítulo se confrontó *en diálogo* con investigadores pares de Cherán las asunciones teóricas y conceptuales, así como se retomaron algunos discursos producidos desde adentro de la comunidad para comprender de una mejor manera lo que se concibe como la construcción discursiva de las diferencias étnicas desde un proyecto político

por la autonomía. En el primer apartado se expuso una tensión teórica entre la postura cheranense en torno al discurso, incardinada en la praxis, y la que se había propuesto, más focalizada en la producción de sentido. Dicha tensión permitió comprender dos caras del proceso autonómico de Cherán: tanto su inexorable vinculación con la praxis política desde una perspectiva comunitaria, como también las rearticulaciones discursivas que fueron puestas en marcha para poder lograr la autonomía legalmente reconocida por las instituciones jurídicas del Estado mexicano.

En el segundo apartado se exploraron algunos aspectos de lo que se propuso como un proceso de *retnización* en Cherán, desarrollado debido a la rearticulación discursiva puesta en marcha en torno al retorno a los ideales de los antepasados y la reconstrucción de los “usos y costumbres”. Se indagó en dicho proceso, señalando su complejidad, ya que la reconstrucción cultural es heterogénea, además de que el “retorno al pasado” siempre se realiza desde la posicionalidad sociohistórica del presente, es decir, desde un lugar que exige maneras distintas de narrar la propia historia colectiva, tanto para vindicarla como para transformar el presente. Se estableció que en dicho proceso de retnización se ha construido en Cherán una idea novedosa de comunidad, que recupera y reconstruye elementos de la memoria comunitaria, pero también articula discursos vanguardistas que colocan la voz en un escenario global de lucha y transformación política.

Finalmente, en el tercer apartado se propusieron algunas de las implicaciones que ha podido tener el caminar autonómico hacia adentro de la comunidad, en el ámbito de las relaciones políticas comunitarias. A raíz del diálogo con el Consejo de Barrios y la presencia en las asambleas, así como en contacto con diferentes puntos de vista de comuneros, se estableció que el nuevo paradigma político ha posibilitado un proceso de repolitización en Cherán, con un énfasis comunalista, es decir, la reconstrucción de las relaciones políticas desde una lógica comunal. El esfuerzo por un régimen comunal no implica la supresión del conflicto, pero sí el desarrollo y reconstrucción de prácticas para su manejo y solución. Asimismo, se analizaron los aspectos que motivan de una manera más palpable la cohesión comunitaria, así como se indagó sobre la perspectiva de los comuneros sobre los límites y las posibilidades del régimen autonómico.

Los replanteamientos teórico-conceptuales descritos, así como las categorías que se integraron a la reflexión de este “tercer texto”, respondieron al desarrollo de una propuesta de trabajo diferente, que aspira a la horizontalidad epistémica y a la consideración de todos como sujetos productores de conocimiento. Evidentemente, aún se percibe una *autoridad* por parte de quien sustenta el trabajo, ya que es este quien organiza el discurso y las voces presentes. No obstante, la voz de los investigadores pares se presenta desde una perspectiva completamente diferente, más protagónica, como actores que influyen en la manera de enfocar los hechos por parte del investigador academizado quien, además, no abandonó la autonomía de su propia mirada, sino que más bien la reafirmó en diálogo con los otros investigadores.



Apuntes finales

¿Qué ven ustedes en nosotros que les causa curiosidad? ¿En qué les sirve estar aquí para su estudio? ¿Qué quieren ver? Estas preguntas me fueron planteadas en una de las reuniones con los representantes del Consejo de Barrios (diario de campo, 9 de julio de 2019). Los cuestionamientos del comunero Cristóbal iban dirigidos a mí, pero también hacían referencia a la gran cantidad de investigadores y académicos que hemos desfilado por Cherán queriendo “ver” algo, sobre todo a raíz del levantamiento del 15 de abril de 2011, la conformación del MDB y la posterior instauración de la EGC. Lo primero que me vino a la mente y respondí fue que muchas personas supimos que habían expulsado a los partidos políticos y que se habían organizado para defenderse del crimen organizado, lo cual generó admiración y curiosidad para conocer cómo lo habían logrado. Si bien esta no era estrictamente mi “pregunta de investigación” (la cual en ese momento aún seguía reformulando), sí respondió directamente a la motivación principal que tuve para interesarme en el proyecto autonómico de Cherán y realizar este trabajo. Posiblemente también fue la razón de muchos otros tesisas; nos atrajo saber cómo habían logrado ese nivel de organización y solidaridad para instaurar *otra* manera de hacer política y erradicar la violencia y la muerte, logros que deseáramos replicar en nuestros contextos, pero cuya realización pronto se nos aparece como utópica.

Ahora bien, la pregunta también perfiló una distinción que resulta fundamental: “¿Qué ven *ustedes* en *nosotros* que les causa curiosidad?”. El comunero hizo referencia evidentemente a *ustedes* los académicos, pero también a *ustedes* los que no son de aquí, *ustedes* los de afuera,

ustedes que no son de Cherán. La formulación de ese *ustedes* y *nosotros* me hizo volver a pensar (porque mi trabajo ya estaba completamente abocado en la reflexión sobre la etnicidad) en los discursos, narrativas y representaciones dentro de las cuales yo había pensado a la comunidad de Cherán y su movimiento; evidentemente, una de las características más resaltadas por los medios que cubrieron el movimiento de Cherán, así como por académicos, artistas e intelectuales que lo difundieron, fue que se trataba de una lucha, movimiento o autodefensa *indígena*. En ese adjetivo estaban contenidos discursos, narrativas y representaciones que mediaron la percepción de quienes después admiramos y quisimos “ver algo” en Cherán y su lucha. Este estudio representa el esfuerzo por reflexionar de manera horizontal sobre cómo se han construido discursos, narrativas y representaciones en torno a determinadas diferencias concebidas como “étnicas”.

Esta reflexión estuvo centrada además en un proyecto comunitario por la libre determinación, por lo que el análisis de la “cuestión étnica” estuvo en estrecha relación con sus implicaciones políticas, o se podría decir también las implicaciones étnicas de la política. Al final de cuentas, la cuestión en torno a cómo se construyen discursivamente las diferencias humanas es un asunto político, ya que se trata de una cuestión donde están en juego maneras de nombrarse y nombrar a los otros, articulando sentido e incidiendo en las prácticas sociales. Asimismo, se trata de un asunto político desde una connotación institucional, ya que los sistemas para la organización de las diferencias tienen repercusión en cómo se ordena jurídicamente la diversidad, y si bien el discurso jurídico no clausura el sentido, sí establece las condiciones para el desarrollo de un determinado estado de cosas, así como llega a fijar ciertas representaciones sobre la realidad. Desde mi reflexión, considero que la inscripción de un determinado sistema clasificatorio por parte de los Estados en torno a quiénes son pueblos indígenas y quiénes no, coloca en una posición de desventaja política a las movilizaciones indias, ya que las obliga a colocarse en la lógica discursiva de las diferencias nombradas desde el Estado, y más aún si se considera que tales sistemas no fueron articulados en diálogo con los mismos pueblos.

En el caso de Cherán, la elección de la estrategia jurídica implicó un proceso de rearticulación de discursos y prácticas para legitimar su condición de pueblo originario ante los tribunales. Dicha rearticulación se posicionó necesariamente desde la etnicidad, es decir, desde la reconstrucción de una determinada identidad étnica. Tal reconstrucción resultó sumamente compleja, ya que significó revisitar al pasado desde las necesidades políticas del presente, así como significó enfrentarse a discursos, narrativas y representaciones sobre lo propio construidas desde un lugar ajeno, una especie de *nosotros* construido desde el *ustedes*. Tales representaciones no son tan sencillas de erradicar o volver a construir; algunas se fijan como estigmas que producen en la realidad racismo, discriminación y desigualdad. Como lo mencionó el comunero Rubén Fabián, la sensación de que en algunas situaciones se quisiera “no ser indígena” responde a la insidiosa fijación de discursos y narrativas que estigmatizan lo indígena de diversas maneras, tanto desde lógicas de infravaloración y odio, pero también desde lógicas paternalistas o celebratorias de la diferencia por la diferencia misma. Cuando se emprende un proceso de reconfiguración étnica toca enfrentarse con tales discursos, de allí que esta signifique también un proceso de negociación del sentido, es decir, sobre cómo rearticular la identidad étnica y qué discursos o representaciones se quiere retomar y cuáles no. Como plantea Bajtín (2013), la comunicación discursiva implica posicionar los enunciados en relación con otros existentes, ya sea para reconfigurarlos, apoyarlos o refutarlos, pero no se puede enunciar sin partir desde una cadena de comunicación discursiva previa. Retomando el caso de Cherán, la representación de lo indígena como signo de pobreza e indefensión fue utilizada de manera estratégica por parte de la comunidad para lograr legitimidad pública durante la coyuntura del movimiento. No obstante, el uso de dichas representaciones fue provisional, ya que son tales estigmas los que se desean erradicar. Lo que se quiere decir es que existen múltiples posicionamientos desde los que se construye la etnicidad. Como se revisó, el CICP ha apostado por una reconstrucción de la etnicidad basada en los estudios históricos y culturales que arrojen luz sobre una pretendida originalidad p'urhépecha. Por otro lado, generaciones como las de la Fogata Kejsitani han apostado por la recons-

trucción de la memoria desde una perspectiva más dinámica y menos esencialista. Como menciona Hall (2019, 109), “lo que está juego con el regreso de la etnia es la producción de identidades e identificaciones”, es decir, las reconfiguraciones étnicas han representado el proceso de articulación de identificaciones o identidades étnicas múltiples, diversas, heterogéneamente negociadas y construidas, las cuales se posicionan políticamente de diferentes formas ante los discursos y narrativas construidas hegemónicamente.

Por otro lado, la consideración de la mesticidad como representación o narrativa hegemónica en la construcción de una pretendida cultura nacional mexicana permitió comprender la cuestión étnica desde una perspectiva más relacional, revelando el carácter oculto o naturalizado de tal construcción étnica. En efecto, el hecho de que la mesticidad sea una posición cultural hegemónica implica su nula problematización o puesta en crisis; el sujeto con identificación mestiza no tiene una identidad étnica que reconstruir o vindicar porque se identifica con el grupo mayoritario hegemónico, lo cual le oculta que él también tiene una etnicidad, y no solamente los grupos étnicamente subalternizados. Asimismo, la naturalización de la etnicidad mestiza esconde el etnocentrismo implícito en prácticamente toda la construcción del Estado-nación mexicano, el cual, a fuerza de imposición coercitiva, política y cultural, ha logrado ocultar a la mesticidad como posicionalidad étnica privilegiada y dominante.

Asumir el enfoque relacional sobre la etnicidad también posibilitó que yo pudiera hacer visibles las coordenadas étnicas desde las cuales estuve posicionado durante el caminar de la investigación; ser consciente de los procesos de amestizamiento social y cultural que han operado en nuestro país y que han influido en la producción de identificaciones étnicas, entre ellas la mestiza, que muchos asumimos de manera casi natural, permitió que pudiera abordar de una manera más problemática y compleja el asunto étnico. Esta conciencia fue la llave para abordar lo que llamé la “metáfora” de hibridez racial y cultural bajo la cual está construido el mestizo y la narrativa de la nación mexicana, la cual solemos asumir de manera acrítica, ocultando un sistema discursivo que organiza las diferencias desde un centro espurio.

Ahora bien, el estudio estuvo orientado no solamente por los enfoques teórico-conceptuales descritos, sino también por la mirada de actores de Cherán con quienes trabajé en una relación de horizontalidad epistémica. Los desafíos que se plantean a esta propuesta epistémico-metodológica se me fueron presentando prácticamente desde un principio, ya que desde la lógica de la ciencia “normal” es necesario ir predeterminando objetivos de investigación y marcos teóricos de manera unilateral, yendo en contra de lo que yo imaginaba como una investigación horizontal “ideal”. No obstante, fui comprendiendo que debía trabajar con esas condiciones y desarrollar estrategias para “horizontalizar” el estudio, aun y cuando no pudiera definir las preguntas en diálogo con los actores. La estrategia, pues, fue trabajar tanto con las teorías academizadas como con la perspectiva de los actores, intentando reconstruir las categorías y temáticas sugeridas en los encuentros dialógicos a partir de las perspectivas de los actores. Asimismo, asumir la *igualdad discursiva* como principio orientador me permitió integrar a la discusión los discursos de los investigadores pares desde una perspectiva protagónica, integrándolos como perspectivas que abonaron a la problematización y debate, y no solamente como evidencia empírica de mis hipótesis.

Por otro lado, es necesario destacar que resulta un desafío metodológico y ético transformar las relaciones entre los investigadores académicos y no académicos durante y después del proceso de investigación. La inevitable “normalidad” que ha representado en comunidades sobrestudiadas, como Cherán, la lógica tradicional en investigación y el uso de técnicas como la entrevista, donde se parte desde un guion más o menos definido, así como tiene un principio y un fin bien establecido, coloca a los abordajes alternativos como maneras de trabajo cuasi “extrañas”, ambiguas e incluso sospechosas; el hecho de que llegué a insistir para un nuevo diálogo, o de que este no consistiera en una batería de preguntas y respuestas rápidas, me llegó a generar una percepción de incomodidad en algún momento por parte de los actores. Asimismo, la inesperada pandemia por el virus SARS-COV-2 a nivel global, así como las medidas de aislamiento social y restricciones a la movilidad, implicaron la adaptación de los encuentros dialógicos hacia otros medios que po-

sibilitaran la comunicación a distancia, como las llamadas telefónicas, cambiando drásticamente la manera de dialogar que había manejado hasta ese momento, basada en los encuentros presenciales y la copresencia en el campo. Dicho distanciamiento físico generó también otras incomunicaciones y alejamiento con los investigadores pares.

No obstante las dificultades planteadas, gracias a la puesta en marcha de los principios orientadores para la PHC se logró plantear y responder al problema de investigación desde un lugar distinto, alejado de los abordajes tradicionales y los “hallazgos” comunes; el trabajar con comuneros de Cherán dentro de una lógica de horizontalidad epistémica posibilitó una problematización y debate más fructíferos, que permitieron observar y analizar asuntos soslayados por otros estudios sobre Cherán, como el uso estratégico de las representaciones sobre lo indígena o las diversas posicionalidades en torno a la reconstrucción étnica, así como visitar y replantear lo postulado por otros más, como la percepción —etnocéntrica— sobre la gestión comunitaria del conflicto. Asimismo, se generaron debates teóricos, como el que se desarrolló en torno al discurso y la praxis, que desestabilizaron constructivamente la narrativa del estudio y provocaron una reflexión desde la horizontalidad epistémica.

En suma, se puede responder a la pregunta de investigación: ¿cómo comprender el proyecto político autonómico de Cherán en clave étnica? El caminar por la libre determinación de Cherán puede ser enfocado como un proceso de reconfiguración de la etnicidad y recomunalización a partir del discurso y la praxis, fundamentado en la idea de retomar los ideales de los antepasados, implicando la reconstrucción de la memoria comunitaria desde posicionalidades heterogéneas. La hipótesis, pues, pudo ser enriquecida en diálogo y desde una perspectiva de horizontalidad epistémica, lográndose así el objetivo general de este trabajo. Asimismo, se puede establecer que el estudio deja la puerta abierta para posteriores reflexiones, que podrían desarrollarse en torno a la reconfiguraciones étnicas desde una perspectiva de comunicación discursiva, así como para profundizar en los discursos, las representaciones y las narrativas que están rearticulando los sujetos indígenas y desde los cuales están vindicando las identidades étnicas; ambos asuntos fueron visibilizados al final del trabajo, pero no se ahondaron.

Finalmente, se considera que el movimiento etnopolítico de Cherán se coloca de cara a diversas movilizaciones globales que desafían el discurso occidental de la igualdad, planteando una concepción original en torno a cómo conciben las diferencias y cómo, a partir de esas diferencias, buscan construir un orden social y político más equitativo y justo. El logro de Cherán no es minúsculo, ya que representa un paso hacia la construcción de un orden político pluriétnico, donde no sólo se reconozcan las diferencias, sino que desde estas sea posible establecer maneras propias para gobernarse. Ahora bien, entre los desafíos emergentes para los pueblos indígenas, y en específico para el pueblo p'urhépecha de Cherán, está el de luchar para construir las condiciones necesarias dentro de las mismas comunidades que posibiliten la producción de identificaciones diversas, dinámicas y tolerantes, donde hombres y mujeres puedan vivir la etnicidad acorde a sus propias determinaciones, dejando atrás asuntos como el machismo, sexismo u homofobia. Cada vez más colectivos hacia adentro de los pueblos señalan con fuerza hacia la necesidad de comunidades más tolerantes hacia la diversidad sexual, la equidad y el cese a la violencia de género. Como menciona David Romero Robles, de la admiración hacia Cherán y su lucha debe surgir también una palabra que apunte hacia los desafíos que aún quedan por conseguir y no perder lo que se ha logrado. Ojalá que este trabajo pueda servir como una modesta contribución y motivar hacia esas reflexiones.

Bibliografía

- Agencia Prensa India. 2011. *Caravana del consuelo Morelia* [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=phm5xmXYqGA>.
- AGUILAR, Y. E. 2018. "Nosotros sin México; naciones indígenas y autonomía". En *El futuro es hoy. Ideas radicales para México*, editado por H. Beck y R. Lemus, 137-158. España: Biblioteca Nueva.
- ANDERSON, B. 1993. *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ARAGÓN, O. 2013. "El derecho en insurrección. El uso contra-hegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán". *Revista de estudios y pesquisas sobre las américas* 7, núm. 2: 37-69.
- ARAGÓN, O. 2018. *El derecho en insurrección. Hacia una antropología jurídica militante desde la experiencia de Cherán, México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ARIAS, L. A. y P. E. Carrera. 2014. "Etnicidad y re-etnización en las organizaciones de grupos étnicos desplazados en Bogotá". *Trabajo Social* 16, núm. 16: 47-63. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/tsocial/article/view/47057>.
- BAJTÍN, M. 2005. *Problemas de la poética de Doistoievsky*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BAJTÍN, M. 2013 [1982]. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- BARTHES, R. 1968. *La muerte del autor*. Traducido por C. Fernández. <https://teorialiteraria2009.files.wordpress.com/2009/06/barthes-la-muerte-del-autor.pdf>.
- BARTOLOMÉ, A. 1996. "Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México". *Série Antropologia* 209. <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie209empdf.pdf>.

- BENGOA, J. 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BONFIL, G. 1992. "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial". *Anales de Antropología*, núm. 9: 105-124.
- CALDERÓN, M. 2002. *Historias, procesos políticos y cardenismos: Cherán y la sierra Purhépecha*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- CAMARENA, S. 2012. "La violencia cerca a un pueblo mexicano que desafió al crimen". *El País*. https://elpais.com/internacional/2012/04/20/actualidad/1334897792_584810.html.
- CARMONA, R. 2011. "Suman 72 días de crisis en Cherán". *W Radio*. https://wradio.com.mx/radio/2011/06/27/judicial/1309190280_495698.html.
- CARMONA, D. 2020. "Se integra el Frente Democrático Nacional FDN en Jalapa, Veracruz". *Memoria Política de México*. <http://memoriapoliticademexico.org/Efemerides/1/12011988.html>.
- CARRASCO, D. 2015. *Creando bosque: estrategias, resistencias y usos del bosque en la comunidad de Cherán, Michoacán*. Tesis de maestría. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.
- CASTILE, P. 1974. *Cherán: La adaptación de una comunidad tradicional de Michoacán*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- CASTILLO, E. 2011. "Pueblos purépechas, en defensa de sus bosques". *El Universal* <https://archivo.eluniversal.com.mx/estados/80373.html>.
- CHAKRABARTY, D. 2008. *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets.
- Cheranalerta. 2011. *Una noche con las autodefensas de Cherán* _Noticiero con Joaquín López Dóriga [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=-73jAIUOY-YW>.
- CMGC. 2012. *Primer Informe de Gobierno Comunal*. Michoacán: Concejo Mayor de Gobierno Comunal.
- CMGC. 2017a. *Cherán K'eri. 5 años de autonomía. Por la seguridad, justicia y la reconstitución de nuestro territorio*. Cherán: Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán.
- CMGC. 2017b. *Segundo informe de gobierno comunal 2015-2018*. Michoacán: Concejo Mayor de Gobierno.
- CMGC. 2019. *Primer Informe de Gobierno Comunal Cherán K'eri 2019-2021*. Michoacán: Concejo Mayor de Gobierno.

- Colectivo Angátapu, coord. 2013. *Cherán K'eri. Conociendo y reconociendo nuestro territorio*. Michoacán: Colectivo Angátapu.
- CORONA, S. 2012. "Notas para construir metodologías horizontales". En *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*, editado por S. Corona y O. Kaltmeier, 85-109. Barcelona: Gedisa.
- CORONA, S. 2019. *Producción horizontal del conocimiento*. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara-CALAS.
- DÍAZ, F. 2004. "Comunidad y comunalidad". *Diálogos en la acción*: 365-373.
- DÍAZ, H. 1992. "Autonomía y cuestión territorial". *Estudios sociológicos* 10, núm. 8: 77-102.
- DIETZ, G. 1996. "Del asistencialismo a la autonomía regional: los movimientos indios en México ante el desafío zapatista". *Boletín Americanista*, núm. 46: 67-97.
- DIETZ, G. 1999. "Etnicidad y cultura en movimiento: desafíos teóricos para el estudio de movimientos étnicos". *Nueva Antropología*, núm. 17: 81-107.
- DUSSEL, E. 2006. *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.
- "Empiezan a fluir los primeros resultados en Cherán". 2012. *Sin Embargo MX*. <https://www.sinembargo.mx/22-01-2012/127506>.
- ESPAÑA, M. L. y O. Champo. 2016. "Proceso de deforestación en el municipio de Cherán, Michoacán, México (2006-2012)". *Madera y bosques* 22, núm. 1: 141-153. <http://www.scielo.org.mx/pdf/mb/v22n1/1405-0471-mb-22-01-00141.pdf>.
- FRANÇAIS, A. 2000. *El crepúsculo del Estado-nación. Una interpretación histórica en el contexto de globalización*. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- FRAU, L. 2008. *Diferencias humanas y diversidad (resumen de estudios)*. Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona.
- GALLARDO, J. 2017. *Hechicería, cosmovisión y costumbre: una relación funcional entre el mundo subjetivo y la práctica de los curadores p'urhépecha*. México: Morevalladolid.
- GARCÍA, S. 2016. *Tradición en la defensa del bosque y reconfiguración del sentido de comunidad. Cherán K'eri*. Tesis de licenciatura. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- GEMBE, M. 2016. *Re-configuraciones de género en un pueblo urbanizado de la meseta purhépecha*. Tesis de doctorado. El Colegio de Michoacán, Zamora.

- GIMÉNEZ, G. 2006. "El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad". *Identidades étnicas*, núm. 1: 129-144.
- Gobierno de México. 2020. *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_060320.pdf.
- GUARDIÁN, M. y L. G. Fabián. 2013. *Tsinarhini ka sesi eratsini* [Óleo sobre bastidores]. Casa Comunal de Cherán K'eri, Michoacán.
- HALL, S. 2010. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- HALL, S. 2019. *El triángulo funesto*. Madrid: Traficantes de sueños.
- IBÁÑEZ, T. 2011. "El giro lingüístico". En *Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales*, editado por L. Íñiguez. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- INEGI. 2020. *México en cifras*. INEGI. <https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/>.
- KALTMEIER, O. 2012. "Hacia la descolonización de las metodologías: reciprocidad, horizontalidad y poder". En *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*, editado por S. Corona y O. Kaltmeier, 25-54. Barcelona: Gedisa.
- KORSBAEK, L. y M. A. Sámano. 2007. "El indigenismo en México: antecedentes y actualidad". *Ra Ximhai* 3, núm. 1: 195-224.
- LACLAU, E. y C. Mouffe. 1987. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. México: Siglo XXI.
- LACLAU, E. 2000. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- LANDER, E. 2000. *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- LARSON, R. 1992. *Cherán: un pueblo de la sierra tarasca*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- LECO, C., A. Lemus y U. Keyser, coords. 2018. *Juchari ertsikua, Cherán K'eri: retrospectiva histórica, territorio e identidad étnica*. México: Concejo Mayor de Gobierno de Cherán.
- LEMUS, A. 2008. *Migración en la sierra purhépecha a los Estados Unidos de Norteamérica durante la primer y segunda etapa del programa bracero, 1942-1954*. Tesis de maestría. El Colegio de Michoacán, Zamora.

- LEYVA, X. 2005. "Indigenismo, indianismo y 'ciudadanía étnica' de cara a las redes neozapatistas". En *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, editado por Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 279-309. Buenos Aires: Clacso.
- LÓPEZ, F. 2006. *Autonomía y derechos indígenas en México*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- LÓPEZ, G. 2004. *Autonomía. Democracia o contrainsurgencia*. México: Ediciones Era.
- MÁIZ, R. 2004. "El indigenismo político en América Latina". *Revista de Estudios Políticos*, núm. 123: 129-174.
- MANDUJANO, M. 2014a. "La primavera P'urhépecha: resistencia y Buen Gobierno en Cherán K'eri". *Bajo Palabra*, núm. 9: 103-112. <https://revistas.uam.es/bajopalabra/article/view/81>.
- MANDUJANO, M. 2014b. "Cherán y el cosmopolitismo subalterno. Solidaridad, comunidad y buen gobierno". *Laguna*, núm. 41: 41-56.
- MARTÍNEZ, A. 2011. "Llega Ejército a Cherán". *Animal político*. <https://www.animalpolitico.com/2011/05/llega-ejercito-a-cheran/>.
- MARTÍNEZ, E. 2017. *¡Bosque para quien lo trabaje! Relaciones de producción e identidad política en los procesos de autonomía indígena. El caso de Cherán K'eri*. Tesis de maestría. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- MARTÍNEZ, J. 2015. "Conocimiento y comunalidad". *Bajo el volcán* 15, núm. 23: 99-112.
- MORENO, R., coord. 2019. *Cherán K'eri: Caminos para recordar nuestra tradición*. Michoacán: Concejo Mayor de Cherán.
- MUÑOZ, G. 2011. "Cherán entre barricadas". *Desinformémonos*. <https://desinformemonos.org/cheran-entre-barricadas/>.
- NOGUEIRA, B. 2019. *Los cuerpos son espacios de conocimiento. Partería en presidio de los Reyes*. Tesis de doctorado. Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- OIT. 2014. *Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. OIT.
- PASTRANA, D. 2011. Indígenas-México: atrincherados en defensa propia. *Inter Press Service*. <https://http://www.ipsnoticias.net/2011/06/indigenas-mexico-atrincherados-en-defensa-propia/>.
- PÉREZ, D. 2019. *Educadores patrimoniales en museos jaliscienses*. Tesis de doctorado. Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

- PINTO, J. 2016. *La parangua. Institución instituyente en la autonomía de Cherán*. Tesis de maestría. ITESO, San Pedro Tlaquepaque.
- PULIDO, Y. 2017. *La comunicación intercultural en la atención de la indígena embarazada en los Hospitales Civiles de Guadalajara*. Tesis de doctorado. Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- QUIJANO, A. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, editado por E. Lander, 201-246. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- RAMÍREZ, C. y H. Figueroa, coords. 2018. *Fortalecimiento, organización y preservación de la información indígena originaria (Kúntanstkua, uinhape-rantskua ka patsakua jucha anapu uantantskua)*. México: UNAM.
- "Reportan 3 personas retenidas en Cherán Quadratín". 2011. *Quadratín Michoacán*. <https://www.quadratín.com.mx/sucesos/Reportan-3-personas-retenidas-en-Cheran/>.
- RETAMOZO, M. 2017. "La teoría del populismo de Ernesto Laclau: una introducción". *Estudios Políticos*, núm. 41: 157-184.
- RIÑO, Y. 2012. "La producción de conocimiento como 'minga' y las barreras a la equidad en el proceso investigativo". En *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*, editado por S. Corona y O. Kaltmeier, 137-160. Barcelona: Gedisa.
- ROMÁN, D. 2010. *Norteños, partisanos y migrantes. Políticas de la presencia y ciudadanía transmigrante emergente. 1970-2009*. Tesis de maestría. El Colegio de Michoacán, Zamora.
- ROMÁN, D. 2014. *El espejismo del orden. Etnografía histórica sobre política local en Cherán, Michoacán (1586-2014)*. Tesis de doctorado. El Colegio de Michoacán, Zamora.
- ROMERO, D. 2018. *Cherán K'eri. Insurgencia y contrainsurgencia*. México: Grietas editores.
- SANTILLÁN, V. 2014. *El ejercicio del poder desde la resistencia indígena. Cherán, Michoacán 2011-2014*. Tesis de maestría. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México.
- SANTILLÁN, V. 2018. *La sociedad de los comuneros: procesos políticos y relaciones de poder en Cherán, Michoacán*. Tesis de doctorado. El Colegio de México, Ciudad de México.

- SCHFFRIN, D. 2011. "Definiciones de discurso". *CPU-e Revista de investigación educativa*, núm. 13. <https://www.uv.mx/cpue/num13/practica/completos/SchiffirinDefiniciones%20de%20discurso.pdf>.
- SPIVAK, G. 1987. *In other worlds. Essays in cultural politics*. Methuen: Routledge.
- SPIVAK, G. 1990. "¿Puede hablar el subalterno?". *Revista colombiana de antropología*, núm. 39: 297-364.
- TORRES, A. 2011. "Pueblo purépecha se levanta contra criminales en Cherán". *El Universal*. <https://archivo.eluniversal.com.mx/estados/80308.html>.
- Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. 2020. *Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano. Expediente: SUP-JDC-9167/2011*. Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán. <https://www.te.gob.mx/colecciones/sentencias/html/SUP/2011/JDC/SUP-JDC-09167-2011.htm>.
- VAN DER HAAR, G. 2005. "El movimiento zapatista de Chiapas: dimensiones de su lucha". *Labor again publications*. <http://www.iisg.nl/labouragain/documents/vanderhaar.pdf>.
- VELÁZQUEZ, V. 2013. *Reconstitución del territorio comunal. El movimiento étnico autonómico en San Francisco Cherán Michoacán*. Tesis de maestría. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- VELÁZQUEZ, V. 2019. *Territorios encarnados: extractivismo, comunanismos y género en la meseta P'urhépecha*. México: Cátedra Jorge Alonso.
- VENTURA, M. 2010. *Volver a la comunidad. Derechos indígenas y procesos autonómicos en Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- VENTURA, M. 2012. "Proceso de autonomía en Cherán. Movilizar el derecho". *Espiral estudios sobre estado y sociedad* 19, núm. 55: 157-176. <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/esprial/esprialpdf/esprial55/s2.pdf>.
- ZABLUDOVSKY, K. 2012. "Reclaiming the Forests and the Right to Feel Safe". *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2012/08/03/world/americas/in-mexico-reclaiming-the-forests-and-the-right-to-feel-safe.html>.



Autor



Carlos Arnulfo Valencia Hernández

Egresado en filosofía de la Universidad de Colima (2011-2015) y maestro en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara (2018-2020). Ha sido becario del Conacyt, así como ha tomado parte en reuniones de trabajo para la teorización de la producción horizontal del conocimiento. Entre sus intereses de investigación se encuentran la filosofía política, los movimientos sociales, la etnicidad y la cultura. Actualmente, se desempeña como docente en la Universidad de Zamora.

***Etnicidad y autonomía en Cherán K'eri:
una reflexión horizontal***

se terminó de editar en noviembre de 2021
en las oficinas de la Editorial de la Universidad de Guadalajara
José Bonifacio Andrada 2679, Lomas de Guevara, 44657
Guadalajara, Jalisco



Coordinación editorial

Iliana Ávalos González

Jefatura de diseño

Paola Vázquez Murillo

Cuidado editorial

Mariana Hernández Alvarado

Diagramación

Maritzel Aguayo Robles

Una de las características más resaltadas por los medios que cubrieron el movimiento de Cherán, así como por académicos, artistas e intelectuales que lo difundieron, fue que se trataba de una lucha, movimiento o autodefensa *indígena*. En ese adjetivo estaban contenidos discursos, narrativas y representaciones que mediaron la percepción de quienes después admiramos y quisimos “ver algo” en Cherán y su lucha. Este estudio representa el esfuerzo por reflexionar de manera horizontal sobre cómo se han construido discursos, narrativas y representaciones en torno a determinadas diferencias concebidas como “étnicas”.

La reflexión estuvo centrada, además, en un proyecto comunitario por la libre determinación, por lo que el análisis de la “cuestión étnica” estuvo en estrecha relación con sus implicaciones políticas, o se podría decir también las implicaciones étnicas de la política. Al final de cuentas, la cuestión en torno a cómo se construyen discursivamente las diferencias humanas es un asunto político, ya que se trata de una cuestión donde están en juego maneras de nombrarse y nombrar a los otros, articulando el sentido e incidiendo en las prácticas sociales.



 EDITORIAL
UNIVERSIDAD
DE GUADALAJARA

 **CALAS**
MARIA SIBYLLA MERIAN CENTER