



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

**FRENTE AL AFÁN DE DOMINIO EL AFÁN DE
REBELIÓN.**

**LA TRANSICIÓN DE LAS TRADICIONES
CULTURALES EN CONTEXTOS DE VIOLENCIA.
ACERCAMIENTO A LA CONSTRUCCIÓN DEL
CONCEPTO TRADICIONES SUBCULTURALES EN
CHERÁN K'ERI, MICHOACÁN**

Tesis presentada por

Raül Ruiz Soler

para obtener el grado de
MAESTRO EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, Baja California, México
2018

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Directora de Tesis: _____
Dr. Miguel Olmos Aguilera

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. _____

2. _____

3. _____

AGRADECIMIENTOS

Los primeros agradecimientos recaen sobre la comunidad de Cherán K'eri, especialmente a los integrantes del Concejo de jóvenes, a Yunnuen por su acompañar y caminar, a Ivan por su nobleza y a Giovanni por su expresión en arte, por acompañarme en las estancias de campo. Especial es el abrazo para quienes me dieron cobijo: al hogar de Doña Luz y su familia y el de Doña Tere y Don Felipe. A su vez, un reconocimiento a las personas de las comunidades de Santa fe de la laguna, San Felipe de los herreros y Pichátaro por su atención y disposición.

El COLEF fue el centro que sirvió de engranaje junto con el CONACyT para que la presente investigación pudiera llevarse a cabo económicamente, agradecimientos para las nombradas instituciones. Tender fuerte la mano al Dr. Olmos por las buenas charlas antropológicas sostenidas que tanto nutrieron lo dicho aquí; al Dr. Stahler-Sholk por su ímpetu y el posicionamiento político reflexivo frente al quehacer académico el cual se impregnó en la investigación; a la Dra. Ruiz por su empuje hacia respetar y hacer valer las voces de los acompañantes. No me olvido de nombrar a la Dra. Piella que con entera disposición colaboró con apoyo incondicional. A todos mis compañeros que me aportaron algo desde la academia.

Los últimos pero que van primeros se dirigen a mi familia, tanto la de Barcelona como la de Tijuana; unos por su apoyo digital desde la fría y nostálgica distancia otros por su cálido abrazo empírico del acompañar cotidiano del día a día fronterizo. El agradecimiento más especial de todos se impregna, por un lado, en los 88 años de los pliegues de la piel de Manuela la cual me acompaña, siempre, en cura homeopática de lo vivido, en su bello y contundente derecho procesual de desaprender del mundo; a veces, hay cosas que es mejor no aprender. Por otro, en Dídac y en su fantástica forma de ver, enseñar y sonreír eternamente a la realidad; en los gemelos y Gemma; y en los 3 años de Pau y Soske que en su temprano caminar me dio lecciones de vitalidad e ira para con el qué vendrá. A los Jorges por su nobleza; a Yhai por la tenacidad del interpretar frente al inconmensurable choque cultural; a Inés por transmitir su filosofía de vida; a Moncho y Vero por su amistad; a Flor por su reacción de apoyo incondicional; A Kari en su distancia. A todos los y las que no nombro y me tendieron la mano durante la travesía; saludos. La deuda es eterna. Gracias a todas y todos.

¡Janharhini irekuani, jindesti markuksi anchikuarhini iretharhu!

L'etnografia, és enllà de ser una pràctica científica, més enllà de fonamentar-se en un conjunt de regles de mètodes i de tècniques de camp, constitueix una experiència subjectiva, una manera de situar-se sobre el terreny, una manera de relacionar-se amb la gent i, fins i tot, una manera de viure.

Juan Pujadas

A las y los que perdieron la vida en los procesos de defensa de la cultura y del territorio; de autonomía y autogobierno...

Abstract

El objetivo principal de la presente investigación es analizar las transformaciones de las tradiciones culturales en contextos de violencia. En concreto se indaga en la transición político-cultural tanto del Municipio de Cherán *K'eri*, en Michoacán, como de tres comunidades colindantes, donde a partir del marco jurídico nacional e internacional que protege a los pueblos indígenas, eligen sus representantes a través de procedimientos propios tradicionales; autogobierno guiado por el sistema de usos y costumbres. Lo anterior remite a la pregunta ¿las tradiciones culturales constituyen un recurso que estructuralmente da freno a la violencia al proyectar una realidad alternativa?

Por otro lado, se aproxima a construir, codificar y significar el concepto de *tradicionales subculturales* a través del dato empírico recogido. Se acude al enfoque teórico antropológico con la finalidad de privilegiar lo cualitativo como constructor de conocimiento. Lo anterior, se lleva a cabo a través del método etnográfico a la luz de la recolección del dato exegético de colaboradores claves. Lo acompaña la metodología de la interacción (interactividad); sirve para que los conceptos se sometan a la confrontación con los procesos culturales que examina. Los hallazgos refieren a que investigar las transformaciones de las tradiciones culturales bajo contexto de violencia muestra las dinámicas de cambio identitario que adoptan sus participantes, voluntarias o forzadas y, como se modifica la tradición en sí misma, abriendo la arena política a nuevos actores socializadores y formas de transmisión cultural como la *comunalidad* que abonan diálogos *contraestigma*.

Palabras clave: tradiciones culturales, violencias, transformaciones, autogobierno indígena, tradiciones subculturales.

The main objective of this research is to analyse the transformations of cultural traditions in contexts of violence. Specifically, the political and cultural transition of the Municipality of Cherán K'eri, in Michoacán, as well as of three neighboring communities is investigated, where, based on the national and international legal framework that protects indigenous peoples, they elect their representatives through their own traditional procedures; self-government guided by the system of uses and customs. This raises the question: are cultural traditions a resource that structurally curbs violence by projecting an alternative reality?

On the other hand, it approaches to construct, codify and mean the concept of *subcultural traditions* through the empirical data collected. We turn to the anthropological theoretical approach with the aim of favouring the qualitative as a knowledge builder. This is done through the ethnographic method in light of the collection of exegetical data from key collaborators. It is accompanied by the methodology of interaction (interactivity); it allows concepts to be confronted with the cultural processes it examines. The findings refer to the fact that investigating the transformations of cultural traditions under the context of violence shows the dynamics of identity change adopted by their participants, whether voluntary or forced, and, as the tradition itself is modified, opening the political arena to new socializing actors and forms of cultural transmission such as *commurality*, which give rise to *counter-stigma* dialogues.

Key words: cultural traditions, violence, transformations, indigenous self-government, subcultural traditions

Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. APUNTES ETNOGRÁFICOS DEL CONTEXTO	8
1.1 Apuntes etnohistóricos; el cruce de dos tradiciones	8
1.2 Geografía de la meseta p'urhépecha	10
1.3 Datos sociodemográficos	11
1.4 Tipo de suelo	12
1.5 Acercamiento al contexto violento	12
1.6 Breve acercamiento al levantamiento	16
1.7 Cronología de los acontecimientos político-sociales	20
1.8 Las asambleas	25
Cierre de capítulo	28
CAPÍTULO II. MARCO TEÓRICO	30
Introducción	30
2.1. Planteamiento del problema y antecedentes	30
2.2. Repaso epistemológico para abordar el estudio de la cultura	35
2.3. Violencia	42
2.3.1 Reconocer las aristas de la violencia	44
2.3.2 El rol de la biopolítica y la necropolítica con la violencia	46
3.1 Transformaciones y tradiciones culturales	49
3.1.1. Tradiciones culturales, costumbre y conocimientos tradicionales	50
Cierre de capítulo	52
CAPÍTULO III. METODOLOGÍA Y TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN	54
3.1 Las estancias en Cherán: hacia un repensar metodológico	54
¿Acercamientos metodológicos sobre el trabajo de campo etnográfico en contextos violentos y postviolentos?	54
3.2 Del giro antropológico y la elección de las técnicas	60
¿Cómo ejecutar el procedimiento del método etnográfico?	61
3.3 Pregunta de investigación e hipótesis	64
3. 4 Cierre de capítulo	65
CAPÍTULO IV. ACERCAMIENTO A LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES	66
4.1 Introducción	66
4.2 De la sabiduría indígena o los conocimientos tradicionales	67

4.3 Amenazas y avatares a los conocimientos tradicionales -----	68
4.4 Herramientas de respuesta frente al contexto violento -----	80
4.4.1 Primera fase. La no respuesta delante del colapso violento; el inmovilismo como resolución de conflictos -----	81
4.4.2 Segunda fase. La sintomática torsión del colapso de un mundo: la contraviolencia como respuesta-----	85
4.4.3.1 Acercamientos a la no violencia “activa”-----	90
4.4.3.2 La agresividad -----	90
4.4.3.3 La Lucha-----	91
4.5 Cierre de capítulo -----	94
CAPITULO V. ETNOGRAFÍA DE LA GEOGRAFÍA SIMBÓLICA DEL “ETNOTERRITORIO” CHERANENSE -----	96
5.1 Introducción -----	96
5.2 Etnografía del fenómeno ritual -----	97
5.3 ¿De quién fue la idea de iniciar el ritual? -----	102
5.4 El ritual, ¿requiere de alguna preparación especial? ¿Quién hace qué? -----	103
5.5 ¿Qué siente usted con el ritual, por dentro? -----	103
5.6 ¿Qué piensa cuando ve a los extranjeros en el ritual? ¿Qué cree que nosotros pensamos? -----	104
5.7 ¿Por qué se detuvo el ritual al principio? (conflicto con la iglesia)-----	105
5.8 Análisis teórico del ritual -----	105
5.6 Cierre del capítulo -----	112
CAPÍTULO VI. EL LENGUAJE SONORO-VISUAL; DIALÉCTICA ENTRE LO EMIC Y LO ETIC PARA LA DESESTABILIZACIÓN DE ESTIGMAS -----	115
-----	115
6.1 Introducción -----	115
6.2 Metodología -----	117
6.3 Estigmas, estereotipos, tradiciones y cultura -----	119
6.4 Acercamiento sonoro-visual para la construcción del conocimiento -----	120
6.4.1 Lo sonoro -----	121
6.5 El rol de las TIC en contextos de violencia-----	128
6.6 Huellas y memoria de la violencia en los muros -----	130
6.7 Conclusiones -----	144
CAPÍTULO VII. UNA APUESTA INTERPRETATIVA: <i>TRADICIONES SUBCULTURALES</i> -----	147
7.1 Introducción -----	147
7.2 Estigma y tipologías de estereotipos-----	147

7.2 <i>Tradiciones subculturales</i> -----	149
7.3 La praxis social del concepto tradiciones subculturales: la puesta a prueba-----	153
7.4 Conclusión-----	162
Reflexiones finales -----	163
BIBLIOGRAFÍA-----	172
ANEXOS-----	i

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1. Mapa de Cherán	10
Ilustración 2. Devastación de los bosques.....	17
Ilustración 3 “En las fogatas se gestó la propuesta de estructura, política, social y comunal” (Pedro, entrevista, 2017).....	19
Ilustración 4. Simbología de Cherán Kéri.....	20
Ilustración 5. Estructura de Gobierno Comunal.....	25
Ilustración 6. Invitación a la asamblea	26
Ilustración 7. Mural 1 “La propuesta autonomista que pretenda ser la verdad se convierte fácilmente en dogmática e intransigente, de una forma u otra expiraracismo y prepotencia, y en el caso mexicano, desconoce las realidades indígenas” Floriberto Díaz Gómez.....	115
Ilustración 8. Mural 2 “La radio comunitaria es una alternativa de comunicación, que se sitúa frente y hasta en contra de los medios masivos de comunicación formales. Así, se nos da la oportunidad de decir nuestra palabra, la posibilidad de organizarnos y contar nuestra historia”. Radio fogata.....	121
Ilustración 9. Radio Fogata	122
<i>Ilustración 10. Cuadro estadística redes sociales: “En esta semana llegamos a más de 10,000 personas. Más de 1,300 usuarios interactuaron con nuestras publicaciones. Aún nos faltan más personas a quienes llegar. La información es un derecho. Ayúdanos compartiendo e invitando a tus amigos a darle like a la página. Este Gobierno lo hacemos todos.” Concejo Mayor de Gobierno Comuna 25 de septiembre de 2015</i>	<i>129</i>
Ilustración 11. Mural 3 “Intentamos desde las escuelas transmitir los valores de la comunidad; aunque es difícil por como vienen dictada la educación en los libros desde la estructura estatal” (Maestro comunero, entrevista, 2017).....	132
Ilustración 12. Mural 4 “Mis abuelos han enseñado que lo que se transmiten de manera oral no es de una persona sola, tiene que ver con una cosmovisión, una manera de ver las cosas. Invocaban a los dioses para que les diera fuerza y sabiduría, por ello está levantando el copal hacia el cosmos” (Fernando, entrevista, 2017).....	134
Ilustración 13. Mural 5. Santa fe de la laguna.....	135
Ilustración 14. Mural 6. Pichátaro.....	135
Ilustración 15. Charapan	135
Ilustración 16. Mural 7 “Me genera rabia ver, una bruja pintada en la casa de la cultura, está un bruja con su escoba... No le encuentro sentido” (Fernando, entrevista, 2017).....	137
Ilustración 17. Mural 8. Zapata. Casa comunal.....	138
Ilustración 18.....	139
Ilustración 19. No partidos políticos	140
Ilustración 21. Rótulo prohibiciones	140
Ilustración 20. Marichuy; vocera de Concejo Indígena de Gobierno.....	140
Ilustración 22. Programa 2 Bienvenido amigo paisano.....	142
Ilustración 23. Programa Bienvenido amigo paisano.....	142
Ilustración 24. Programa ex-joven 2017	143
Ilustración 25. Cuadro tradiciones subculturales.	151
Ilustración 27. Estructura de Gobierno Comunal 2015-2018.....	159

Ilustración 26. Estructura de Gobierno Comunal 2012-2015.....	159
Ilustración 28. Mapa de índice de paz en México.....	ii
Ilustración 29 Línea de tiempo de la paz en México.....	ii
Ilustración 30 Mapa de impunidad en México.....	iii
Ilustración 31 gráfico de impunidad de delitos a sentencias.....	iii
Ilustración 32. Mapa de cambio de calificación del IMP.....	iv

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. cuadro de niveles de afectación del acto violento.....	i
Tabla 2. Referencia a la tala de árboles.....	v
Tabla 3. Entrada a las farmaceuticas.....	vi
Tabla 4. Impulso al “potencial turístico.....	vii
Tabla 5. Impulso a la bioindustria.....	viii

INTRODUCCIÓN

La fogata que ilumine nuestro caminar¹

Todo comenzó un día en que la mala gente empezó a llevarse lo que no le pertenecía; la vida de mi pueblo. El dolor, el miedo y la desesperación invadieron las calles de este bello lugar. Todos y todas los comuneros de la población, tenían aquel temor, tal vez el mismo que había en mí, el terror del que pasaba, por qué y el que pasara mi tía llorando y recorría toda la casa con el copal ya que eso alejaba las malas vibras. Mi pueblo dejó atrás el miedo y la cambio por valentía, coraje fuerza y esperanza. Se formaron las “fogatas” una gran forma de unión con el pueblo surgió lo que era radio fogata porque pues el objetivo de esta era compartir por lo que Cherán estaba pasando porque en la tele pues no se decía la verdad, o solo se decía lo que les convenía. Las fogatas se fueron convirtiendo en un hogar para las personas. Los niños también alegraban y calmaban a la gente pues la inocencia de un niño les hacía olvidar el temor por sus juegos y hasta por sus travesuras que hacían. Las fogatas nos servían como escuelas, son un gran recuerdo pudimos recuperar lo más sagrado y valioso de nuestra madre tierra, que son los bosques que si no fuera por ello, en estos momentos ya no existirían También se nota aquella tristeza tan profunda de la comunidad. Por nuestros caídos se sentía ese gran vacío, el pueblo de luto, las viudas, los niños en Shok sin saber lo que pasaba. Esas personas con la que tal vez nunca habías hablado, se convirtieron en una gran parte de tu vida El dolor nos unió nos hizo más fuertes y aún después de 7 años seguimos en pie de lucha, Por eso creo que es importante no olvidar todo lo vivido. La tierra no es de nosotros sino, nosotros somos, de la tierra.

La presente investigación trata de abordar el rol de las tradiciones culturales en momentos de violencia. Concretamente, se centra en el contexto de los levantamientos indígenas del siglo XXI como herramientas de respuesta político-cultural frente al colapso de las democracias tardías para la salvaguarda de la seguridad de todos los ciudadanos.

¹ El presente texto (uno de muchos) fue realizado por un niño de la comunidad de Cherán, a través de un taller de recuperación de la memoria de lo sucedido el 15 de abril 2011 realizado en las escuelas por la Fogata *Ketsikua* (grupo de comuneros y foráneos que piensa, dialoga y trabaja la recuperación oral de los saberes tradicionales de la comunidad). El texto está transcrito tal y como lo escribió el infante para poder captar su potencia; por ello, las faltas ortográficas.

El foco está puesto en la comunidad indígena de Cherán *K'eri*², territorio que el 15 de abril de 2011 se levantó en armas contra el crimen organizado que hacía cuatro años que arrasaba y quemaba sus bosques para la venta ilegal de maderas con las complicidades de la policía, militares, políticos y de los aparatos de producción de justicia (López y Rivas, 2018:15).

Además, se mapeo cuatro comunidades cercanas que tomaron de guía parte del proceso chreranense en cuanto autodeterminación, autogobierno y manejo del presupuesto directo que les corresponde. Lo anterior se contempló así para observar, después de lo ganado con Cherán, la velocidad de interacción de otras comunidades para seguir, siempre en sus procesos de diferencia y construcción sociocultural concreto, el camino hacia la explicación más macro que aporte apuntes a los autogobiernos indígenas.

Esquemas como el que estoy planteado surgen de la revisión etnográfica, de mis vivencias en Cherán y las comunidades aledañas. Para abordar lo anterior el documento se ordena de la siguiente forma. En primer lugar, en el capítulo primero, un apartado introductorio describe etnográficamente la geografía, tipos de suelo y los datos sociodemográficos de la zona. Se adentra al contexto violento de la región presentando acciones políticas que dispararon las cifras de asesinatos e impunidad en el Estado de Michoacán. Se aborda el levantamiento en su cronología de acontecimientos para llegar a la presentación de la nueva estructura de gobierno indígena.

En el segundo capítulo el marco teórico guía aborda tres conceptos claves entendidos como mediadores de interacción entre el crítico y la realidad observada (Bal, 2002): violencia, tradiciones culturales y transiciones. Para acercar la investigación a la violencia se abre a pensarla en distintos planos en las que opera. Así se aborda desde lo diacrónico una retrospectiva filosófica sobre el inherente de lo violento en el humano (Todorov, 2014, Arendt, 2006, Xirau, 2011) como proceso recae en mecanismos materiales y culturales (Olmos, 2013, Maldonado, 2014); dialogando con la violencia para verla como procesual (Bourgois, 2001, Feixa, 2004);

² EL nombre de Cherán *Kéri*, (Cherán el grande) fue otorgado por los comuneros a partir del autogobierno de la comunidad. Los franciscanos llegados a partir del 1533 le dieron el nombramiento de San Francisco Cherán. De aquí en adelante, para el cometido de esta tesis, se usará de forma indistinta tanto Cherán *Kéri* como Cherán.

abordarla desde las distintas capas que propone Žižek (2009), esto es, una capa de violencia subjetiva y dos de objetivas: la simbólica y la sistémica y a propósito de Galtung (1990) ya que nos ayuda a pensar el fenómeno como constructo sociocultural cargado de simbolismo.

En cuanto al concepto de tradiciones culturales de Hobsbawm (2002) diferencia, a la vez que introduce la costumbre que predomina en las “sociedades tradicionales”. Al autor vislumbra la tradición como invariable, invención que se ancla a un discurso de larga data; mientras entiende el costumbre³ como dinámico, adaptable siempre a la cotidianidad. La decisión es abarcar conceptualmente la tradición como un *continuum* cultural en el que la propia sociedad está inserta, (re)significando, tanto en la experiencia vivida como en la memoria narrada.

Finalmente, para interpretar el fenómeno con el concepto de transiciones -y escapando del rescatismo cultural- la guía base es a propósito de Whitehead (1911) al presentar en modelo teórico de razonamiento inductivo que permite tener en mente *ver lo general en lo particular y lo que es permanente en lo transitorio*. Lo anterior apunta a que nada se pierde, si no, como veremos a lo dinámico de la cultura. Por ello se busca entender la transición de la mano de (Campo, 2008) en cuanto da cuenta de cambios adaptativos y desadaptativos determinados siempre por el contexto sociocultural del momento.

En el capítulo tercero sobre metodología y técnicas de investigación se vierte la etnografía como experiencia subjetiva, como una forma que va más allá del recolectar dato científico y apunta a una forma de relacionarse con la gente e, incluso, una forma de vida del propio antropólogo (Pujadas, 2004). Será Agar (1992) el que dé respuesta a ¿cuál es la incidencia en la etnografía de la formación de los etnógrafos? Lo anterior lo resuelve en su propuesta metodológica -que hago propia para esta investigación- basada en esquemas corregibles pues pone de manifiesto que en el acto etnográfico confluyen tres tradiciones: la del antropólogo, la del grupo estudiado y la de la audiencia. Lo anterior pone sobre la mesa la no neutralidad teórica de lo que se decide observar, lo observado y lo interpretado-explicado en el producto final etnográfico. De esta índole, la quiebra y el esquema corregible se concibe como las transformaciones que van

³ Nótese que los p'urhépechas se refieren en masculino a la tradición cultural; al costumbre.

aconteciendo a lo largo de una investigación dada, a consecuencia de encajar las distintas quebras que surgen en el proceso de observación empírica.

Será Guber (2001) la que aporta reflexividad al quehacer de esta investigación y Devillar (2003) para el compromiso político-epistémico en la elaboración de la tesis, en cuanto a la vigilancia epistemológica (Bourdieu, 2002) a la hora de construir conocimiento etnográfico se refiere. Poner atención a “ventriloquia etnográfica” (Geertz, 1989) sirve aquí para dar cuenta que el “estar allí” y el “yo testimonial” del trabajo de campo no es suficiente para ostentar la potestad de ser portavoz de una cultura, sino más bien, tener en mente el rol del etnógrafo en el campo, el rol de los sujetos y las subjetividades que están en juego en la interacción humana. Con todo lo anterior en mente se sigue adelante entendiendo a la etnografía como multitécnica (Mora, 2010) que va más allá de la observación participante pues dialoga, como veremos, en triangulación (Denzin, 1970) con otras técnicas cualitativas para la construcción de conocimiento.

En lo que refiere al cuarto capítulo trata sobre los conocimientos tradicionales (García 2007) como núcleo duro de las tradiciones culturales. Como vimos en el apartado anterior, las violencias impactan simbólica, cultural y estructuralmente los territorios y personas que habitan en ellos. El tamaño de la lucha a desplegar para la defensa es titánico (Castellanos, 2015). Pero ¿cuáles son las corporaciones y actores individuales que van detrás de los conocimientos tradicionales (CT)⁴ ? Las violencias bajan de corporaciones más macro extrayendo y transformando los CT; como veremos en el caso de Cherán y las comunidades aledañas, han impactado sobre los saberes ancestrales en cuanto al territorio modificando la biocultura, la organización sociopolítica y la tradición ritual. Lo anterior aporta luz en cómo modifica a los pueblos (en lo local) las estrategias nacionales e internacionales (lo global) y la ausencia de marcos normativos de protección de los conocimientos tradicionales. En contextos violentos, las comunidades indígenas, toman el camino hacia el de la libre determinación, pero, en el

⁴ He identificado diversos grupos y corporaciones que van detrás del conocimiento tradicional: Bioindustria; Industrias extractivas y neextractivas; Ecoturismo; Industria del diseño; Investigaciones lingüísticas y etnográficas; Industria cultural, fílmica y fotográfica; Motivaciones psicotrópicas y estados de éxtasis además de programas indigenistas y desarrollistas del Estado. De todos los fenómenos anteriores solamente se abordarán los más relevantes para este capítulo.

transitar del impacto del acto violento, engendran procedimientos y herramientas para enfrentar la violencia en conformidad a sus normas internas y tradiciones. Es un proceso complejo que cada lugar afronta con sus estrategias.

Por ello del diseño que estoy planteado surgen, por un lado, de la revisión etnográfica del dato empírico y, por otro, de la comparación de diversos casos en que las comunidades se han visto sumergidas en el contexto de presión político. Específicamente para el caso de Cherán, desde un punto de vista formal se articula una estructura cuaternaria que asocia: A) la etapa de recepción de violencias directas; B) de la violencia a la contra violencia; C) un estado donde se transita de la contra violencia a la no violencia (*non-violence*) activa y D) de la no violencia al uso de lo cultural-identitario como herramienta constructora de realidades otras.

Por lo expuesto anteriormente, en el capítulo quinto, analizo qué papel juega el fenómeno del conocimiento tradicional religioso en la comunidad, concretamente en el *neoritual* que conmemora la fecha del levantamiento. Para ello, retomo a Turner (1967) en cuanto nos avisa que todas las sociedades se componen de la colisión de dos fuerzas. Por un extremo, la estructura, entendida como un sistema de relaciones y status social. En el otro lado, la *communitas*⁵ entendida como antiestructura. Como veremos, será en el ritual donde emane la violencia en las prácticas religiosas, la tensión sumergida de la estructura social: conocimiento tradicional en base a sus creencias originales vs estructura católica y política de la comunidad. Por ello, mis reflexiones documentales de lo visto y vivido en Cherán indican que hay que abordar el conflicto desde un enfoque intersubjetivo, ya que los datos empíricos revelan que la historia, identidad, generación y el género son subyacentes al acto del fenómeno neoritual.

Por ello el capítulo sexto sigue analizando Cherán para ver cómo llevan a cabo las estrategias de respuesta frente a la violencia recibida. La singularidad de este capítulo se basa en entender cuál es el rol de lo sonoro-visual como creador de neoprácticas comunales. Veremos cómo los murales y la radio comunitaria son estrategias mediáticas de desestabilización de estigmas (nacidas de la dialéctica lo emic y lo etic) que se elevan al nivel de nuevos agentes socializadores,

⁵ Turner, entendía que dentro de la *communitas* había tres tipologías: existencial, normativa e ideológica.

enculturadores, que guían la asimilación e incorporación de las tradiciones culturales de los sujetos mediante la semiótica de lo público.

Encarado desde la antropología visual la sección amerita una metodología específica tomada de Sara Pink (2007) para integrar/justificar el producto audiovisual⁶ en la investigación. Por ello está presente qué rol tuvo el fenómeno sonoro-visual en la *representación* (Berger, 1972) de las subjetividades colectivas (Bermúdez, 2017) y en la construcción del sujeto étnico (Navarro, 2007).

Para comprender las respuestas de las comunidades indígenas y la construcción del concepto de *tradiciones subculturales* -que se lleva a cabo el en capítulo final- hay un inciso en cuanto a estigmas (Goffman, 1970) y estereotipos encapsulados (San Román, 2000) tanto en las tradiciones como en la cultura y sus portadores.

La construcción de realidades alternativas a través de lo visual (Smith, Kaufmann, 2008; Richard, 2007) activa regímenes de representación (Stuart Hall, 1997) embricados con el poder y lo político; Berger (1972), en *Ways of seeing* da fe de ello en cuanto nos po e en ruta al indagar qué ocultan las imágenes publicitarias a la sociedad y cómo construyen realidades sociales.

La parte sonora define a través de la etnografía lo que dejó en el aire Gilberto López y Rivas (2015) en cuanto la cuestión de la incorporación de los jóvenes a través de *Radio Fogata*. Para ello ahondar en la *socialidad del sonido* (Domínguez, 2015) y en la no neutralidad de las radios indígenas (Dietz, 2017) por introducir, el paisaje sonoro cotidiano de las comunidades, proyectos indigenistas y de desarrollo planteados desde arriba, desde los centros. Conoceremos, de la voz de los comuneros, la historia de y los roles de radio fogata en el levantamiento indígena. En último lugar y por ello no menos relevante pensamos cómo operan los murales como agentes socializadores por estar plasmados en ellos la historia de la violencia y de los

⁶ Pink defiende dos formas relevantes de integrar/justificar lo audiovisual en la investigación. Por un lado, acontece el repaso de lo producido por la comunidad, audiovisual o tecnologías que de explicación/argumentación al proyecto y que estén dentro de la interacción social. Por otro, materiales que están por producir (video cooperativo, etc.) en el que el investigador acompañe –ya sea grabando él o con/en comunidad-.

conocimientos tradicionales de Cherán. El rol de las diásporas, “los norteños” (Leco, 2018) en todo este asunto cierra el capítulo.

Con todo lo anterior en mente se introduce en el capítulo séptimo, a modo de pre-conclusiones desde una aproximación a la teoría fundamentada (Strauss, Corbin 1998), la codificación y construcción para el concepto de *tradiciones subculturales*⁷. La operacionalización del mismo desemboca en 5 ítems, véase, el uso y abuso por parte de los políticos; Institucionalización de la tradición cultural; El impacto social; Valor *per se* del conocimiento tradicional y el valor de cambio que se les atribuye a los conocimientos tradicionales, variables que guían la puesta a prueba conceptual, la praxis teórica si se quiere, enfrentándolo al dato empírico. De esta índole, bajo este esquema que estoy planteando a mis reflexiones documentales se interpretan tres conocimientos tradicionales: el costumbre, la faena, y la organización político social por usos y costumbres.

Para concluir la investigación se cierra con reflexiones finales y un abanico de aristas que le dan continuidad al proyecto a modo de preguntas que emanan del conocimiento de la presente tesis.

⁷ Propongo entender para la finalidad de esta tesis como: *La jerarquización, tanto social como política de las tradiciones culturales, articulada por prácticas históricas repetitivas y sus reglas de génesis simbólico-rituales aceptadas o no por un grupo de actores dado.*

CAPÍTULO I. APUNTES ETNOGRÁFICOS DEL CONTEXTO

1.1 Apuntes etnohistóricos; el cruce de dos tradiciones

La historia antigua del pueblo p'urhépecha tiene lagunas significativas; poco se conoce de aquel pasado prehispánico (Amézcuca, 2015). Aunque son abundantes y multidisciplinarios los estudios sobre esta etnia – excavaciones arqueológicas, estudios históricos, sobre tradiciones culturales, desde la antropología o desde la etnohistoria- los que han intentado, cada uno desde su trinchera, configurar el puzzle cultural teniendo como núcleo duro el contenido de la Relación de Michoacán (2003), libro de cabecera considerado como la piedra filosofal para la interpretación del pasado remoto⁸.

Lo que si queda en claro es que la cultura p'urhe está formada por dos tradiciones culturales altamente inconmensurables⁹. En primer lugar, remontándonos a los siglos XI y XIII d.C. contexto fundacional de la del Imperio *p'úrhepecha* (Iréchekua). Por otro lado, la tradición cristiana católica aculturada a la fuerza en el periodo de conquista española da como resultado que “Su vida cotidiana, económica, social y religiosa gira en torno a ellas.” (*op.cit.*:110). Un acercamiento etnográfico a las realidades contemporáneas de las comunidades indígenas no puede pasar por alto que estas dos fuerzas históricas culturales están en constante dinamismo y conflicto en la reconstrucción de la cosmovisión indígena.

⁸ Y esto es relevante. Pensar que la configuración de la historia antigua de una etnia mexicana se sustenta sobre un documento del periodo de la conquista que además es de escritor incierto hasta la fecha (se tilda a fray Jerónimo de Alcalá pero no hay certeza contundentes de ello) crea, por lo pronto, un análisis interpretativo crítico de lo dicho.

⁹ El dialogo y el conflicto cultural están presentes en cada capítulo y tema de esta tesis. De ello se detona parte de la conflictividad mexicana, en su construcción de otredades, tanto de configuración identitaria -indígena, afroamericanos, mestizos y criollos- como de choque cultural; asimetría de poderes enclavados en la estructura de la historia antigua de las comunidades indígenas, que salen a la luz, como veremos más adelante, en la potencia reivindicativa del neoritual. Tal y como expone Amézcuca: “El factor religioso es predominante en esta organización comunitaria, mezclándose en un proceso sincrético en el que los ancestrales rituales indígenas se entretrejen en el fondo de las formas litúrgicas cristianas impuestas por los españoles durante la colonia. Actualmente, no hay fiesta o celebración que no contenga estos dos elementos fundamentales y característicos del universo p'urhépecha” (Amézcuca, 2015: 72)

Recuperando la monografía realizada por el CDI¹⁰ sobre la etnia *p'órhé* observamos que la organización social tradicional actual de las comunidades *p'urhépecha* “se remonta al periodo del imperio de los señores *Uacúsecha*. Con la llegada de los conquistadores españoles a tierras michoacanas, el proceso de sincretismo que se dio entre ambas culturas generó paulatinamente nuevas formas, sentidos, símbolos y significados culturales que a lo largo de los siglos se aglutinaron en lo que hoy se conoce como los usos y costumbres tradicionales” (*op.cit.:79*). Pero, la etnia mantuvo vivos, en su incorporación a lo cotidiano, conocimientos ancestrales cimentados en su idioma y sus tradiciones, lo que define a la biorregión *p'urhépecha* como una entidad cultural bien diferenciada y cimentada.

En cuanto a la religión se refiere, se yuxtaponen también la eucaristía eclesiástica con las costumbres tradicionales; en su mayoría los comuneros atribuyen cohesión comunitario y atributos ético-morales que emanan de la vida religiosa e impregnan la realidad social comunal de forma holística. Pero, distintas ceremonias y rituales que se están llevando a cabo en las comunidades, como por ejemplo los festivales culturales “son creaciones recientes cuyo fin es difundir la cultura *p'urhé* o rescatar aspectos en decadencia u olvidados de la tradición y que no conmemoran directamente a ninguna imagen cristiana (*op.cit.:119*). Ese sería una de las aristas de los neorituales los cuales, dejando el catolicismo a un lado, e incluso confrontándolo, se cimentan en la recuperación y mantenimiento de formas ancestrales de organización cultural entrelazadas con formas contemporáneas de organización político-social.

Por lo que refiere a los conocimientos tradicionales indígenas sobre medicina están cimentados en un conglomerado cultural; pautas y roles forjados en el conocimiento de los elementos de la naturaleza, la espiritualidad y la religiosidad propia de la gente de la biorregión *p'urhépecha*. Amalgama de 500 años de historia de (re)construcciones culturales asimétricas donde del sincretismo de la medicina española y la indígena hizo mutar “la magia, la brujería o el chamanismo nativo incorporaron, a la práctica médica tradicional *p'urhépecha*, a las fuerzas sobrenaturales que reinan en el mundo vegetal, animal y humano”. (*op.cit.:98*).

10 Amézcuca, J. y Sanchez, (2015) "Pueblos Indígenas de México en el Siglo XXI". Monografía del pueblo *P'urhépecha*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Volumen 3 de la colección.

1.2 Geografía de la meseta p'urhépecha

La presente investigación, aunque recupera trabajos de campo en pueblos colindantes tiene su núcleo duro en Cherán; situado en el corazón de la meseta p'urhépecha esta zona geográfica es denominada a su vez como una región cultural (Tapia 1987, Ochoa y Sánchez 2003). Ostenta trece municipios: Uruapan, San Juan Nuevo, Tangamandapio, Tangancícuaro, Tingambato, Ziracuaretiro, Tancítaro Charapan, Cherán, Chilchota, Nahuatzen, Paracho, Los Reyes. Cada municipio tiene distinto número de comunidades (es variable) sumando en su totalidad 50 comunidades; pero la totalidad de etnia p'urhépecha se contabiliza en 110 comunidades en toda la meseta.

Ilustración 1. Mapa de Cherán



Fuente. Pressly (2016)

El municipio de Cherán se localiza geográficamente en el noroeste Estado de Michoacán de Ocampo en la región de la meseta p'urhépecha; precisando, con altitud entre 2 200 y 3 200 m, coordenadas 19 38' y 19 51' de latitud norte los meridianos 105 52' y 102 08' de longitud oeste. Geográficamente hace linderos con los municipios al sur de Nahuatzen y de Paracho, al norte con Chichota y Zacapu, al este con los municipios de Nahuatzen y Zacapu y, finalmente, al oeste con los municipios de Paracho y Chilchota. Es importante mencionar que posee el título de cabecera municipal.

Referente al ordenamiento espacial Cherán está distribuido en cuatro barrios que articulan la comunidad (Barrio I, *Jarhukutini anapu* (lugar en el borde [de la barranca]), Barrio II, *ketsikua anapu* (lugar de abajo), Barrio III, *karakua anapu* (lugar de arriba), Barrio IV *parhikutini anapu* (lugar al otro lado [de la barranca]). Los barrios son parte de la columna vertebral de la organización político social; puntales de la ciudadanía comunitaria (*irétikuarhu uératini*) en las asambleas de barrios¹¹.

1.3 Datos sociodemográficos

Los datos sociodemográficos que nos arrojan fuentes del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi)¹², con corte en el 2010, nos hablan de una población total de 18,141 habitantes, de los cuales un 47.96% son hombres y un 52.04% son Mujeres. El 95% de los habitantes son originarios del lugar¹³. En 2018 se estima que cuenta con una población de veinticinco mil habitantes. El dato más relevante y que caracteriza Cherán es que aproximadamente 10.500 personas viven actualmente en Estados Unidos, es decir, cerca de la mitad de su población (Leco, 2018). Esta característica es central para pensar a Cherán como *comunidad-ciudad*,¹⁴ multiconectada, por sus conexiones y nexos históricos que constantemente transformaron la realidad socio-cultural de los y las comuneros. Que esto es de larga data lo atestigua Beals (1992)¹⁵ en su experiencia etnográfica en los años cuarenta del siglo pasado en la zona. Como

¹¹ Según Dietz, en el caso de Cherán, desde la congregación hasta la actualidad, los barrios perdieron su adscripción al parentesco, pasando a referencias territoriales, topográficas. (Dietz, 2017).

¹² Secretaría de Desarrollo Social. Unidad de Microrregiones. Cédulas de Información Municipal (SCIM).2013. Consultado el 13 de mayo de 2015.

<http://www.microrregiones.gob.mx/zap/datGenerales.aspx?entra=nacion&ent=16&mun=024>.

¹³ Este dato es de suma importancia por dos motivos: el alto conocimiento entre comuneros y parentescos influye a preservar la sabiduría biocultural de la zona por parte de la inmensa mayoría de la comunidad. Como se verá más adelante, los dos factores anteriores, junto con ser cabecera municipal, fueron indispensables para el proceder de autodeterminación y autogobierno.

¹⁴ Ejemplo de ello es la existencia de tres casas de cambio de dólares; cafés internet; un gimnasio de negocio privado de grandes dimensiones o tiendas de modas subculturales como la skaters. El flujo de remesas es históricamente relevante y central para entender de qué tipología de comunidad estamos hablando.

¹⁵ El antropólogo exponía que “es necesario tener conocimiento de la migración para poder entender la situación de la población en Cherán” (Beals, 1992: 245) ya que como dejó escrito en el libro, gran parte de sus informantes o familiares de estos ya habían estado en Estados Unidos en los 40’. Más adelante, se incrementa el flujo de migrantes en los setenta al igual que en todo el país (Calderón, 1999).

se expondrá más adelante los “norteños” -como les nombran en su lugar de origen- tuvieron un papel central en el levantamiento (López y Rivas, 2005).

La población hablante de lengua indígena que se calculaba en 2010 era de 4063 personas, donde aproximadamente el 10% o 15% habla aún el p'urhépecha y el 85% o 90 % es hablante de castellano. Pero, a 8 años de esos datos “puros” la comunidad tiene en marcha distintos programas y talleres de recuperación del idioma p'hore que siguen con la *mímixekua* (recreación cultural) con revitalización de la cultura p'urhépecha.

1.4 Tipo de suelo

En cuanto al tipo de uso del Suelo¹⁶ (en km²) vemos que la superficie de la Agricultura es de 75.79; La extensión de Pastizal 5.3; En lo que refiere a la forma histórica de subsistencia más relevante, y por la que detonó el levantamiento se comprueba que la perímetro de Bosques es de 115.56; En cuanto a la área de Vegetación Secundaria ostenta 22.97; La superficie de Áreas Urbanas 3.18 contando con una extensión total de 222.8. Si agrupamos los datos anteriores - pasado a tantos por cientos- nos da que en Agricultura (32.88%), en zona urbana (2.45%), en bosque (62.01%) y en pastizal (2.38%), es decir, los datos del suelo nos hablan de la enorme extensión de la comunidad de Cherán, por ello históricamente cabecera municipal. También contextualiza que la silvicultura sea un modo de subsistencia desde antaño y que los pobladores posean contundentes conocimientos tradicionales sobre los usos y conocimientos de los bosques.

1.5 Acercamiento al contexto violento

En la zona michoacana la violencia ha estado presente a lo largo del siglo XX (Maldonado, 2012). Pero, hay un parteaguas que sucedió en México que tuvo su puesta a prueba en Michoacán. Desde el 2013 se empezaron a formar las “autodefensas” para combatir el sinsentido del auge de violencia, subjetiva y simbólica, que la llamada guerra contra el narco del presidente Felipe Calderón había impulsado desde 2006; algunas facciones que con el tiempo habían sido,

¹⁶ (*Oc.cit.*)

legitimadas y legalizadas por el Estado y, luego, colonizadas bajo las corporaciones del poder del narcotráfico. En lo que se refiere a la violencia objetiva -la simbólica y la sistémica- hay que poner sobre la mesa qué papel juegan tanto el poder del Estado como el del mercado en cuanto aplicadores de violencia; sin caer en la inocencia de no nombrar al Estado por su nombre: narcoestado.

En primer lugar, el Estado a través de la política aplica violencia objetiva, invisible, pero puramente vertical, en cuanto los diversos dispositivos que activa. Y esto es relevante. Contexto histórico y poder se entremezclan en *la guerra contra el narcotráfico* que inició, en declaración oficial, Felipe Calderón el 1 de diciembre de 2006 (mandato de Calderón 2006-2012) en el operativo michoacano tuvo el efecto contrario de lo anunciado, de lo presuntamente trazado y esperado por el gobierno. Bajo el fuerte discurso de volver al orden social imaginado (inventado) de antaño, como propone Foucault (1994), se activaron diversos dispositivos. Por un lado, el lenguaje contencioso utilizado para legitimar y justificar dicho estado de excepción, entendido este como el contexto en que se suspende el derecho y la constitución misma con la finalidad de recuperar la ley y el orden, estuvo anclado en una producción de saber discursiva que guió el nuevo orden social de la realidad a la que se adentraba la sociedad.

La subjetivación, herramienta de creación de sujetos subjetivados por el lenguaje contencioso hegemónico, manipuló a la sociedad al recoger un problema real, la cuestión del narcotráfico, y devolverlo reconfigurado *ad hoc* a modo de manual de actuaciones presentes y futuras avaladas por el peso contundente tanto de la justicia como de la ley. La sociedad fue perdiendo derechos, que tanto tiempo de luchas le costó conseguir, a cambio de más seguridad. La paradoja quedó servida: de luchar por la seguridad ciudadana se pasó a un estado de excepción, a un *status quo*, el cual ya no era dominado por el Estado mismo sino ahora, con las relaciones de poder, por el narco¹⁷.

Ejemplo de ello son las declaraciones de Calderón en las cuales ponía sobre la mesa el rol del armamento: si el Estado y el narco, dijo el presidente, hicieran visibles todas las armas que poseen, los narcotraficantes ganarían en cantidad al Estado. La batalla estaba perdida ya que el

¹⁷ Aunque la evidencia abruma no se entrará a proponer el concepto de narcoestado en este ensayo.

narco poseía más poder armamentístico que el Estado. Pero, si analizamos ese discurso no deja de ser otro ejemplo de lenguaje contencioso estatal, la violencia simbólica en el lenguaje tal y como proponía Žižek, articulado para justificar delante de la sociedad todas las desapariciones, asesinatos y muertos sucedidos¹⁸ -que la lucha contra el narco se había cobrado hasta la fecha- quedaban legitimados por estar el Estado, cumpliendo la ley, luchando contra el narco Goliat.

Pero, hay un factor muy potente que rompe con esta hecatombe de violencia en el corazón del estado de Michoacán, en la meseta púrhépecha. Como se puede ver en el gráfico¹⁹ desde el 2011 (fecha del levantamiento de Cherán) hasta el 2016 Michoacán sufre severo deterioro en los niveles de Paz. El cambio de calificación del IPM y las gráficas de los índices de violencia demuestran el alto índice de peligrosidad de la región. Sin embargo, de las distintas estancias de campo en Cherán y del dato recolectado se puede afirmar que mientras en la región el índice de paz baja y el de violencia se mantiene alto en la comunidad indígena de Cherán Kéri se han registrado desde que inicio el autogobierno indígena hasta el 2018 solamente tres muertos²⁰

Además, hay que llamar la atención que desde el poder la creación de procesos de adscripción identitaria es constante;” La identidad es una construcción social que se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la posición de actores y, por lo mismo, orientan sus representaciones y acciones” (Giménez, 2002:39). En distintas poblaciones de México partes de la sociedad idolatran al narco más que al Estado mismo. Lo anterior puede tener parte de su argumentación en que el Estado de bienestar que se le presupone al ciudadano fue menguando y, esa porosidad de quehaceres devueltos al ciudadano, ese nicho, lo recuperó el narco convirtiéndose en el proveedor de ayudas, mayoritariamente, económicas. Surge un interrogante central en todo este asunto: ¿es más importante la seguridad que la vida?

¹⁸ Véase en los anexos 1 y 2 los mapas del Índice de Paz México, elaborados por el [Instituto para la Economía y la Paz](#) (IEP). Ofrecen una medida exhaustiva de los niveles de paz en México y demuestran el auge de la violencia desde la proclamación de Calderón a la guerra contra el narco y como, aun bajando sus índices desde 2011 y, nombrando que el nivel de paz nacional mejoró en un 16%, en 2014 aún seguían los índices por encima del 2007.

Otro mapa da seguimiento al argumento anterior en cuanto situaba en 2015 al estado de Michoacán como la cuarta zona menos pacífica de todo México.

¹⁹ Véase en los anexos la gráfica 5. El cambio de la calificación del IPM, 2011-2016.

²⁰ . Dichos datos y reflexión, como se verá a lo largo de la tesis, abona a sustentar la hipótesis de esta investigación en cuanto el poder de acción de las tradiciones culturales frente los contextos violentos.

Otra arista que generan el contexto violento que vive la región provienen desde otros dispositivos.²¹ De entrada, tal vez, podemos decir que la mercantilización de la cultura y la identidad es otra forma de violencia que tanto el Estado como el mercado aplican en danza conjunta para poner cortinas de humo enfrente la violencia subjetiva y objetiva que sufre la zona.

Veamos unas notas de prensa contradictorias publicadas el mismo día -21 de septiembre de 2016- como ejemplo del juego del Estado para tapar la violencia y mercantilizar la cultura. Por un lado, informan que durante el primer año de la administración que encabeza el Gobernador Silvano Aureoles Conejo, a través de la Secretaría de Turismo (Sectur), ha adversos. Todo ello bajo el discurso hegemónico de Estado, oscureciendo la violencia real de la zona²², de que los avances en gobernabilidad y seguridad permitieron reposicionar a Michoacán como un destino turístico de confianza.

Pero, como veremos más adelante, la relación de poder hegemónico en términos gramscianos, entre subalternos y poder siempre está en permanente diálogo; la identidad al igual que la hegemonía es un proceso de lucha puesto que: “[...] para el verdadero grupo subalterno, cuya identidad es la diferencia, no hay, en rigor, sujeto subalterno irrepresentable que pueda conocer y hablar por sí mismo.” (Spivak, 1998:18). Veamos, en lo que sigue, unos ejemplos de mecanismos de respuesta desde Cherán que recuperando tradiciones culturales enfrentan la violencia ejercida por el poder para por su desaparición; proceso a su vez re(creador) y (re)significado de identidad comunal.

²¹ Como veremos en el tercer capítulo hay múltiples violencias que aplican corporaciones que van detrás del conocimiento tradicional.

²² Véase otras notas de prensa del mismo mes *Ola de violencia desata el pánico en Morelia*: “A través de denuncias a este medio de comunicación y en redes sociales, los ciudadanos, algunos padres de familia, han mostrado su preocupación e inconformidad por la inseguridad y el poco actuar de la policía, donde los asaltos a mano armada, robo de automóviles, levantones y homicidios son el “pan” de cada día.” (La voz de Michoacán, 2016).

Otro ejemplo es el texto original de este artículo fue publicado por la Agencia Quadratín: *Michoacán, con los índices de mayor violencia en México, según IEP* (Quadratín, 2016) Para profundizar más en el análisis se han introducido, a modo de consulta, en el anexo gráficos 4 y 5 tanto las cifras de impunidad delitos/sentencias en México 2016 como la impunidad por estados; cifras que desmienten las declaraciones del Gobernador para con la “normalidad” en la zona.

1.6 Breve acercamiento al levantamiento

Yo soy un niño de la comunidad de Cherán²³

El 15 de abril se levantó el pueblo para a los que querían mochar los árboles con la siembra del miedo cuando estaba el presidente al señor que le decían el negro que el no funcionó porque el vendió toda la naturaleza de la comunidad los animalitos se quedaban sin un lugar donde vivir y las flores se marchitaban y empezaron a tocar las campanas. El no quería al pueblo porque el estará trabajando con el crimen organizado y por eso la gente de la misma comunidad lo sacó luego fuimos a Morelia a la dependencia de donde trabajan federales y diputados estatales les pedíamos que queríamos justicia por los caídos y desaparecidos pero ay no nos hicieron caso al contrario nos ignoraron y nos dijeron que éramos unos asesinos.

No queremos en nuestra comunidad en Cherán ningún color porque nos humillaron diciendo que éramos unos indios analfabetas la gente con fogata decidieron poner a actividades para cuidar al pueblo en las fogatas se juntó la gente para correr a los partidos políticos a la gente en las noticias de la televisión mandaban puras mentiras así como que en las gentes de otras ciudades nosotros éramos unos asesinos por eso disminuyó el turismo en nuestra comunidad.

²³ El presente texto, al igual que el que abre la tesis, fue realizado por un niño de la comunidad de Cherán, a través de un taller de recuperación de la memoria de lo sucedido el 15 de abril 2015 realizado por la Fogata *Ketsikua* (grupo de comuneros y foráneos que piensa, dialoga y trabaja la recuperación oral de los saberes tradicionales de la comunidad). El texto está transcrito tal y como lo escribió el infante; por ello las faltas ortográficas.

En cuanto al contexto de descubrimiento se refiere, se acudió al municipio de la mano de un contacto de la casa comunal. Se pudo conocer la dinámica de organización político social a través de actores que tienen altos cargos políticos asignados. Cherán K´eri se levantó en armas la madrugada del 15 de abril de 2011 frente a los talamontes que bajo la protección del crimen organizado (dicen los comuneros, también de la familia michoacana²⁴) devastaba grandes hectáreas de terreno, -desde el 2008 alrededor de 20.000 hectáreas de bosque arrasadas de 27000 que tenía la comunidad, para luego quemarlas y venderlas a las grandes empresas; narcoempresas aguacateras.

Ilustración 2. Devastación de los bosques



Fuente. Archivo interno de la comunidad

Ocurrieron saqueos, violaciones, extorsiones, secuestros hasta que un grupo de mujeres se levantaron contra esa situación de más de 4 años. Tomaron camionetas y tráiler e hicieron rehenes a sus conductores. Empezó el enfrentamiento contra el crimen organizado y el Estado

²⁴ La Familia Michoacana lanzó su primer mensaje el 6 de septiembre de 2006 que: "La Familia no mata por paga. No mata mujeres, no mata inocentes, sólo muere quien debe morir, sépalo toda la gente; esto es justicia divina" (*Río Doce*, 2010: 2).

mismo. El asedio contra Cherán y su abandono desde aquel momento duró aproximadamente nueve meses. De dicho contexto se recupera una tradición cultural de vigilancia socio-comunitaria: las rondas nocturnas internas de pobladores del lugar (desarmadas), hecho que ostenta su precedente histórico²⁵. Por otro lado, cinco barricadas armadas exteriores controlaban estratégicamente las carreteras que entran y salen de Cherán K'eri.

Es necesario detenerse en este punto para entender dónde se instauró la semilla comunitaria socio-cultural que recuperó conocimiento tradicional y engendró un nuevo sujeto étnico comunal: las fogatas. Al interior de la comunidad se siguió la estrategia de prender fogatas en cada esquina de cada barrio, 4 barrios, 40 esquinas: 189 fogatas en total, que vigilaban día y noche. Como se verá más adelante, es el momento más simbólico del proceso, donde identidad, tradición cultural y memoria oral bajo la lumbre de lo comunitario enfrentó al terror, al miedo al estigma del pueblo originario sumergido en la violencia. Las redes de reciprocidad se activaron a máximos niveles: los niveles de la supervivencia en contextos de violencia.

²⁵ “La ronda es una guardia nocturna “voluntaria”. El pueblo es patrullado todas las noches por un grupo de entre 8 y 12 hombres bajo las órdenes del jefe de barrio. Este tiene la obligación de notificar a los individuos cuando les toca prestar el servicio. A cada barrio le toca mandar la ronda por espacio de una semana y cada individuo sirve una semana cada vez que se le llama. Teóricamente, se espera que todo hombre adulto preste este servicio, pero muy pocas veces se pide que presten este servicio a hombres de entre 40 a 50 años de alguna distinción” (Beals, 1992; 264).

Ilustración 3 “En las fogatas se gestó la propuesta de estructura, política, social y comunal”
(Pedro, entrevista, 2017)



Fuente. <http://archivo.eluniversal.com.mx/notas/856601.html>

El 15 de abril 2011 se desconoció a las autoridades forzando la salida de los partidos políticos; el pueblo asume su mando, de la mano de lo asambleario. Se recurrió al estudio de la historia del p'urhépecha, la forma de gobernanza y organización antigua para configurar los cimientos sociopolíticos de la comunidad; actividades iniciadas hacía meses en las *Parhankuas* de forma espontánea. El tribunal electoral hizo el dictamen a favor para homologar el Concejo²⁶ Mayor con el de presidencia municipal. Desde el neonato autogobierno de Cherán se establecieron tres cimientos fundamentales: *buscar la seguridad de la comunidad, su justicia y la reconstrucción del territorio*; calcinados durante años por el crimen organizado.

²⁶ Sobre la palabra Concejo: se adelanta que no hay error tipográfico. Así lo escribe el manual de la *Juramukua Erójtakuecha*, es decir, el manual de organización por “usos y costumbres”. Así también se nombra para diferenciarlo del consejo (RAE: “Opinión o parecer que alguien da o recibe acerca de su conducta futura”) puesto que indica a la organización socio-política de la comunidad dividida en siete Concejos.

Ilustración 4. Simbología de Cherán Kéri



Fuente. Archivo interno de la comunidad

1.7 Cronología de los acontecimientos político-sociales

Esquemas como el que estoy planteado surgen de la revisión etnográfica, de mis vivencias en Cherán y las comunidades aledañas. La operacionalización del conocimiento tradicional para la organización del presente autogobierno requiere de un recorrido de los acontecimientos, el cual a continuación realizaremos. Los avatares no solamente ocurrieron dentro de la comunidad, sino que la gravedad del asunto ajustició conversaciones y reuniones de toda orden con los órganos Estatales de Michoacán y de la Ciudad de México.

Antes de ello es relevante nombrar que no se entienden los procesos contemporáneos de autonomía indígena sin mencionar el papel del levantamiento Zapatista de 1994 como punto de partida de otros procesos²⁷. El Ejército Nacional de Liberación consiguió en los Acuerdos de

²⁷ El amparo de las comunidades se apoya en marcos jurídicos macros: “Los derechos, tanto indígenas como ciudadanos, se inscriben dentro del ámbito del derecho internacional, que incluye el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), así como los demás componentes del marco de los derechos humanos universales.” (Baronnet, Mora, Stahler-Sholk, 2011: 33).

San Andrés del año 1996²⁸, bajo la reforma del artículo 2 de la constitución, el reconocimiento de la multiculturalidad en México y el derecho de las comunidades indígenas a entrar en la arena política bajo su propia gobernanza por usos y costumbres; además de conseguir la potestad de reclamar la partida presupuestaria para hacer uso del presupuesto directo.

Pero, hubo en todo ello una falacia por parte del Estado. El EZLN pidió autogobierno y autonomía para ello, y el Gobierno les devolvió, a modo de trilerio, *multiculturalismo neoliberal*²⁹; una trampa polítocultural que no contentó al movimiento zapatista. Tal y como se expondrá más adelante no fue hasta el caso de Cherán donde por primera vez se reconoció como sujeto político a las comunidades indígenas.

Es relevante nombrar que la “jucializacion de la política” puede generar paradojas peligrosas para a las comunidades puesto que en el campo de lo legal los abogados y profesionistas -incluso como en otros casos los gobiernos locales y las transnacionales- pueden acabar sustituyendo a la propina comunidad y desintegrando el movimiento.

La comunidad de Cherán esquivó esa peligrosa trampa en cuanto entendió que tenía que establecer un fuerte vínculo comunitario entre abogados afines a sus ideales (participaron abogados indígenas y profesionistas activistas) y sustentar desde la justificación jurídica-legal la recuperación y reconstrucción cultural de sus propios usos y costumbres, como se expondrá a continuación.

Tal y como comentaron los comuneros, el 15 de abril de 2011 estalló el levantamiento indígena de la comunidad de Cherán. Mientras los cheranenses ocupan el espacio público con las fogatas y desterraban partidos políticos y policía de la comunidad, se empezaba a gestar a la vez la

²⁸ “Los acuerdos de San Andrés son compromisos y propuestas conjuntas que el gobierno federal pactó con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) para garantizar una nueva relación entre los pueblos indígenas del país, la sociedad y el Estado. Estas propuestas, conjuntas, se enviarían a las cámaras legislativas para que se convirtieran en Reformas Constitucionales. Es decir, el gobierno se comprometió a consultar con el EZLN su propuesta de Reformas, por eso se habla de propuestas conjuntas.” (CEDOZ) recuperado de <http://www.cedo.org/site/content.php?doc=400>.

²⁹ De la mano del antropólogo Charles R. Hale entendemos que “El multiculturalismo neoliberal opera generando diálogos y espacios de negociación entre los implicados, en vez de simplemente cerrar las puertas de antemano. A las organizaciones de la sociedad civil, siempre y cuando comporten bien, se les invita continuamente a talleres, espacios de participación política y de capacitaciones sobre resolución de conflictos”. (Hale, 2004: 6).

jurámukua (estructura de gobierno) que imprimiría en el gobierno comunal el ADN p'urhépecha grabado en la *Jurhimpekua* (sistema político-social) recuperando los saberes tradicionales en cuanto a la organización comunitaria.

Andrés³⁰, parte integrante de la estructura, comentaba que el segundo paso fue la creación de la Comisión de la Coordinación General que abrió el camino al diálogo con los funcionarios del Gobierno Federal en cuanto a reuniones se refiere.

Al interior de la comunidad, como se verá a lo largo de todo el documento, aconteció una fuerte organización comunal teniendo como columna vertebral la parangua. La fogata o *parangua* (González, 2013, Pinto 2016, Márquez 2016, Colin 2014) donde además de ser el punto de referencia de noticias se convirtió en el centro de redistribución de acopio alimentario. “En mi fogata, yo sacaba todo lo que tenía para comer porque otras familias se habían quedado sin comida por el bloqueo; allí hacíamos las tortillas y de comer para todos” “Doña Chepi, entrevista, 2017). Esa afirmación se repetía en otras comuneras. Mis reflexiones documentales me llevaban a pensar en como Karl Polanyi ([1944] (2001) entendía la antropología sustantiva y, como aquel fenómeno de las fogatas dialogaba con ello³¹. Como se verá más adelante, las fogatas fueron centros de redistribución de alimentos y saberes además de bastiones de altos actos de reciprocidad, que aterrizado a la terminología indígena recaería sobre la *kúripueca* (población de la comunidad) de la mano de la *Kaxúmbekua* (la moralidad social). Empezaban a recuperarse tradiciones y conocimientos culturales para enfrentar y subvertir el acto violento.

Se fraguaba a la vez organización de grupos externos en otras ciudades e incluso países como el caso de los migrantes en EEUU (Leco, 2018) actores centrales en el levantamiento; que se ocupan de Asesorar desde fuera a la comunidad (por ejemplo, la asesoría jurídica). Asimismo, se organizaban grupos de diferente índole para ocupar los temas centrales que de las fogatas

³⁰ A partir de este momento, se pone de manifiesto que a lo largo de todo el presente escrito se han cambiado o mantenido los nombres de los acompañantes dependiendo de su voluntad y, a veces, por la potencia de lo dicho, por la voluntad del investigador. Que esto es así es por tratar de proteger cualquier represalia contra los acompañantes de la investigación.

Andrés, (entrevista 2017)

³¹ Recuérdese que Polanyi trabajó sobre tres conceptos claves en su argumentación: reciprocidad, redistribución e intercambio. Esos modelos eran universales porque daban luz a los diversos sistemas de organización de la vida económica; dentro y fuera del sistema capitalista de mercado.

iban naciendo (grupo de rehabilitación forestal). Se comienza a recuperar el factor económico involucrando la participación de Dependencias Federales y Estatales (CDI, SEDESOL y COFOM) para la reactivación económica.

Una vez puesto en marcha lo jurídico, las elecciones en Cherán fueron presentadas y luego determinadas por el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TRIFE); fallando la resolución del Tribunal en cuanto “los integrantes de la comunidad indígena de Cherán tienen derecho a solicitar la elección de sus propias autoridades, siguiendo para ello sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, con pleno respeto a los derechos humanos”³².

En este punto de los acontecimientos es donde entra en escena la participación de cheranenses residentes en Morelia con su propuesta de Gobierno Indígena, frente los cuatro barrios y la comisión.³³ El 5 de febrero del año en curso se hace la toma de protesta y sale la determinación del IEM y de H. Congreso para poder llevar a cabo las elecciones en Cherán, ya que para que el fallo del Tribunal adquiriera valor “comunal” y legal hay que hacer una consulta a la comunidad. De aquel proceso del día 22 de enero de 2012, una comunera comentaba en entrevista “Recuerdo que nos juntaron a todos los comuneros y comuneras de Cherán y dijeron: “comuneros y comuneras, aceptan el nombramiento del Consejo Mayor, aceptan gobernarse por usos y costumbres”; Y todos: ¡sí! ...” (Doña Irma, entrevista).

De esta índole, transcurre en primer lugar el nombramiento del Consejo Municipal provisional que da paso, más tarde, al definitivo. Con la formación de la estructura de gobierno (*Jurámukua kanstsákata*) se nombra a los *Keri's*, doce integrantes votados a mano alzada por los barrios de toda la comunidad que formaron histórico el primer *Concejo Mayor de Cherán Kéri*; génesis del autogobierno indígena p'urhépecha (*Jurámukua*). Con lo anterior se llevaba la nueva orden

³² Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) “Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano”. EXPEDIENTE: SUP-JDC-9167/2011.

³³ Datos reflejados en el *Documento de Difusión y análisis, producto del movimiento del 15 de abril de 2011*. Recopilación Fogata Morelia; sistematización: Cruz, Celerino Felipe.

Otro documento interno que será utilizado a lo largo de esta tesis es Fogata Morelia (2011) *Nuevo gobierno de la comunidad de Cherán*. Dichos documentos, fueron facilitados por colaboradores y por la estructura de gobierno de la comunidad. En él se plasmaron los estatutos, los cimientos, el patrón socio-político a seguir con la organización de la comunidad. Dicho escrito fue presentado y aceptado tanto por el Estado como por toda la comunidad. (Hasta la fecha este documento no está publicado, permanece interno para fines comunales).

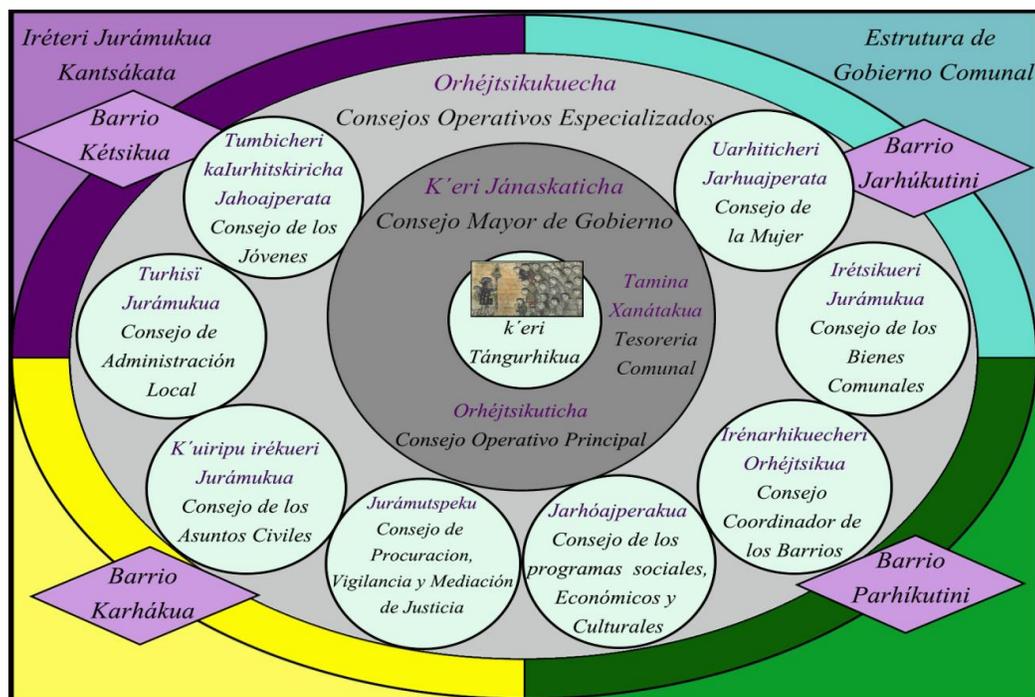
al último escalón del recorrido: que el H. Congreso del Estado decreta la legitimidad y formalidad legal de la Estructura de Gobierno comunal.

La anterior cronología de los acontecimientos abre dos aristas imperdibles en cuanto a hitos. Por un lado, la consecuencia jurídica es la manera en que se reconoció el derecho a la libre determinación. En ese momento, como me afirmaba uno de los abogados de la comunidad, “A nivel estatal, no existía tipo de ley ninguna que avalara ese paso” (Aragón, entrevista 2017), por ello se usó la estrategia de recurrir a leyes internacionales y nacionales que abrieron las puertas al reconocimiento y derecho de la autonomía de las comunidades.

Por otro lado, aconteció una fuerte transición de las tradiciones y conocimientos culturales al interior de la comunidad. La *Jurámukua* (estructura de gobierno) propuesta durante el contexto violento y al calor de las fogatas, fue respetada y perpetuada como forma de gobierno legítima para operar bajo los *Jurámukuecha* (órganos de Gobierno).

Hoy ocho Concejos Operativos Especiales y el Concejo Mayor de Gobierno articulan la organización sociopolítica de Cherán K’eri bajo las asambleas de los cuatro barrios.

Ilustración 5. Estructura de Gobierno Comunal



Fuente. Archivo interno de la comunidad

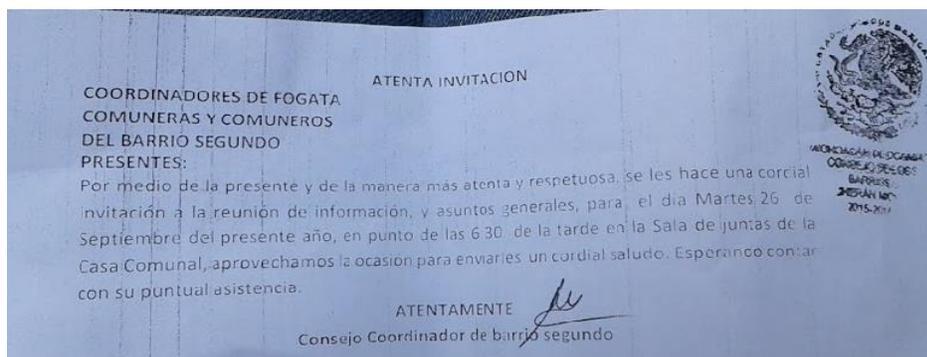
1.8 Las asambleas

Fui autorizado a tener el honor de asistir al corazón de la organización sociopolítica, a las entrañas del *jurhímpeku* (sistema político-social) de Cherán: las asambleas. La *kéri tángurhíkua* (asamblea comunal) está integrada por cada comunera y comunero vecinos de la comunidad, siendo el espacio de participación directa más democrático que había conocido hasta el momento; parece, mirado desde la lejanía de la escritura académica que ese espacio se trata de una utopía histórica concretada.

Mientras entrevistaba a un de las comuneras más relevantes del levantamiento, por haber sido de las primeras en decir basta y pasar a la acción y, ser además, médica tradicional reconocida, -creó la entrevista más extensa de todos los trabajos de campo (3 horas 10 minutos en el patio de su casa)- llegaron a tocar a la puerta de la casa. Le traían a Doña Irma un panfleto donde se

recordaba a la comunidad que aquella tarde a las 18:30 horas están todos citados a la asamblea comunal³⁴.

Ilustración 6. Invitación a la asamblea¹



Fuente. Archivo propio del trabajo de campo (2017)

La *jurámukatecha* normatividad interna de la comunidad deja claro que a las asambleas no entran extranjeros³⁵. “Ahí se discuten y se deliberan temas de salud, de construcción de obras, de recursos naturales, de cómo van los proyectos o del reparto del presupuesto directo” (Doña Irma, entrevista 2017). Pero a su vez, como pude acompañar, se discuten asuntos de la educación, tenencia de tierras, conflictos internos y externos por los límites parcelarios del territorio y toda índole de conflictos de intereses que incumben relevantemente a la comunidad.³⁶

³⁴ Una quiebra interesante; nunca hubiera pensado que había mensajeros que además repartían panfletos escritos que recordaban el quehacer político-social de la comunidad. Doña Irma me certificó que así tenía que ser, que la *Jurámukua* (el autogobierno) se componía de ellos, siendo las asambleas el mayor órgano de gobierno de lo comunitario. Rápidamente, y sin esencializar, comprobé en primera persona como los comuneros pedían y rendían cuentas a los *k'eris* en estos espacios de decisión y debate.

³⁵ También es ciertos que han podido observar las asambleas otros compañeros y compañeras en procesos de investigación de larga estancia en la comunidad; cierto es a su vez, que han denegado la entrada a otros tantos. Ahora bien, dependiendo del valor interno de lo dicho, no entra ni dios.

³⁶ Como definen los propios comuneros las asambleas, en este espacio de representación directa: “acorde a la normatividad interna que se llama *iréteri jurámakuta* -la prescripción de la comunidad-, en donde se enmarcan los llamados “usos y costumbres”. No ha lugar una asambleas excluyente y mandatada por leyes estatales, aquí todos tienen el reconocimiento de comuneros (as), porque dicha calidad se adquiere con trabajo y cooperación al interior de la misma [...] aquí se antepone primero el cumplimiento de las responsabilidades y servicios a la

“Tendrías que acudir a una” propuso la mujer de edad, “pero no se si te dejarían entrar.” La verdad, no era de mi interés de investigación cubrir ese proceso (ahora siento hubiera sido un gran error que daría miopía a la tesis) pero me pareció una invitación en un momento que no podía dejar escapar. Terminamos la entrevista y regresé a la casa comunal. Allí, empecé a indagar con mis acompañantes claves si fuera posible la entrada a la asamblea. Se prestaba con alta dificultad, pero “veremos qué ocurre”. En la tarde, regresé para ayudar con un proyecto de recuperación de memoria comunitaria que traían entre manos el Concejo de Jóvenes. Sin percatarnos de la hora tocaron las 20:00.

La asamblea había empezado hacía unos 20 minutos y, la comunera, me invitó a bajar a la sala de juntas para asistir. Al preguntarle si había comentado algo a los comuneros sobre mi presencia lo negó. Me parecía un insulto adentrarme en las entrañas orgánicas de la comunidad sin permiso, pero seguí hasta la puerta de la sala. La comunera me hizo esperar; salió y me invitó a entrar. Al dar el paso y cruzar el umbral se bajó la intensidad de los decibelios de la conversación y aproximadamente 50-60 personas centraron su mirada sobre mí. El *ser-visto*, exhibido, como en este caso creo que es una de las experiencias de “otredad” del antropólogo más radicales para con la investigación antropológica. Es dónde se activan todos los sistemas simbólico-culturales de protección; entre ellos el etnocentrismo. Y no hablo de uno negativo, si no de coraza frente al “otro”, muy necesaria en estos contextos donde más de una y uno aplican neoextractivismo académico en las comunidades.

Nos sentamos. Las sillas dispuestas, respaldo contra pared, dibujaban un rectángulo que daba la horizontalidad y visión periférica que la ocasión *Kéri tángurhikua* (asamblea comunal) merecía. Relevante nombra que las dos únicas personas que permanecían de pie fueron los *K'eris*. Me comunicaron que en cuanto terminaran el punto en el que se dialogaba tenía que presentarme delante de los comuneros y comuneras y explicar qué hacía allí; con buen detalle, el motivo de mi presencia. Y así ocurrió. Comentando que era un fanático de la heterogeneidad de culturas, planteé, con algo de torpeza (la ocasión lo merecía) las líneas superficiales del proyecto. No expondré aquí ni lo que dije pero sí que terminé con un “entré a la asamblea no porque sea de

comunidad para merecer derechos personales. Una concepción de ciudadanía muy particular” (Fogata Morelia, 2011: pp. 5-6)

mi interés académico, sino porque me parecía que por honestidad humana (y ahora creo que intelectual) sería insultante por mi parte que después del proceso de violencia que habían vivido, y el riesgo de muerte para detenerlo, no poder/deber acompañar un espacio de guía y decisión comunal por el que algunos y algunas perdieron la vida”. Nada preparado pues nada sabía de antemano de aquella presentación.

Acabé mi neonato primer minuto dialéctico comunal afirmando que, si en aquél preciso momento cualquiera de los allí presente negaba mi presencia, que con la mejor de las disposiciones y sonrisas acataría mi salida de la asamblea entendiendo que mi presencia alteraba la *irétere jurámukata* (la normatividad interna). No hubo reclamo, no hubo sentencia; la asamblea prosiguió durante tres largas horas.

Sin duda, después de aquella sesión (y alguna más que presencié) se puede afirmar que se trata de los procedimientos de gobierno que más conocimiento tradicional ha rescatado. Las asambleas nos hablan de otra política. Quizás, interpretándolo desde afuera hablamos de una democracia participativa; ni de izquierdas ni de derechas, de comuneros rescatando la *írekua* (vida en sociedad), orden práctico social básico de los ancestros purhé's. Hay un concepto interno que nos evita caer en el esencialismo delante de estos procesos indígenas. La *mímixekua*, tal y como me nombraba un comunero, es la *recreación cultural*, es decir, la médula espinal que siempre se les había negado a los indígenas, por pensarlos como los “otros” congelados en pasados estadios del tiempo lineal occidental; aquellos a los que había que asimilar y empujar hacia el progreso y la modernidad. Sin duda, se manifestaba que *la pervivencia junto con el dinamismo y la re-creación, forman parte del núcleo duro de cualquier cultura.*

Cierre de capítulo

En estas estructuras que vemos en el caso de Cherán (y, de las cuatro comunidades que visité en campo) observamos otra idea de democracia más participativa, la *comunalicracia*³⁷ como ya

³⁷Para profundizar más en el concepto nacido de la categoría de comunalidad Oaxaqueña ver Luna (2009), *Eso que llaman comunalidad*. Oaxaca, México: Culturas Populares, CONACULTA. – (Colección Diálogos. Pueblos originarios de Oaxaca; Serie: Veredas). En dicho trabajo Luna expone que “en Oaxaca la existencia de más de cinco mil comunidades y 418 de un total de 570 municipios, en las cuales se observa la representatividad vía un régimen que el Estado ha denominado de “usos y costumbres”, que en esencia son sistemas normativos internos o

la tildan algunos por ser la democracia un elemento externo de orden colonial impuesto a la normatividad de la cosmovisión indígena. Junto a la recuperación de los “usos y costumbres” (parte de los conocimientos tradicionales) para la organización sociopolítica se atraviesa el orden cognitivo de la *surukua* (linaje, tradición e identidad p´urhépecha) que aporta el pensar la comunalidad como participación, ya que quien ostenta cargos políticos es con la meta de servir. Y es de orden servicial porque allí no se les puso a él o ella (como en nuestra política basada en partidos) sino que fue la gente que los situó en ese estatus cultural de responsabilidad frente a no arriba *de*. Se trata de la recuperación de conocimientos tradicionales para la formación de una nueva realidad social que responde a las demandas comunales frente a un contexto violento.

comunalicracia (de acuerdo con la nomenclatura que se deriva de la apreciación del concepto comunalidad, que explica el comportamiento de los pueblos originarios).” (Luna, 2009: 97). Estos nuevos conceptos “desde dentro” son una crítica a los conceptos hegemónicos occidentales que intentan dar cuenta de las realidades de las comunidades indígenas, pero no lo logran. Son un aporte valioso para, en términos de Mignolo, la descolonización del saber.

CAPÍTULO II. MARCO TEÓRICO

Introducción

El único campo de análisis que nos permite emitir juicios sobre los conceptos como claves de la cientificidad es el campo sociocultural de la práctica científica.

Mieke Bal

Los conceptos que a continuación se presentan sirven de paraguas a la hipótesis de la presente investigación; Violencia, transiciones y tradiciones culturales. De este último se desprende el concepto de *tradiciones subculturales*,³⁸ con el cual he querido profundizar en los primeros pasos de la construcción (durante el trabajo de campo), codificación (en la interpretación del dato empírico) y significación (elevándolo teóricamente) del concepto y su posterior ejercicio de puesta a prueba (y rearticulación) enfrentándose al dato empírico. Esquemas como el que estoy planteando surgen de la revisión etnográfica, de mis vivencias en Cherán y las comunidades aledañas y operan dentro del interpretar etnográfico parte de la realidad social que atiende la presente investigación. Lo que sigue nunca fue un marco teórico ya acabado, sino siempre en su dinamismo, los puntos de apoyo con los cuales seguí dialogando a la luz del dato exegético y la teoría existente.

2.1. Planteamiento del problema y antecedentes

El contexto de descubrimiento donde surgió la problemática fue durante prospección de campo en el nuevo año p'urhépecha 2016, *KurhikuaeriK'uínchekua* (fuego nuevo), en la población de Arantepacua, Michoacán. A raíz de mis primeros contactos etnográficos en la región la problemática sobre las transformaciones que sufren las tradiciones culturales y, los grupos que las representan, a razón del contexto de violencia que se vive desde hace años en la zona de la meseta p'urhépecha. Privación del uso del espacio público, militarización de la zona, narcotráfico, crimen organizado dedicado al neo-extractivismo, levantones y asesinatos se

³⁸Apuesta conceptual de invención personal que se trabajó para el caso cheranense a lo largo del posgrado en Seminario de Especialización de la línea de Historia y Patrimonio.

normalizan por los grupos de población que habitan la experiencia violenta para poder ejercer su derecho de ciudadanía y la vida misma.

Dentro del presente 2017 se acudió, de nuevo, al ritual del año nuevo *p'orhe*³⁹ en la comunidad de Huáncito, municipio de Chilcholta ubicado en la cañada de los Once Pueblos. Se visitó distintas comunidades entre ellas Cherán; los mismos resultados de antaño pero con una novedad: Cherán K'eri, inmerso en un Estado de excepción (Agamben, 2003), se había levantado en armas en busca de la libre determinación, recuperando y articulando parte de sus tradiciones culturales, su patrimonio, para cimentar una realidad alternativa del proceso de autogobierno por usos y costumbres y administrar, de forma directa, los recursos públicos del Estado. La causa del levantamiento, como se expondrá con detalle más adelante, derivó de la introducción de células del crimen organizado que deforestaban y luego quemaban los bosques de la comunidad llegando al saldo de 27.000 hectáreas; además de asedio durante casi 4 años a la comunidad con levantones y desapariciones. Todo ello bajo la pasividad tanto del Estado como del ejército.

En lo que sigue, se ha intentado presentar un abanico de evidencias empíricas y propuestas teóricas de distintas ramas del conocimiento para abordar la cultura/contexto p'urhépecha con más contundencia. En primer lugar, de la mano de Ojeda (2013) el conflicto interétnico delante de su patrimonio cultural inmaterial: “[...] los grupos de poder p'urhépecha más influyentes en el Estado tienen posturas divergentes con respecto a lo que constituye su patrimonio cultural inmaterial, los usos que podrían desprenderse de él y las mejores maneras de salvaguardarlo”.(Ojeda, 2013:14). Es decir, para que podamos profundizar más en el contexto de violencia hay que tener en cuenta tanto los procesos macros como los micros (violencia endogámica-exogámica) para interpretar parte de las modificaciones de la tradición cultural.

Para una visión socio-cultural de los p'urhépechas, no se debe olvidar *Antropología social de la región p'urhépecha (1987)*, de Guillermo de la Peña (comp). Por varias variables etnohistóricas.

³⁹ El término p'orhe es de escritura antigua. Su significado refiere a p'urhépecha; se acostumbra a usar por los lingüistas para señalar el idioma p'orhe, reivindicando su tradición oral; ; más contemporánea es la abreviatura p'urhé. Son parte de las controversias lingüísticas de occidentalización de las lenguas indígenas al alfabeto español.

Por nombrar algunas, De la Peña aporta el tránsito socio-cultural histórico de la época colonial; la existencia de una estructura de intercambio concentración/redistribución de tributos que vista desde la perspectiva de la ecología cultural estaría sus diferencias cimentadas en por lo que a territorio se refiere; del paso de lo “tarasco” a lo p’urhépecha; del tránsito liminal entre Tata Vasco y Tata Lázaro; todo ello paraguas para conocer lo diacrónico del contexto cultura y poder enfrentar el cambio en el presente. Pero, quizás, lo más relevante que nos ocupa es por un lado que pone sobre la mesa que los cimientos de una identidad regional están en dos variables fuertes: en la creación del propio territorio y en cómo se crea de forma social, grupal.

Complementando lo anterior, lo histórico (S. XVI al XIX) del uso del derecho, las vejaciones y las herramientas de respuesta de los grupos indígenas frente a los contextos de violencia –y los violentos- de la mano de Castro (2001) remitir al texto *Indeseables e Indispensables: Los Vecinos Españoles, Mestizos Y Mulatos en los pueblos de Indios de Michoacán*. En este estudio podemos observar que: “Estos pueblos tenían un pasado compartido, una tradición cultural común, constituyen un ejemplo de pronta aculturación jurídica y sus frecuentes quejas sobre los intrusos proporcionan buen material para la discusión.” (Castro, 2001 p.60). Entender que el rol del poder político-económico de la zona potenciaba la voz de denuncia indígena y algunos litigios se llevaban hasta la misma.

Desde una mirada antropológica, Salvador Maldonado abarcando términos históricos, etnográficos y de economía política el autor puso sobre la mesa: “[...] dilucidar cómo se generó una economía política de la violencia rural, cuyas formas cambiantes han llegado hasta nuestros días por medio de la militarización, el narcotráfico y la violencia” (Maldonado, 2010: 30). Nos ayuda a cerrar el foco en la meseta p’urhépecha haciendo un recorrido analítico de procesos históricos (a lo largo del siglo XX), económicos y políticos que configuraron la violencia y realidad social del estado de Michoacán.

Para comprender lo anterior recuperamos distintos estudios etnográficos que van desde los años cuarenta Beals, (1992)⁴⁰ pasando por los setentas Castile (1974)⁴¹ que nos hablan tanto de los conflictos históricos por los bosques como de las transformaciones, recuperaciones y adaptaciones de la ronda comunitaria como estructura contemporánea de seguridad, que funcionó en la comunidad hasta los años cuarenta del siglo XX. Lo anterior apunta que Cherán tiene un largo recorrido de autodefensa de sus bosques y de “levantamientos” frente a ciertas imposiciones históricas como el cardenismo Calderón (2004). Además, para llegar al último movimiento socio comunal que aquí se aborda -el levantamiento del 15 de abril del 2011- Martínez (2017) alumbró sobre el rol que tuvo las relaciones de producción y el bosque como uno de los detonadores del proceso.

En cuanto al contexto de violencia de Cherán, por un lado, encontramos una investigación reciente Márquez (2016)⁴², el que la autora hace un recorrido histórico acotado de cómo la violencia de Estado ha impactado tanto en ciertas poblaciones de la región como en los actores sociales en cuanto a la vulneración sistemática de los cuerpos. Se adentra etnográficamente al caso de Cherán, lugar que ganó autodeterminación política y continúa en búsqueda de seguridad, justicia y reconstrucción del territorio, esto es, en lucha reivindicó su autogobierno frente al Estado. Esta investigación puede aportar pistas valiosas sobre la violencia de Estado y la violencia en los propios cuerpos (desde la fenomenología) en cuanto a la precariedad, crimen organizado, aplicación de la ley, miedo, impotencia y humillación.

Por otro lado, Velázquez (2013)⁴³ desde un acercamiento etnográfico interpretó la reconstrucción del territorio comunal de Cherán usando como eje central lo étnico. Las conclusiones de esta investigación apuntaron a que el proceso de etnogénesis en relación al territorio comunal es central para la autodefensa y reconstitución del mismo. A su vez, la autora intentó aportar la comprensión de los fenómenos de autodefensa y proceso autonómicos en el

⁴⁰ Beals, Ralph Larson (1992), Cherán: un pueblo de la sierra, Zamora, El Colegio de Michoacán

⁴¹ Castile, George Pierre (1974), "Cherán: la adaptación de una comunidad tradicional", México, Instituto Nacional Indigenista.

⁴² Márquez (2016) Revaloración de la vida: la comunidad P'urhépecha en Cherán, Michoacán ante la violencia 2008-2016.

⁴³ Velázquez (2013) Reconstrucción del territorio comunal. El movimiento étnico autónomo de San Francisco Cherán, Michoacán.

México contemporáneo. En la misma línea, pero en creación de identidades supracomunales, Gunther Dietz⁴⁴ ofrece un estudio etnográfico sobre la creación y la evolución del movimiento indígena “contemporáneo” de la *Nación p’urhépecha* basado en modelo heurístico, el cual analiza desde la etnografía la génesis del movimiento a nivel comunal transformándose con el tiempo en regional y llegando a lo que fue denominada como la nación p’urhépecha.

Tal vez, no sería posible hablar hoy de 7 años de autogobierno en Cherán sin la semilla histórica plantada en la dimensión derecho-jurídica. El levantamiento indígena, fue acompañado por el brazo ejecutor del derecho formado por un grupo de abogados. Reflejo de los pasos del proceso los dejó Aragón (2013)⁴⁵; reflexión que nos adentra en el rol de lo jurídico y el poder legislativo Ventura (2012) en todo este asunto en cuanto al juego de distintos marcos jurídico (estatal, nacional o internacional) que sirven de herramientas de defensa a las luchas indígenas contemporáneas.

De este modo podemos ampliar el debate sobre las ventajas y desventajas de “judicializar la política” y del papel del derecho; observando “el margen de tolerancia” que deja el Estado en este juego de diálogos asimétricos de poder en los movimientos indígenas contemporáneos (Sierra, Hernandez, Sieder, 2013)⁴⁶. Además de poner a debate por qué el caso de Cherán se presenta como parteaguas y modelo a seguir por otros pueblos originarios avalando la consideración del informe del 2011 la Oficina Internacional nacional del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, a Cherán, como uno de los casos más exitosos en la salvaguarda de los derechos humanos de los pueblos indígenas en el mundo. (*idem*, 39).

⁴⁴ En palabras del autor: “Este libro surgió de mi tesis doctoral, que ha sido publicada originalmente en 1999 en una versión más extensa y en formato de tesis por la Editorial Abya Yala (Quito, Ecuador), bajo el título *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza: etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México.*” Gunther Dietz (2017) *¿Hacia una Nación Purhépecha? Génesis de un movimiento indígena en Michoacán, México*

⁴⁵ Aragón (2013); “[...] como abogado de la comunidad de Cherán en el proceso judicial citado y como participante de este proceso los alcances y los límites del uso del derecho en los movimientos sociales de los pueblos indígenas de México.” (Aragón, 2013:37), en *El derecho en insurrección. El uso contrahegemónico del derecho en el movimiento indígena de Cherán.*

⁴⁶ María Teresa Sierra, Rosalva Aída Hernández y Rachel Sieder (ed) (2013): *Justicias indígenas y Estado: violencias contemporáneas.*

2.2. Repaso epistemológico para abordar el estudio de la cultura

Nos posicionamos como punto de partida para el marco teórico en la reflexión de Mieke Bal en cuanto entiende que los conceptos no son palabras comunes, ni etiquetas: ¿qué son? Su propuesta: " [...] los conceptos pueden convertirse en una tercera parte de la interacción entre crítico y objeto, que por lo demás permanece totalmente indemostrable y simbiótica." (p.30). Para ello propone la metodología de la INTERACCIÓN (interactividad), es decir, que los conceptos se sometan a la confrontación con los objetos culturales que examina:" [...] ya que los objetos mismos son sensibles al cambio y sirven para revelar diferencias históricas y culturales." (*idem*). Pensar, relación sujeto-objeto no vertical ni jerárquica. Entendemos, como Bal: que "los conceptos no están fijos, sino que viajan entre disciplinas entre estudiosos y estudiosas individuales, entre períodos históricos y entre comunidades académicas geográficamente dispersas. Entre las disciplinas, el significado, alcance y valor operativo de los conceptos difiere entre períodos históricos, el significado y el uso de los conceptos cambia radicalmente (p.31). Y esto es relevante. Analizar la historia de los conceptos puede ser una fuerza potente que activa los conceptos interactivos en lugar de constreñirlos. Tener en mente por un lado la *superposición parcial* que los conceptos acumulan en su viaje y por otro el transitar entre palabra y concepto (el uso cotidiano, la construcción académica) será el eje central desde el que se bascule el acercamiento a los conceptos de este marco teórico.

En lo que sigue, rescataremos diversos paradigmas para abordar el enfoque más relevante de la cultura que nos dé pie a pensar, con mayor profundidad, el caso de Cherán K´eri⁴⁷. De esta índole, en referencia a las especificidades del análisis sociológico de la cultura y sus diferencias respecto a otras aproximaciones, retomamos como punto de génesis el texto de Laura Desfor Edles (2002). En las próximas líneas, analizaremos comparativamente las aproximaciones a la reflexión cultural, desde las posiciones de la Sociología de la Cultura, la Sociología Cultural, los Estudios Culturales y la Antropología Cultural. Asimismo, articulamos una revisión de dos ideas centrales: la razón instrumental y el habitus, que muestran una aproximación política al

⁴⁷ Mi formación académica multidisciplinar brinda la opción de hacer un barrido interdisciplinario que abarque desde los estudios culturales hasta la antropología; siendo esta última el eje pivotante de esta investigación.

análisis cultural desde algunos pensadores de la Escuela de Frankfurt, Pierre Bourdieu y Anthony Giddens.

En referencia a la sociología de la cultura, desde una posición positivista, atiende sistemática y sociológicamente a la producción de los objetos culturales (Desfor, 2002: 11). La Sociología de la Cultura se dedica al análisis de “los procesos organizativos, burocráticos, económicos, políticos y sociales detrás de la producción de objetos culturales [...] a la organización social de la cultura.” (Desfor, 2002: 12). Por otra parte, desde una posición intermedia entre el positivismo y la apuesta interpretativa, atiende sistemática y sociológicamente al sentido o significado de los objetos culturales (Desfor, 2002: 11).

La antropología cultural, desde un acercamiento etnográfico-interpretativo “estudia la sociedad y la cultura humanas, describiendo y explicando, analizando e interpretando las similitudes y diferencias culturales. Para estudiar e interpretar la diversidad cultural los antropólogos culturales realizan dos tipos de actividad: la etnografía (basada en el trabajo de campo) y la etnología (basada en la comparación transcultural)” (Pineda, 2011:4). En esta empresa nos guiaremos a través de un acercamiento antropológico que contemple tanto la etnografía (dato empírico) como la etnología (comparación transcomunal de ciertos autogobiernos indígenas).

Por su parte, los estudios culturales atienden, desde una posición interpretativa, de manera interdisciplinaria y poco sistemática, según Desfor (2002: 11), el sentido o significado de los objetos culturales. Siguiendo a Grossberg, “El proyecto de los estudios culturales es un esfuerzo por hallar una práctica intelectual que sea responsable con el contexto cambiante (las condiciones geográficas, históricas, políticas, intelectuales e institucionales en continuo cambio) en el que trabaja” (2009: 18), se trata de “construir una historia política del presente [...] de una forma radicalmente contextualista” (Grossberg en Pineda, 2006: 2). Y siguiendo a Hall (1992), si recuperamos la esencia de los estudios culturales, nos tenemos que situar, inevitablemente, en el punto medio entre teoría y posicionamiento político. Pero, tal vez, responder a la cuestión de qué hace diferente a la sociología de la cultura de las otras disciplinas es que ésta plantea una reflexión sobre el grado de libertad del sujeto en la modernidad. Véase, por ejemplo, el colapso del individuo delante de las falacias de las promesas de la modernidad de por parte de la Escuela

de Frankfurt (Adorno y Max Horkheimer, Marcuse), la casi nula libertad de agencia del sujeto de Bourdieu, sumergido constantemente en la lucha de campos, o la libertad del sujeto como eje central de los teóricos reflexivos (Giddens y Bauman).

En el caso de la Escuela de Frankfurt, la discusión se orienta a revisar los alcances culturales de la razón ilustrada, devenida en razón instrumental. Entenderemos por *razón ilustrada*, a la promesa que situó la liberación de los hombres a partir de la razón⁴⁸. Mientras que, por su parte, entenderemos por *racionalidad instrumental* aquella derivada del desarrollo del capitalismo que ha pasado por una racionalidad individualista, una racionalidad de competencia (basada en el principio de libertad y la meritocracia) y una racionalidad de la eficiencia al servicio de la técnica (Marcuse, 2001: 64-80).

La razón instrumental aún continúa legitimando cánones de individualización, pero lo hace implicando el ajuste del individuo a la cultura (Marcuse, 2001: 64; Adorno, 1991: 84), la renuncia del individuo a su autonomía por la incorporación acrítica al aparato racional (Marcuse, 2001: 67), el entretenimiento que evita el pensamiento negativo (Adorno y Horkheimer, 2002: 116) y deviene ejercicio obediente de los valores culturales (Adorno, 1991: 92), la homogeneización de la cultura y la producción de una cultura de masas, la organización de la vida, la autodisciplina y el autocontrol (Marcuse, 2001: 67). “La racionalidad técnica [también denominada “razón instrumental”] hoy es la racionalidad de la dominación. Es el carácter compulsivo de una sociedad alienada de sí misma”. (Adorno y Horkheimer, 2002: 95). El velo tecnológico supone una relación ideológica con la realidad, el “encanto” de suponer que la razón instrumental es la que propicia la liberación (Adorno, 1991: 1995).

La revisión de la cultura, por tanto, demandará una revisión crítica de la cultura de masas, es decir, de la cultura convertida en mercancía, en material estadístico, en análisis de mercado (Adorno y Horkheimer, 2002: 97). La homogeneización del consumo dispuesto por los medios de comunicación o industrias culturales exalta los ideales individualistas, neutraliza las

⁴⁸ Tener en mente a su vez los acercamientos poscoloniales (Edgardo Lander, Anibal Quijano, Boaventura de Sousa Santos) pues dieron cuenta de ello; ayudan a entender tanto la colonialidad del ser y del saber occidental como del colapso de ciertos paradigmas de la modernidad y del progreso los cuales llegaron a sustentar las mayores barbaries de la historia de la humanidad.

diferencias (Marcuse, 2001: 69), moldea los comportamientos (Adorno y Horkheimer, 2002: 136) y produce audiencias conformistas (Lowenthal, 1961: 21), clasificadas a partir de las necesidades producidas en términos de consumo (Adorno y Horkheimer, 2002: 95). La revisión de la cultura en la Escuela de Frankfurt, al menos en estos autores, por tanto, es analizada a partir de las economías del consumo y el ajuste, crítico o no, a la racionalidad instrumental. Pero, para abordar -como veremos en el capítulo de las respuestas de las comunidades frente a los sistemas violentos- las estrategias contrahegemónicas de los pueblos indígenas recuperamos a la hora de difundir su mensaje y abrir su mensaje a la sociedad el concepto de “*subaltern counterpublics*” de Nancy Fraser⁴⁹.

Pensamos que, para poder captar las transiciones de las tradiciones culturales es imprescindible poner el ojo en las estructuras de larga data que son casi inmutables. Como veremos más adelante, por el simple hecho de nacer en un lugar el individuo está inserto en roles, prácticas y realidades que no eligió. Es por ello por lo que decidimos dialogar con Pierre Bourdieu y recuperar su concepto de *habitus*. Bourdieu escribe en un momento donde la libertad está en auge: movimientos sociales, tendencias políticas y crítica a los estructuralismos más ortodoxos. El autor está en la transición entre que la cultura corresponde a la base material y trata de trazar nuevos caminos a las posiciones acríicas, derrotistas; define al *habitus* como:

Sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructura estructurante, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos (Bourdieu, 2007:86).

Propone que las estructuras estructuran pero el individuo está dentro y lucha manejando sus capitales al interior de los campos y *habitus*; pero, estructurado dentro de él. El sujeto va a estar fuertemente definido por el capital social, capital cultural, *habitus*-ethos y la posición de los campos donde juega. Para Bourdieu los capitales están definidos por la posición en los campos.

⁴⁹ En palabras de la autora (a la luz del pensar de Habermas y el término de *subalterno* de Spivak y el de *contrapúblico* de Rita Felsy) la ventaja de constituir públicos alternativos: “Propongo llamarlos contra-públicos subalternos para así poder señalar que son terrenos discursivos paralelos en donde los miembros de los grupos sociales subordinados inventan y hacen circular contra discursos, que, al mismo tiempo, les permiten formular interpretaciones de oposición acerca de sus identidades, intereses y necesidades. Fraser (1990 :41).

Hay que tener presente que el *habitus* se identifica como producto de la historia que los individuos heredan y absorben subjetivamente. El individuo repite pensamientos y prácticas de forma social e individual; por ello son duraderas y transferibles ya que dichas prácticas y representaciones están suficientemente bien asentadas en el tejido social que no demandan de justificación, se dan por sentadas. Es razón de ello que el *habitus* ostenta “[...] una capacidad infinita de engendrar, con total libertad unos productos –pensamientos, percepciones, expresiones, acciones– que siempre tienen como límite las condiciones histórica y socialmente situadas de su producción” (Bourdieu, 2007:90).

Es relevante retomar el *habitus* porque nos permite entender estructuras de comportamiento interiorizadas que se “naturalizan” bajo modos de pensar, que sesgan el ver y el actuar tanto del individuo como de la sociedad (valores y roles por clase, edad, género etnia, etc.). Quizás, una de las vertientes más poderosas que presenta Bourdieu es que al no cuestionar dichas prácticas socio-culturales, los sujetos, se vuelven cómplices de las dominaciones a las que históricamente son sometidos. Una suerte de dialéctica entre el estado objetivado y el estado incorporado, dialéctica del *habitus* que parafraseando al autor, es mediadora de la socialización de lo biológico y *biologización de lo social* (la naturalización de lo social). Bourdieu quiere entender por qué no cambia⁵⁰, cuáles son los mecanismos de perpetuación de los *habitus* que sustentan a lo largo del tiempo las relaciones asimétricas de poder.

Adorno (1991, 2002), Horkheimer (2002), Marcuse (2001) y Lowenthal (1961), desplegarán una crítica a la razón instrumental como productora de cultura de masas, a través de las industrias culturales, y defenderán el posicionamiento de una razón crítica, en términos de Marcuse, y de una dialéctica negativa, en términos de Adorno. Observar el conflicto y la cultura, sumergidas en un contexto de violencia, a través de la lupa de la *razón instrumental*, hija de la modernidad y el progreso, nos sirve para pensar Chéran, comunidad p’urhépecha de Michoacán, que se levantó en armas contra la opresión tanto del crimen organizado como de la violencia de Estado.

⁵⁰La crítica más común al estructuralista francés es dónde está la agencia del sujeto, donde está la transformación social en su planteamiento.

Lo siguiente hace un recorrido histórico del término para empezar a abordar el concepto de violencia; el cual se analizará con mayor profundidad más adelante. La violencia junto a la razón instrumental las veremos operacionalizadas en el capítulo tres.⁵¹ Pero ¿cuál fue el contexto histórico que creó la fe ciega en la razón que permea en la razón instrumental?

Horkheimer y Adorno, parten del fracaso de la civilización occidental y por tanto de lo errado de la mayor parte de la filosofía de la historia construidas hasta el momento, sobre todo la efectuada por Hegel. Ya desde el Renacimiento, justamente con la aparición del antropocentrismo que desplazaba el teocentrismo de la Edad Media, inició una confianza en la razón que culminaría con el sistema filosófico hegeliano. Este movimiento de confianza absoluta en las capacidades racionales humanas vive su época de mayor esplendor posteriormente, durante la Ilustración (siglo XVIII), cuyos autores (Voltaire, Diderot, Montesquieu o Kant) mostraron una fe ciega en la idea de progreso gracias a la Razón (con mayúscula) del ser humano. No obstante, después de esta época de confianza en la razón, e incluso intercalándose con ella, surgieron movimientos y autores que se opusieron a este punto de vista.

El Romanticismo (sobre todo alemán, con Herder, Schiller, Goethe, Novalis, Hölderlin y un largo etcétera) criticó el hecho de que se hubiese reducido al hombre a su mera capacidad racional (el mejor ejemplo es el sujeto representante kantiano), ya que para ellos el ser humano se constituye como un todo, como una integralidad que piensa y representa, pero también que desea, que quiere, que sufre, que actúa, volviendo a rescatar los ámbitos más ocultos y misteriosos de la vida como lugares de riqueza. Una aguda crítica a esta absolutización de la razón vino de la mano de Nietzsche, si bien no fue la única: Kierkegaard, Schopenhauer, Freud y otros se opusieron igualmente.

En el caso de Nietzsche, lo único que se hizo con la muerte de Dios fue cambiar de absoluto: si antes todo lo regulaba el concepto Dios (lo bueno, lo bello y lo verdadero), con la modernidad lo que se hizo fue divinizar otros conceptos, como la Razón, la Ciencia, el Progreso, etcétera,

⁵¹ En el tercer capítulo se abordan los conocimientos tradicionales como núcleo de las tradiciones culturales. Veremos cuáles son las amenazas y qué actores y corporaciones las aplican, bajo la lógica de la razón instrumental la cual, muy a menudo, utiliza distintas violencias contra los conocimientos tradicionales.

máscaras que seguían ocultando una fe ciega en la Verdad y que lo único que demostraban era la cobardía y la impotencia histórica del hombre occidental (línea que atraviesa desde Sócrates a la modernidad pasando por el judaísmo y el cristianismo, todos ellos negadores de la vida) para autorregularse sin recurrir a ningún objeto trascendente, para entender que la historia no es teleológica y no va hacia ningún lugar regida por la idea de progreso, sino que lo único real que existe es un continuo devenir que Nietzsche llamó, apelando a Heráclito, un “eterno retorno”⁵².

Esa confianza absoluta en la Razón sufre su crisis más importante tal vez durante la primera mitad del siglo XX, uno de los periodos de mayor barbarie en la historia de la humanidad: las dos guerras mundiales, el exterminio de judíos y otras etnias en los campos de concentración nazis, los campos de trabajo de Stalin en la Unión Soviética, la bomba nuclear sobre Hiroshima y Nagasaki, etcétera, mostraron que la Razón, más que al progreso de la humanidad, nos había llevado a las mayores catástrofes, en lo que claramente parecía anunciarse como el fracaso de la civilización occidental. Sin duda, exterminar el mayor número de personas con la menor cantidad de recursos (como podrían ser las cámaras de gas), era todo un logro de la razón, pero en ningún caso de una razón enfocada hacia el bien del ser humano sino más bien todo lo contrario.

Eso es lo que dio en llamarse el *uso instrumental de la razón*, es decir, el uso de la razón de la forma más pulida teniendo en cuenta únicamente la finalidad, sin importar el valor ético o moral de sus actos. De ahí que en la *Dialéctica de la Ilustración* siempre aparezca en el horizonte el Holocausto o la Shoah. Y la pregunta conductora de Horkheimer y Adorno parece clara: ¿por qué teniendo como nunca en la historia los recursos para alcanzar la felicidad, la humanidad se ha hundido en la barbarie?⁵³ Porque en vista de lo ocurrido, pareciera más bien que el progreso se volvió involución y la razón absoluta sinrazón. Es por ese motivo que se hace relevante el concepto de razón instrumental porque para Horkheimer y Adorno, el ansia del hombre de imponerse a la naturaleza mediante la razón acabó transformándose en el deseo de dominar a

⁵²Véase el desarrollo de *die ewige Wiederkehr*, es decir, el eterno retorno de Nietzsche, en el capítulo del libro *Así Habló el Zarathustra* (2005) titulado “De la visión y el enigma”.

⁵³ Puede notarse la similitud con la pregunta que anteriormente se había hecho Marx en el terreno económico: ¿Por qué en el momento en que podría haberse acabado con la miseria y la pobreza gracias a los avances de la Revolución Industrial la humanidad se decidió por la explotación y la opresión?

los propios hombres, de un modo más o menos explícito, algo que igualaría a todos los sistemas políticos del siglo XX, desde las democracias hasta los totalitarismos de corte fascista.

Así, el positivismo científico, inaugurado oficialmente por August Comte pero que permea para Horkheimer y Adorno en la historia de la civilización occidental, debería ser superado, no como había pensado Heidegger, superando la filosofía, sino más bien con una crítica a la filosofía que no sacrificase a la filosofía, sino que depurase, en la razón, sus componentes de conocimiento de sus componentes míticos que la habían llevado hasta ese punto de absolutización.

Llegados a este punto, se introduce el concepto de violencia, concepto central en la tesis que aquí se presenta. Dentro de las democracias fallidas⁵⁴ se enclava el caso Cherán, comunidad arrasada por el crimen organizado y la violencia de estado que, sin lugar a dudas, usan la razón instrumental para acabar con el máximo de vidas con el menor esfuerzo posible; por ello, para el caso Mexicano, nos alineamos con Maldonado en cuanto “Detrás de la violencia hay procesos materiales y culturales, locales y globales muy complejos que requieren comprenderse en lugar de exotizar la violencia” (Maldonado, 2014:72).

2.3. Violencia

El eje central que aquí se propone es observar el concepto de violencia desde sus distintas aristas. Nos interesa subrayar los aportes de distintos autores para pensar el acto violento no como una acción de efervescencia contextual, en nombre de la seguridad, sino como un proceso, como un constructo sociocultural diacrónico/sincrónico complejo. Para ello se reflexionará sobre la importante conexión entre violencia y otredad para poder vislumbrar el entrañado minucioso sociocultural en el que han sido inscritas las legitimidades de la aplicación de lo violento sobre ciertas capas de la población.

⁵⁴ Observaremos a lo largo de todo el documento, con distintos ejemplos de datos empíricos, datos cuantitativos y reflexiones teóricas como el Estado-nación (de aquel lejano tratado de Westfalia) como forma de organización política, defensor de un territorio delimitado y garante de seguridad de sus ciudadanos más bien, transita en algunas zonas del país hacia un Estado de excepción en términos de Agamben.

El objetivo es teorizar procesos centrados en la violencia; distintos planos de lo violento que ayuden a pensar desde dónde se produce, reproduce, aplica y se vive la violencia; teniendo en mente que ciertos grupos están bajo mayor violencia –por razón de etnia, raza, género, clase-. *Se parte de la hipótesis que hay una paradoja inquietante en todo ello: históricamente, mientras la violencia creció en proporción geométrica, la protección Estatal sobre ciertas capas de la población ha sido aritmética.*

3.1.1 Pensar la filosofía humana del acto violento

Partiendo de la discusión filosófica sobre lo inherente de lo violento al ser humano y, el contrato social como eje vertebrador de comportamientos socioculturales, Rousseau defendía que el estado natural es pacífico en contraposición al pensamiento de Hobbes, quien sostenía que el estado natural es violento; la “guerra de todos contra todos”⁵⁵. Enfrente a tal binomio, me alinee a Hannah Arendt (2006) como punto de arranque al posicionarse ésta con el espíritu roussoniano, esto es, pensar la violencia como producción social no como acción natural (del estado de naturaleza)⁵⁶.

La violencia es instrumental porque se usan instrumentos⁵⁷ para aplicarla; elemento que hace revivir, en la aplicabilidad de la violencia sobre la población, la razón instrumental que criticaban los pensadores de la escuela de Frankfurt: “La violencia, es preciso recordarlo, no depende del número o de las opiniones, sino de los instrumentos, y los instrumentos de la violencia, como ya he dicho antes, al igual que todas las herramientas, aumentan y multiplican la potencia humana”. (Arendt, 2006: 16). Hay que añadir a lo anterior que las opiniones emanan de aparatos ideológicos, los cuales son también constructores y legitimadores de violencias y son dependientes del reconocimiento social amplio⁵⁸ (grupo de adeptos) y en su génesis

⁵⁵Hobbes se inclina a pensar que el hombre es malo por naturaleza. El hombre natural está lleno de deseos de poder: “En primer lugar coloco como inclinación general del género humano un deseo perpetuo y desasosegado de poder tras poder que solamente cesa con la muerte”. (Xirau, 2011:259)

⁵⁶ El ser humano es bueno al vivir en estado de naturaleza: “El mal nació entre los hombres cuando dejaron el estado primitivo de naturaleza para integrar la sociedad”. (Xirau, 2011: 295)

⁵⁷Véase el paralelismo en cuanto el rol de la tecnología con el terror como tecnología de Mbembe (2006); los instrumentos como dispositivos de poder y las nuevas tecnologías del castigo en Foucault (2002) y: “Como la violencia -a diferencia del poder o la fuerza- siempre necesita *herramientas*” (Arendt, 2006:10).

⁵⁸ Ver la relevancia en la obra de Tzvetan Todorow Frente al límite (2004). En ella se entrevista a supervivientes (víctimas y victimarios) de campos de concentración pensando lo vivido del horror, terror y la condición humana

ontológica dichas corrientes de pensamiento/conocimiento legitiman la aplicabilidad de la violencia.

En el contexto contemporáneo de capitalismo tardío y globalización no sólo las mercaderías y (ciertas) personas no 8 llegado a la máxima de la libre circulación –falacia neoliberal no cumplida-, sino que a su vez, las grandes ideas racionalistas (luego, a caballo de las positivistas) del siglo de las luces centradas en la Ciencia, la Razón y la Verdad impulsaron, por el progreso unilineal un Ser *monocultural*, un deber Ser, regido por valores ético-morales que dejó grandes daños colaterales socioculturales a lo largo de los siglos: enormes capas de la población están exentas, no solamente de protección de integridad por parte de los Estados-Nación, sino, que son portadoras de estigmas legitimadores⁵⁹ que dan vía libre a la aplicación de violencia sobre sus cuerpos.

2.3.1 Reconocer las aristas de la violencia

Para poder escapar de exotizar la violencia rescatamos de Feixa (2004) dos puntos. Primero, observar el fenómeno de la violencia desde todas sus aristas posibles es sinónimo de verla como procesual. Y esto es central. Es relevante para recuperar su propuesta –articulada por Philippe Bourgois (2001)- de pensar la violencia en distintas dimensiones: política, estructural, simbólica y cotidiana⁶⁰. El autor nos avisa que la violencia es: “Un fenómeno de múltiples caras y anclajes en las distintas realidades históricas y sociales [...] de relaciones de poder y relaciones políticas (necesariamente asimétricas)”, (Feixa, 2004:159). Además, como propone Olmos (2013) “En México, la guerra contra la violencia es doblemente pernicioso, se desliza entre los silencios de la población en su conjunto y el enemigo o es claro ni abierto. Esta guerra es producto de la

al límite del dolor y de la ignominia. Parfraseando al autor: un muerto es una tristeza, un millón de muertos es información.

⁵⁹ Max Weber apuntaba que es desde el estado donde se aplica la violencia organizada bajo la legitimidad jurídico-legal de la misma.

⁶⁰ Para rehusar concepciones simplistas, hacemos dialogar su propuesta a través de las tres capas de la violencia que propone Žižek (2009); véase, una capa de violencia subjetiva y dos de objetivas: la simbólica y la sistémica: “[...] todavía hay una forma de violencia más primaria de violencia, que está relacionada con el lenguaje como tal, con su imposición de cierto universo de sentido.”. Pero aún podemos ir más allá pues: “[...] existe otra a la que llamo sistémica, que son las consecuencias a menudo catastróficas del funcionamiento homogéneo de nuestros sistemas económicos y políticos. (Žižek, 2009, 10).

miseria y de la profunda injusticia en la que viven millones de mexicanos, víctimas inocentes de los grandes capitales y de la insultante desigualdad económica. (Olmos, 2013: 16). Y esto es relevante, como veremos en el capítulo tercero y quinto -en cuanto a las respuestas socioculturales de las comunidades frente al contexto violento- el inmovilismo y la no-violencia (activa) formaron parte de las herramientas de lucha son partes del proceso. Como propone el autor las violencias recaen y son percibidas por los actores de acuerdo a sus particularidades socioculturales, es decir, no solo impacta en “la violencia material evidente, sino que tocan de varias formas y contenidos tanto materiales como intangibles, lo mismo a mujeres, que niños, indígenas, migrantes, homosexuales y a grupos que ya se encontraban por sí marginados y violentados” (Idem,;17). Lo anterior amerita recuperar la categoría de *violencia cultural*, propuesta de Galtung (1990)⁶¹ ya que nos ayuda a pensar el fenómeno como constructo sociocultural cargado de simbolismo.

Vislumbrar lo anterior en términos Gramscianos, -al observar el rol de los poderes hegemónicos y de cómo se utiliza el sentido común- nos invita a ver dónde radica la legitimación de la violencia. Hay un discurso naturalizante que trae en sí mismo, una prédica de racionalización del que habla. Para captar la construcción de contenido y significados de la dialéctica amerita preguntarnos: ¿quién, a nivel internacional, define qué es víctima o violencia, ¿qué es, o cuáles son las características y fronteras de estos términos para aplicarlos a la ciudadanía? Podemos tener un acercamiento a la cuestión anterior interpretando cómo se utiliza el sentido común para la justificación de ciertos tipos de violencia que se ejerce a todos los niveles –familiar, social, regional, estatal, internacional-. Siguiendo a Gramsci, la racionalización del acto violento tiene que ver con el folclor o el sentido común, esto es, cualquiera que está en posición de dominio hegemónico utiliza el poder de lo dicho, el poder del discurso del que sabe, el de la Verdad con mayúsculas. Calveiro (2007) desde una mirada que articula lo macro con lo micro -de violencia política a simbólica-, nos ayuda a entender la legitimidad de la construcción del discurso que se articula en el concepto de violencia; violencias de Estado que argumentan:

⁶¹ Para este propósito entendemos que “Por violencia cultural nos referimos a aquellos aspectos de la cultura, la esfera simbólica de nuestra existencia -materializado en la religión y la ideología, en el lenguaje y el arte, en la ciencia empírica y la ciencia formal (la lógica, las matemáticas) - que puede ser utilizada para justificar o legitimar la violencia directa o la violencia estructural”. (Galtung, 2016:149)

[...] que existe un otro racial, religioso o nacional sobre el que se puede imponer cualquier sufrimiento y a cualquier costo, amparándose en una racionalidad de eficiencia bélica, política, económica o biológica. La construcción social de ese otro como alguien exento de todo derecho está en la base del Estado de excepción. Calveiro, 2007:50-51).

Lo anterior, se operacionaliza más adelante tanto en las agresiones que recaen históricamente sobre la población indígena como en el apartado del estigma sustento de legitimación de “otredades” inferiores que recaen sobre la población de las comunidades indígenas.

Para cerrar más el foco analítico del concepto de violencia es indispensable nombrar dónde recae la acción de ésta con más contundencia: el cuerpo. Es Butler (2009) la que atiende a las *vidas no lloradas* tatuadas en los *marcos de guerra*.⁶² De esta índole podemos vislumbrar los modos aceptados del acto violento centrados en marcos operativos prefigurados donde las *vidas precarias* son parte de la construcción de biopolíticas y necropolíticas que castigan a unos y salvan a otros del yugo del actuar violento, es decir, en palabras de Mbembe (2006) hablamos de población desemancipada jurídicamente que sostiene sobre los hombros la exposición diferencial de la violencia y muerte.

2.3.2 El rol de la biopolítica y la necropolítica con la violencia

En términos foucaultianos, uno de los más eficaces instrumentos es la biopolítica, aplicada a través de dispositivos, que establece criterios de (a)normalidad al sujeto, lo clasifica, lo vigila y lo castiga. La vida es concebida como extrañeza y hay que legitimar modos de normatividad: “Lo permitido y lo prohibido se ha conservado con cambios a través de dos siglos; en cambio el objeto “crimen” ha sido modificado profundamente: con el pretexto de explicar un acto son modos de clasificar a un individuo.” (Foucault, 2002: 25). De esta índole, se puede pensar la aplicación de la violencia desde una doble dimensión: políticas de población, lógicas de estado que controlan los cuerpos y procesos y dispositivos desde el poder para la apropiación de prácticas y estéticas del propio cuerpo. Un saber, unas técnicas, unos discursos científicos se forman y se entrelazan con la práctica del poder de castigar. Parafraseando a Foucault, estamos

⁶² Dialogando con Foucault y Mbembe: “[...] los modos culturales de regular disposiciones afectivas y éticas a través de un encuadre de la violencia selectivo y diferencial” (Butler, 2009:13).

delante de la tecnología política del cuerpo y la microfísica del poder; del poder-saber (Foucault, 2002).

En lo referente a Mbembe (2011) apoyándose en biopolítica de Foucault argumenta que hay tres elementos que cuando los perdemos, extraviamos la humanidad misma: cuerpo, hogar y estatus político.⁶³ Esta hipótesis tan contundente responde a la cuestión de ¿quién puede vivir o morir? La respuesta: la aplicación de la necropolítica, la cual nace dentro de un contexto de aplicación de dispositivos de terror, miedo y violencia. Una de sus herramientas: “[...] la creación de *mundos de muerte*, formas únicas y nuevas de existencia social en las que numerosas poblaciones se ven sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatus de *muertos-vivientes*.” (Mbembe, 2006: 75).⁶⁴

Así es. Como veremos en las voces de las comuneras y comuneros, *podemos pensar que parte de la población permanecen como muertos-vivientes a merced del crimen organizado y de la indiferencia del Estado el cuál encapsula a ciertos actores sociales legitimando su muerte, como es el caso de las poblaciones indígenas en general, y lo sucedido en la comunidad de Cherán en particular*. Mbembe, lo presenta en cuanto la “economía de la muerte” (del *locus* postcolonial) en sus relaciones de producción y poder, donde dicho poder es difuso y el uso de la violencia a la vez, selectivo, pero paradójicamente arbitrario. La *soberanía* –entendida como el derecho a matar la ostentaba tanto el Estado, el ejército y el crimen organizado.

La *política de la raza* está ligada a la *política de la muerte*, a la inhumanidad; construcción de pensamientos coloniales de los cuales, en efecto, permean en ciertos Estados y en la legitimidad del uso de la violencia a los pueblos y culturas históricamente cargados de estigmas. Sucintamente, Mbembe, nos ayuda a entender que la: “[...] expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir”

⁶³En el contexto de las plantaciones los esclavos pertenecen totalmente al amo, pues están privados de su hogar, de su autonomía corporal y su estatus político.

⁶⁴Véase el paralelismo con el planteamiento de Uribe para el caso colombiano: “Se trata pues de una coimplicación de órdenes autoritarios y verticales frente a los cuales el poblador común queda indefenso, vulnerable, sin derechos y librado a sus propias fuerzas.” (Uribe, 1999: 42).

(*idem*:19), es decir, el control de la necropolítica para la cosificación y la (des)protección del ser humano.

Para ejemplificar lo anterior pensemos en las dictaduras militares del Cono Sur. Distintos autores tildan de terrorismo de Estado las tácticas inhumanas de hacer “desaparecer” arbitrariamente a personas sin explicaciones a la población escondiendo los criterios de selección. Para ampliar el debate, en el capítulo tercero se abordarán los escritos de Carlos Martín Beristáin (2012, 2015) y se abordará, la lógica de la “guerra de baja intensidad” (GBI) o “guerra integral de desgaste”, dispositivos de poder que arrojan luz a las estrategias violentas con vistas al control social.

Esta reflexión conceptual partió del objetivo de observar la violencia en sus múltiples niveles para poder dar seguimiento a la hipótesis de que mientras la violencia crece en proporción geométrica la protección Estatal, sobre ciertas capas de la población, ha sido aritmética; tal proceso se pondrá a prueba en el apartado de análisis de los datos. Para ello se reflexionó a la luz de la filosofía humana (Arendt) pensar la violencia como un acto no-natural. Se indaga sobre las distintas aristas del concepto de violencia haciendo dialogar a Feixa con Žižek para pensar la violencia como proceso y constructo sociocultural.

Lo anterior me permitió indagar en la violencia estructural (de la mano de Gramsci), pasando de la violencia política a la simbólica (a la luz de Calveiro) en cuanto a la construcción social del otro, para terminar en la violencia subjetiva, aquella que recae de forma selectiva y diferencial en determinados cuerpos (pensando con Butler). Un último apartado, permitió hacer dialogar a Mbembe con Foucault para dar cuenta de los distintos dispositivos de poder para aplicar la violencia y articula la biopolítica con la necropolítica⁶⁵. Quizás, la reflexión teórica anterior, me permite una praxis social más nutrida; un acercamiento a la realidad de las víctimas que lejos de dejarme en el mutismo, por lo menos, permita quedarme en el silencio, en lo indecible de la violencia y del sufrimiento, en la perplejidad que nos invade cuando estamos observando el acto

⁶⁵ Dos conceptos relevantes que se utilizarán para el análisis de la violencia; para establecer puntos precisos de conexión entre la teoría y el caso de estudio que aquí se presenta.

violento. Sucintamente, dar cuenta de nuevo conocimiento, desafíos e interrogantes⁶⁶ para entender el fenómeno violento y, de esta índole, poder entender los procesos de transformación de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia.

3.1 Transformaciones y tradiciones culturales

Sin pretender encapsularnos en una propuesta estructuralista o de cambio social⁶⁷ que responda a la pregunta de si las tradiciones cambian para sobrevivir dentro de la estructura violenta o, por otro lado, si es un cambio social que busca transformar las estructuras mismas para proyectar una realidad alternativa, sí queremos hacernos nuestras las viejas palabras de Whitehead (1911) al presentar el modelo teórico de razonamiento inductivo que tuviera en mente *ver lo general en lo particular y lo que es permanente en lo transitorio*. Lo anterior nos permite pensar si se da algún tipo de continuidad en las transiciones de las tradiciones culturales en contextos de violencia.

Presentamos dos dimensiones del concepto de transformaciones (en cuanto a tradiciones culturales se refiere). Por un lado, encontramos las adaptativas: “Procesos de conductas culturales que favorecen la posibilidad de sobrevivir y reproducir un sistema social determinado. Estas costumbres adaptativas no son definitivas, pues lo son sólo con relación a un espacio y tiempo específico” (Campo. 2008,49).

Para problematizar el concepto se hace necesario abordar las transformaciones desde su lado puesto, es decir desde las transformaciones desadaptativas entendidas como: “Procesos de conductas culturales que van desapareciendo, pues presentan menores posibilidades de sobrevivir y reproducirse, debido a las nuevas condiciones ambientales y de cambio cultural”

⁶⁶ Los interrogantes que le planteo a estos teóricos a partir de mi propia investigación son ¿Es la violencia intrínseca al ser humano; biológica o cultural? ¿Cómo se llegó al estado de violencia en contexto michoacano, mexicano o mundial? ¿Cuáles son los actores principales que promueven dicho contexto? ¿Cómo repercuten las decisiones macro (mundiales) en lo local (comunidades)?

⁶⁷ Entendemos que posicionarnos en alguna de las dos corrientes nos situaría al final de dos extremos, en polos opuestos que oscurecen la escala de grises que existe entre las dos. Se trata más bien de pensar una mirada al presente fenómeno social que pueda ahondar tanto en las estructuras como en el proceso de cambio. Además, como se verá más adelante, entendemos que en el fenómeno de los autogobiernos que aquí se presentan ocurrieron cambios a corta data que son las génesis de las transiciones a de larga data.

(*idem*). La dicotomía anterior, por supuesto, puede oscurecer toda la escala de grises que ciertos híbridos culturales pueden tener, pero abarca dos caminos fundamentales para poder comprender, qué es permanente y qué es transitorio, en las transformaciones de las tradiciones en contextos de violencia; sin perder de vista que “Si en los años por venir no se mejoran las condiciones socioeconómicas, medioambientales, de seguridad social, las tradiciones desaparecerán o cambiarán a nuevas formas dinámicas aún desconocidas.” (Amezcuca, 2015:16). Parte de esta investigación intenta captar esas nuevas dinámicas de cambio.

3.1.1. Tradiciones culturales, costumbre y conocimientos tradicionales

¿Cuál es el concepto de tradición de los grupos p’urhépecha que dé pie a un acercamiento etnográfico que cree puentes de entendimiento entre la comunidad y la investigación?

Al dialogar las voces de las y los comuneros con la teoría pensamos que tenemos que ir al núcleo duro tanto de las tradiciones culturales como las costumbres: los conocimientos tradicionales⁶⁸. Son los saberes indígenas el motor de la tradición y el costumbre y, por ese motivo, es a través de los CT que se operacionalizan -en el capítulo tercero- los dos conceptos. Para la finalidad de esta investigación entendemos a los conocimientos tradicionales como “el conjunto de saberes (conocimientos y prácticas) de carácter colectivo, generados y ejercidos por un determinado Pueblo originario (o varios de ellos) relativos al uso social de recursos genéticos, sus derivados o de los recursos biológicos que los contienen. Estos saberes son considerados por el Pueblo que los posee, como un bien común y como una heredad y una herencia. “(García 2007, 6). Sumariamos a esta propuesta la connotación simbólica cultural en cuanto a enculturación y endoculturación y que dichos conocimientos son en su mayoría transmitidos oralmente.

Recuperando el acercamiento de Bal para con el trato de los conceptos, viaje de la palabra al concepto, entendemos que las comunidades indígenas de lengua p’urhépecha no tienen una palabra que dé significado a la concepción occidental de tradición. Por ello, para no caer en

⁶⁸La experiencia de campo dio un giro empírico a los conceptos. Por ello se consultó a maestros lingüistas de la propia comunidad; a los propios comuneros y comuneras entrevistados. Además, el estar asistiendo a clases de idioma P’orhe en Tijuana desde febrero de 2018 hasta la fecha ayudó a afinar y cambiar ciertos conceptos de la presente investigación.

falacias epistemológicas e intersubjetivas se hace necesario introducir el concepto de costumbre. Tener en mente los dos conceptos, tradición y costumbre, permite vislumbrar lo permanente y lo transitorio del constructo sociocultural. En palabras de Hobsbawm (2002):

En este sentido, la «tradición» debe distinguirse claramente de la «costumbre» que predomina en las denominadas sociedades «tradicionales». El objetivo y las características de las «tradiciones», incluyendo las inventadas, es la invariabilidad. El pasado, real o inventado, al cual se refieren, impone prácticas fijas (normalmente formalizadas), como la repetición. La «costumbre» en las sociedades tradicionales tiene la función doble de motor y de engranaje. (Hobsbawm [1983]2002: 8).

La relación entre la triada tradición-identidad-violencia es de ida y vuelta: una no se entiende sin la otra puesto que la tradición es creadora (y portadora) de identidad individual y social. Al igual que la tradición inventada su potencia reside en el anclaje –lejano- y reconocimiento histórico-social, tal y como presentan Eric Hobsbawm y Ranger (2002). Si además entendemos como Giménez (1997) que todo conflicto esconde siempre un conflicto identitario, encontramos la relación que ostenta la violencia con la identidad. Nos posicionamos aquí con la definición de que:

La identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado (Giménez, 2002;38).

Parto del punto de reflexión antropológico al posicionarme en que quien determina qué es patrimonio cultural o tradición es el sujeto social; si no será patrimonio cultural de la Secretaría de Cultura, es decir, patrimonio institucionalizado que nació de un proceso jurídico. Y es aquí donde recuperamos la apuesta interpretativa de la cultura de Geertz para dialogar la triada conceptual tradición- identidad- violencia:

El concepto de cultura que propugno es [...] semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en superficie”. (Geertz, 1973: 20).

La presentación del dato empírico -de lo sucedido en campo- en una etnografía se consigue a través de su propuesta de método: la descripción densa; plasmando lo sucedido de la forma más

precisa posible, con los máximos detalles posibles, en todas sus posibles capas. Es decir, Geertz propone que la disciplina se apoye en la hermenéutica, desechando el objetivo de buscar leyes generales y centrándose en encontrar significados. Entender la cultura en su parte simbólica es lo que se hace en el capítulo cuarto y quinto en cuanto las respuestas socioculturales de la comunidad frente a la violencia y la interpretación de cómo opera el conocimiento tradicional entendido como “expresiones sociales enigmática en superficies”.

Regresando al entendimiento del concepto tradición se abordarán dos perspectivas complementarias. Por un lado, a propósito del historiador británico -citado anteriormente- Eric Hobsbawn y Ranger su obra *La invención de la tradición* (2002) se dirige a la construcción de los estados-nación; indaga en cómo se inventa la tradición, quién la construye y bajo qué variables se determina. Por otro lado, tal y como argumenta Assmann (2006) la tradición no surge naturalmente, se genera en superposición de “capas de tiempo”, teniendo en cuenta la fragmentación y totalidad de la memoria. Con dicho binomio articulamos la tradición desde dos vertientes: por un lado, desde la invención por parte del Estado-nación; por otro, desde una óptica interpretativa -con tintes gadamerianos-, del concepto que nos lo plantea como sistémico pero dinámico.

Cierre de capítulo

La tradición como un *continuum* cultural en el que la propia sociedad está inserta, (re)significándola, tanto en la experiencia vivida como en la memoria narrada para dar respuesta, a la pregunta con la que se iniciaba este apartado, esto es, cuál es el concepto de tradición de los grupos p'urhépecha. Las anteriores concepciones ayudan a pensar en la cultura intangible tanto como base de la cultura y saberes tradicionales como en sus transformaciones en contextos de violencia. Pero también nos acercan a qué rol juegan los estigmas en la tesis que aquí se presenta. Al igual que las tradiciones, los estigmas⁶⁹ son constructos culturales que arraigan profundamente en las estructuras de significados de las culturas, que bloquean la interacción, creando estratos sociales diferenciados estigmatizando a distintas capas de la

⁶⁹“La visibilidad [del estigma] debe distinguirse de uno de los elementos que le sirven de base; me refiero a su imposición por la fuerza. Cuando un estigma es inmediatamente perceptible sigue en pie el problema de determinar hasta qué punto interfiere con el fluir de la interacción.” (Goffman, 2006: 64).

población. A continuación, recorreremos la apuesta metodológica y las técnicas de investigación que me guiaron durante el encuentro de los trabajos de campo.

CAPÍTULO III. METODOLOGÍA Y TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN

3.1 Las estancias en Cherán: hacia un repensar metodológico

L'etnografia, és enllà de ser una pràctica científica, més enllà de fonamentar-se en un conjunt de regles de mètodes i de tècniques de camp, constitueix una experiència subjectiva, una manera de situar-se sobre el terreny, una manera de relacionar-se amb la gent i, fins i tot, una manera de viure. (Pujadas, 2004:272)⁷⁰

En cuanto a la metodología se refiere pretendimos partimos de un ejercicio reflexivo que implicara las suficientes rupturas personales (filosóficas, políticas, de género, epistémicas y ontológicas) para poder comprender cuál sería la guía a seguir. Sucintamente, se trató de tomar conciencia tanto de la no neutralidad del conocimiento como de su carácter provisional que se puede obtener con cualquier metodología que se aplique. Por ello, se articularon autores que reflejaran lo anterior en cuanto a la aplicación de metodología y técnicas.

¿Acercamientos metodológicos sobre el trabajo de campo etnográfico en contextos violentos y postviolentos?

Agar (1992), antes de argumentar su metodología de la resolución de quiebras, se pregunta ¿cuál es la incidencia en la etnografía de la formación de los etnógrafos? Propone que las etnografías pueden variar dependiendo de distintos factores. En primer término, se encuentra la formación del investigador (la ciencia como subcultura), es decir, dónde se forma y cómo se forma. En segundo lugar, a quién va dirigida la etnografía, entendida como material para conferencia, debates, tesis, etcétera. Por último, se puede entrever que la etnografía varía asimismo de contenido dependiendo de la cultura estudiada⁷¹.

⁷⁰ Traducción propia del catalán al castellano: La etnografía, es allá de ser una práctica científica, más allá de fundamentarse en un conjunto de reglas de métodos y de técnicas de campo, constituye una experiencia subjetiva, un modo de situarse sobre el terreno, una manera de relacionarse con la gente y, incluso, una manera de vivir. (Pujadas, 2004: 272)

⁷¹ Recuperando la reflexión de Echevarría: “Un tema no menos en el artículo de Agar es que, en realidad, en la etnografía no confluyen dos tradiciones sino tres: la del antropólogo, la del grupo estudiado y la de la audiencia, o mejor dicho la audiencia, pues el aspecto que se subraya es la emergencia de dos tipos de audiencia que se yuxtaponen a la academia tradicional: la no profesional y la indígena.” (Echevarría, 2003:196)

Tomamos como propio para enfrentar la presente investigación antropológica el método etnográfico de Michael Agar argumentado en *Hacia un Lenguaje Etnográfico*, remarcando lo que refiere a sus conceptos claves para dar cuenta del comportamiento tanto del etnógrafo como de la etnografía: *la quiebra*⁷² y el *esquema corregible*⁷³:

Una quiebra es una falta de concordancia entre el encuentro de uno con una tradición y las expectativas contenidas en los esquemas mediante los cuales uno organiza la propia experiencia. Uno modifica entonces los esquemas, o construye otros nuevos, e intenta otra vez. Basado en ese nuevo intento se realizan modificaciones adicionales, y el proceso continúa iterativamente hasta que la quiebra no es más un problema” (Agar, 1992:124).

De esta índole, la quiebra se podría pensar como el momento en cuanto el etnógrafo se acerca a una cultura determinada y se encuentra con alguna situación que no entiende, es decir, un sinsentido para él y su cultura-tradición⁷⁴. Y eso es importante; apunta a la no neutralidad teórica y de la mirada misma del investigador en campo, a toda una tradición de interpretación aprendida, que guía lo visto y lo nombrado. Con todo, se trataría de algún símbolo o comportamiento que impacta contra las concepciones, aprendidas y preconcebidas del investigador. Es relevante nombrar, que el autor distingue entre quiebras voluntarias y ocasionales. A las primeras se las busca durante la observación participante; se está alerta a ciertas variables distintivas de la cultura. Mientras que las segundas son las *strips*⁷⁵ que salen sin buscarlas, en el día a día: nos asaltan durante el trabajo de campo.

⁷² Nota de los traductores: “El término utilizado por Agar es *breakdown*, el cual podría traducirse también como “choque”, “caída” o “crisis”, con mejores efectos semánticos y contextuales que el que hemos escogido; no obstante, conservamos “quiebra” por ser éste el vocablo escogido por los traductores heideggerianos] {T} (idem:123)

⁷³ Agar toma prestada la noción de Hirsh (1976) de “esquema corregible”.

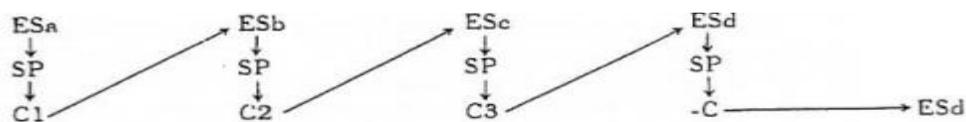
⁷⁴ El autor lo argumenta en vivencia de campo en la India cuando el cocinero le puso un trozo de carbón encima de la comida antes de empaquetarla; acción que lo dejó en reflexión: “Más tarde, aprendí que yo iba a viajar a una hora del día en que los espíritus se hallaban particularmente activos; y dado que la comida atrae a los espíritus habían colocado carbón sobre de ella para que actuase de repelente” (Agar, 1992: 121). Pero, a su vez, al contar la misma en sus clases de la Universidad de Puerto Rico, algún compañero y profesor, se sorprendieron de que le sorprendiera tanto, pues ellos, solo escuchar la historia, intuyeron algo referente a la brujería. Con todo, su tradición los aleccionaba mejor para intuir, rápidamente, el uso en la india del carbón.

⁷⁵ Para Agar un *strips*, pueden ser actos sociales; entrevistas informales conducidas por el etnógrafo; entrevistas estructuradas; experimentos desarrollados en el trabajo de campo; documentos de algún tipo; “cualquier fenómeno delimitado contra el cual el etnógrafo ponga a prueba su comprensión del grupo (idem:131)

Por otro lado, abordando el segundo concepto central de la propuesta, *el esquema corregible*, se concibe como las transformaciones que van aconteciendo a lo largo de una investigación dada, a consecuencia de encajar las distintas quiebras que surgen en el proceso de observación empírica. La finalidad sería que los esquemas que el etnólogo lleva implícitos por su formación académica se irían transformando para ajustarse a los nuevos hechos (quiebras) que se encuentra por el camino de la investigación de otra cultura. Pero, no termina ahí el asunto, ¿cuál es el paso a la *resolución*⁷⁶ y cómo se corrigen los esquemas?

La resolución consiste en acomodar los esquemas a los strips, es decir, se trataría de amoldar los esquemas para dar cuenta de los strips. Obviamente, sale a la luz un paralelismo con el ensayo-error en este método (revisión de esquemas), puesto que se van formulando diversas preguntas sobre un determinado tema para buscar sus respuestas, y de esta índole poder establecer una hipótesis. (ver figura 1).

Figura 1. Resolución de un único strip.



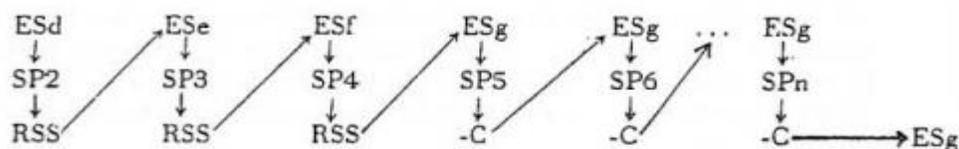
Fuente. Agar (1992: 131)

La resolución de los esquemas a través de confrontarlos con *strips* ostenta, a su vez, paralelismos con la técnica (que se presentará más adelante) referente al vaciado de entrevistas y retroalimentación de los guiones; ¿Por qué? porque de un esquema principal de preguntas que plantea el etnógrafo, se confronta a la strip (en este caso entrevista o conversación). La puesta a prueba produce una quiebra que sale de los datos empíricos, ya que parte del esquema principal o bien no resulta satisfecha o bien nace otra quiebra involuntaria.

⁷⁶ “Por conveniencia, llamaremos procesos de *resolución* al proceso de trasladarse desde la quiebra hasta la comprensión” (*idem*, 123).

Esto obliga al investigador a reformular su esquema, lo que desemboca en un nuevo esquema. Éste se aplica de nuevo a una strip que provocará otra quiebra y otro nuevo esquema. El proceso es itinerante hasta la no producción de quiebras “la cual lleva al etnógrafo a aceptar “ESd” como un esquema coherente con la strip SP”(131).

Figura 2 Resolución de múltiples strips.



Fuente. Agar (1992: 132)

En palabras de Agar: “[...] la coherencia etnográfica ocurre cuando la quiebra inicial se resuelve mediante un cambio en el conocimiento propio de nuestra tradición, de manera que la quiebra comienza a verse como expresión de alguna parte de un plan.” (Idem, 128). Y eso es relevante. Es central ya que pone en jaque nuestro etnocentrismo, nuestro prisma cultural y obliga a repensarlo y ampliar el horizonte epistemológico tanto de lo que se observa como de lo que se interpreta en la escritura etnográfica final.

Si algo apunta la propuesta anterior es a la flexibilidad y a otro pilar con el que hemos enfrentado esta investigación: la reflexividad⁷⁷. Señala Guber (2001) que más que ir al campo hay que estar en el campo; nos habla de cómo enfrentar el campo y nos recuerda, aquella máxima que empezaron las corrientes posmodernas críticas con el positivismo y la invisibilidad del antropólogo en el campo, es decir de la reflexividad. Hemos tenido siempre claro en esta

⁷⁷ La reflexividad: uno de sus antecedentes está en Weber y la sociología comprensiva, el sentido de la acción o en el giro antropológico posmoderno que se esbozará más adelante a la luz de Geertz; pero aquí hablamos de que los sujetos son capaces de darse cuenta de lo que hacen, que influyen en el mundo y lo pueden contar. Aparece lo intersubjetivo; es un diálogo intersubjetivo que da cuenta de dos capacidades de seres reflexivos., entrando en juego el lenguaje con contundencia.

investigación que en todo el proceso se está interpretando. Pero según Devillar (2003) y Guber es en el encuentro en campo, en el encuentro intersubjetivo, dónde la interpretación se hace total. Lo anterior nos lleva a colocarnos en la vertiente crítica y alejarnos de las posturas positivistas/naturalistas para romper la supuesta objetividad de la mirada y de la ciencia.

Me parece pertinente dejar claro que solo entrar al campo modificamos la realidad. Nuestro posicionamiento dentro del campo guiará el qué ver, el posterior análisis de lo visto y la escritura etnográfica. Todo lo que se nombra y no se nombra sobre lo sucedido en campo tiene implicaciones en la tesis; y, de esta índole las ha tenido en esta investigación⁷⁸.

Como nos muestra Devillar un posicionamiento político crítico dentro de la antropología aborda cuatro presupuestos básicos: la inclinación hacia la puesta en práctica de una antropología reflexiva, la defensa de la observación etnográfica (bajo condiciones adecuadas), la apuesta por la complejidad y el interés por abordar la realidad desde una perspectiva que, por encima de sus distintas variantes, se suele identificar como constructivista por tener en cuenta tanto la reflexividad del sujeto como del investigador. Todo ello para pensar el alcance de la subjetividad y el papel de los “sujetos de estudio” a la hora de crear conocimiento etnográfico.

El valor más relevante de Devillard para la empresa de la elaboración de la tesis es la de la vigilancia epistemológica a la hora de construir conocimiento etnográfico. Estar atentos y ser crítico dando, en su justa medida, el mismo peso al mensaje exegético (emic) de los actores sociales colaboradores de la investigación, las reflexiones/interpretaciones propias (etic) sesgadas por el conocimiento teórico personal y los métodos/técnicas aplicadas para conseguir dicho conocimiento.

Recuperando de nuevo a Guber, en este trabajo, al admitir la reflexividad como método, se han producido consecuencias directas en la investigación. Por un lado, lo que se ha redactado son comunicaciones no neutras que nombran y producen lo que nombran; hay una suerte de interdependencia entre los fundamentos epistemológicos del sentido común y de las ciencias

⁷⁸ Distintos son los resultados y voces de los compañeros que se han omitido en esta investigación; o porque no dan cuenta de la finalidad que se persigue en la misma o por seguridad, protección de la vida de los comuneros dado el contexto de violencia (ahora más simbólica que empírica) en que están sumergidos.

sociales. Pareciera, en algunos momentos de las estancias de campo, que los métodos de la investigación son los mismos que en la vida cotidiana. Pero ha sido tarea del investigador, sumergirse y comprender dichos métodos. Guber –recuperando a Bourdieu y Wacquant– nombra tres reflexividades para con el trabajo de campo y la construcción de conocimiento: la reflexividad del investigador por estar inmerso en su propia cultura⁷⁹; con su perspectiva teórica, sus interlocutores académicos, sus *hábitus* disciplinarios y sus epistemocéntrismos y las reflexividades de la población de estudio.

Alinearme a favor de la vigilancia epistemológica tanto a la hora de ir a campo como de (re)crear conocimiento. La reflexividad es buena herramienta. Como punto de pivotaje amerita una postura crítica constante pues nos ayuda a no perder de vista la no neutralidad de los hechos socioculturales tanto los que llevamos como los que llevan los colaboradores (informantes) de la investigación; en palabras de Bourdieu (2002) hay que pensar el racionalismo aplicado, sin disociar la teoría del campo, la hemos intentado construir en su diálogo salvando la “ilusión de transparencia” y la “purísima percepción”⁸⁰.

Describir una situación es construirla y definirla en consecuencia. Lo que está en juego aquí, si se adopta dicha postura epistémica, es que el investigador pasa a ser el principal instrumento de la investigación; si es consciente de ello el conocimiento que se construye y se escribe tendrá trasfondo de “credibilidad” si no, por lo menos, de claridad en cuanto a la posición epistémico-política de esta tesis.

Recapitulando, para la presente investigación y, en cuanto a metodología se refiere, hemos intentado a lo largo de la misma pensar en la vigilancia epistemológica para vislumbrar y

⁷⁹ En mi caso personal habría que sumarle una cuarta o incluso quinta reflexividad, por ser catalán, sumergido en la cultura mexicana mestiza y, a su vez, sumergido en la cultura indígena.

⁸⁰ La finalidad de esta camino metodológico dinámico es ir transitando y encontrar el punto medio de dos posiciones antagónicas: del pragmatismo como propuesta de Bourdieu donde el “racionalismo aplicado” tiene como punto de partida la razón pero, la hace dialogar con la percepción constantemente, esto es, la “vigilancia epistemológica” y, en el otro extremo de la línea, la teoría Fundamentada de Touraine que parte de la realidad teniendo presente la no neutralidad de los investigadores ni de la ciencia. Me atrevería a decir a estas alturas que cualquier investigación de corte cualitativo consume, sin nombrarlo, en dosis homeopáticas, de la teoría fundamentada por el enfoque empírico de la misma.

alejarnos del poder, tanto de creación como de repetición de la Academia caduca, en cuanto a la Verdad explicativa de coincidencia que a través de los modelos y teorías que manejaron los positivistas permean en lo contemporáneo en diversas perspectivas metodológicas. Para ello hemos apostado por la metodología de quiebras y esquemas corregibles de Agar, haciéndola dialogar con la reflexividad que nos plantea Guber, el posicionamiento crítico-político de Devillard al interior de la antropología y la vigilancia epistemológica de Bourdieu.

3.2 Del giro antropológico y la elección de las técnicas

Desde los años ochenta y el llamado giro antropológico –antesala sesentera de múltiples debates y cambios en el quehacer de las ciencias sociales- se podría decir que da pistoletazo de salida a una reflexión (que a su vez crisis) y revisión tanto del método como de la escritura etnográfica. Sin pretender entrar aquí en antecedentes de cuándo inicia la reflexividad en los trabajos antropológicos, uno de los que puso nombre a la *autoridad* que se le presuponía al antropólogo fue Geertz (1989). La “ventriloquia etnográfica” daba cuenta de que el trabajo de campo *per se* no era suficiente para que el etnógrafo tuviera la potestad de “explicar” una cultura, es más, incluso de ser el portavoz de la misma.

Esta reflexión tiene su antecedente inmediato al interior de la disciplina cuando en 1967 el diario de campo de Malinowski sale a la luz y provoca una *hecatombe* que trascendió las fronteras de la disciplina. Las fuertes contradicciones de las ya ejemplares estancias de campo en las Trobriand que surgían entre sus publicaciones “científicas” y las oscuras reflexiones encontradas en su diario de campo, provocó un “quiebre de las epistemologías”, tal y como lo denominó Geertz. El “estar allí” con su “testigo ocular” y el “estar aquí” con su “yo testificante” son quizás las metáforas más autodestructivas con los enfoques de su contexto, con las viejas tradiciones antropológicas, que permean en el quehacer etnográfico contemporáneo. Lo que da claro es que cimentó las bases de la reflexividad, el rol del etnógrafo en el campo, el rol de los sujetos y las subjetividades y, lo que aquí impacta de lleno: los modos de la escritura etnográfica.

De partida hay que dejar de lado, por cierto, argumento muy común en nuestra disciplina, que la etnografía es solamente cualitativa. A lo largo de la presente investigación ha quedado claro

que la etnografía no solo es cuantitativa, sino que también es politécnica tal como argumenta Mora Nawrath (2010) Introduce, ya desde sus inicios, interdisciplinariedad en cuanto a técnicas se refiere:

Esta se inicia con Tylor, Rivers, Boas y Malinowski, y continúa hasta nuestros tiempos; no sólo da cuenta de la flexibilidad, sino también de la apertura y comunicación que ha tenido lugar entre la antropología y diversas disciplinas (filosofía, matemáticas, estadísticas, psicología, lingüística, sociología, geografía, ecología, etc.). Hablar de una etnografía multitécnica no resulta para nada una perogrullada, en tanto en la literatura, la confusión con la observación participante o reducción a ésta técnica continúa reproduciéndose. (Mora, 2010)

¿Cómo ejecutar el procedimiento del método etnográfico?

Con lo anterior en mente y en lo referente al tipo de técnicas que se han utilizado, desde un inicio se partió de la triangulación (Denzin, 1970), entendida como el uso de distintas técnicas, teorías e investigaciones; ello ha aportado seguridad a consecuencia de aumentar la fiabilidad. La complementariedad nace de la aportación más cuantitativa de los censos y de lo cuantitativo de la observación directa, de las técnicas de comunicación verbal y el análisis de documentación y audiovisuales. Por partes, a continuación, se detallan.

En cuanto a la documentación y bibliografía se refiere, se hace necesaria durante todo el proceso de trabajo para elevar lo teórico del proyecto, (re)construyendo tanto el estado de la cuestión como el marco teórico, con la finalidad de desechar e incorporar, analizar, nuevas ideas y conjeturas a la luz de las quiebras. Se intensificó al inicio del proyecto para cerrar el foco teórico y poder acceder al primer examen público de la defensa del protocolo de tesis⁸¹. De todos modos, ha sido una técnica de uso constante y sistemática a lo largo de todo el recorrido de reflexión y escritura en los avances de investigación.

Por lo que refiere a la observación participante, Ameigeiras (2007) nos pone en ruta para abordar la técnica *sine qua non* de este proyecto por permitir acercarse a la realidad que se quiere observar durante el trabajo de campo. Contactar con los actores/informantes y su contexto, en

⁸¹ En el COLEF la primera defensa pública del protocolo por parte de los estudiantes de posgrado de tesis es a mediados del tercer semestre.

estancia prolongada, participando de la actividad que realizan en lugar concreto, fue la finalidad de la técnica. No solo la recolección del dato empírico pasa a través de ella. A su vez es una herramienta relevante para conseguir un buen *rapport* y un posicionamiento político para con la comunidad. Pero, durante ciertas estancias de acompañamiento con la comunidad, la técnica de la observación participante se restringía a la observación (Quivy, R y L. Van Campenhoutd 2001). Me explico. A modo de ejemplo servirán las asambleas comunales donde se debaten con contundencia y rigor los problemas que enfrentan los barrios, a mano alzada, la palabra corre de comunero a comunera, se exponen, defienden y retuerce los problemas sociales por parte de la “estructura”⁸² que rinde cuentas frente a su comunidad. Son momentos donde la observación se queda forzosa y éticamente sin participación activa por parte del investigador: ver, escuchar y callar.

Por lo que a las entrevistas se refiere tanto el contexto de Cherán (y de las comunidades visitadas) como por del tipo de investigación que se plantea aquí, no resultaron muy funcionales las entrevistas con un guion muy marcado. Hay que tener presente que la entrevista etnográfica es, para nombrarlo de algún modo, lo que sigue dentro del trabajo de campo, un continuum de este. Lo anterior nos da como resultado que las entrevistas surgen del “estar ahí”, de la cotidianidad del acompañamiento etnográfico donde muchas charlas y paseos desembocaron en primeras preguntas que, encauzadas por los disparadores claves, fueron virando hacia los temas centrales que traía entre manos. Lo anterior, aparte de ser un acompañamiento cotidiano con los colaboradores de estudio, es una magnífica técnica para evitar el efecto *halo*⁸³ y permitió llevar una semi-estructura de a quién entrevistar rompiendo con la rigidez de las listas de informantes preconcebidas e inviables en los contextos de las comunidades indígenas⁸⁴.

Otro factor determinante de esta flexibilidad de la técnica es que las entrevistas se pudieron retomar en distintos momentos, en el recuento constante por los lugares de la comunidad, lo

⁸² Así son nombrados por los comuneros los actores sociales que forman parte del organigrama sociopolítico de la estructura comunal.

⁸³ El efecto *halo* es el momento en que el entrevistado se percata de tus intenciones, de la finalidad de las preguntas y responde lo que cree que el investigador quiere escuchar.

⁸⁴ Los ritmos, los tiempos, los deberes y quehaceres recíprocos por parte de muchos comuneros hacen, en la gran mayoría de los casos, inconmensurables las listas de candidatos preelegidos.

que provoca una entrevista sostenida en el tiempo donde el investigador tiene lugar de escuchar lo dicho y volver a ahondar en la problemática a la luz del nuevo encuentro comunal.

Pero, en algunas ocasiones se aplicaron la entrevista estructurada, semipautada o abierta (Valles 2007). Basadas en la comunicación verbal y la interacción humana, facilitan el contacto directo con el sujeto de estudio, crucial en cuanto a la ganancia de *rapport* se refiere. Asimismo, esta técnica ostenta la ventaja de escoger al actor(es) más válido(s) en el tema; se evitan vicios y se le supone al seleccionado conocedor de la jerga a utilizar. Todo ello, ecuaciones a tener presentes para que la entrevista vaya bien. Complementa a su vez lo que no puede observarse y, al ser artificial, puede escogerse -a veces- tanto el contexto (como el tiempo) idóneo para llevarla a buen puerto; como preguntar lo crucial de la investigación, anteriormente normalizado en formulario.

Por último, es interesante nombrar que, aunque no se aplicó la técnica de bola de nieve, parece que la grandeza del trabajo de campo y la observación participante dan pie a la misma⁸⁵. De los centenares de horas de acompañamiento mutuo durante las estancias de campo al conocer y transitar con las gentes, éstas, te presentaban otras que, como si piezas de dominó en su caída itinerante se tratara, te llevaban de la mano hacia el siguiente informante. La cadena o *red de acompañantes* que se genera junto con el investigador aunque parezca nueva no lo es; ya estaba allí antes de que uno llegara, pero, cierto es también, tal y como ocurrió en Cherán, que se activan antiguas redes de contactos internas que alimentan a otras de nuevas creando así una telaraña de subjetividades entre investigador y acompañantes.

Sería intolerable no escribir unas líneas sobre los diarios de campo como técnica de registro y agrupación de todas las técnicas mostradas más arriba. Encontramos multitud de definiciones sobre él, pero, nos alineamos con la siguiente:

⁸⁵ Toda investigación académica genera siempre relaciones asimétricas de poder donde los llamados "sujetos de estudio" quedan en posiciones de meros actores portadores de datos para la construcción y producción de conocimiento científico (se incide en el debate con posterioridad; en la página 89). Lejos de esa postura se pretende aquí, sino dinamitar, por lo menos observar y rectificar en la medida de lo posible dichas dinámicas poder, sin caer en la falacia de subjetividad total. Es por eso que en el presente texto se ha suprimido la palabra sujetos para incorporará indistintamente colaborador o acompañantes de investigación.

El diario es un texto inventivo, polifónico. Es un documento crucial para la historia de la antropología, no porque revele la realidad de la experiencia etnográfica sino porque nos fuerza a enfrentarnos a las complejidades de tales encuentros y para tratar todas las reseñas textuales basadas en el trabajo de campo como construcciones parciales. (Clifford, 2001: 124)

Y en las palabras de Clifford en cuanto a “construcciones parciales” se refiere, encontramos una de las claves del por qué se pensó desde un principio y, luego se moldeó y cimentó la idea, de la triangulación de técnicas, para intentar contrastar con múltiples datos las complejidades de la telaraña social en que las sociedades estamos inmersas, donde, a fin de cuentas, resulta ser la cultura el núcleo duro del embrollo. Intentando buscar alternativas a la antropología clásica, sin caer en la “etnografía experimental” o pecar de caminar junto una aproximación posmoderna demasiado centralizada en el enredo hermenéutico obsesivo donde el “yo” cambia de lugar al “otro” y acabe desembocando en el tema central de la investigación. Pensamos en la plurivocidad o polifonía de los acompañantes para crear un escrito etnográfico que permita una presentación deslocalizada – parcialmente- del nombrar impersonal como antropólogo escritor.

3.3 Pregunta de investigación e hipótesis

En lo que refiere a la pregunta de investigación se propone pensar ¿cuál es el rol de las transformaciones de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia? Otras problemáticas complementarias son qué papel juegan las tradiciones culturales en el imaginario comunitario en momentos de violencia, cómo se resignifica la identidad y qué ocurre con el rol de los participantes, cómo la política/Estado/narco usan y abusan de las tradiciones culturales y a sus actores; enfocado a responder ¿cuáles son las respuestas simbólico-culturales a la violencia?; ¿las tradiciones culturales constituyen un recurso -en la lucha-, para los actores sociales, que estructuralmente da freno a la violencia proyectando así una realidad alternativa?

Hipótesis

Las transformaciones de las tradiciones culturales bajo contexto de tensión político social, muy violento en este caso, muestran las dinámicas de cambio identitario que adoptan sus participantes, voluntarias o forzadas y, como se modifica la tradición en sí misma, a la luz del conflicto, (re)organizándose bajo nuevos y alternativos sistemas socioculturales.

Parto de aquí de la máxima que los constructos culturales no son algo que nos encontramos ya acabado; son dinámicos. Son la triangulación de los discursos de nuestros interlocutores, colegas o informantes con los nuestros mismos a la luz de nuestro bagaje académico-cultural.

3. 4 Cierre de capítulo

Dadas las circunstancias de tanta violencia en la que vivimos necesitamos seguir escribiendo etnografías llamando a la justicia y en contra de la represión; en otras palabras, escribir etnografías de indignación. Las etnografías en tiempos violentos, no dejan de escribirse.

Rosemberg (2012).

Para cerrar este apartado, a vuela pluma, parto de la máxima de pensar a la antropología como una disciplina interpretativa-explicativa. Lo anterior es útil para tener presente que la construcción de conocimiento no se trata de forzar el encaje del dato empírico en la teoría a través de la metodología, sino de analizar cómo se conjuga la realidad (siempre inventada e interpretada) etnográfica sociocultural con las explicaciones teóricas existentes o propuestas. Y, si algo hay que cambiar “porque no cuadra”, no es la realidad, si no las explicaciones sobre esa realidad siempre interpretada; apostar por la reflexividad y la flexibilidad de lo teórico-conceptual. Resaltar que la “realidad” que hemos encontrado e interpretado a través de los métodos propuestos, como constructo cultural, no es algo que nos encontremos ya acabado; son sucesos dinámicos que contiene escenarios, actores, modos y conflictos como veremos en las siguientes páginas.

CAPÍTULO IV. ACERCAMIENTO A LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES

4.1 Introducción

Como se proponía en el capítulo teórico la violencia es aplicada a través de dispositivos y herramientas por parte de distintas corporaciones que se refuerzan -y encuentran su motor y engranaje- en el sistema capitalista. Es por ello que para poder entender las transformaciones de las tradiciones culturales en contextos de violencia se hace necesario preguntar ¿cuáles son las corporaciones y actores individuales que van detrás de los conocimientos tradicionales? Esta arista de la investigación da pie a entender cómo impactan en las comunidades (en lo local) las estrategias nacionales e internacionales (lo global) y la ausencia de marcos normativos de protección de los conocimientos tradicionales.

Para lo anterior, este capítulo se articula desde los datos macro a los micro, es decir, se propone un recorrido por los derroteros que acechan al conocimiento tradicional triangulando desde el dato gris (la prensa e investigaciones) el dato exegético recolectado en campo, para llegar a calibrar las dinámicas y herramientas que las comunidades están realizando para responder a los contextos violentos en que viven. Se concluye proponiendo, en cuatro apartados, que el proceso de autonomía de las comunidades pasa por diversos estadios. Desde un punto de vista formal se articula una estructura quaternaria que asocia: A) la etapa de recepción de violencias directas; B) de la violencia a la contra violencia; C) un estado donde se transita de la contra violencia a la no violencia (*non-violence*) activa y D) de la no violencia al uso de lo cultural-identitario como herramienta constructora de realidades otras.

Dichas fases del fenómeno no son unidireccionales, sino proceso complejos no acabados. Y eso es importante. Es relevante en cuando da cuenta que son propuestas de larga data donde la resistencia a los partidos políticos o a la intensidad de la violencia recibida en la comunidad son elementos de desgaste de los que se tienen que ocupar constantemente. Desde este momento se quiere dejar claro que lo anterior no persigue apoyar las tesis belicistas justificadoras de guerra y violencia, escapando así del legado romano *si vis pácem, para bellum* (si quieres paz prepárate para la guerra) del militar Flavio Vegecio; ni tampoco apunta al derecho a la venganza moral

ius post bellum (derecho de postguerra). Lo que se pretende es interpretar las distintas aristas que influyen en la transformación y construcción sociocultural de levantamiento indígena.

4.2 De la sabiduría indígena o los conocimientos tradicionales

Hay varias aproximaciones hacia una definición de lo que se entiende por sabidurías o conocimiento indígena, pero seguiremos el hilo conductor que propuso el Grupo Indígena sobre Biodiversidad de la Comunidad Andina (CAN – 2004) : “Los conocimientos tradicionales son todas aquellas sabidurías ancestrales y conocimientos colectivos e integrales que poseen los pueblos indígenas, afroamericanos y comunidades locales fundamentadas en la praxis milenaria y su proceso de interacción hombre – naturaleza, y transmitidos de generación en generación, habitualmente de manera oral” a lo anterior le podemos añadir que los CT: “son el conjunto de saberes (conocimientos y prácticas) de carácter colectivo, generados y ejercidos por un determinado Pueblo originario (o varios de ellos) relativos al uso social de recursos genéticos, sus derivados o de los recursos biológicos que los contienen. Estos saberes son considerados por el Pueblo que los posee, como un bien común y como una heredad y una herencia. “(García 2007, 6),

Vistos desde esta perspectiva los conocimientos tradicionales son *per se* parte de la tradición cultural; es más, me atrevería a decir que en muchas de sus expresiones son el núcleo duro de las mismas. La reflexión anterior la tenía mientras en las estancias de campo charlaba y acompañaba en distintos talleres y asambleas a las *médicas tradicionales*⁸⁶ de la comunidad. Me preguntaba a su vez por qué tanta importancia e interés por la sabiduría tradicional y, lo que en esta tesis se maneja, ¿cuáles son las transformaciones de los conocimientos tradicionales en contextos de violencia? Poder responder lo anterior, y antes de pasar al siguiente apartado, recupero el tema del territorio pues en las primeras incursiones por la meseta p'urhépecha ya advertí que dicho concepto cerraba la realidad de lo que allí acontece; por ello recupero lo que Alicia Barabás⁸⁷ denomina etnoterritorios:

⁸⁶ Esa conceptualización es la que expresan ellas mismas para autodefinirse.

⁸⁷ Para ver el desarrollo completo del concepto véase: Barabás, A. (2014). La Territorialidad Indígena en el México Contemporáneo. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 46, 437-452.

Los territorios culturales o simbólicos a los que nos referimos son los que habitan los grupos etnolingüísticos, de allí que les llame etnoterritorios, entendiéndolos como el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no solo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo, sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo. (Barabás, 2014: 440)

4.3 Amenazas y avatares a los conocimientos tradicionales

Es menester abordar qué rol juegan los agentes externos en las transiciones de las tradiciones culturales en contextos de violencia ya que no se entiende los cambios micro sin tener en cuenta los factores macro. Conocidas son las constantes amenazas e incursiones violentas a los territorios indígenas y como las comunidades reaccionan a dichos abusos: “La Campaña en Defensa de la Madre Tierra y el Territorio que despliegan 179 comunidades y organizaciones es una expresión de la dimensión del despojo que acontece en todo el territorio nacional, y del tamaño de la lucha a desplegar.” (Castellanos, 2015, 107). Tal y como vimos anteriormente el caso de Cherán sintetiza el colapso de una comunidad frente al despojo y la cruzada capitalista, en su máxima expresión; parafraseando a López y Rivas *la finalidad del capitalismo es destruir para construir*, es más, se vale de distintas corporaciones para ello. A parte del Estado y los oligopolios nace otra corporación capitalista: el crimen organizado que también se apropia violentamente de los territorios. Para dimensionar quién va detrás del conocimiento tradicional tanto en sus sutilezas como en estructuralmente por ser construcciones históricas, repasamos algunas aristas sobre el tema. Pongamos atención a García (2007) en cuanto el nivel político-social que adquiere los conocimientos indígenas y los recursos genéticos⁸⁸:

A nivel propiamente político, la complejidad del tema CT/RG se engarza, entrelaza y no pocas veces se confunde, entre la defensa de los derechos de los Pueblos Indígenas (PI) ó de las comunidades indígenas (en lo individual y como tales) a la propiedad y el control absoluto de todos los Recursos Naturales (RN) existentes en sus tierras y territorios, frente a dos contrapuestas posiciones prevalecientes en el ámbito nacional*:

⁸⁸ Entenderemos como recursos genéticos (RG). -” Materiales biológicos (seres vivos o parte de ellos) que contienen unidades funcionales de herencia (genes) que, en el contexto socioeconómico actual, transformados en mercancía, han adquirido valor comercial, actual o potencial. - Patentes. - Son derechos comerciales de carácter monopólico sobre una invención mediante los cuales le otorgan derechos exclusivos respecto del uso de dicha invención por parte de terceros. Actualmente las patentes han invadido los recursos genéticos y toda forma de vida.” (Oc. Cit)

a) La postura neoliberal (presente entre amplios sectores gubernamentales) de anteponer al libre mercado y a la inversión extranjera, como la llave de entrada al “desarrollo” económico y como única solución a la grave pobreza existente en México, lo cual conlleva, como condición básica y previa, la privatización y mercantilización de tierras, territorios, recursos naturales de todo tipo y conocimientos tradicionales asociados a éstos, así como la supresión de todos los candados jurídicos que lo obstaculicen o impidan;

b) Una posición de resguardo de la soberanía nacional, que pretende retomar el espíritu original del artículo 27º de la Constitución, producto de una cruenta lucha social; espíritu que consideraba al Estado/Nación (es decir, al Pueblo Mexicano en su conjunto y a las instituciones por él generadas y reconocidas) como dueño original de tierras, territorios y recursos naturales, manteniendo el derecho de otorgarles la “modalidad” que sea más adecuada, sin perder por ello su carácter de patrimonio social y reservándose el estado Nación el derecho de intervenir para garantizar su resguardo.

Como vemos se enfrentan y contraponen posturas políticas económicas desarrollistas bajo la perspectiva capitalistas y de resguardo nacionalista, pero, ninguna de las dos está teniendo en cuenta a las comunidades indígenas como propietarias tanto de sus conocimientos tradicionales como de sus tierras. Se torna el tema más complejo aún ya que los CT nacen, se reproducen y se establecen en contextos comunales; conocimiento compartido a menudo intercomunidad donde, como veremos en el apartado que se desarrolla el concepto de *tradiciones subculturales*, el valor lejos de buscar la plusvalía económica como moneda de cambio tienen un valor *per se* de su propia historia cultural.

El binomio conocimientos tradicionales y recursos genéticos tiene su mayor peso si pensamos dos hechos que se yuxtaponen:

a) El hecho de que, debido a su ubicación geográfica, composición geológica y topografía, nuestro país ocupa el 5º lugar mundial en cuanto diversidad biológica, poseyendo el 10% de todos los seres vivos existentes en el planeta (con un altísimo índice de endemismos) (con todo lo que esto significa en cuanto RG)

b) Que al mismo tiempo –y por esta misma causa- en México existen actualmente 62 pueblos originarios distintos, cada uno con su propia cultura, cosmovisión y lengua, lo que hace que nuestra Nación ocupa el sexto lugar mundial en cuanto diversidad cultural (con todo lo que ello significa en cuanto CT)⁸⁹

Es más; de los 62 pueblos originarios distintos hay que manifestar que, al interior de los grupos indígenas, en este caso los p’urhépecha la heterogeneidad es la norma. Partiendo de lo errado

⁸⁹ Fuente: Toledo, Víctor M.- “Ecología, Espiritualidad y Conocimiento”- PNUMA/UIA Puebla- México, 2003.” citado en (García Aguirre, 2007: 8)

de considerar al indígena como homogéneo, tesis que sostuvo (y sostienen) diversos paradigmas afines a los tintes positivistas⁹⁰, la rica diversidad cultural que en su oralidad y memoria han mantenido hace que la “otredad” dentro de los mismos grupos multiplique las construcciones culturales de conocimiento. Pongo como ejemplo el caso de las organizaciones socio-políticas asamblearias de las comunidades que decidieron emprender el camino de la libre determinación y el autogobierno.

De las visitas y las entrevistas etnográficas sale a la luz que una comunidad, escogiendo (re)construir sus usos y costumbres para gobernarse (patrón que todas las comunidades siguieron) los gobiernos comunales resultantes acaban con distinta estructura teniendo en cuenta los factores contextuales de cada comunidad. Si a lo anterior le sumamos, que los actores sociales de las estructuras de gobierno manifiestan, en distintas ocasiones, su diferencia con las otras comunidades, el tema de los CT se vuelve mucho más vasto, rico y complejo en su constante re-significación delante de contextos violentos. Otro ejemplo, lo puede ilustrar los talleres y encuentros práctico-teóricos que las médicas tradicionales de Cherán imparten en la propia comunidad. En ellos se transmite de forma oral el conocimiento tradicional sobre la biodiversidad de la zona, el uso de sus plantas y animales.

Pero, la (re)producción de CT sobre diversidad biológica, como desarrollaré en el siguiente capítulo, no se detiene ahí. En tres ocasiones acompañé a las médicas tradicionales a grandes encuentros donde diversas mujeres de otras comunidades (y ciudades) comparten sus saberes sobre los territorios que habitan creando difusión y abriendo a la hibridez los saberes y manejos socioculturales de la gran diversidad existente en los espacios p'urhépechas de la región.

De lo anterior nos hacemos una idea de la enorme cantidad de conocimiento que se puede encontrar al interior de un mismo grupo étnico que a simple vista parecería homogéneo. En esta abundancia de CT y de diversidad biológica es donde están en peligro y en constante amenaza

⁹⁰ En la antropología son históricos los debates dicotómicos de paradigmas, que cada uno desde su nacionalidad y diálogo con otras disciplinas, han pretendido explicar los procesos complejos de creación cultural desde su trinchera. Véase, por ejemplo, los incipientes debates entre evolucionistas vs difusionistas que más tarde encontraría a los relativistas culturales para explicar la invención independiente, los funcionalistas vs estructuralistas o, tal y como veremos más tarde, dentro de la antropología económica los sustantivistas vs formalistas.

para su salvaguarda las comunidades indígenas; es donde entran en juego las grandes corporaciones oligopólicas, que para escapar de argumentos catastrofistas les ponemos nombre y apellidos para su correcta interpretación:

Poderosas empresas corporativas multinacionales, biotecnológicas (Celeric Genomic; Molecular Natural Limited Inc.); agroalimentarias (Monsanto; Novartis; Pioneer; Syngenta); farmacéuticas (Glaxo; Pharmacia; Pfizer; Sanofi Aventis); y Cosméticas (L’Oreal; Shaman Pharmaceuticals) amparadas y apoyadas por las más importantes instancias multilaterales de carácter mundial (Banco Mundial; Organización Mundial de Comercio –OMC- y su derivada, la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual –OMPI) y por los gobiernos de los países bloques de países ricos (encabezados por EUA y la Unión Europea). (García Aguirre, 2007: 9)

En lo que sigue abordamos unos ejemplos, siguiendo algunos ejemplos tanto de De la Cruz (2006) como de Aguirre para analizar lo expuesto anteriormente. He identificado diversos grupos y corporaciones que van detrás del conocimiento tradicional: Bioindustria; Industrias extractivas y neoextractivas; Ecoturismo; Industria del diseño; Investigaciones lingüísticas y etnográficas; Industria cultural, fílmica y fotográfica; Motivaciones psicotrópicas y estados de éxtasis además de programas indigenistas y desarrollistas del Estado. De todos los fenómenos anteriores solamente se abordarán los más relevantes para este capítulo.

Bioindustria⁹¹ (Empresas farmacéuticas, alimenticias y cosméticas)

El conflicto entre las patentes y las comunidades y conocimiento indígena es otras aristas que abordar. No es un problema reciente sino un asunto de larga data. Las diversas empresas farmacéuticas se han convertido contemporáneamente en grandes oligopolios que actúan, protegidos por la ley, a nivel mundial. Entonces, ¿qué rol juegan las patentes para la protección del conocimiento indígena? Antes del año 1993 donde se firmaron en el marco del GATT (que posteriormente sería la Organización Mundial del Comercio) cada país gozaba de su propia

⁹¹ Al interior de la bioindustria se desarrollan áreas específicas para diversos fines; véase:

- “Biotecnología.- Uso de organismos vivos -o de compuestos obtenidos a partir de ellos- para obtener productos de utilidad y en su caso- de valor, para la sociedad humana ó sectores de ella.
- Bioprospección.- acciones de colectas, legal y socialmente autorizadas, con fines de investigación científica (en el contexto actual dada la injerencia e intereses. (Dada la actual injerencia de intereses corporativos privados en el financiamiento a Centros de Investigación de carácter público y la falta de intervención y control estatal en estos procesos, los límites entre bioprospección y biopiratería, son muy difusos y resbalosos).
- Biopiratería.- Apropriación ilegal y/o ilegítima, de recursos genéticos para su patentamiento privado y lucro comercial, realizado mediante la expropiación del conocimiento tradicional.” (oc.cit)

legislación y leyes sobre propiedad intelectual, Pero, finalizando la década de los ochentas se gesta una serie de pactos de grandes empresas que crean el Comité de Propiedad Intelectual, compuesto a su vez por Keidaner (japonesa) y la Unice (europea)⁹². En su horizonte estaba terminar con las leyes nacionales y, según Trueba, las grandes compañías tenían como máxima la biotecnología, por su naciente capacidad para usar los recursos biológicos:

[...] el derecho a patentar incluso seres vivos estaba contemplado: ‘Aun cuando las biotecnologías han llamado grandemente la atención, muchos países difieren en cuanto a la instauración de una protección eficiente por medio de patentes para poder justificar inversiones adecuadas en la investigación y el desarrollo. Dicha protección deberá cubrir tanto los procedimientos como los productos de la biotecnología, incluidos los microorganismos, sus partes (plásmidos y otros vectores) y plantas’. (Trueba 2006:2)

Pero no se detiene ahí el asunto. Dicha legislación al situar en el mismo nivel procesos y productos abrió la vena a patentar lo que se encontrara, incluso partes del genoma humano a través del ADN; lo anterior dista de ser ciencia ficción, ya que está documentado el caso de un indígena de Nueva Guinea y otro panameño a los que se les patentó las células pues hipotetizó la compañía que tenían resistencia inmunológica a algunas enfermedades (nunca notificaron a las personas). “Paradójicamente, mientras la fiebre de las patentes no deja de aumentar, simultáneamente surge un discurso en el cual la diversidad biológica es un bien común que pertenece a la humanidad,” (*Oc. cit*) pasando, de esta índole, al plano político de los países del mundo introduciendo en sus agendas su preservación, hasta elevarla a asunto de seguridad mundial. No solamente la naturaleza adquiere estatus de patrimonio de la humanidad, también las plantas cultivadas, sin tener en cuenta que muchas de ellas se encuentran en territorio indígena que durante siglos las han recolectado y más tarde moldeado y usado para con su vida cotidiana.

Se mezcla entonces el conocimiento tradicional con las plantas medicinales y las patentes, cruce que volcó la balanza hacia las empresas farmacéuticas. El impacto sobre las comunidades indígenas se hace evidente. A la vez que la naturaleza entra bajo la categoría engañosa de patrimonio de la humanidad, entra las plantas cultivadas y, por ende, impacta directamente en

⁹² Es interesante nombrar que “A finales de los ochentas se gestó un movimiento impulsado por doce de las mayores empresas de los Estados Unidos —Bristol Myers, DuPont, General Electric, General Motors, Hewlett Packard, IBM, Johnson & Johnson, Merck, Monsanto, Pfizer, Rockwell y Warner” (Trueba, 2006:32)

los territorios comunales y en el conocimiento tradicional de plantas alimenticias y medicinales; pasando por alto que las sociedades en todo el mundo estuvieron y, siguen estando, en interacción constante con el medio para su subsistencia⁹³

Pasemos ahora a ver algunos procesos empíricos donde se identifica el conflicto entre patentes y conocimiento tradicional sobre biocultura⁹⁴

A) El caso de una planta usada como anticoagulante (Tiki Uba) por los indígenas amazónicos Uru-eu-wau-wau [...], de donde los laboratorios Merck obtuvieron en 1988 la información para desarrollar una investigación que logró un producto de gran utilidad para la cirugía de corazón. (Trueba, 2006, 3)

B) O bien el del árbol de neem, que forma parte del paisaje en muchas regiones de la India por su uso como alimento, pesticida y antibacteriano —se acostumbra tallar los dientes con él a manera de cepillo— a partir de lo cual varias compañías estadounidenses y japonesas elaboraron biopesticidas y hasta una pasta de dientes, que rápidamente protegieron con una patente, sin importar que en la India ya existiera un comercio importante de varios productos elaborados con él, y que, como lo explica Vandana Shiva, las leyes hindúes no permiten su patente por tener un uso tan difundido, tan diverso y antiguo.” (Oc. Cit).

C) Sin el consentimiento del pueblo hondureño tawaka, Ojon Corporation, fabricante canadiense de productos cosméticos, utilizó ese nombre en una marca de shampoo. Ojon Corporation es ahora propiedad transnacional estadounidense de Estée Lauder.⁹⁵

D) Otro ejemplo es la comercialización de los edulcorantes derivados de la stevia, acto que viola los derechos de los indígenas guaraníes pai tavyterá y kaiowá de Paraguay. Las empresas chinas son las principales productoras de glucósidos de esteviol, con una participación de 95% del mercado mundial. Entre las empresas que pugnan por el mercado de la hoja están la biotecnológica estadounidense SynBio, Stevia First y la química holandesa DSM. “La Unión Internacional para la Protección de las Nuevas Variedades de Plantas da cuenta que existen aproximadamente 40 solicitudes a nivel mundial de Derechos de los Cultivadores de Plantas (31) o Patentes de Plantas (9) relacionadas con stevia, entre ellas para 10 variedades de stevia en Paraguay.”⁹⁶

⁹³ La antropología económica (y partes de la economía política) tiene un vasto campo de investigación etnográfica e histórica en este asunto desde mediados del siglo XX; la economía substantiva con, K. Polanyi (1944) al frente (tomando ideas de M. Weber), enfrentaba esta tarea bajo ciertos términos como producción, distribución e intercambio; Redistribución, reproducción o circulación de ciertos objetos, encarando al paradigma formalistas dentro de la misma disciplina antropológica. Así, existen interpretaciones etnográficas desde el modelo de cazador recolector hasta las sociedades donde la economía informal son recientes bastiones de la antropología económica. Otro planteamiento es el microsocio, enfocado en la vida cotidiana de los individuos; autores como B. Orlove o P. Barlett, plantean y adoptan modelos procesuales para captar la manera en que consiguen e intercambian sus objetos. Desde ahí alimentan los estudios de las culturas; autores como M. Sahlins, S. Gudeman, M. Douglas y J. Goody siguieron los llamados modelos culturalistas.

⁹⁴ Para un debate más extenso consultar Posey. (2000) De la Conservación “desde arriba” a la conservación “desde abajo”: el interés supranacional en los saberes indígenas sobre ecología. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/377659148/De-la-conservacion-desde-arriba-a-la-conservacion-desde-abajo>; o Nuestra medicina tradicional (2008). Recuperado de (www.purepecha.mx).

⁹⁵ Emilio Godoy, (19 de diciembre de 2016). Pueblos indígenas, indefensos ante biopiratería. *Proceso*. Recuperado de <https://www.proceso.com.mx/466721/pueblos-indigenas-indefensos-ante-biopirateria>

⁹⁶ (Oc. cit)

Industrias neoextractivistas

En los últimos años las empresas neoextractivistas⁹⁷ de gas o petróleo utilizan nuevas tecnologías para la extracción masiva de materiales – por ejemplo, el *fraking* (fracturación hidráulica) para dichos fines-. Pensar esta práctica desde la razón instrumental ilumina el quehacer de estas corporaciones en cuanto a medios-fines se refiere. Aunque estas actividades no buscan el conocimiento tradicional de los indígenas si impacta directamente sobre la población modificando, incluso aniquilando, grandes extensiones de territorio y con ello, biodiversidad y conocimiento *ad hoc* sobre los espacios culturalistas desde hace siglos.

A modo de ejemplos encontramos que “Actualmente existen alrededor de 21 parques eólicos en funcionamiento en el Estado de Oaxaca, cuya instalación ha ocasionado despojo de tierras, alteración de las formas de subsistencia, costumbres y creencias de las comunidades indígenas desde los años 90⁹⁸, recalca, Bettina Cruz Velázquez, integrante del CIG y natural de Oaxaca.

Otros son las actuaciones en el Corredor eólico del Istmo de Tehuantepec. (Grieta, 2016); Parque eólico Dzilam de Bravo en Yucatán. (*idem*) o los Parques eólicos de Baja California. EN B.C. existen tres mega proyectos desde que el gobierno de del Estado en 2003, a través del Centro de Investigación Científica y de Educación Superior de Ensenada (CICESE) desarrolle un proyecto para que mapee en territorio para buscar puntos estratégicos con para la generación de energía eólica, siendo la Rumorosa seleccionada En Baja California Norte:

⁹⁷ Importante resaltar que el neoextractivismo refiere también a los gobiernos de izquierda electoral que nacionalizando las industrias claves prometen la redistribución de plusvalías por medio de política públicas. Como filtro a la entrada de posibles intervenciones de “desarrollo” en el territorio indígena las comunidades cuentan con herramientas como el convenio 169 de la OIT que sustenta la “consulta libre, previa e informada” antes de cualquier incursión; lo anterior da representación y agencia a los grupos étnicos desde dentro, les concierne campo en la arena política.

⁹⁸González, F. (2 de mayo de 2017). Eólicas españolas desplazan a indígenas en México. *Espacio Mex.*

Recuperado de <http://espaciomex.com/historias-mextraordinarias/bettina-cruz-eolicas-espanolas-desplazan-a-indigenas-en-mexico/>

Hasta enero de 2015 existían tres proyectos de parques eólicos en esta región: 1) el proyecto “Energía Sierra de Juárez” en el ejido Jacumé, en el municipio de Tecate. En manos de las empresas Intergen e IEnova, filial en México de Semptra, el proyecto se interconectará con el sistema de Transmisión Suroeste (Southwest Powerlink), en la subestación East County de San Diego Gas and Electric (SDG&E). La energía producida en este parque eólico será destinada para su venta a California, EE.UU. 2) el Proyecto Eólico México Power Group, que consta de 32 mil hectáreas de tierras arrendadas en La Rumorosa, entre las ciudades de Tecate y Mexicali, al Este de Tijuana. 3) el proyecto “Fuerza Eólica San Matías” en el Cañón de San Matías, ubicado en la Sierra de San Pedro Mártir. Los dos últimos proyectos en manos de la empresa Wind Power México.”⁹⁹

Las energías renovables vs energías combustibles fósiles esconden un currículum oculto en sus agendas. Me explico. Los estudios de impacto realizados desde la academia (encargados por gobiernos e oligopolios corporativos) legitiman la actividad en cuanto defienden que “Es necesario estudiar el recurso eólico en las distintas zonas de México para identificar el potencial y planear su explotación.”¹⁰⁰ Es decir, sigue el patrón de recurrir a la Ciencia, para la planeación y explotación de energías renovables que “Por su carácter limpio e inagotable, la energía eólica requiere de más explotación en el mundo. En México existe potencial eólico en algunas regiones como el Istmo de Tehuantepec en Oaxaca, Tabasco, Zacatecas, la península de Baja California y algunas zonas costeras.”¹⁰¹ Lo que se esconde tras de esta estéril actuación, como hemos visto en los ejemplos anteriores, es el despojo de territorios indígenas, desplazamiento forzado de la población e impacto en la biodiversidad de la zona. Es relevante nombrar que, se ha buscado en el artículo citado en este párrafo, los conceptos de cultura, impacto o indígena; todos ellos están ausentes, invisibilizados bajo el paradigma de la razón instrumental.

Programas “indigenistas” y de desarrollo del Estado

En este apartado se pondrán sobre la mesa leyes y programas de gobierno que impactan directamente sobre los territorios indígenas y, por ende, recaen en los actores sociales y el conocimiento tradicional que poseen. La última ley que contó con la disposición del Banco Mundial (BM), Banco Interamericano de Desarrollo (BID), y la Universidad de Harvard. El

⁹⁹ Grieta, (20 de noviembre de 2016). Parques Eólicos en Baja California norte. *Grieta*. Recuperado de <http://www.grieta.org.mx/index.php/parques-eolicos/parques-eolicos-en-baja-california-norte/>

¹⁰⁰ Zamora, Leyva y Lambert, (2010). Recurso eólico en Baja California”. *Revista digital universitaria, UNAM*, Recuperado de <http://www.revista.unam.mx/vol.11/num2/art24/art24.pdf>

¹⁰¹ (Oc.Cit)

presidente de México Peña Nieto presentó el 29 de septiembre de 2015 la Ley Federal de Zonas Económicas Especiales.

Señalado como “un área en la que se ofrece un marco regulatorio e incentivos especiales para atraer a empresas y generar empleos de calidad” por los componentes del ejecutivo federal la ley de ZEE prevé: Beneficios fiscales directos, tanto a la inversión como al empleo; Un régimen aduanero especial; Facilidades adicionales para el comercio exterior; Un marco regulatorio que agilice la apertura de empresas; Infraestructura suficiente y competitiva que asegure el abasto de energía y conectividad logística con el país y mercados internacionales; Financiamientos a través de la Banca de Desarrollo; Apoyos a la capacitación laboral y a los procesos de innovación tecnológica y planeación urbana y desarrollo ordenado de viviendas.”¹⁰² En el Programa Nacional de Infraestructuras apuestan, entre otros, por dos megaproyectos a virtud del desarrollo;

Los gasoductos del Corredor Transístmico (de Salina Cruz a Tapachula y de Lázaro Cárdenas a Acapulco) y el establecimiento de tres Zonas Económicas Especiales (ZEE) la primera en el puerto Lázaro Cárdenas, abarcando municipios colindantes de Michoacán y Guerrero; la segunda en el Corredor Interoceánico de Tehuantepec: de Coatzacoalcos, Veracruz, a Salina Cruz, Oaxaca; y finalmente, en Puerto Chiapas, cerca de la frontera con Guatemala.”¹⁰³

Plan de Desarrollo Integral del Estado de Michoacán 2015-2021

A nuestros hermanos de los pueblos indígenas nahua, mazahua, otomí, p'urhépecha y matlazinca, ustedes constituyen los pilares de nuestra historia y cultura; en mi Gobierno serán respetados y mantendré cercanía personal atendiendo sus necesidades y condiciones especiales.¹⁰⁴

¹⁰² Ver nota de prensa del Gobierno en la que se definen las ZEE como “Una Zona Económica Especial (ZEE) es un área delimitada geográficamente, ubicada en un sitio con ventajas naturales y logísticas para convertirse en una región altamente productiva. Las ZEE ofrecen un entorno de negocios excepcional para atraer las inversiones y generar empleos de calidad, considerando entre otros elementos” Nota de prensa de Gobierno. (29 de septiembre de 2015). Zonas Económicas Especiales. Notas de prensa. Recuperado en <https://www.gob.mx/presidencia/acciones-y-programas/zonas-economicas-especiales-15774>

¹⁰³ Grieta (6 de julio de 2015). Zonas Económicas Especiales. *Grieta*. Recuperado en <http://www.grieta.org.mx/index.php/zonas-economicas-especiales/>

¹⁰⁴ Gobernador Silvano Aureoles Conejo (octubre 2015) Discurso de toma de posesión,

Con estas palabras abría el Silvano Aurelos el discurso de toma de posesión del octubre de 2015 para gobernador. Es sabido el impacto negativo del indigenismo en cuanto a las repercusiones en los individuos indígenas se refiere¹⁰⁵. El asimilacionismo del “otro” fue a finales de los setenta con la aparición de la “nueva antropología” una de las críticas más severas a Gamio padre mexicano del indigenismo. La antropología crítica no atiende a razones en cuanto a formar una patria) *Forjando patria* bajo el modelo occidental monolingüe, monocultural de unidades racial: “si mejoran su alimentación, su indumentaria, su educación y sus esparcimientos, el indio abrazará la cultura contemporánea al igual que el individuo de cualquier otra raza” (Gamio, 1916: 14)¹⁰⁶. Creo, es incuestionable, tal y como expone Bonfil, que Gamio reconocía la diversidad cultural de México, incluso la genuina preocupación de mejorar las condiciones de vida de las sociedades pero, su propuesta “trata de incorporar al indio, es decir, desindianizar, hacerlo perder su especificidad cultural, histórica. El asunto es cómo hacerlo mejor” (Gamio, 2005:171).¹⁰⁷ Sin dilatar más el debate, encontramos que las ideas del indigenismo de principios de siglo permean en las propuestas del Estado contemporáneo mediante la Secretaría de pueblos Indígenas de Michoacán.

Prestemos atención a las palabras de apertura del Programa Especial para los Pueblos Indígenas de Michoacán 2015-2021 de la Secretaría de Pueblos Indígenas con base a los dictámenes definidos en el Plan de Desarrollo Integral del Estado de Michoacán 2015-2021 con respecto al documento: “define con precisión las coordenadas que debe tener el desarrollo de los pueblos, como proceso de cambio integral con justicia, fortaleciendo la propia identidad y la integridad de su territorio. Debemos hacer más visible todo lo que los pueblos indígenas aportan al desarrollo del estado y a partir de ello construir una nueva sensibilidad”¹⁰⁸

¹⁰⁵ Charles Hale da cuenta de ello sustentado en sus conceptos de *indio permitido* pues según argumenta el proyecto cultural del neoliberalismo es “la manera que en abre espacios de participación indígena y al mismo tiempo genera límites que abortan sus aspiraciones más transformadoras. La esencia de este proyecto cultural se capta en la categoría que Rosamel Millamán y yo hemos identificado con la frase el “indio permitido”. (Hale, 2004: 4). Recuperado de

http://www.cedet.edu.ar/Archivos/Bibliotecas_Archivos/id40/hale%20protagonismo%20indigena.pdf
muticulturalismo

¹⁰⁶ Gamio. (1916). *Forjando patria*, México, Editorial Porrúa, p. 14.

¹⁰⁷ Bonfil, B. (2005). *México profundo*, México, Debolsillo, p. 171.

¹⁰⁸ Secretaría de Pueblos Indígenas (2015). *Programa Especial para los Pueblos Indígenas de Michoacán 2015-2021*. Recuperado en , http://laipdocs.michoacan.gob.mx/?wpfb_dl=42126

Pero, en términos de Spindler (1993) en lo que refiere al currículum oculto, en una revisión concienzuda del documento ratifica lo anterior en cuanto a las ideas desarrollistas que sustenta el “integrar “al “indio” en la vida nacional. El desarrollo es concepto central junto procesos de cambios integrales, pero, argumentando que se tendrán presentes los aportes de las comunidades indígenas para el devenir del Estado pluricultural que contemple nuevas sensibilidades. Comprobemos qué tanto es tomada en cuenta el conocimiento tradicional para el “desarrollo” de los territorios indígenas, además de no tener en cuenta que “ el problema se vuelve más complejo dado que los CT se crean, desarrollan y mantienen en ámbitos comunitarios, en los cuales pueden compartirse con otras comunidades y pueblos indígenas; donde su valor no radica en los beneficios económicos que puedan obtener de ellos, sino que forman parte de su patrimonio natural y cultura” (García Aguirre, 2007: 4).

Los problemas identificados por este documento (Programa Especial para los Pueblos Indígenas de Michoacán) para la nación p’urhépecha contempla las cuatro subregiones: a) *Juátarhu* o *p’ukundimani* (en la sierra o área boscosa) subregión sierra o meseta; b) *Japundarhu* (en el lago) subregión lacustre; c). *Tzacapendu* (en la tierra pedregosa) subregión de la ciénega; y d) *Eráxamani* (Yr derecho su camino) subregión de la cañada de los 11 pueblos. El documento desglosa las problemáticas identificadas por región; aquí recuperamos el balance general¹⁰⁹ solamente de *p’ukundimani*, es decir, la zona de la sierra donde pertenecen las comunidades visitadas durante las estancias de campo:

1. Despojo de tierras comunales por pequeños productores agrícolas.
2. Tala ilegal de los bosques por el crimen organizado y comuneros sin empleo.
3. Cambio de uso de suelo sin autorización, de bosque a huertas de aguacate y campos de siembra de zarzamora y papa.
4. Conflictos por límites de tierras de comunidades entre sí y con pequeños propietarios.
5. Conflictos por el uso y aprovechamiento de los recursos naturales de las comunidades entre sí y con la delincuencia organizada.
6. Contaminación ambiental por falta de infraestructura para el manejo de residuos sólidos.
7. Sequía de ríos, manantiales, ojos de agua y mantos acuíferos por la deforestación.
8. Inseguridad ante la amenaza de la delincuencia organizada.
9. Migración ante la falta de empleos, educación y medios de sobrevivencia.
10. Problemas de salud, desnutrición y atención a la salud de la mujer.

¹⁰⁹ (*idem*, 20-24). Para consultar más a fondo el tema, ver las páginas 20 a la 24 del documento citado.

Un repaso a los 10 puntos deja entrever que los problemas identificados derivan de agentes exogámicos de las comunidades sobre todo de las corporaciones del crimen organizado. Lo que no apunta el documento es que, como en el caso de Cherán, las y los comuneros argumentan que tanto el Estado como el ejército fueron cómplices del despojo de tierras, el robo masivo de madera con más de 20000 hectáreas calcinadas. Lo anterior se puede sustentar mediante los diversos documentos entregados en mano tanto al Gobierno de Michoacán como al Gobierno de la Ciudad de México.

Pero centrémonos en una de las ecuaciones para ver cómo influyen las políticas desarrollistas en el conocimiento tradicional y su aplicación. La reconstrucción del territorio a través de la defensa de los bosques fue una de las tres premisas centrales del levantamiento cheranense, junto con la seguridad y la justicia. Como se verá más adelante desde la comunidad y, a treinta años vista, se construyeron estatutos que marcan el devenir y el caminar de las prácticas comunales. Una de ellas, es el “pacto de NO agresión contra los bosques”, tal y como me aportaba el encargado de la empresa comunal del aserradero, que cumple el cargo desde 2015 hasta 2018 “desde que se empezó el levantamiento no está permitido subir a tumbar pinos; desde aquí solo bajamos los pinos que se han caído de viejos o por los fuertes vientos. Las tablas de madera que salen de ellos, las vendemos solamente a la comunidad, casi siempre es para artesanos. “(Fernando, 2017 entrevista).

Pero observemos que una de las propuestas para con esta zona es la tala de los árboles y el uso de los bosques como metas para reactivar la economía de los pueblos originarios, es más, como “recurso para reactivar la economía para alcanzar el desarrollo integral del Estado”. No se queda ahí el asunto. De nuevo, una mirada superficial del documento nos aporta que las cuatro regiones del pueblo p’orhe “tienen potencialidad para el desarrollo económico en los siguientes rubros. o Agro: Tradicional e industrial. o Fruticultura o Madera o Artesanía o Conocimientos tradicionales o Turismo o Elementos culturales” (ibíd.: 37)”. Sin embargo, analizando la información de los cuadros explicativos que aporta el documento FODA¹¹⁰ da como resultado que se incentiva, en nombre del desarrollo, además de la tala de árboles y el uso de los bosques

¹¹⁰ Ver anexo para visualizar los cuadros, los cuales fueron analizados en su discurso y se extrajeron partes del currículum oculto del programa.

como recurso para reactivar la economía indígena y del Estado (cuadro 1); la entrada de farmacéuticas¹¹¹(cuadro 2); impulso al turismo cultural (cuadro 3); bioindustria, agroindustria y comercialización de plantas (cuadro 4); promover la inversión extranjera (cuadro 5); mercantilización del conocimiento tradicional de los pueblos indígenas en los mercados locales y globales (cuadro 5).

Sucintamente, si hacemos memoria de todas las amenazas y avatares a los conocimientos indígenas presentados en este apartado sale a la luz el complejo entramado de actores, corporaciones, Estado, leyes y lagunas de las mismas que influyen en el sustento de los conocimientos tradicionales. Algunos de los procesos anteriores están avalados por los marcos normativos y otros, como el crimen organizado, escapan de ellos promulgando los suyos propios. Pero, a fin de cuentas, parece que las palabras redactadas por Bonfil en los setentas para con el indigenismo tienen en la misma vigencia en lo contemporáneo “una asimilación total del indígena, una pérdida de su identidad étnica, una incorporación absoluta a los sistemas sociales y culturales del sector mestizo mexicano”¹¹² Además de comprender que

La acción indigenista pretende [...] imponer un control desde afuera, ajeno, para decidir qué parte del patrimonio cultural de los pueblos indios es útil y para quiénes y cuál otra debe ser erradicada y por quiénes. En síntesis, se trata de anular la capacidad de decisión de los pueblos indios [...] e incorporarlos plenamente a un sistema de control cultural en el que las decisiones se toman en ámbitos ajenos a las propias comunidades. (Bonfil, 1970: 43).

4.4 Herramientas de respuesta frente al contexto violento

En cuanto a las herramientas de respuesta frente al contexto violento, como se adelantó al principio del capítulo, se han dividido en cuatro apartados, ya que se entiende que el proceso de autonomía de las comunidades pasa por diversos estadios. Desde un punto de vista formal se articula una estructura cuaternaria que asocia: A) la etapa de recepción de violencias directas; B) de la violencia a la contra violencia; C) un estado donde se transita de la contra violencia a

¹¹¹ nota del cuadro: “Establecer e instrumentar un programa estratégico de fomento a la producción de plantas con un alto valor de mercado, ejemplo: plantas medicinales con valor farmacéutico y/o nutricional.”

¹¹²Bonfil B. (1970) “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”, en *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Nuestro Tiempo, p. 43.

la no violencia (*non-violence*) activa y D) de la no violencia al uso de lo cultural-identitario como herramienta constructora de realidades otras.

4.4.1 Primera fase. La no respuesta delante del colapso violento; el inmovilismo como resolución de conflictos

La violencia como constructo histórico e ideológico está fundamentada en diversas prácticas culturales. A menudo, el comportamiento violento es considerado es considerado como tal en algunos contextos socioculturales, mientras que en otros deja de serlo” (Olmos, 2013:158)

Nosotros no somos el espejo de nadie. Desde aquí siempre les decimos: si intentan hacer lo mismo que hicimos en Cherán no les va a funcionar. Solamente les podemos mostrar el camino que siguió nuestra comunidad hace tiempo, pero cada uno tendrá que seguir el suyo propio (Miguel, entrevista 2017).

Tal y como propone Jean-Marie Muller, se le ha reprochado, demasiado, a Martin Luther King, el haber alborotado la paz social, el haber instaurado el desorden y el haber provocado la violencia. Pero quien denuncia la injusticia del orden establecido crea necesariamente el desorden y el desorden desemboca en potencia contenida que en su avanzar se convierte en acción.

Partiendo de lo errado de considerar los “levantamientos”¹¹³ indígenas como homogéneos hay que enfrentarlos desde su diferencia, heterogeneidad y distintos caminos recorridos. Como vimos anteriormente, las comunidades indígenas están desde antaño sumergidas en el despojo y la estigmatización de sus sujetos históricos. Mientras más avanzaba con el trabajo de campo en distintas comunidades más me cuestionaba las distintas aristas de la violencia. ¿Hay violencias legítimas? ¿Cómo puede reaccionar el ser humano aplastado por la violencia e inmovilizado por el horror? ¿Hay otro camino que no sea el acto violento para responder dentro de un contexto violento? ¿Qué rol juega la cultura en estos procesos?

¹¹³ Entrecomillo levantamientos porque es un concepto académico-teórico que se aplicó a dichos procesos autónomos. En más de una ocasión los actores de la comunidad confirmaron que lo único que ellas y ellos estaban haciendo era proteger su vida y su comunidad; nada de levantamientos. Un rastreo empírico-oral con comuneros mediante entrevistas y, aportes de lingüistas de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán UIIM residentes en Cherán confirmaron que en lengua p'órze no existe dicho concepto.

Forma y fondo

La línea entre violencia y pacifismo en contextos de tensión político social es volátil. Pensemos en acudir a las propuestas del dirigente de masas indio Gandhi. Influenciado por ideas tolstolianas apostó por la “vía no violenta y pacífica” para lograr el cambio político-social; sus métodos: la suma de individuos y sus acciones pasivas para generar presión y cambio. Pero, mientras más se adentra uno a las realidades que viven las comunidades, se da cuenta que al igual que la Huelga General que estalló el trece de abril de 1919 en la India -impulsada por la agitación de la victoria de la revolución rusa- los métodos de lucha pasiva provocaron un derramamiento de sangre sin precedentes. La administración colonial inglesa responde con leyes represivas y, en la ciudad de Amritsar, las tropas británicas disparan sin contemplaciones matando a cientos de personas.

*El inmovilismo*¹¹⁴ parece ser inocuo para enfrentar el acto violento provocado, el cual tiene como vimos en el apartado teórico, la razón instrumental como hoja de ruta del paradigma neoliberal del capital. El en el caso de las comunidades indígenas se ha podido observar que el victimario no atiende a razones cuando se avanza detrás de las órdenes del Estado o del crimen organizado que controlan las distintas zonas de la meseta púrhepecha y, me arriesgaría a decir, de México y otras latitudes. En las comunidades con las que trabajé se viola flagrantemente las diversas leyes y derechos humanos.

¹¹⁴ Como veremos más adelante el acto violento inmoviliza a las víctimas; los sumerge en un estado de apatía resolutoria por la magnitud del conflicto. La no respuesta es causada, muy a menudo, por el estado de shock que trastorna cuerpo y psique en afección grave. No es que no se quiera, es que el miedo lleva inevitablemente al mutismo.

Por otro lado, es importante situar, antes de adentrarnos en la reflexión, que aquellos que ponen a la luz la tensión de una injusticia social oculta bajo el estatus quo son a menudo tildados de violento; así fue en el caso de Cherán, aunque su actuar estaba cimentado en la no violencia. El desgaste silencioso y el daño invisible que provoca toda injusticia social está aplicado a través de la violencia estructural; “La Paz negativa” en términos de Luther King. Por ello la no violencia (activa) como herramienta confrontativa en contextos de violencia es tildada de violencia desde el Estado represor. Estas estructuras complejas de control y respuesta social se abordan en capítulos subsiguientes.

Hemos destacado algunos procesos históricos que aportaran luz a lo dicho¹¹⁵, por ejemplo, en los sucesos de San Salvador Atenco, Texcoco, 2006 que expone el destacado historiador y luchador social Andrés Aubry:

En los días 3 y 4 de mayo de 2006, los ejidatarios de San Salvador Atenco –pequeña ciudad del municipio de Texcoco, próximo a México, Distrito Federal– defendían su tierra y su derecho a comercializar sin intermediarios el producto de su ejido: las flores de la fiesta tradicional de Santa Cruz. La barbarie de la policía descalabró al azar a cualquier paseante, mató a otros dos, encarceló –sin orden de aprensión y sin sorprenderlos en fragancia– a un centenar de inocentes, además ultrajó a 40 mujeres, incluso varias de ellas fueron violadas.(Aubry, 2011: 60:)

O situarnos diez años antes en la masacre de Acteal:

El 22 de diciembre de 1997, en este paraje del municipio de Chenalhó, cerca de 60 paramilitares mataron a 45 víctimas –quienes terminaban un ayuno de tres días en su ermita–: incluyendo ancianos, es decir, la memoria de un pasado que borrar simbólicamente; mujeres, o sea, las perpetuadoras de una identidad cultural que se niega a abdicar; y niños de pecho, como primicias de un futuro indeseable para sus verdugos. (*Loc. Cit.*)

“No sé qué pasó en Arantepacua, faltó unión” En referencia a la comunidad de Arantepacua, distintos comuneros de otras comunidades argumentan con afinidad lo anterior. El caso de esta comunidad situada en la cañada de los once pueblos es complejo y tiene aún muchas lagunas. A día de hoy, la comunidad se rige por autogobierno a través de usos y costumbres y maneja el presupuesto directo. En abril de 2017¹¹⁶, algunos comuneros se desplazan a una mesa de negociación por conflicto de tierras. A la salida de Morelia la policía los interceptó, quedando detenidos treinta y ocho de ellos. Al momento, la comunidad detiene camiones ajenos para hacer

¹¹⁵ Otras represiones que nadie olvida en México; El 2 de octubre de 1968 Tlatelolco; El halconazo 1971; Aguas blancas 1995; Las dos masacres de de San Fernando o el caso de los normalistas de Ayotzinapa en 2014. Tlataya, Edo. México, 2014. Por último, en palabras del propio Carlos Monsiváis“(1998) en Chiapas: “La escena es terrible [...] más de 1,000 elementos rodean el pueblo y lo invaden llevando como guías y señaladores de zapatistas [...] interrogatorios con los detenidos cara al piso, preguntas brutales que identifican la filiación zapatista con el peor de los crímenes, maltrato, prepotencia y, desde luego, confianza en la impunidad Ya se encargarán los publirrelacionistas del gobierno de transformar los hechos, volviendo “provocación” la matanza y certificando que el único problema del país es el desatado por las víctimas“ Carlos Monsiváis (13 de junio de 1997). La matanza de Chiapas. *Proceso*. Recuperado en <https://www.proceso.com.mx/178302/las-matanzas-de-chiapas>

¹¹⁶ Visité en prospección de campo la comunidad de Arantepacua en la festividad del año nuevo p´urhépecha 2016.

presión al gobierno y soltara a sus compañeros. Pero llegaron alrededor de 25 patrullas de la mano de operativo de la Secretaría de Seguridad Pública, que entraron en la comunidad matando a cuatro comuneros además de allanar algunas viviendas¹¹⁷. Los diversos audiovisuales que los propios comuneros documentaron con sus celulares dan fe prueba de ello.

Es relevante nombrar que parte de los comuneros de Arantepacua que viven en Tijuana me contactaron para hacer un documental de denuncia sobre el ultraje a la comunidad. En las grabaciones de los videos conocí a dos personas familiares directos de los asesinados. “A mi hermano lo mataron. Por la mañana llamé a mi madre porque estaban llegando videos de los sucesos; les dije a todos que no se movieran, que quedaran en casa. Al mediodía volví a llamar y mi madre me dijo que mi hermano se había ido a haber que pasaba; nunca regresó; nunca más lo vimos”¹¹⁸

Como vemos, para el caso de las comunidades indígenas con las que aquí se trabajan y, poniendo de manifiesto que nos encontramos continuamente en situaciones de conflictos potenciales, también la pasividad ha resultado ser un problema pues ha desembocado en la reiteración del acto violento por el victimario. Veamos. En el caso de Cherán, el congelamiento social delante de los “talamontes” y el crimen organizado, provocado por el miedo y el horror, llevó al mutismo de la comunidad frente al acto violento.

“Los hombres estaban acobardados, no hacían nada “los malos” habían lanzado papeles por las calles de la comunidad en los que decía que primero se iban a echar a los hombres, luego a los jóvenes y después a las mujeres. Ya había levantamientos y asesinatos, pero llevábamos cerca de cuatro años así...”¹¹⁹ me comentaba en entrevista una de las primeras comuneras que se organizó para el levantamiento. El bloqueo temporal (dentro del estado liminal al que es

¹¹⁷ En declaraciones oficiales del Gobierno de Michoacán, se dice que” la gente atacó a balazos a los policías, dejando un saldo de dos muertos”

¹¹⁸ Sesión de grabación de videos 2018 en Tijuana para documental de Arantepacua. Es relevante nombrar que más adelante me ocuparé del tema de las diásporas, de los migrantes y su rol con la comunidad en cuanto a la construcción del autogobierno y la resignificación del conocimiento cultural.

¹¹⁹ Entrevista realizada a la comunera y médica tradicional Doña Irma. (Irma, entrevista, 2017)

empujado la víctima¹²⁰) de los actores de la comunidad, el abandono del Estado en cuanto los derechos de los “ciudadanos”¹²¹ y la complicidad del ejército delante de tal situación, dejó que el cáncer del crimen organizado hiciera metástasis casi terminal. En pocas palabras, frecuentemente, salía a la luz, que la respuesta pasiva o el pacifismo constituyó una amenaza para la existencia de las propias comunidades.

4.4.2 Segunda fase. La sintomática torsión del colapso de un mundo: la contraviolencia como respuesta

Mientras analizaba y sistematizaba el dato etnográfico reflexionaba a la luz de Frantz Fanon y *Los Condenados de La tierra* (1961). El martiniqués redactó la obra en diez semanas mientras la leucemia lo esquinaba. Enraizado en el Frente de Liberación Nacional Argelino (FLN) defendía que “el acto de contra violencia era el único camino para enfrentar el devenir del “nuevo hombre”. Proseguía, “Compañeros: hay que decidir desde ahora un cambio de ruta. La gran noche en que estuvimos sumergidos, hay que sacudirla y salir de ella. El nuevo día que ya se apunta debe encontrarnos firmes, alertas y resueltos.” (Fanon, 1987: 297)¹²²

¹²⁰ Hago un paralelismo con el estado liminal que se defiende desde la antropología de la religión en cuanto a los ritos de paso se refiere. Van Gennep (1909) propone una estructura ritual de tres estadios. Una primera fase de separación en la que el actor abandona su estado anterior; una fase liminal, de latencia, donde el actor se encuentra entre dos estatutos. En ésta la persona está en total indefensión y en su máxima vulnerabilidad, por ello en diferentes culturas es en ese momento donde se activan todos los estímulos simbólico-culturales para proteger al individuo –por ejemplo, en marruecos, aplican con *henna* partes del cuerpo para la protección ante malos espíritus y amenazas de ciertas personas (Rosander, 2004). Y, finalmente un proceso de agregación donde el individuo adquiere nuevo estado.

Para más información ver Rosander, Eva Evers. 2004. Mujeres en la frontera. Tradición e identidad musulmanas en Ceuta. Barcelona, Edicions Bellaterra.

¹²¹ Más adelante, profundizaré en si los actores de las comunidades indígenas perdieron la calidad de ciudadanos en cuanto a “derechos y deberes” se refiere. Se enfrentará la conceptualización de ciudadano liberal con la propuesta de ciudadano étnico. “El concepto de la ciudadanía étnica reconoce la cultura como un proceso social e histórico, resultado de las luchas de los movimientos sociales, ya sean indígenas o de otras colectividades” (Harvey, 2007, Leyva, 2007 citado en Luchas “Muy Otras” (2011)).

¹²² . En el prefacio escrito por Sartre nos avisa” “Harían bien en leer a Fanon, porque muestra claramente que esta violencia irrepreensible no es ni ruido sin sentido ni la resurrección del espíritu salvaje, ni siquiera el producto del resentimiento: es el hombre recreándose a sí mismo [...] no hay acto de ternura que pueda borrar las marcas de la violencia, sólo la violencia misma puede destruirlas”. Frantz Fanon, (1983). Los condenados de la tierra, Fondo de Cultura Económica, México

Una mirada retrospectiva a las defensas de las comunidades indígenas en México pasa, sin lugar a dudas, por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Creo que el recorrido de Harvey (2008: 64,65) es elocuente en síntesis para lo que aquí se propone:

El primero de enero de 1994, un ejército de más de tres mil indígenas se alzó en armas en contra del gobierno de Carlos Salinas de Gortari y dio a conocer una lista de demandas por derechos sociales y políticos. La rebelión coincidió con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), el cual redujo o eliminó la mayor parte de los aranceles comerciales entre Estados Unidos, México y Canadá. El subcomandante Marcos argumentó que el TLCAN representaba un certificado de muerte para los pueblos indígenas en México e hizo un llamado para que la población participara en una lucha por una nación más democrática, soberana y justa (Leyva y Ascencio, 1996; Collier y Quaratiello, 1998; Harvey, 2000; Rus, Hernández Castillo y Mattiace, 2002; Muñoz Ramírez, 2003).

Podemos señalar desde ahora que la contestación contra violenta local a corta data ayuda a paliar o remedia la violencia hegemónica estructural en contextos de tensión políticosocial a larga data; dejando claro que la aplicabilidad del acto contra-violento por las comunidades indígenas a las que tuve la suerte de acompañar en trabajo de campo siempre fue temporal (y en tiempo a-temporal, por encontrarse éstas en estado liminal), de data corta, para poder construir “desde dentro”, en lo cotidiano, estructuras de gobierno asamblearias recuperando parte de su cultura por usos y costumbres; el cambio a data larga. Veamos qué maniobras y herramientas utilizaron miembros de tres comunidades distintas:

Para Cherán, de la voz de una de las comuneras que inició el levantamiento:

La madrugada del 15 de abril de 2011 un grupo de mujeres empezó el levantamiento. Le siguieron en su mayoría jóvenes. Sonaron las campanas y tronaron cohetes. Tomaron palos, piedras, picos y palas, cualquier cosa que se tuviera a mano y se fueron hasta la carretera. Allí, detuvieron a las trailas que bajaban cargadas de madera. Bajaron al conductor y lo retuvieron, lo amarraron. Quemaron los carros y se escuchan los balazos. Después llevaron a los secuestrados, a cinco talamontes, al calvario¹²³ y los encerraron. Los balazos eran porque querían los malos sacar a los suyos. Según ellos secuestraron a un doctor para hacer intercambio con los suyos, pero no se hizo, lo soltaron. Algunos ya habían lazado cuerdas en el árbol del calvario e iban a colgar a los detenidos. (Doña Emilia, entrevista 2017)

En la visita a San Felipe de los Herreros:

¹²³ El calvario es una iglesia que está en el barrio cuarto. Desde el levantamiento se ha convertido en un hito simbólico de la comunidad.

Por tierras que pertenecen a San Felipe andamos en conflictos con los de Nurío, hace poco hubo muertos aquí en San Felipe. Los acorralaron aquí arriba en el cerro, los rafaguearon. No culparon a nadie, no encontraron a nadie...” [...] “Los partidos políticos nos estaban dividiendo. Los de municipio llegaron al pueblo y los corrimos; la gente se une gacho en esas situaciones, pero gacho. Un día llegó el ejército en San Felipe; llegó hacer un desmadre ahí que porque había unas armas; llegaron y saquearon las casas ahí. No pues, que la gente que se junta los enfrenta y que los corren en caliente. Ni armas había ni madres había. Hasta el padre lo corrimos; Porque andaba con el presidente de Charapan y la gente se le echo. La última vez que fue el padre hizo una junta ahí en el corato, en la iglesia, y ahí fue donde la gente se levantó y que lo corren a la chingada... ahí los encerraron, toda una noche los dejaron! Toda la gente estaba fuera de la iglesia vigilando. También se vino cocucho porque sabía que al presidente y al cura los teníamos aquí encerrado en san Felipe nosotros. Y todavía que llegó gente de Charapan que les traían unas cobijas y unos colchones para que se duerman; ¡y que se los queman! Decíamos: aquí nos vamos a estar desvelando y esos gueyes a gusto ni madres; igual vamos a estar. De volada le quemaron las cobijas y al padre le rayaron el carro. El padre no quería que se echaran a los partidos.” (Fernando, entrevista: 2017).

En San Jerónimo, comunidad de la zona de lacustre de Michoacán:

Y, de hecho, hubo un momento fuerte, pues les mandaron a los granaderos. Cuando llega el primer pelotón a decir ya suelten la carretera. Pues ni modo, agarraron a ese primer pelotón lo retuvieron y le dijeron NO: nosotros no vamos a estar como Aratepacua, aquí las cosas no se hacen así. Y si quieren que nos demos pues no damos y somos todos. Y su ustedes empiezan y si alguien de ustedes tira algo que sepan que sus compañeros están allá; así... y los secuestraron a los primeros granaderos que llegaron y estaban en el cerro. Le dijeron, se quedan de testigos hasta que avancen en apagar el fuego. Entonces sucedió lo inesperado. Todos los granaderos que venían se quedaron entre Santa Fe y Quiroga un pueblo antes y pues no avanzaron pues sabían que los estaban vigilando. Todo estaba vigilado de Quiroga en adelante, cuando ustedes empiecen a avanzar allá las pagan sus compañeros, así que ustedes sabrán. Nosotros no vamos a estar como los de Aratepacua que no hicieron nada: aquí no nos la hacen. Entonces ni los atacaron ni los reprimieron, aunque la prensa corría rumores de que los reprimieron no es cierto. Jamás se acercaron, ni una bala. Después de eso las asambleas se retomaron más fuerte y ahorita están diario sesionando en las comunidades y pues esas son las determinaciones que están encima de la mesa y se están discutiendo por barrios también. Y ahora decimos igual no, lo que pasó un poco acá [en Cherán], cómo tiene que ser un hecho fuerte para que la comunidad reaccione.” (Esther, entrevista 2018).

Y qué se puede inferir de todo esto, ¿la lucha por la vida amerita el actuar violento? Los tres ejemplos etnográficos anteriores, nos hablan de defender con contraviolencia el ataque violento. Todos ellos ostentan características en común, como son el enfrentamiento directo; la retención de personas y el uso de fuerza. Pero a diferencia de la violencia recibida, la contraviolencia utilizada por las comunidades acabó con saldo cero de defunciones y la posterior organización político social a través de la recuperación y resignificación de ciertos elementos del conocimiento tradicional fusionado con actores profesionistas tanto endogámicos como exogámicos.

4.4.3 Tercera fase. De la contraviolencia a la no-violencia

Lo que pasó aquí fue duro. A mí me agarró en casa, rápido fui a buscar a mi hijo que estaba en la escuela. Mi marido se fue para ayudar. Ves a ese de ahí, se quedó sin padre; no lo conoció. Lo mataron mientras estaba embarazada...¹²⁴

A doña Aurora le mataron a su marido. Lo expresaba mientras estábamos sentados en su pequeño negocio de internet cercano a la casa comunal. “Ese de ahí”, (a quién me señalaba con el dedo era su hijo Iván) un muchacho de 6 años que me miraba con cara de amabilidad, pero con gesto inmutable mientras hacía la tarea para la escuela. Me sorprendió mucho la respuesta de la compañera, no por la gravedad del asunto, la cual es incuestionable, sino porque ya no había llegado a la comunidad a conocer la historia del levantamiento y sus violencias. Su respuesta salió de la pregunta de qué le parecía a ella la recuperación de ciertas costumbres y tradiciones desde la fecha del levantamiento¹²⁵.

Desde ese momento me empecé a dar cuenta, empíricamente, de dos supuestos. Por un lado, que a las víctimas¹²⁶ el dolor y el trauma de la violencia directa les presupone un horizonte de reparación. Pero, como propone Beristáin, a su vez, “Al hablar de la reparación, la primera cosa que hay que tomar en cuenta es la conciencia de la irreparabilidad” La integridad de la reparación es casi nula en cuanto la misma “reparación debe estar a la altura del impacto de las violaciones. “(Beristáin, 2012: 85).

Por otro lado, a la vez que avanzaba más en la investigación más casos me sucedían como el de la respuesta de Doma Aurora: de la pregunta sobre costumbres y tradiciones se acababa

¹²⁴ Entrevista realizada a doña Aurora 2018.

¹²⁵ Acostumbra a realizar esa pregunta para intentar captar qué se introdujo en el discurso comunal, en el tropo del levantamiento, y qué costumbre-tradición les parecía a la gente que se habían revalorizado en su uso cotidiano desde abril del 2011.

¹²⁶ Entiendo aquí a la víctima, no como el sujeto victimizado sin poder de acción, si no como propone Beristain” Según el derecho internacional de los derechos humanos, se entenderá por víctima a toda persona que haya sufrido daños, individual o colectivamente, incluidas lesiones físicas o mentales, sufrimiento emocional, pérdidas económicas o menoscabo sustancial de sus derechos fundamentales, como consecuencia de acciones u omisiones que constituyan una violación manifiesta de las normas internacionales de derechos humanos o una violación grave del derecho internacional humanitario”(Beristáin, 2012: 22).

Ver en los anexos un cuadro de elaboración propia donde se sitúan todos los niveles del impacto que tiene el acto violento sobre el victimario; perjudicados; afectaciones y cómo y quién repara.

nombrando el acto violento. Lo anterior podría estar sucediendo, como proponía el estructuralista Lévi-Strauss que para hacer investigación sobre y en cultura no es menester preguntar por el hecho concreto que interesa al investigador. La cultura como un todo complejo funciona como un organismo lleno de engranajes inter-conectados. Si mueves un engranaje los otros rotarán también. El autor afirmaba que si uno preguntaba por la alimentación¹²⁷ la respuesta iría recorriendo y desembocando en otras aristas de la cultura y de los actos vividos.

Pero, había otra cuestión en todo ello. En el segundo periodo de campo coincidí con otro investigador que, “enviado” desde una universidad ortodoxa, tenía positivista mente el cronograma de campo bien armado: días, horas y “Objetos” de estudio a los que abordar. El muchacho indagaba sobre las violencias ocurridas y ostentaba un enfado elevado por no que en una semana no había conseguido hacer nada más que una entrevista¹²⁸.

A los pocos días de aquel encuentro acudí al archivo de la comunidad para revisar algunas tesis sobre Cherán. “Algunos de los que han venido aquí, no lo han hecho bien, Desde la comunidad se han mandado como tres cartas a las universidades par que esa tesis no se publicase pues atentan contra la comunidad.”, (Emilia, entrevista, 2017) comentaba la cheranense mientras yo ojeaba los trabajos de posgrado. La gran mayoría de tesis tomaban el tema de la violencia ocurrida como foco de los análisis. Me preguntaba, recordando las palabras de Doña Aurora, cuántas veces les habían preguntado e interrogado a las víctimas sobre el mismo acto violento y de qué implicación psicológica tenía para ellas la reiteración de dichas preguntas; pues su respuesta sobre la no-pregunta fue de un automatismo inusual.

¹²⁷ Es conocido el interés por Lévi-Strauss por los mercados y sus productos alimenticios. Si quieres conocer una cultura, sustentaba, empiezo por ir al mercado.

¹²⁸ A entrevistas por día, había naufragado en seis. Se inició un debate del que parte de los integrantes de la estructura, el muchacho y yo; donde le propuse, con amabilidad, que la gente tenía su cotidianidad y su vida; que el que llegaba y era sujeto intrusivo y extraño era él; que los actores sociales eran libres de decidir si accedían o no a las entrevistas y, que quizás, si seguía con la actitud neextractivista corría el riesgo de acabar campo sin entrevistas o, como le insinuaban en tono humorístico las y los comuneros allí presente, de no acabarla. Es relevante observar la científicidad positivista de los cronogramas propuestos desde ciertas universidades que casi obligan al investigador a violentar a sus “sujetos de estudio”.

4.4.3.1 Acercamientos a la no violencia “activa”

La no violencia amarra sus raíces en el *ahimsa* (no violencia) hindú y la recuperación del término sánscrito se lo debemos a Gandhi con la organización acción sin base a la fuerza. Como vimos con anterioridad sus métodos de la pasividad frente al estado provocó una masacre sin precedentes; aunque como la historia le reconoce plantó la semilla de grandes gestas pacíficas por todo el globo¹²⁹. Aunque las referencias a la no violencia son insoslayables a la paz, aquí, quiero recuperar el concepto filosófico de la no violencia que busca la otra cara de la moneda en la violencia: la dignidad. Jean-Marie Muller parte de reconocer la extrañez de la no-violencia en las culturas. Para llegar a su definición y, para borrar definiciones esencialistas del término, expone que conflicto, agresividad, lucha y la fuerza son parte *sine qua non* del conflicto:

La no-violencia no presupone un mundo sin conflictos, no propone huir de los conflictos. La no-violencia no tiene sus raíces en el sueño de un mundo donde todos serían bellos, donde todos serían amables, donde todos serían buenos. Ella tiene sus raíces, al contrario, en la toma de conciencia de nuestra realidad del mundo que es no solamente un mundo de conflictos, sino un mundo de violencias. (Muller, 2005: 168,169)

En efecto, en los ejemplos etnográficos mostrados hasta ahora hay un axioma que los atraviesa, el grito por la dignidad de la vida done para subsanar el conflicto se encamina con agresividad, fuerza y lucha, pero abandonando la contra violencia que queda en otro estadio del proceso.

4.4.3.2 La agresividad

Para dar solución al conflicto violento en el que están sometidas las comunidades enfrentaron el conflicto con agresividad. Del latín *aggredi* que significa avanzar hacia, marchar hacia, “Distingamos la violencia de la agresividad. La no-violencia no exige y no implica el rechazo o la castración de la agresividad.” “[...] ser agresivo es, por lo tanto, tener valor de avanzar hacia en otro para obtener el reconocimiento de sus derechos. (Muller, 2005: 168,169).

¹²⁹ Son destacados los movimientos de interés mundial que se articulan sobre la no violencia: las religiones; místicos; actores sociales y académicos.

En las comunidades abrigadas en un velo de seguridad muy sutil y en un estado de anomalía; sumergidas en una cúspide de miedo (categoría fundamental de la interacción humana). La atmósfera que se respiraba era de rebeldía y rabia y se tenían dos inquietudes fundamentales: una, autogobernarse y dos, decirle algo al mundo. Elementos culturales recuperados para formar una nueva estructura política y sociocultural que diera pie necesariamente a crear orden dentro del desorden social provocado por el contexto violento recibido.

4.4.3.3 La Lucha

La apatía frente a los partidos políticos, Estado y ejército (es una triada que se repite en el discurso de los comuneros en todas las comunidades) esconde la *digna rabia* que guía la lucha comunal contra los que no respetan y violentan sistemática e históricamente a las comunidades indígenas. Se crean entonces una suerte de lucha que tiene su motor en lo que Hardt y Negri (2004) nombra como *biopolíticas de los subalternos*¹³⁰. En la vida cotidiana se revela y se nombra la magna idea de un cambio general.

Pensaba mientras más días pasaba acompañando a las y los comuneros que estos movimientos, constructos culturales *ad hoc*, ostentan un carácter global y un tinte histórico; nuevos retos pero la misma lucha. LA FUERZA de los levantamientos, sin duda tiene génesis en la propia comunidad pero, el sujeto indígena como sujeto histórico (tal como hemos visto en el capítulo IV en su estigmatización) poseedor de acción crea redes de apoyo para conseguir retroalimentación con su caminar y equilibrio de fuerzas en cuanto a poderes se refiere puesto que la injusticia es un desequilibrio de fuerzas (Muller, 2004). Creo, que hay conexión entre luchas y son acumulación de devenires históricos, de enseñanzas y procesos otros, que los diversos grupos toman como espejos parte de para sus luchas. Pienso, por ejemplo, en la planetaria reivindicación de identidades y de derechos colectivos. Pero ¿de dónde surge la mal llamada lucha “tercermundista” de los subalternos? ¿Los levantamientos son razones intelectuales, identitarias, étnicas? ¿se sale a la calle para el cambio o es por un imperativo económico?

¹³⁰ (*Idem.*; 28)

Marcuse, con el mayo del 68 en mente, observó que las clases obreras francesas estaban dopadas porque había entrado en la sociedad del consumo; según él en el consumo estaba la mercancía. ¿Qué tipo de placer usuario hay detrás de ello? Marcuse cree que el hombre ya no decide sobre si mismo porque es la mercancía la que decide por él. Por primera vez, la clase obrera, el proletariado (con conciencia de sí) que se le suponía potencia colectiva de cambio transformación, cambia de actor histórico. Los estudiantes toman el relevo rompiendo la larga tradición de pensamientos comunistas. La mercancía ilusoria¹³¹ que denuncia, cosifica el pensamiento obrero y la sociedad administrada como se refería Adorno.

No se pretende aquí agotar la lista de movimientos, pero como nombra Horacio Gonzalez¹³² los pensamientos del mayo del 68 retumban en distintas diásporas del mundo. En Argelia, quien acababa de dejar al gobierno francés, en los Acuerdos de Evian, después de 8 años de guerra, se podría confirmar que es la génesis en pensamientos descolonizadores con el Frente de Liberación Nacional (FLN) que se luego expandió por todo el mundo. Aparece la idea de liberación de la Nación; Véase en la argentina la Izquierda Nacional o en el PT en Brasil. (Gonzalez, 2017).

Como vemos, los años setenta transitaron hacia nuevo paradigma ideológico y académico que vislumbraba y acompañaba el caminar de una nueva realidad; desde la academia, hacía acto de presencia el posestructuralismo y el irracionalismo filosófico; la literatura del realismo mágico y del barroco tropical; la teología de la liberación de la teoría económica del dependismo; el relativismo cultural sustentado en el giro antropológico, que acompañaron o como hemos mencionado anteriormente, “la nueva izquierda” con génesis en el mayo del 68 y la Revolución china, distintos procesos político-socioculturales como las guerrillas latinoamericanas, la Revolución cubana, el tercermundismo, el peronismo y el neopopulismo latinoamericano autonombrado “socialismo del siglo XXI” (Sebreli, 2016)¹³³.

¹³¹ Está en núcleo de la tesis de Marx; y la crítica a la religión La dialéctica del iluminismo entendido como el mito de la razón.

¹³² González, H. (2017) *Las Armas y las Letras: Mayo del 68°; Liberación en el Tercer Mundo* [...] Archivo de video. recuperado en <https://www.youtube.com/watch?v=qg3kQ-APDf4&t=186s>

¹³³ Para revisión más profunda ver Juan José Sebreli (2016). *Dios en el laberinto. Crítica de las religiones*. Buenos Aires: Sudamericana-Random House Mondadori.

Aunque con menos peso pero por ello no menos importante, otra variable a tener en cuenta es la estética de los levantamientos. En el esquema que se presenta más arriba de los cuatro estadios del recorrido del levantamiento aparecen las armas como punto de defensa, factor que contribuye a crear en el imaginario global una suerte de negatividad hacia los levantamientos; cuando en realidad las armas son el elemento de protección que abunda en la gran mayoría de sociedades. En todos los casos se recurre al levantamiento armado porque armado es el ataque que se recibe, es decir, la respuesta intenta ser proporcional a ataque para que sea efectiva. “Las armas que nosotros teníamos eran cuatro carabinas de los vecinos; los demás íbamos con piedras y palos. Más adelante, cuando corrimos a los políticos sí se tomaron las armas de la policía del municipio de aquí para que las usaran las rondas y las barricadas¹³⁴” comentaba un comunero inserto en la estructura de Bienes Comunes.

El perfil icónico de la imagen del ser humano armado es un tema estremecedor que se nos escapa entre los dedos. Parece crear un nuevo orden capaz de gozar de autonomía propia. Anexa la utopía de otros modos de justicia y sistemas de libertades yuxtapuestos a derechos por conquistar. “El hombre armado es un tema; es un problema. Es una cuestión moral, ontológica. Es una cuestión que mencionada hoy no es lo mismo que mencionaba hace 40 años. No podemos hablar de una continuidad, de una valoración del hombre armado ...” (Gonzalez, 2017) ya que los levantamientos, al igual que las imágenes de las armas son contextuales y hablan de un momento histórico determinado. Fuera de ese contexto, tal y como hicieron diversos medios de comunicación de masas, las imágenes del hombre armado deslegitiman y pintan de simbología violenta las comunidades indígenas.

Antes de pasar al siguiente punto, entendemos que dentro de las tres variables de la no-violencia, esto es, agresividad, fuerza y lucha durante el conflicto se empieza, casi desde el inicio de los levantamientos, a fraguar lo que sigue, es decir, se debaten cuáles serán las estrategias a seguir y se vislumbra una realidad alternativa que recupere, a través de lo oral, tanto los conocimientos tradicionales como los de profesionistas internos y externos a las comunidades que puedan dialogar cara a cara con el Estado y la justicia.

¹³⁴ Según Herbert Marcuse: “La violencia revolucionaria, se presenta no sólo como un instrumento político, sino como un deber moral. El terror es definido como una contraviolencia; pero solo es “legítimo” para defenderse frente a los opresores hasta que estos son derrotados”. (Marcuse, 1970, P.15)

En el caso de Cherán las fogatas sirvieron para el intercambio de saberes y pensamientos socioculturales. Para Pichataro, las asambleas comunales y las reuniones en la casa comunal, al igual que para Santa Fe de la Laguna y San Felipe de los Herreros. Con referencia al EZLN que nos sirvió en parte de ejemplo para algunos paralelismos con las comunidades p'urhépechas de Michoacán, recordar que, “Como es conocido, la fase de lucha armada del movimiento duró apenas doce días, del 1 al 12 de enero de 1994. El conflicto armado se transformó al plano político debido, en parte, a las movilizaciones masivas de la sociedad civil nacional e internacional que lograron un cese al fuego abriendo espacio para las intervenciones mediadoras” [...] “Entonces, las estructuras de la rebelión armada constituidas por insurgentes y milicianos dieron paso a las iniciativas de organización social y política de los civiles que integraban las bases de apoyo. “(Baronnet Mora, Stahler-Sholk, 2011: 21,22).

4.5 Cierre de capítulo

La relevancia de la sabiduría y los conocimientos indígenas han quedado patentes en este capítulo; no solo por cómo se usan al interior de las comunidades sino por cómo las corporaciones que van detrás de dicho conocimiento son de distinto calado y todas ellas aplican violencia, en distintos grados, a las comunidades indígenas, respondiendo así a una de las cuestiones principales de esta sección. De un análisis del proceso y de la presentación de diversos casos etnográficos nos hemos acercado a través de los actores comunales a las herramientas de respuesta que construyen las personas para enfrentar los contextos violentos.

A su vez se ha recuperado algunos eventos macro históricos para poder interpretar los procesos micro michoacanos. De ellos derribó la propuesta espacio-temporal que nos sirvió para entender los estadios por los que pasaron las comunidades, véase, A) la etapa de recepción de violencias directas; B) de la violencia a la contra violencia; C) un estado donde se transita de la contra violencia a la no violencia activa (*non-violence*) y D) de la no violencia al uso de lo cultural e identitario como herramienta constructora de realidades otras.

Pues bien, como hemos visto, para los finales del siglo XX y principios de XXI surgieron acontecimientos de autogestión y autogobierno por parte de ciertas comunidades indígenas que

persiguen una Idea que se articula con el pensar la posibilidad de marcar acontecimientos en la historia, rescatando del olvido conocimientos tradicionales que sirven de engranajes para lucha y se posicionan frente un contexto contemporáneo violento.

Los dos siguientes capítulos ahondan en el caso de Cherán y recoge el último escalón del esquema ternario desarrollado en este capítulo, esto es, *De la no violencia a la organización autónoma asamblearia mediante el conocimiento tradicional, la cultura y la identidad*.

CAPITULO V. ETNOGRAFÍA DE LA GEOGRAFÍA SIMBÓLICA DEL “ETNOTERRITORIO” CHERANENSE

5.1 Introducción

El presente capítulo tiene como finalidad abordar el análisis del *neoritual*¹³⁵ desde un acercamiento inductivo. Esquemas como el que estoy planteado surgen de la revisión etnográfica, de mis vivencias en Cherán y las comunidades aledañas. Siguiendo los pasos de la teoría fundamentada procederemos del dato empírico a la construcción de conceptos que den cuenta del fenómeno presenciado en campo. De esta índole, en primer lugar, se presenta unas notas (se han recortado partes) del ritual¹³⁶ *Inicio del levantamiento en defensa de nuestro territorio*¹³⁷ presenciado el 15 de abril de 2018 de mis apuntes de campo con la finalidad de contextualizar el fenómeno al lector.

En segundo lugar, podremos leer las voces de las médicas tradicionales con citas directas resultado de las entrevistas realizadas 24 horas después del ritual. Se ha esquematizado en cinco puntos que concuerdan con preguntas que les realicé. Por último, nos acercaremos a los conceptos claves de la religión que den cuenta de aspectos definitorios con el fenómeno ritual que presencié en la comunidad de Cherán. La finalidad de este capítulo es responder ¿qué papel juegan los conocimientos tradicionales sobre religión y ritual en contextos de violencia? Lo

¹³⁵ Una definición válida para este capítulo es pensar el *etnoritual* como: *etnoritual es un proceso religioso que contiene los conocimientos tradicionales sobre, cultura, política biología y etnoterritorios que da cuenta de fenómenos sociales concretos, teniendo como motor las tradiciones culturales y como engranajes a los actores sociales que lo presencian y corporalizan.*

¹³⁶ Entenderemos ritual de la mano de Turner (1967) para este capítulo como: “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual. (...) Un «símbolo» es una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento. Los símbolos que yo observé sobre el terreno eran empíricamente objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual”. (Turner, 1967:21)

¹³⁷ Con dicho nombre está presentado en el panfleto del programa de actividades de del VII aniversario por la defensa de nuestros bosques.

anterior aporta a la investigación cómo operan las respuestas de la comunidad de Cherán frente al contexto violento.

5.2 Etnografía del fenómeno ritual

La mañana del 15 de abril del 2018 amanecía gélida (6 grados). Tocaban las 5 de la mañana cuando empezaba el baile sonoro de los cohetes y las campanas de la iglesia; anunciaban la parte más respetada que se lleva celebrando, año tras año, en los aniversarios del levantamiento. A las 7 estaba programada o a todos los presentes a acudir al nuevo ritual que lleva por nombre *Inicio del levantamiento en defensa de nuestro territorio*. El lugar concreto de celebración era el atrio de la capilla del Calvario espacio que se había cargado de una simbología muy potente por ser allí donde se encerró a los cinco “talamonetes” que las comuneras habían retenido; se puede decir que es donde simbólicamente empezó el levantamiento indígena de Cherán.

El ritual de nombre anunciado en el panfleto de actividades del “Séptimo aniversario del movimiento por la defensa de nuestros bosques”, lo llevarían a cabo médicas tradicionales de la comunidad y componentes del Consejo de Bienes Comunales. La iglesia está situada en el barrio alto de la comunidad, el barrio cuarto. A mí me habían hospedado en el barrio segundo; motivo al cual indicaba un desplazamiento de 5 kilómetros andando; a voz de los comuneros mi trayecto se realizaba en 25-30 minutos; todo cuesta arriba.

A las 6 de la mañana empecé a zigzaguear cuesta arriba por las calles camino al Calvario; algunas comuneras y comuneras ya transitaban por las calles de Cherán; Mientras más me va acercando al lugar más gente veía que iba en dirección hacia la iglesia. Al llegar a la plaza del barrio cuarto era de noche todavía; el día empezaba amaneciendo en la comunidad. Desde que llegué a Cherán había hablado del evento con distintas personas, las que me alentaron a que no lo perdiera; igualmente, acompañar el nuevo ritual había sido una de mis metas del viaje tanto personal como académica.

La plaza del Calvario tiene forma rectangular, mide aproximadamente 100 metros de largo por 60 de ancho; suelo pavimentado con losa natural gris. A un lado de la plaza están las escaleras

que suben a la iglesia del Calvario, un par de metros más elevada que la plaza, frente a éstas - en su lado opuesto- se erige un gran arco de piedra, de cuatro metros de largo por dos y medio en su punto más alto, el cual da entrada a la plaza desde el barrio cuarto por unas escaleras. A un costado del arco un árbol de dimensiones relevantes, aprox. de 12 a 15 metros de alto por 8 de diámetro da sombra y verde a gran parte de esa zona.

En el lugar se encontraron alrededor de 70 personas ataviados con ropas de abrigo; el frío era intenso, el viento gélido ratificaba que la altitud de la comunidad fluctúa entre un máximo de 3299 y un mínimo de 2200 metros. Al interior de la iglesia, de corte colonial, comuneras y comuneros ya estaban sentados esperando misa de siete; el local ostenta la bandera de lleno completo. En el centro de la plaza cuatro médicas tradicionales vestidas con las ropas típicas de Cherán comenzaron a prender cuatro copales negros. En el suelo varios ramos de claveles blancos.

La configuración del paisaje sonoro del contexto lo articulaban básicamente tres elementos: los pájaros -distintas especies, distintos sonidos- cantando con una intensidad contundente¹³⁸; los susurros de la gente -distintas “otredades” transnacionales, diferentes sonidos- presentes en la plaza observando a las médicas tradicionales mientras colocaban con calma sus preparativos - ellas emiten sonoridad específica del idioma p’urhépecha- y la lectura de algunos versículos de la Biblia -con una tonada y armónicos característicos de los ritmos católicos misales: las pausas, los ritmos, las entonaciones, acorde a la interpretación del párrafo o pasaje bíblico-, por parte de una comunera, que se escapaban desde el interior de la iglesia hacia los rincones de la plaza. Sin dejar en el olvido que de vez en cuando el doblar de las campanas se sumaban a *la postal sonora pre-ritual*.

En cuanto a la vestimenta se refiere, por su parte las mujeres de edad portaban falda nombrada como “sabanilla” y un enredo elaborado de lana a modo de cinturón para la sujeción de las mismas. Este servidor ceñidor es nombrado por las mujeres como *rollo* y las mujeres lo usan - tanto tradicional como contemporáneamente- para cargar leña o para transportar las criaturas.

¹³⁸ Debido a que el enorme árbol es cobijo de centenares de ellos; lugar, como narraban algunos comuneros, había marcado por historia pues fue donde en el momento cúspide violento se trenzaron por sus ramas las sogas para ahorcar a los “talamontes” detenidos.

Tres de ellas iban ataviadas con rebozo de algodón azul marino con rayas azul celeste claro y blancas; cada extremo de las telas termina con flecos de los mismos colores. En la cintura ceñían delantales de percal (tres de ellas) de color azul claro. La otra comunera traía rebozo negro claro con rayas azul claro que dibujaban cuadros. Aunque el frío era intenso y llevaban chaqueta se les dejaba entrever las blusas blancas bordadas con colores intensos, vestimenta típica de tierras p'urhepecha.

Por lo que refiere a los comuneros, algunos de ellos, sombrero de petate o de tubo de trigo además de cubrirse con la capa larga de lana. No observé a nadie con el traje típico de Michoacán de manta, que es de algodón sin blanquear; más bien portaban indumentaria típica “occidental” de pantalones de mezclilla y calzado casual.

Solamente las mujeres colocaban los elementos que iban a disponerse en el ritual; ningún hombre tocó nada en ningún momento; solo miraban, a cierta distancia, expectantes. Las médicas tradicionales prendieron un cirio que se mantuvo encendido en el suelo durante todo el ritual. Cada alimento se introducía en un orden y un tiempo determinado. En primer lugar, (dibujando rectángulos de tres metros de largo por 60-80 centímetros de ancho), esparcieron pétalos de flores blancas a su izquierda; Luego, amarillas al frente; Pétalos morados a la derecha y morados más claro a sus pies. El conjunto de elementos simbólico-rituales dibujan una figura geométrica cuadrada en el suelo. En el centro, un ramo de nurite (*nurhíten*)¹³⁹, planta de un alto componente identitario por ser autóctona de Cherán.

La gente seguía llegando al lugar, dejando un perímetro de tres metros, a modo de frontera simbólica, frente a los elementos. Se empezaba a dibujar un círculo de actores sociales. Entre ellos se encontraba una parte de comuneros y otra parte de extranjeros. De éstos últimos un 60% y de gente autóctona, diría, un 40%.¹⁴⁰ En su mayoría los foráneos cargaban cámaras de fotos o celulares. Se empezaron a formar como dos grandes grupos. Divididos éstos en 3 tercios, en una

¹³⁹*Nurhíteni* es una planta autóctona de la región. Las médicas tradicionales me contaban que posee beneficios para el dolor de cabeza y estómago; ayuda a la digestión y tiene elementos antioxidantes beneficiosos para la salud. En más de una ocasión, con las familias que viví durante los períodos de campo, se servían te de nurite para acompañar el desayuno. En una de las casas incluso tenían siembra en el patio de dicho ejemplar.

¹⁴⁰ Situación que más tarde cambió de porcentajes relevantemente declinando la balanza hacia los comuneros.

tercera parte se congregaban los foráneos, y las dos partes restantes de la circunferencia eran comuneros y comuneras de Cherán (tal vez de algunos de otras comunidades).

Una de las médicas tradicionales empezó a configurar cada esquina del cuadrado con ramos de romero y un copal prendido delante de ellos; además en cuatro recipientes de barro dispusieron granos de maíz situándonos en forma de cuadrado entre los cuatro copales formando así una figura octagonal. En el centro se encontraba un plato de barro con tres mazorcas de maíz, blanco, morado y amarillo y, tres recipientes de plástico con aceites medicinales. Apoyado en un cesto de mimbre, colocado ligeramente a la izquierda del centro ceremonial, el bastón de mando ataviado con cuatro cintas de colores: azul, morado, amarillo y blanco, colores que representan los tonos de la bandera p'urhépecha.

Pasados unos minutos las siete de la mañana, una médica tradicional, Doña Imelda, copal en mano manifestó: “Buenos días a todos, invitamos a todos a que se acerque.” Los allí presentes nos empezamos acercar, pero desde lo alto de la escalera de la iglesia, a un lado de puerta principal de la iglesia, un comunero gritó con tono de rigor: “!Oigan!, porque no se esperan un rato en lo que acabe la misa ...”; todos los presentes voltearon hacia el comunero que estaba a unos 20 metros del centro de la ceremonia. Una de las médicas tradicionales alzando su dedo y moviéndolo de un lado a otro dijo “No, siempre nos hacen lo mismo en todas las ceremonias...”, contestando éste: “con todo el respeto, con la gente que está allá en misa y que se van a integrar...”. Se armó el revuelo. La médica tradicional volteando hacia algunos comuneros cercanos a ella reiteraba con voz contundente que siempre les hacían lo mismo en cualquier ritual; “cualquier ceremonia del año nuevo o de lo que sea hacen lo mismo”. Otra de las médicas tradicionales se acercó pidiéndole calma para afrontar el ritual y el asunto; las otras dos compañeras se acercaron para charlar. Una de ellas que había ido a consultar con los *Kéris* llegó afirmando “dice que nos esperamos quince minutos; a la orden del Consejo, que porque el padre así dijo...”. La mujer, con el seno fungido asentó, y dejando su copal en el suelo proclamó al aire para los allí presentes “vamos a esperar quince minutos; nada más...”.

Frente a la situación de estanqueidad ritual dos de las médicas tradicionales fueron alimentando el fuego de los copales; los presentes empezaron a susurrar, -creo un poco descolocados-; yo

miraba a mis acompañantes claves desde el otro lado de la circunferencia y las caras de circunstancias se cruzaban con mi mirada y un compartido medio negar ligero con la cabeza.

La oscuridad nos fue abandonando y se acercaba el amanecer; se volvió en claridad dejando ver, paulatinamente, los rostros de todos los allí presentes. Durante la colocación de los elementos rituales algunos comuneros y comuneras conocidos llegaron al lugar saludándonos en la distancia. En algún momento creí que lo mejor era irme con ellos, pero, luego me pareció importante, quedarme allí donde había llegado, al frente mismo de las médicas tradicionales, primera fila a tocar de los elementos rituales. Entre ellas y yo aprox. 10-12 metros de distancia.

Las cuatro señoras de edad conversaban entre ellas formando un pequeño círculo. El resto de los allí presentes guardaban relativo silencio y susurro mientras las oraciones, ahora sí, del párroco y los cánticos de algún versículo de la Biblia por parte de los comuneros y comuneras eran la postal sonora junto a los pájaros en ese determinado momento. El único hombre que participaban del ritual, un comunero sabedor en cultura p'urhépecha, sacó de su bolsillo un collar y acercándolo a uno de los copales, lo humeó, besó y posteriormente lo alzó al cielo; mientras retrocedía su lugar. Fue la única interacción de un hombre por el momento.

Terminó la misa y las comuneras y comuneros que estaban dentro de la iglesia del calvario empezaron a sumarse, en las partes más lejanas del círculo, al ritual. Pidieron silencio general. Algunos comuneros controlaban que nadie grabara nada; a una chica le hicieron apagar la grabadora. A partir de eses instante todo transcurrió en lengua p'urhépecha y un silencio absoluto por todos los allí presentes. Las médicas tradicionales se arrodillaron besando el suelo y dando gracias a la madre tierra; los allí presentes repetimos todos los movimientos en comunidad. Levantaban los copales por cada punto cardinal; cada médica tradicional fue responsable de “orar” un punto cardinal. La sincronía duró aproximadamente de 13 a 15 minutos.

En el último paso del ritual las comuneras pasaron humeando los copales al público del ritual; mientras el actor hombre acercaba la mano a unos centímetros de distancia de las caras de la gente. Al término del ritual, ningún aplauso; solo los pájaros como paisaje sonoro. La gente empezó a tomar video y fotografías de nuevo; saliendo del centro me dirigí con los comuneros

de la estructura de gobierno y empezamos a charlar sobre lo sucedido. Todos los presentes teníamos una meta en común: la siguiente actividad del programa en la plaza comunal...

La voz de las médicas tradicionales

“Yo vivo en el bosque, no vivo aquí. Yo no tengo luz. Ni agua. En tiempos de lluvia yo me la acarreo. Me dedico a las plantas, al campo. Se sorprenden de mi, dicen; pero a mí no me interesan esas cosas, yo solo necesito estar en paz en mi con mi corazón”¹⁴¹

Entrados en contexto de la mano del registro de campo prestemos atención a la voz de las médicas tradicionales; en términos de Turner: ofrecidas por los especialistas religiosos. Se ha respetado sus palabras sin mediar interpretación por mi parte. Es evidente que se escogió los fragmentos más relevantes de las entrevistas realizadas para agrupar las respuestas. Se han separado por las mismas preguntas guía que les propuse; las entrevistas¹⁴² se realizaron 24 horas después del ritual, durante el encuentro “*Trabajo con mujeres*” medicina tradicional, bordados tradicionales, alimentación, vivero y hortalizas donde las médicas tradicionales tenían su lugar.

5.3 ¿De quién fue la idea de iniciar el ritual?

Doña IRMA: “No lo propusieron [la estructura de gobierno]. Se dijeron a lo *Keri’s* que se tenía que hacer un ritual para que hubiera seriedad en el Consejo, respeto. Seriedad, también están recibiendo a dios. Para que ellos hacer las cosas como las tiene que hacer. Y fue por eso que se hizo ese ritual y ya tiene años haciéndose. Ya cinco o seis.”

Doña ROSAURA: “Rosalina es la primera que hizo eso. No está porque sale a dar clases lejos. Ella me enseñó. Yo no sabía antes. “[...] “mi abuelita ya vendía las plantas antes, de allí lo aprendí. Las hierbas son de allí donde sembramos el maíz”

¹⁴¹ Entrevista realizada a una de las médicas tradicionales (Doña Irma, entrevista, 2018)

¹⁴² Las tres médicas tradicionales fueron entrevistadas al día siguiente Doña Irma, entrevista, 2018; Doña Rosaura, entrevista, 2018; Doña Imelda. Sus edades oscilan entre los 65 y los 80. Todos los corchetes con comentarios aclaratorios son míos.

Doña IMELDA: “Pues los ancestros. Los primeros, cuando iban a entrar los primeros. Doña Lela fue; y doña Nasaria, unas señoras grandes ya. Ellas son médicas tradicionales” [...] Ese ritual se hace también cada año nuevo p’urhépecha”

5.4 El ritual, ¿requiere de alguna preparación especial? ¿Quién hace qué?

Doña IRMA: “Cada quién lleva; la ceremonia te invita y te acomoda a acomodar las cosas. Yo puse las semillas. Para mí es una cosa maravillosa, es el diálogo perfecto para dialogar con la naturaleza”

Doña ROSAURA: “Le pusimos frijoles y maíz de todos los colores azul, amarillo, blanco, trigo. Todo lo que es de comida y hojas de los árboles” [...] “mi abuelita ya vendía las plantas antes, de allí lo aprendí. Las hierbas son de allí donde sembramos el maíz”

Doña IMELDA: “Tenemos que preparar anteriormente. Pidiéndole a dios fuerza. Para nosotros tenemos que transmitir las energías a otros los presentes. ¿Para qué? Para que les conmueva a todos un buen ver. Platicamos dos o tres días antes con todas las participantes. El día del ritual se levanta uno temprano y besa la tierra en la casa. Todas las tenemos que hacer. Porque es de ay donde vienen las energías que tenemos que transmitir.”

Evidencian los conocimientos tradicionales sobre la biodiversidad del territorio. Nos hablan a su vez del *Parháuakpekua* (universo-mundo) p’urhepecha y de la responsabilidad de ser portadoras de la *sukura* (linaje, tradición e identidad p’urhépecha) y la moralidad social (*Kaxúmbekua*) que las mujeres heredaron y tiene que sedimentar, a través del ritual, en las bases del nuevo *Jurhímpekua* (sistema político-social) creado ad hoc para sobrevivir al contexto violento.

5.5 ¿Qué siente usted con el ritual, por dentro?

Doña IRMA: “Depende del ritual; este estuvo muy positivo. Cuando hay personas que son muy negativas en la ceremonia, sales cansado. Esas ceremonias también son el convencimiento de la

comunidad. Nosotras lo que tenemos que hacer es orar mucho para que entren todos, no así no más. Para que todos acepten esos momentos. Yo estoy preparada para todo. Hay que guardar recogimiento antes: eso es lo primero. Y la paciencia”

Doña ROSAURA: “Pidiendo al sol a la luna a la tierra al agua. Pidiendo permiso. Porque de eso vivimos del agua, del campo. Por eso se ora”

Doña IMELDA: “Para mí el ritual es tener reconocimiento, agradecimiento nuestro dios. A nuestro Dios todopoderoso” [...] “y me dicen que me retire... y yo quiero seguir trabajando hasta el último día de mi vida”.

Como propone Barrabás y Delgado, hay una reconstrucción ad hoc de dos religiones en la expresión de “dios”. Se posicionan con los dioses deidades p’urhépechas a la vez que no la católica. Es un discurso que sustenta la práctica de las religiones indígenas en contextos de violencia, contextos que activan al máximo el motor de dinamismo cultural en cuanto recuperación y creación de tradiciones culturales.

5.6 ¿Qué piensa cuando ve a los extranjeros en el ritual? ¿Qué cree que nosotros pensamos?

Doña IRMA: “A veces si les da una sorpresa de lo que ven, pero en otros momentos una ora por ustedes. Y uno está así no más. Por eso les dimos los maicitos. La gente está aquí por algo por algún motivo. No sé cómo lo voy a hacer, pero yo voy. Y yo me sorprendo porque ora hay gentes de mucho lugar. El venir así, es el mensaje.”

Doña ROSAURA: “Vinieron de Morelia a dar unos grupos de Agriculoterapia; ahora hacemos pomadas, cremas.” [...] “luego estuvimos en la ciudad de Mex, con gente de Chiapas y otros lugares. Yo soy nacida aquí, auténtica de Cherán”

Doña IMELDA: “Que vengan extranjeros a la comunidad es el enlace cultural; el venir así es el mensaje donde fuera. Nuestro pueblo siempre ha tenido un potencial muy fuerte en cuestión de que se le tomen en cuenta sus ideales”

5.7 ¿Por qué se detuvo el ritual al principio? (conflicto con la iglesia)

Doña IRMA: “Es que lo pusieron a la hora de la misa...” [...] “es que ella tiene otra forma de pensar, ella tiene su carácter, está en otra sintonía, ve el mundo desde otra parte” “[...] “quiero que vengan (le dice a un jesuita que interrumpe la entrevista)” para que vayamos hacer una oración a las yácatas para su despedida”¹⁴³.

Doña ROSAURA: “Es que también hay que respetar al padre, verdad. Por él está dando su misa. yo digo que todo viene a conjunto de lo espiritual. Porque sí, el padre es su horario de dar la misa. Yo no lo vi como detallé así mucho mucho. Porque todos los domingos es el horario. Que pues nosotras dijimos a esa hora, no lo previmos”

Doña IMELDA: “Es que es algo que nosotros tenemos que tener dentro del corazón para que nosotras respétemos más que nada las cosas. Respétemos más que nada el ritual del sol del agua de la luna, que son los ancestros que nos dan vida. Es por eso que se hace un ritual para que vean... naita *echeri*, nanita *echeri* [madre tierra] tú que nos das alimento, hacen hacer todo, crecen agua, nos das vida y fuerza para caminar. La tierra cuánto no reproduce el maíz el frijol...todo. Y allí se habla de esos 4 elementos...”

5.8 Análisis teórico del ritual

El recorrido por todos los tiempos del ritual del *Inicio del levantamiento en defensa de nuestro territorio* nos lleva a reflexionar y a posicionarnos con lo que expone Llobera¹⁴⁴ en cuanto a su definición de religión. Es desde esta perspectiva donde el neoritual que marca la génesis del

¹⁴³ En medio de la entrevista se acercó un jesuita con el que había mantenido diálogo alguna vez. Formaba parte de un grupo que habían llegado a Cherán hacía como 3 años con la finalidad de rehacer “el tejido social”. Le pedí en un par de veces citas para charlar, pero, curiosamente, nunca se pudo concretar. Los jesuitas salían ya de la comunidad, por ello Doña Irma les quería hacer un ritual en las Yácatas. Podemos observar de nuevo como las médicas tradicionales impulsan a las otras religiones a pasar por los rituales p’urhépecha.

¹⁴⁴ “Cada cultura o pueblo tiene su propia *Weltanschauung*, o su visión del mundo, es decir, una visión cognitiva de la vida y la totalidad del medio ambiente. Dentro de una cultura determinada los individuos experimentan el mundo a través de un conjunto de asunciones dadas. La religión es parte de esta experiencia [...] entendida de esta forma, se puede decir con suficiente certeza que la religión es universal y que, de acuerdo con la arqueología, la historia y la etnografía, ha existido en todas las sociedades desde hace al menos cuarenta mil años. (Llobera, 1999: 109).

levantamiento acontece con toda su fuerza y se separa de las tres religiones abrahámicas: el judaísmo, cristianismo y el Islam, es decir, pensando la religión en esos términos se transforma en religiones en plural, todas con el mismo calibre.

Para abarcar lo sucedido durante la presencia del ritual lo he dividido en dos vertientes. Por un lado, el rol de los conocimientos tradicionales en el conflicto intracomunal y el papel de los foráneos como sistemas emergentes colaborativos en el reconocimiento de subjetividades indígenas.

El fenómeno religioso

Para aproximarnos a los fenómenos de la religión se hace necesario nombrar, a vuela pluma, algunos de los conceptos claves para su discusión. Pienso, de forma dicotómica en la discusión de ciencia y religión¹⁴⁵ (con la noción cultural del tiempo, las teorías decimonónicas de la evolución lineal y la espacialización del tiempo)¹⁴⁶; En lo sobrenatural/natural y la noción de divinidad de Durkheim (2003 [1912], 1969 [1903]) que acabará argumentando el sistema totémico; con el binomio cultura/naturaleza que asentó grandes *habitus* en cuanto a las clasificaciones sociales de los sujetos “otros” y sus comportamientos; Pienso en lo sagrado y lo profano¹⁴⁷; En

¹⁴⁵ Distinción que sin duda sigue en lo contemporáneo. Bastará el ejemplo de la afirmación Stevenweiberg, físico teórico y premio Nobel: “Hay quien tiene un concepto tan amplio de Dios que no hay forma de evitar que lo acabe encontrando en cualquier parte” [...] “Si quieres decir que Dios es energía, lo puedes hallar en un montón de carbón”.

¹⁴⁶ Como propone Leví-Strauss sobre la noción de tiempo La imagen que una sociedad tiene de sí misma es una parte fundamental de su realidad. La historia es una construcción humana, un invento cultural. Como individuos portadores de cultura todos los presentes en el ritual de Cherán estamos culturalmente determinados en un tiempo social. En cuanto a los tiempos existen variedad de tiempos sociales: tiempo, lineal, circular, paralelo, detenido; histórico, mítico, geológico o ecológico.

Para las teorías racionalistas decimonónicas de la religión bastará un irónico y arrogante de E.B:Tylor; la secularización traería a una nueva humanidad: “ Ninguna divinidad residente regula ahora la vida del sol abrasador, ningún ángel guardián empuja las estrellas por el arqueado firmamento (...) Ninguna divinidad bulle en la olla hirviente, ningún espíritu preside ni mora en el volcán, ningún demonio ululante se desgasta por la boca de los lunáticos (Tylor, 1981:253).

¹⁴⁷ Véase Modelo de mundo propuesto por Leach (1989 [1976]) en cuanto entiende al área profana como “este mundo” como experiencia temporal A y el “otro mundo”, área sagrada como experiencia invertida no A. Entre los dos mundos, según Leach, hay una zona liminal donde se es “A y no A a la vez” y, donde el campo de la actividad ritual pertenece solamente al área sagrada.

A su vez, Godelier (2000 [1972]) nos ofrece otro modelo de mundo; según el modelo de los Baruya la realidad se entiende desde dos dimensiones: la visible y la invisible que es reflejo del mundo real.

Para indagar más sobre el campo ver Godelier, Maurice (2000 [1972]). Lo visible y lo invisible en los baruya de Nueva Guinea. En: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Madrid

la separación de magia vs religión o en el dualismo sustancial de Descartes -en la Edad Moderna- en cuanto a la separación de cuerpo-alma, distinción entre «Res cogitans» y «Res extensa».

Con lo anterior en mente se puede afirmar que el estudio del fenómeno religioso opera sobre varias aristas y procesos históricos; siempre presente en las Humanidades y en las Ciencias Sociales que persiguen, cada una desde su trinchera epistemológica y ontológica, dar explicación a una manifestación sociocultural que se nos escapa de los dedos como si de arena se tratara.

El conflicto

Teorizar sobre el conflicto religión-etnia no es nuevo en la disciplina antropológica; Ya Turner nos avisaba que todas las sociedades se componen de la colisión de dos fuerzas. Por un extremo, la estructura, entendida como un sistema de relaciones y status social. En el otro lado, la *communitas*¹⁴⁸ entendida como antiestructura que será en el ritual donde emane la tensión sumergida de la estructura social. Por ello, mis reflexiones documentales de lo visto y vivido en Cherán indican que hay que abordar el conflicto desde un enfoque intersubjetivo, ya que los datos empíricos revelan que la historia, identidad, la generación y el género son subyacentes al fenómeno ritual. Tal y como propone Beals para los años cuarenta “La religión en Cherán se centra en la Iglesia y las prácticas y creencias formalizadas asociadas con ella” (Beals, 1992; 287).

Pero, a diferencia de los años cuarenta lo que aquí está en juego, de nuevo, son la recuperación de conocimientos tradicionales para dar seguimiento a la cultura p'urhépecha en contextos violentos, es decir, lo que sucede en Cherán y, me atrevería a generalizar el alcance empírico a otras comunidades, es la composición de religiones étnicas¹⁴⁹. En cuanto al campo de la religión

¹⁴⁸ Turner, entendía que dentro de la *communitas* había tres tipologías: existencial, normativa e ideológica.

¹⁴⁹ Para la finalidad de este apartado entenderé el concepto como: “[...] llamamos religiones étnicas a las nuevas configuraciones que caracterizan a cada grupo etnolingüístico, ya que constituyen totalidades que no pueden ser seccionadas de acuerdo con las procedencias de los elementos culturales que las integran, en la medida que éstos han sido apropiados, reelaborados e integrados por los actores sociales, construyendo así nuevas unidades de sentido” (Barabás, 2014: 121)

podemos observar como en la comunidad indígena la religión católica en primer grado y los jesuitas en segundo son las doctrinas dominantes. Pero, de mis acercamientos a los rituales de los santos, del año nuevo p'urhépecha y el nuevo ritual del aniversario del levantamiento de Cherán se podía empezar a pensar que los rituales reconfiguran el territorio marcando en él unidades de sentido.

Además, el conflicto con la iglesia, como veremos en el apartado del estigma, es histórico en cuanto se entendieron (desde el siglo XVI) a los conocimientos tradicionales indígenas sobre religión como *tradiciones subculturales* que había que erradicar y convertir al cristianismo.¹⁵⁰ Según Delgado (1993) uno de los dispositivos que se utilizaron fue la *religiosidad popular*. Me interesa recuperar el concepto por da pie a interpretar el conflicto ocurrido en el ritual de Cherán.

Manuel Delgado, hace un recorrido por la génesis del concepto religiosidad popular. Así, en primer lugar, argumenta que la iglesia oficial clasificó a todas las prácticas religiosas que no estuvieran bajo su mandato como “baja religión”. Por lo referente a las ciencias humanas tanto antropólogos, psicólogos y sociólogos situados en el paradigma evolucionista de la época decimonónica encerraron a todas las prácticas bajo el nombre de “folclore religioso”, comparadas con rarezas que provenían del primitivo y que todavía se llevaban a cabo, pero con ningún sentido aparente. Tanto para los teólogos como para los antropólogos¹⁵¹ las prácticas religiosas masivas quedaban encuadradas en el concepto: religión popular.

¹⁵⁰ Es relevante recordar que primero llegó el célebre debate 1550-51 de la Junta de Valladolid donde se abordó la “polémica de los naturales”, es decir, después de la conquista había que determinar si los indígenas tenían alma para poder o no esclavizarlos.

Por otro lado, Para interpretar las religiones en plural, hay que tener presente las representaciones del modelo de la persona y del mundo junto a la dicotomía cuerpo/alma. Recordemos la persona “moral”; la persona cristiana (cuerpo/alma) y el paradigma que guio la interpretación del Yo y la persona en cuanto a la separación cuerpo/alma se refiere herencia del dualismo cartesiano.

¹⁵¹ Por supuesto ocurrió en los inicios de la disciplina. Se formularon, sobre todo a partir del giro antropológico, explicaciones desde la antropología que ilustraban cómo lo cultural influye directamente en el sistema de creencias combatiendo las teorías biologicistas que determinaban lo religioso a la biología. Ilustradores ejemplos los encontramos en Roger Bartra, (2006) Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos; Morris, Brian (1995 [1987]). Introducción al estudio antropológico de la religión. Barcelona: Paidós; Waal Malefijt, Annemarie de (1975). Introducción a la antropología religiosa. Estella: Ed. Verbo Divino; Lévi-Strauss, C. (1971 [1962]). “*La ciència del concret*”. En: *El pensament salvatge*. Barcelona: Ed. 62, pp. 19-50. Salazar, Carles (2009). Antropologia de les creences. Religió, simbolisme, irracionalitat. Barcelona: Fragmenta y, un buen compendio de ellas la encontramos en Canton Delgado, Manuela (2009). La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión. Barcelona: Ariel.

Delgado argumenta que, desde antaño a pesar de los múltiples estudios sobre el fenómeno religioso popular, ninguno de ellos ha aportado luz sobre una definición tácita de religión popular, ni que ni siquiera exista empíricamente el concepto fuera de las teorías.

De esta índole, las teorías sobre la religión popular beben de una dicotomía: religión oficial vs religión popular. Al partir de esta base, se atribuye a las dos religiones como una especie de sincretismo, un híbrido resultante de la mezcla de las dos prácticas, pero separadas éstas entre lo pagano-cristiano. Pero, la iglesia oficial necesitaba del conocimiento de las representaciones populares, pues tenían grandes pérdidas de devotos. Es por ese motivo que se interesaban por los estudios sobre religión popular, para poder absorber las prácticas *otras* y controlarlas. Por todo lo anterior, y de la experiencia de los rituales purhépecha pienso que no se puede avanzar en el estudio de las prácticas religiosas del pueblo si se parte de las bases de la iglesia católica pues esta entorpece con sus conceptos el análisis empírico.¹⁵²

Es interesante resaltar cómo el autor parte de lo errado en reconocer que la religión es “un conjunto de creencias”. Esta definición abre otra dicótoma sostenida por la teología: fe y religión. Pero los distintos estudios antropológicos han mostrado que la gran mayoría de participantes en actividades referentes a la religión popular, ni son del todo creyentes, ni tienen fe al cien por cien en la religión oficial. De esta índole, se desvanece la idea de definir religión popular como sistema de creencias. Todo esto viene a implicar que Delgado defina la religión como un sistema de conceptualizaciones.¹⁵³

Partiendo de las problemáticas que desde antaño ha sufrido la iglesia católica por imponer su dogma a las distintas sociedades, se puede ejemplificar con el caso de Cherán. Las constantes

¹⁵² Que eso es así, lo pone de manifiesto De Waal en cuanto expone: “La pertinencia de los sistemas religiosos de fe puede determinarse solamente mediante el estudio de tales sistemas en funcionamiento – o sea, cómo se expresan éstos en el ritual y en el mito, y cómo se relacionan con los valores y con las instituciones sociales” (De Waal, 1975: 208).

¹⁵³ ¿Es relevante proponer aquí porque significamos el mundo, es más, qué rol juega la persona en esta significación? Durkheim (2003 [1912]) en todos sus errores decimonónicos ya intuía que: “Las necesidades de la existencia nos obligan a todos, creyentes o incrédulos, a representarnos de algún modo esas cosas en medio de las que vivimos, sobre las que tenemos que aportar juicios continuamente y a las que debemos tener en cuenta en nuestra conducta”

luchas en contra de las imposiciones oficiales han propiciado la construcción identitaria de un doble fervor: por un lado, una oposición fuertemente católica, pero por otro, las comunidades indígenas han resguardado conocimiento tradicional interno para significar su realidad social. Esto se explica por dos motivos: uno, el obligado apego a practicar las liturgias católicas y dos, por una devoción por parte de la población a los cultos tradicionales locales. Es por ello que el autor argumenta que es la religión católica Oficial la que siempre ha tenido el problema para introducirse en la sociedad, pues ésta última practica otra religión que, teniendo paralelismos con la católica, no sigue a esta última. Sucintamente, argumenta que la religión que practica ampliamente cualquier cultura es la “Religión Real”, es decir, la que las sociedades practican como un sistema conceptual propio, las cuales perduran en el tiempo y sobrepasan en multitud, la dogmática Religión Oficial.

Por ello me alinee con Delgado en cuanto qué y para qué se nombra desde la religión, entendida como una forma particularmente expeditiva y elaborada de hacer y de decir, destinada a justificar la organización del mundo y el sentido de la experiencia, la religión y la magia clarifican su lugar en la distribución por conceptos de aquello real de una manera no por fuerza oscura. (Delgado, 2013:2)¹⁵⁴. Como vemos en el análisis del caso del ritual de Cherán y las voces de las médicas tradicionales la religión es una construcción cultural basada en un sistema de símbolos (Geertz, [1966]2003)¹⁵⁵; La religión como sistema de enculturación que se nutre de conocimientos tradicionales para imprimir toda su efectividad.

Con todo, el concepto de religión tiene que ser dinámico; como vemos va más lejos de lo metafísico, suministra un marco referencial de convicciones. A su interior, operan un amplio repertorio de experiencias (conocimientos tradicionales), sentimentales/emocionales y roles socio-culturales.

¹⁵⁴ Delgado 2013 *No existen las creencias falsas* en línea
<http://mujeresmasonas.org/tag/homo-religiosus/>

¹⁵⁵ Como lo apuntaba Geertz en la Interpretación de las culturas: “La religión es un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados de ánimo y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único”. (Geertz, 2003: p.89)

El ritual en su fase liminal: los “otros” entre “nosotros”

En cuanto a los *turish* (foráneo o mestizo) se refiere, parece estar aquí una de las explicaciones del fenómeno de las subjetividades empáticas compartidas (híbridas o multi identitarias si se quiere) entre indígenas, mestizos y extranjeros. Tres identidades con sus fronteras bien marcadas, tres sujetos históricos altamente distintivos, se unen en el segundo estadio del ritual, el estado liminal,¹⁵⁶ creando una *transidentidad compartida* que rompe las barreras entre los de “adentro” y los de “afuera”, es decir, los actores corporizan momentáneamente la zona liminal entre lo emic y lo etic. El rol del conocimiento tradicional religioso p'urhépecha enmarca toda la potencia en el simbolismo del ritual; envuelve en su vivencia tanto al observador como al que lo realiza.

Como se analiza del diario de campo y de las respuestas¹⁵⁷ la fuerza de la costumbre púrhe ha transportado a través de la *Jánaskakua* (sabiduría, conocimiento y experiencia) hasta el ritual contemporáneo la *Jakájkukua* (lo sagrado, creencias y certezas). Los rituales como constructos culturales incluyen ciertos códigos de prestar atención con el propio cuerpo y los comportamientos psicoculturales frente la presencia de los “otros” cuerpos; modos culturalmente elaborados de prestar atención a, y con el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia de personas.

¹⁵⁶ El concepto de liminalidad lo introdujo a la disciplina antropológica Arnold van Gennep (1960). Sus investigaciones lo condujeron a evidenciar -en los ritos de pasaje- que los iniciáticos que transcurren de un estado a otro pasan por el momento de transición, de pausa temporal. Turner (1974) fue el que operacionaliza en sus investigaciones este concepto atribuyéndole al estado liminal, peligrosidad e indefensión, donde el individuo es guiado y restringido (y protegido) a ciertos lugares para salvaguardarlo. Pero asu vez, la es en la liminalidad donde se transmiten la mayoría de saberes tradicionales y códigos culturales que el neonato requerirá para entrar en plenitud en el estatus siguiente. Es meramente cultural el control social y las normas que se aplican dentro de este estado ambiguo de la persona. Turner, expresa que es en esta fase donde los sujetos están más indefensos

¹⁵⁷ Ahora podemos analizar las respuestas de las preguntas 2,3 y 4 desde Thomas Csordas y su propuesta de los modos somáticos de atención en cuanto al *embodiment* se refiere: “El *embodiment* como paradigma u orientación metodológica requiere que el cuerpo sea entendido como sustrato existencial de la cultura; no como objeto que es “bueno para pensar”, sino como un sujeto que es “necesario para ser” (Csordas en Citro;2010:83). Citro, S. (coord.) (2010) *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. 1ª ed. Editorial Biblos, Buenos Aires.

Se crean nuevas identidades que trascienden a las locales y nacionales¹⁵⁸. Estas nuevas diásporas además de unirse simbólicamente a la identidad comunal se vinculan políticamente al movimiento, operan como subjetividades político-culturales globales. Como expresaron en distintas charlas los foráneos allí presentes, haber vivido y habitado el ritual se vuelve un referente permanente en la memoria colectiva transnacional, un tropo que contar a los “otros” de la vivencia del aniversario indígena. Creo, que lo anterior, actúa como redes de apoyo para con un presente-futuro con la comunidad.¹⁵⁹ Además, la presencia de los foráneos en los rituales indígenas ayuda a que los conocimientos tradicionales se quiten el estigma de *tradiciones subculturales* y operen en el plano del respeto a los saberes comunales indígenas.

En la comunidad el ritual se metamorfosea, permeando en la tradición, ya que año a año se solidifica en lo cotidianidad del aniversario del levantamiento; y, en los foráneos que participaron de él, en las nuevas diásporas -los extranjeros- mutará el ritual incorporado en el propio cuerpo hacia actuaciones recíprocas globales en apoyo a las comunidades indígenas.

5.6 Cierre del capítulo

¿Si el fenómeno religioso es resultado de una ilusión, porque manifiesta un continuum y una perseverancia tan grande? ¿Es una construcción que da sentido a la subsistencia en contextos violentos?; ¿O va más allá de esto? Me atrevería a hipotetizar que primero se impone como norma y después opera como necesidad socio-cultural y marcador identitario.

Recuperemos de nuevo a Geertz. Las creencias son modelos de orden existencial y de cosmovisiones sobre el mundo que pretenden desenredar antagonismos, conflictos socioculturales latentes. En realidad, creo, en el caso de Cherán, se dispone un modelo de sociedad recuperando los conocimientos tradicionales; una propuesta política como resolución al conflicto violento vivido. Como diría Geertz, un orden social que pretende remediar lo que se habita y se vive en la experiencia. O lo que es lo mismo, nos avisa -como sucede en el caso

¹⁵⁸ Durante el ritual presenciaron el acto personas de varias partes de México, Guatemala, Colombia, Chile, España, Francia, Kenia, de EEUU y por supuestos mestizos. El punto aquí es observar que tanto las maestras de ceremonia como el territorio es indígena.

¹⁵⁹ Se podría pensar un paralelismo con la sexta internacional zapatista, lanzada en 2005 con la “otra” campaña.

de las médicas tradicionales y el ritual- que la experiencia tradicional, no centrarse en únicamente en el significado sino más bien en su articulación con otros ámbitos de la cultura como la política, la economía y la vida social.

Además, como prácticas encajonadas dentro de las tradiciones subculturales¹⁶⁰ es menester como anunciaba Eliade Mircea (1951) revalorizar las manifestaciones del plan religioso, entendido como sistemas ontológicos, observando los arquetipos y su repetición.

La experiencia y vivencias con los conocimientos tradicionales sobre religión, ritual y plantas medicinales fue una strip (Agar,1992) que replantee en mis esquemas de investigación. Peacock, con tres líneas brillantes, nos aporta luz a cambiar la mirada cientificista; de lo contrario crearía sesgo y miopía intelectual del fenómeno observado: “En mi propio trabajo de campo, pregunté en cierta ocasión a un indonesio: “¿crees en los espíritus (*pertjaja*)?”. Él replicó, extrañado: “¿Me preguntas si creo en lo que me dicen los espíritus cuando hablan conmigo?” (Peacock, 1989:43)

Desde otra vertiente, dependiendo del impacto sociocultural que el ritual tiene a través de la significación de sistemas de símbolos y signos anclan la tradición cultural en lo más hondo del imaginario colectivo. Por otro lado, entendemos que el espacio del Calvario, como ancla histórica del tropo del levantamiento que tiende a convertirse en tradición, ritualizando el territorio vivido. Operando como el núcleo duro de la geografía simbólica del etnoterritorio cheranense¹⁶¹.

Sucintamente, observamos que a través de dichos fenómenos rituales se construyen subjetividades indígenas que rompen sus propias fronteras dejando entrar a identidades “otras” que se yuxtaponen en determinados momentos por una utopía necesaria: *la lucha por la vida*;

¹⁶⁰ Como veremos en el capítulo de operacionalización conceptual, esto se lleva a cabo a través de la ciencia, la religión (en mayúscula), la prensa y la propia sociedad.

¹⁶¹ Entendemos “que al identificar centros y fronteras allí donde los santuarios, los mitos y los rituales nos los señalan, podemos contribuir a trazar mapas de la geografía simbólica de los etnoterritorios. Aun cuando la construcción de la territorialidad es un proceso dinámico, los lugares sagrados emblemáticos muestran una gran profundidad temporal y constituyen fenómenos-guía para la delimitación de los espacios culturalmente significativos, que son los de la memoria y del territorio vivido.” Barabás, 2014: 440)

además de sacar a la luz un conflicto intra-comunal subyacente: que las médicas tradicionales están en la lucha por transformar diversas estructuras tradicionales.

Y ahí reside la potencia del ritual en contextos de violencia. Estamos frente parte de *survivals* coloniales de la *sociedad disciplinada* que propone Foucault (1975), esto es, uno vigilando al otro, vigilando que cumple lo que se debe y castigándolo delante de la violación de la norma. Y ese paradigma que explica por qué La Iglesia vigila y castiga al *K'eri* y, por orden de poder asimétrico estructural el *Kéri* vigila y castiga a la médica tradicional negando la violación de la norma impuesta, hace más de quinientos años, por la iglesia. De eso se trata ese paradigma de la sociedad disciplinaria y de control. Alguien que controla y alguien que es controlado. Su factor dialéctico es de la negación no poder/deber.

Sin embargo, la médica tradicional anuncia un cambio: del no de la prohibición colonial se pasa al acto de anunciar el Sí donde las fronteras del control-poder son difusas por lo ocurrido durante los acontecimientos del 15 de abril de 2011. Que las mujeres fueran los actores principales y VISIBLES recuperados en la memoria explicativa del levantamiento hace que la mujer opere como nuevo agente enculturador (como proponían Kroeber, Bastide, Benedict) transmisor de nuevas pautas de comportamiento que reclaman diferencia. El no de la mujer hacia la estructura es un no de libertad hacia la opresión de siglos de la iglesia en un presente prologado. La rabia es el punto de apoyo del cambio: me hago visible en público, con toda la potencialidad de la *jákájkukua* (esto es de lo sagrado, de las creencias y certezas de la tradición p'urhépecha) como sujeto político y como nuevo integrante dentro del grupo étnico redefinido.

CAPÍTULO VI. EL LENGUAJE SONORO-VISUAL; DIALÉCTICA ENTRE LO EMIC Y LO ETIC PARA LA DESESTABILIZACIÓN DE ESTIGMAS

Ilustración 7. Mural 1 “La propuesta autonomista que pretenda ser la verdad se convierte fácilmente en dogmática e intransigente, de una forma u otra exipiracismo y prepotencia, y en el caso mexicano, desconoce las realidades indígenas” *Floriberto Díaz Gómez*



Fuente. Archivo propio del trabajo de campo (2017,2018)

6.1 Introducción¹⁶²

El presente capítulo trata de darle el rol central a la imagen, en cuanto, si ésta desaparece, el texto no tiene sentido completo. Analizar las imágenes nos ayuda a pensar los intercambios

¹⁶² Tal y como se puede observar en el titular de foto, la gran mayoría de ilustraciones se van a justificar de aquí en adelante con citas directas de los colaboradores de la investigación. Que esto es así cubre dos objetivos fundamentales de la antropología visual; por un lado, da plurivocidad a los autores situándolos en el centro de lo dicho. Por otro lado, con esta técnica, se pretende colocar sus voces dialogando directamente con lo visual para formar un ensamblaje cultural entre el sonido y la imagen que pueda llegar a crear, por si solo, parte del conocimiento etnográfico junto a al texto escrito. Con todo, en este capítulo, se hace dialogar, la imagen, con las voces de los colaboradores y la interpretación del investigador.

simbólico-culturales de cierta realidad social. Por otro lado, se abordará la visualidad de lo sonoro puesto que al escuchar la palabra hablada y los sonidos se refuerza la memoria comunitaria.

Lo visual activa en las personas mapas mentales donde el simbolismo sirve de articulación entre un sujeto y el “otro”. La otredad se activa como forma de rechazo o de empatía hacia ciertos grupos. Con ellas se han desatado guerras visuales como discursos hegemónicos para controlar subjetividades colectivas, tal como indica Bermúdez (2017). Etnocentrismo, raza, clase y poder luchan en el campo de lo visual para jerarquizar al otro. Estigmas se apegan a lo ontológico de la sociedad, a los acuerdos intersubjetivos que crean y significan realidades, roles y comportamientos.

Motivo de ello fue el nacimiento de la radio fogata, emisora comunal de Cherán. Los jóvenes cheranenses sabían que el control de la comunicación y de lo visual eran centrales para la comunicación y memoria comunitaria sobre el hecho violento; para controlar su representación y construir el sujeto étnico comunal tal y como lo nombra Navarro (2007).

El control de la comunicación para dar cuenta de la representación siempre ha sido el primer bastión a conquistar por cualquier alzamiento; la: “Representación *es* una parte esencial del proceso mediante el cual se produce el sentido y se intercambia entre los miembros de una cultura” (Berger, 1972: 2). El rol de lo visual en el proceso cheranense obliga a analizar -como objetos de estudio- las prácticas y los fenómenos sonoro-visuales. Lo relevante del análisis antropológico de lo visual (como constructor de conocimiento), se centrará en dos dimensiones de las representaciones estético-culturales: a) Por un lado, análisis de imágenes que desde el exterior de la comunidad crearon estigma visual sobre la población (aquí no se aborda con plenitud; se desarrollará en el capítulo de tesis). El segundo apartado se centrará en el rol de lo sonoro-visual; organizado por un subapartado que analizará lo sonoro en cuanto a la radio comunitaria y la tradición oral y, por otro, se examinará lo visual -documentales, fotografía, y

murales; arte visual, a fin de cuentas- que, a forma de *resiliencia*¹⁶³ desmontaron los estigmas hablando de otra realidad político-cultural alternativa.

El contenido del siguiente capítulo está estructurado, en primer lugar, por la metodología utilizada. Un segundo, introduce el contexto de descubrimiento –parte del diario de campo- donde se presenta un acercamiento al estigma y a la triada conceptual la tradición-cultura-identidad. Seguidamente, se indagará en el análisis de sonoro-visual como construcción de conocimiento, profundizando en diversas aristas como el rol de las TIC, la memoria, la potencia de los murales y la *co-muralidad* teniendo en mente la construcción del sujeto étnico a través de las imágenes. Se cerrará con una reflexión con eje central en las prácticas y los fenómenos visuales como objeto de estudios en contextos de violencia.

6.2 Metodología

La antropología visual construyó distintas metodologías para poder abordar la construcción del conocimiento incorporando lo sonoro-visual. Para este capítulo se han recuperado algunas indicaciones de Sara Pink (2007)¹⁶⁴ en cuanto a dos formas de integrar/justificar lo audiovisual en la investigación. Por un lado, repaso de *lo producido* audiovisual o tecnologías que de explicación/argumentación al proyecto; que estén dentro de la interacción social. Por otro, materiales que están *por producir* (video cooperativo, etc.) en el que el investigador acompañe –ya sea grabando él o en comunidad-. La gran mayoría de materiales que sustentan la argumentación de este capítulo están en lo producido por parte de la comunidad. Solamente, se optó por recuperar una estrategia metodológica –a la vez, creo, epistemológica en cuanto a posicionamiento político con los colaboradores- de lo por producir.

Sujetándome al argumento de Pink de que la grabación puede ser una herramienta para proteger la pregunta directa de la entrevista a la víctima, indagué en dicho consejo al entrevistar a dos

¹⁶³ Ya dejé claro en otro apartado que el concepto ha sido politizado y se usó como una estrategia para estatal para lavarse las manos frente a sus obligaciones con los ciudadanos. Pero usado desde nuestro paradigma habla de formas variadas de creación y resistencia donde opera básicamente cultura e identidad como elementos de respuesta contra hegemónica.

¹⁶⁴ Pink, Sarah (2007) *Doing Visual Ethnography*. Londres.

comuneras que había sufrido violencia más extrema –gran mayoría de la comunidad la recibió- directa y simbólica del crimen organizado. A posteriori, recuperando en el análisis del dato dicho documento, seguí la propuesta de Navarro -para con la migración- en cuanto a visualizar las gestualidades para re-pensar el conocimiento que emana de cierto comportamiento de un sujeto en un contexto situado. Lo audiovisual como soporte de re-visión y análisis de los datos sacó datos centrales para con la investigación al conectar gestualidades de la entrevistada con pasados territoriales y futuros enclaves migratorios imaginados, no reales: “La utopía como motor de la migración era ese motor simbólico al centro del movimiento físico de las personas en las redes de migración.” (Navarro, 2017:132); e hizo realidad la conexión sensorial, simbólica, para con la migración y las gentes que la viven. Argumentación del uso de lo visual para con la investigación: “se propone que la articulación de herramientas textuales y audiovisuales potencian las formas de comprender, explorar y analizar la realidad social; esa integración de las herramientas” (*Idem*:133).

Por otro lado, en varios periodos de trabajo de campo (02/2016; 02/2017; 09/2017) a través del acercamiento etnográfico, se utilizó la observación participante acompañada de entrevistas a profundidad y semiestructuradas. Hay que poner de manifiesto que se cruzó la línea hacia la antropología militante al ser afín a la reivindicación cultural que se sostiene desde la comunidad y, de esta guisa, no poner el ojo solo en el proceso de levantamiento y resistencia sino en los efectos políticos que la crearon y que éstas dibujan en cuanto a la construcción de nuevas realidades socioculturales situadas por parte de los sujetos políticos étnicos.

Por último, nombrar, que, en el presente capítulo, se eligió presentar los pies de las imágenes con citas directas extraídas de las entrevistas de los colaboradores, para intentar bajar la tensión entre perspectivas interpretativas emic/etic; sin pretender escapar a la honradez intelectual que, de todos modos, es un proceso de selección para representar la realidad.

6.3 Estigmas, estereotipos, tradiciones y cultura

Para poder enfrentar el presente capítulo es menester recuperar parte del marco teórico conceptual. Tener en mente los tres tipos de estigmas que propone Erving Goffman¹⁶⁵(1970) en cuanto el estigma suele defenderse como una clase especial entre atributo y estereotipo, éste se despliega como un complejo de relaciones en torno a expectativas difundidas y formas sociales de desacreditación y aceptación. Como propuso Mary Douglas (2000) dicho sujeto o la comunidad portadora de la marca –el estigmatizado- carga con el tridente simbólico de peligrosidad, impureza y altamente contaminado. En el caso de las comunidades indígenas que pude acompañar durante el trabajo de campo ese estigma salía a la luz en la *Surukua*, es decir, en el linaje, la tradición y la identidad p´urhépecha¹⁶⁶.

Hay que retomar a Eric Hobsbawn y Ranger (2002) para pensar que la tradición se puede representar individualmente pero su potencia reside en el anclaje –lejano- y reconocimiento histórico-social. A su vez, de la mano de Douzet (2007) entender que la aceptación y participación de la tradición no es pasiva es fundamental para comprender a que en el caso de Cherán en la vida en sociedad (*Irékua*); Es un traspaso cultural del cual se participa activamente.

Si además entendemos como Giménez (1997) que todo conflicto esconde siempre un conflicto identitario y que observamos la cultura desde un acercamiento semiótico que permita, tal como la expone Geertz: “[...] la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas

¹⁶⁵ “En primer lugar, las abominaciones del cuerpo –las distintas deformidades físicas.” Luego, “Defectos del carácter del individuo que se perciben como falta de voluntad, pasiones tiránicas o antinaturales, creencias rígidas y falsas, deshonestidad. [...] Por último, existen los estigmas tribales de la raza, la nación y la religión “susceptibles de ser transmitidos por herencia y contaminar por igual a todos los miembros de la familia” (Goffman, 2012: 6).

¹⁶⁶ De la mano de Amézcuca entendemos que” Su universo cultural eje de su propia dinámica social actualmente enfrenta una multilateral presión por parte de un mundo mestizo que sigue una inercia poco o nada favorable para el indígena p´urhépecha. Esta inercia, muchas veces racista y mal intencionada, se fortalece con el impulso de los medios masivos de comunicación comerciales, que promocionan estilos de vida, mentalidades y comportamientos socioculturales opuestos a aquellos que han dado sentido y cohesión al pueblo p´urhépecha durante siglos” (Amézcuca, 2015: 58).

en superficie”. (Geertz, 1973: 20); tendremos, con la suma de lo anterior, un marco de interpretación para pensar ¿cuál es el rol de lo sonoro-visual en contextos de violencia?

6.4 Acercamiento sonoro-visual para la construcción del conocimiento

En cuanto a qué papel juegan las prácticas y los fenómenos sonoro-visuales tanto que constructoras de poder hegemónico como de realidades alternativas. La era de la información ha llevado a la mayoría de la humanidad a un cambio de paradigma, o como propone Castells (1997), a la sociedad de la información. Pero para ver quien maneja el poder de ello Álvarez Mendiola (2008) nos pone en ruta. Parte de la máxima que los políticos mexicanos dominantes utilizan y utilizan a los medios de comunicación (sobre todo los públicos) para sus menesteres.

A su vez, Berger John (1972) en *Ways of seeing* da pie a observar el rol de lo político en cuanto a la construcción y mensaje de la publicidad, siendo ésta una creación dinámica cargada de intereses económico-políticos que oculta la realidad social en imágenes publicitarias; hacerlo dialogar con Stuart Hall (1997) nos ayuda a pensar los regímenes de la representación, imbricados con el poder y la producción de verdad; la generación histórica de binarios diferenciados por raza, género, clase y etnia que dibujó tanto un sistema clasificatorio racializado como la legitimación de estereotipos y prácticas discursivas de especularización de la realidad. Por lo que refiere a la construcción de realidades alternativas a través de lo visual, diversos autores (Smith, Kaufmann (2008), Richard (2007) trazan un eje en común en pensar lo visual en cuanto herramienta constructiva en contextos de violencia pues indagan en la atención política, en la forma en que se legitiman los sujetos y objetos, las formas de relación con la imagen, la *creatividad productiva* ahondando en la pregunta de cómo *repolitizar* la mirada de la sociedad. La textualidad de los murales de Cherán nos cuenta a través de lo visual el proceso incorporado en la semiótica del levantamiento.

6.4.1 Lo sonoro

“Donde tu voz arde como el fuego”

Ilustración 8. Mural 2 “La radio comunitaria es una alternativa de comunicación, que se sitúa frente y hasta en contra de los medios masivos de comunicación formales. Así, se nos da la oportunidad de decir nuestra palabra, la posibilidad de organizarnos y contar nuestra historia”. Radio fogata



Fuente. Archivo propio del trabajo de campo (2017)

El rol de lo sonoro dialoga con la postura de Sara Pink. En una crítica a Colier y Colier expone que el conocimiento no siempre existe como hecho observable. Es a veces en lo sonoro y en los silencios donde encontramos los códigos culturales que dan significado al sistema de representaciones que estamos intentando mapear. Es más, los marcadores culturales muy a menudo están plasmados en los cuerpos, en el tacto, los rostros, la voz, lo no dicho o los gestos. Recordemos el magnífico ejemplo de Geertz en cuanto al guiño y la pelea de gallos. Los comportamientos están cargados de códigos culturales no observables, intangibles, porque están inscritos en el *habitus*, en la cotidianidad heredada del comportamiento situado de cierto grupo social.

El presente acercamiento a la postal sonora del levantamiento sigue en la línea de la argumentación de toda la investigación, es decir, observar las transiciones de las tradiciones

culturales en contextos violentos. En lo que sigue, se visibiliza cómo operan nuevas formas *ad hoc* de tradiciones subculturales que, como en el caso de lo sonoro-visual emergen tácticas de desestabilización de estigmas que hablan del proceso emic en dialéctica con lo etic.

Etnografiando radio fogata; un acercamiento a la identidad sonora del levantamiento

El rol de lo sonoro¹⁶⁷ también se puede defender desde la postura de Sara Pink. En una crítica a Collier y Collier expone que el conocimiento no siempre existe como hecho observable. Es a veces en lo sonoro y en los sentidos donde encontramos los códigos culturales que dan significado al sistema de representaciones que estamos intentando mapear. Es más, los marcadores culturales muy a menudo están plasmados en los cuerpos, en el tacto, los rostros, la voz, lo no dicho o los gestos. Recordemos el magnífico ejemplo de Geertz en cuanto al guiño y la pelea de gallos. Los comportamientos están cargados de códigos culturales no observables porque están inscritos en el habitus, en las cotidianidades heredadas del comportamiento situado de cierto grupo social.

Ilustración 9. Radio Fogata



Fuente: Archivo propio del trabajo de campo (2018)

¹⁶⁷ “Los nuevos eventos de tipo político-social como el caso Cherán han reavivado el interés de las nuevas generaciones por fortalecer el sentido de identidad étnica p’urhépecha y la defensa de su territorio y cultura. En este escenario se hacen presentes los jóvenes p’urhé que están teniendo una importante participación documentando con sus cámaras en los pueblos y organizando encuentros de fotografía, video, cine y música que llaman a la reflexión sobre la situación y muestran las problemáticas de la biorregión y la lucha por la defensa de sus recursos naturales” (Amézcuca, 2015: 61)

Voy a intentar, en lo que aquí sigue, tomar el relevo y responder con datos etnográficos lo que Gilberto López y Rivas (2015) dejó en el aire como “la cuestión de la incorporación de los jóvenes a través de *Radio Fogata*”. Visité en distintas ocasiones la radio acompañando -alguna vez- programas en el aire. Radio Fogata nace a partir del levantamiento. Durante mi trabajo de campo en septiembre del 2017 se cumplía el 35 aniversario, de la radio indigenista XEPUR radio, que forman parte en sus inicios del Instituto Nacional Indigenista que ahora se denomina Comisión Nacional Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas¹⁶⁸. Entrevisté algunos responsables del medio de comunicación alternativo de la comunidad para entender el rol de lo sonoro en contextos de violencia y la *socialidad del sonido* (Domínguez, 2015)¹⁶⁹ durante el levantamiento. La palabra hablada, la oralidad, opera desde siglos transfiriendo los conocimientos tradicionales y, los comuneros, tomaron la iniciativa radiofónica precisamente porque las radios institucionales no servían de apoyo:

Pues comprendemos también que esta radio informaba a la región o incluso pues su nivel de cobertura era mucho más de cuatro estados, pero y, obviamente... [Silencio prolongado], creo que sus pautas no le daban para hablar en ese momento lo que estaba pasando en Cherán¹⁷⁰. Entonces fue uno de los principales objetivos, o bueno, como la razón de ser de la radio porque se empezó a notar la preocupación por cómo nos vamos a comunicar, si en ese momento nos habían eliminado de la línea de teléfono celular; las fallas; cortaron la red internet y todo, nos quedamos prácticamente incomunicados. (Yunuen, 2017 entrevista).

Esta situación ocurrió desde los primeros días; la incomunicación fue parte de la *guerra de desgaste* que el crimen organizado -de la mano del Estado- usó como dispositivo de miedo con

¹⁶⁸ Apunta Dietz argumenta que el rol estas radios otorgó; “Una aceptación mucho mayor obtiene el indigenismo gracias a sus programas radiofónicos. A partir de 1979, el INI complementa sus proyectos educativos con proyectos de comunicación a través de “radios indigenistas”. (Dietz, 2017: 166). “Aparte de la dotación educativa, otro ámbito de particular interés para las comunidades purhépecha es el intercambio de informaciones y noticias relevantes para toda la región. Por el tradicional predominio de la comunicación oral, la radio indigenista de Cherán, XEPUR - La Voz de los Purhépecha inaugurada en 1982, cuenta con un amplio auditorio en la región. (*idem*, 437).

Pero tal y como argumenta Amézcuca hay que tener en cuenta que “Radio Cherán (XEPUR, La Voz de los Purhépecha). Transmite desde Cherán con el apoyo del Gobierno Federal sin que esto merme, generalmente, en el contenido y autonomía de la transmisión. Aunque el día que estalló el conflicto en contra de los talamontes, la comunidad de Cherán tomó las instalaciones con el alegato de que la radio no había dado el aviso de la situación del pueblo de manera veraz y oportuna” (Amézcuca, 2015: 115).

¹⁶⁹ Domínguez (2015) El poder vinculante del sonido. La construcción de la identidad y la diferencia en el espacio sonoro. Revisado en

file:///C:/Users/asrfa/Desktop/DOM%C3%8DNGUEZ%20RUIZ,%20ANA%20LIDIA%20MAGDALENA.pdf

¹⁷⁰ No solo en ese momento; los antecedentes en cuanto a de las censuras del contenido son histórica en las radios indigenistas: “Por “indicaciones superiores” (entrevista E-INI 1993), los directivos de la radio indigenista ejercen una escrupulosa censura de los contenidos tanto de los programas emitidos en castellanos como de los programas de anuncios, avisos y consejos prácticos realizados en purhé.” (*Idem*,: 438)

la comunidad. Pero, antes de los cortes se empezó a ver precisamente que no decían lo que estaba pasando en la comunidad. Justo ese día los muchachos salían de vacaciones, ese día, ese viernes, por lo tanto, no había clases, eran vacaciones de semana Santa y le perseguían dos semanas sin clases. Pero, a lo anterior se le sumó más porque las decisiones al interior, por parte de la reciente estructura comunal, fue suspender las clases.

Pasado alrededor de un mes, empezaron a programar algunos talleres al interior de la comunidad para cubrir la ausencia de clases. Algo de foto, video, radio y pintura donde algunos los comuneros más jóvenes acudían. Los talleres los organizaban *Jóvenes Unidos por Cherán* una organización que se crea a raíz del levantamiento, que, en afán de colaborar de algún modo con la comunidad, guiados por la *Uechantani*,¹⁷¹ “se empezaron a preguntar, ¿Cómo nos activamos para la participación? Entonces ellos estuvieron mucho a cargo de apoyar en el sentido de las salidas hacia fuera. Cuando se organizaba una mancha ellos veían lo de la convocatoria a cómo se iba a armar digamos un poco la logística; y pues convocar a los chavos para colaborar en la comunidad era su tarea.” (*idem*). Es decir, los jóvenes empezaron a empoderarse en el arte de la *Jurámukua* (el autogobierno).

En ese instante empiezan a llegar algunos colectivos, la gente también empieza a ver y a voltear a Cherán. “Entonces el enlace era ellos: Jóvenes Unidos por Cherán y deciden empezar hacer los talleres; con sobre todo gente que vino de medios de comunicación alternativas y empiezan hacer este ejercicio; y, al muy poco tiempo de iniciado el movimiento, tales es que, de esta labor de comunicación los jóvenes sí se encargaron desde los primeros momentos” (Juan, 2017 entrevista). Se pone de manifiesto en este punto que el rol activo de los jóvenes -como se ha argumentado en otros apartados- entendidos como nuevos agentes enculturadores también pasa por la variable de lo sonoro; ya que la tarea principal que se proponen es la comunicación intracomunal, es decir, en algo que está en la tradición simbólico-cultural p’urhépecha ayudar a la *K’uiripuekua* (a la población en comunidades): “la tarea era llevar información de una fogata a otra; dónde se tenían las juntas en las salidas y en las barricadas. Entonces sentimos que desde

¹⁷¹ *Uechantani*, palabra P’urhépecha con alto contenido simbólico-cultural que canaliza el devolver el apoyo recibido, aunque la ayuda aún no se haya tomado de manera directa.

allí el papel de comunicación se fue más a la parte los jóvenes, que también yo creo que se sentía a gusto de colaborar.”

Algunos jóvenes me manifestaban que no todos aguantan las dinámicas de las reuniones; algunos de ellos acudían de oyentes a las asambleas para conocer en qué contexto se encontraban, pero otros tantos se daban a la tarea de sí saber que estaba pasando, pero además de ir a informarse empezaron a compartir la información. Se decide en pocos días empezar a dar los talleres prestando harta dedicación al de la radio; al parecer el rol de los colectivos foráneos fue relevante pues empujaban a la creación “pues por qué no lo hacen, podemos conseguir o hay que ver ...un transmisor.... Y en el primer ejercicio recuerdo que estuvieron algunos amigos al inicio y decían, pues empezamos sí diciendo: ¿qué queremos decir qué está pasando?”

La primera fue radio bocina que era un aparato con un micro colocado en las esquinas o en la plaza de la comunidad donde se podía mover y su valor era la portabilidad. Así se empieza, a través de las ondas sonoras, a compartir una realidad interna del levantamiento, el qué está pasando; las actividades diarias programadas y las reuniones generales; “cualquier detalle que hubiera de la información pues se compartía.” (*Idem*).

Las redes de apoyo que habían trabajado los jóvenes con el *público subalterno* desde abril dan sus frutos en el mes de agosto cuando ocurre algo planeado en los silencios de la rebeldía: “*La llegada del transmisor, fue en agosto. Llega acá el equipo desde que se había conseguido; que viajó de manera clandestina dentro de una CPU¹⁷² desde la ciudad de México.*” (Yunuen, 2017 entrevista).¹⁷³

¹⁷² Como punto a tener en cuenta para las conclusiones finales, hay similitudes con el material lectoral del movimiento de autogobierno y autodeterminación de la comunidad de Catalunya, donde de forma clandestina viajaron urnas y boletas de voto desde varios latitudes -incluso desde Francia-. Mucho material para el referéndum fue salvaguardado en casas particulares y sacado a lo público el 1 de octubre de 2017, día de las votaciones.

¹⁷³ Es relevante notar que la importancia de lo sonoro es de larga tradición entre los purhépechas. Me comentaba un comunero políticamente activo -para no decir activista- que junto con otros intentaron tomar la radio XEPUR por esos tiempos. Pero, retrocediendo en el tiempo, vemos el aventurado llamado que se emitió en un volante del CSP, a los comuneros a tomar el control de la radio: “Invitamos a todas las comunidades para que manifiesten su sentir a través de la XEPUR ‘La Voz de los Purhépechas’, ya que tenemos el derecho de comunicarnos, sólo así

Es de esta guisa que los comuneros y comuneras de Radio Bocina reciben el transmisor, montan la antena en el tejado de la Casa Comunal y se edifica Radio Fogata; inician transmisión de ondas el 6 de agosto de 2011; cinco meses de gestación de un puntal comunicativo de la comunidad indígena. Hay que tener en cuenta que a la radio no solo se reconoció su labor por parte de la estructura de gobierno, sino que las asambleas de barrios en general hablaban lo que se hacía, y más importante aun lo que se decía y se escuchaba en la comunidad. “Se inició con muy pocos watts, porque la neta, creo que eran tres watts, porque la idea era cubrir nada más Cherán. En algún momento sí fue crucial porque había información que, de repente, solo la comunidad tenía que tener. Entonces la idea de empezar con tan poca frecuencia era eso, porque era más en medio de comunicación; la primera tirada era comunicarnos”. (*Idem*)

Cuando las cosas empezaron a tranquilizarse y bajó la intensidad del asedio violento, el movimiento y las marchas fue a menos. Menguaron las salidas y empezó a darse un nuevo giro a la emisión: ya no es sólo la información y convocar sino: “¿ahora qué vamos?” Es ahí donde se empiezan a desarrollar más en forma-contenido ciertos programas; se centran en música de protesta y en la participación asamblearia. Hay una premisa relevante, en cuando se inicia la radiodifusión también hay control y prohibiciones “aquí no narco-ocurridos, porque estamos luchando contra eso, no reguetón y no música en inglés: esa era las primeras pautas.” (Pedro, 2017 entrevista)

Con el tiempo algunas cosas se fueron adecuando, por ejemplo, la de la música en inglés, ya que comentaban los comuneros que también hay mucha música que también va de protesta. Se abre un condicionante curioso: Entonces era la idea: “Expliquen a la comunidad qué dicen y desde dónde” es decir, programaban lo sonoro musical, pero la comunidad sabía qué les estaban pasando. Lo anterior, a fecha de octubre de 2017, sigue permanente: no narcocorridos.” Una vez un chavo se lo pasó y se le dio las gracias. Y sí en ese sentido se decía: no vamos a promover algo que no estamos diciendo. “(*idem*).

podremos mantenernos enterados de lo que pasa en nuestras comunidades (volante-manifiesto “Iretari Xanaru”, 1986). (Dietz, 2017: 439).

Y, sí, desde entonces ha tenido la radio muy buenos momentos, otros no tanto; “les ha costado también entender un poco la dinámica.” Porque la radio maneja también su propio campo y fue un lugar de poder para el discurso Verdadero que se transmitía en la comunidad abalado por la *Jurímpekua jingoni jurámuka*, esto es, los principios y valores del pensamiento político p’urhépecha; “y, creo que uno de los principios es, por eso de que nadie somos indispensable, quién está en algún momento pues aporta, porque también es un trabajo voluntario para la comunidad”, esto es, parte de la *Kaxúmbekua* p’orhe (moralidad social comunal).

Pero el tener el control de la radio y de las comunidades tiene su precio en contextos violentos. Al no dejar que los medios de comunicación de masas -la mayoría de ellos- calumniaran y estigmatizan el movimiento con la contundencia que lo hacían fuera de la comunidad las amenazas no se hicieron esperar. “desde un primer momento que era lo más fuerte, que no podía dar mi nombre completo, y que hay sí: se aplicaban los seudónimos por cuestiones de seguridad, pues precisamente se dejó aquí ” [se refiere a la en la Casa Comunal]; de la parte de cualquier desalojo violento... o... se cuidaba que fuera acá el control.” Delante de mi pregunta de hubo agresiones contra los actores radiofónicos prosiguió: “Sí, bastantes. Te hablaban... por eso era una regla que se puso. Ya, cuando la radio tuvo mayor frecuencia, apertura, se oye otras comunidades; y yo recuerdo que me tocó formar parte ese tiempo donde se prohibía dar tu nombre; era solo tu nombre o un seudónimo mejor. Sí hubo un momento muy fuerte...” (Yunuen, 2017 entrevista).

En el caso de Cherán la radio operó en algunos momentos -más que en otros- de agente socializador y enculturador en términos de Spindler. A través de las ondas a parte de la información intracomunal cumplió con la *Jurámukatecha* (la normatividad interna -reglas-) que aportaba vida a la comunidad. La *Kéri uandakua* -la palabra más importante y valiosa- cambió de actores durante partes del proceso. Ocurrió una transición en las tradiciones culturales. De ser en el pueblo p’urhépecha los adultos y mayores sobre los que históricamente ha recaído el derecho a la palabra, en el contexto más violento que vivió Cherán, los jóvenes se apropiaron de roles que hasta el momento no ostentaban por su posición en el estadio del ciclo vital.

Hay un antes y un después, en los códigos culturales de quién maneja qué conocimiento desde el levantamiento. A su vez, el sujeto étnico encontró fecundidad en el contexto violento; “El movimiento había sido también en nosotros un parteaguas como jóvenes, y por supuesto que sí, porque a partir de ello empezamos a reconocernos como miembros de pueblos originarios y a darle ese valor que tiene que tener el pertenecer a esta cultura P’urhépecha, el vivir en el corazón de la Meseta P’urhépecha que es Cherán”. (Torres, 2015)¹⁷⁴

6.5 El rol de las TIC en contextos de violencia

Se parte aquí de no pensar internet *per se*, sino de vislumbrar la potencia que cobra como articulador de viejas prácticas de los movimientos sociales (prensa-radio) con la resignificación de las mismas: prensa alternativa y radios comunitarias como elementos mediáticos. Retroalimentación de los medios de comunicación tradicionales de la visualidad (prensa-Tv) medios alternativos: opiniones cruzadas vestidas de opinión estigmatizaste:

Hay un precedente histórico de la explotación de las TIC como herramienta de difusión y creación socio identitaria en México: “[...]” para los movimientos sociales, internet es definitivamente una herramienta fundamental para conectar la escala local, en donde tienen lugar las luchas, con la generación de significados globales. Un ejemplo paradigmático e innovador de esto lo constituyen los zapatistas, comunidades indígenas situadas en una parte remota de México, quienes fueron capaces de usar, ya a principio de la década del noventa, internet para conectarse con movimientos y ciudadanos alrededor del mundo, convirtiéndose así en noticia mundial y adquiriendo significado global. (Pleyers, 2017: 42)

En el caso de Cherán el uso de las TIC como herramienta de construcción de sujeto político étnico-comunal se implementó en la creación de la radio comunitaria y la televisión de Cherán en cuanto a los viejos formatos de transmisión; pero lo más relevante es que se crearon diversos perfiles en Facebook e Instagram por parte de la estructura –Casa Comunal con sus nueve consejos- y los centenares de perfiles propios que construían a través de lo socoro-visual, conocimiento situado que era lanzado a lo global a través de la red:

La radio y la televisión retransmitían la verdad; las comuneras y comuneros lo sabían, conocían que lo que allí se narraba era verídico. Todo el día informábamos de los avances y retrocesos políticos y de la autodefensa de la propia comunidad frente al crimen organizado. Fueron esenciales ya que el gobierno cortó las comunicaciones –internet y señal TV- durante todo el proceso violento (Jorge, entrevista, 2017).

¹⁷⁴ Comunera de Cherán e integrante del Concejo de Jóvenes.

Una vez se desterraron los partidos políticos, la policía y se rigió la comunidad, legítimamente después del proceso judicial, por usos y costumbres, la cobertura de red regresó al territorio. A partir de ese momento se activó las redes de conexión virtual, comunidad imaginada, que yuxtaponía a los agentes de la comunidad con lo global. La red recíproca virtual se extendió cubriendo desde los paisanos migrantes albergados en EEUU hasta conexiones internacionales de colectivos, ONG's y sujetos individuales; significados y códigos locales imbricados a significantes y protestas globales¹⁷⁵.

Ilustración 10. Cuadro estadística redes sociales: “En esta semana llegamos a más de 10,000 personas. Más de 1,300 usuarios interactuaron con nuestras publicaciones. Aún nos faltan más personas a quienes llegar. La información es un derecho. Ayúdanos compartiendo e invitando a tus amigos a darle like a la página. Este Gobierno lo hacemos todos.” Concejo Mayor de Gobierno Comuna 25 de septiembre de 2015



Fuente: Red social Facebook de la comunidad de Cherán

¹⁷⁵ “La apropiación de estas nuevas tecnologías por los p’urhépecha jóvenes, está generando una reinterpretación de su sentido cultural. Parece que esto también les permite reconfigurar su propio ser y sentir p’urhépecha, más allá de lo que el sistema educativo convencional y las redes tradicionales de convivencia familiar y comunitaria lo hacían hasta hace algunos años” (Amézcuca, 2015: 61).

6.6 Huellas y memoria de la violencia en los muros

Las manifestaciones visuales plasmadas en distintos objetos -cerámicas, paredes, cuerpos, etc.- son tan antiguas como la humanidad misma: petroglifos, pinturas rupestres, o la implantación en paredes de edificios en Grecia y el antiguo Egipto o los mismos códices mayas son rezagos evidentes de la representación de cierta realidad sociocultural. Más contemporáneamente, en las urbes, su valor de uso era proclamar mensajes políticos, ideológicos, artísticos a menudo dispositivos contrahegemónicos para responder a las proclamas oficiales. Transgresión inserta en la comunicación visual como medio de representaciones de realidad otras, los murales se insertan como herramienta contestataria, muy a menudo, cargados de estética cultural, donde los símbolos y los signos se confrontan y emparentan para dar respuesta a ciertas representaciones sociales. De esta índole, se encara el apartado del análisis de lo visual de la comunidad de Cherán.

Para lo anterior, se ha utilizado la triangulación como herramienta metodológica. Por un lado, desde un acercamiento etnográfico, se acudió a las comunidades indígenas a través del trabajo de campo y de la observación participante; se hicieron registros audiovisuales, acompañado de la mano de informantes claves, de las obras –más de 50- que se reparten por la comunidad. Por otro lado, de las entrevistas - semiestructuradas y a profundidad- a algunos de los agentes que realizaron las creaciones y a los organizadores de los murales comunitarios, se recolectó el dato exegético, plurivocidad que sustenta parte de la argumentación que sigue.

Para darle profundidad al análisis del rol de lo visual en contextos de violencia, en este caso el levantamiento en armas de la comunidad de Cherán *K'eri*, se han extraído los datos de las entrevistas y se han comparado a través de ítems conectores para dar cuenta del pensamiento situado que se creó en un contexto de violencia extremo. De la interpretación de la triangulación de datos se propuso abordar lo visual desde dos vertientes: por un lado, el rol de lo endogámico–visual para con la comunidad y, el papel de lo exogámico-visual, esto último para comprender las redes de reciprocidad y significación simbólico que la comunidad creó hacia el exterior (una suerte de comunidad imaginada).

5.7. Lo visual como proceso educativo de transmisión cultural

Fran Boas, Margaret Mead y Ruth Benedick entre otros grandes pensadores de la disciplina antropológica ya hacían, bajo el paraguas del paradigma de cultura y personalidad, hincapié en las formas educativas a tempranas edades, en los sistemas educativos de las culturas humanas como constructores del ser. Sentir, pensar y actuar. ¿Cómo influye el acto del ver en la educación y la subjetividad del sujeto étnico? De la mano de Spindler, tal vez, las tres palabras más relevantes a la hora de construir un conjunto de representaciones y prácticas socio-culturales donde cualquier sujeto pueda moverse en confianza, pues el: “(...) objeto de la transmisión cultural es enseñarles a pensar, actuar y sentir adecuadamente. Para comprender este proceso debemos adquirir una sensibilidad que sea capaz de captar este proceso” (Spindler, 1993:206); intentaremos, a partir de este instante, adquirirla.

Un mundo sin sorpresas. Desde la primera infancia los núcleos enculturadores primarios serán los encargados de este menester, el cual se llevará a cabo a través de dos variables de la cultura que sustentan el bagaje cultural: la cultura autoexhibida y la cultura que se enseña. De la mano del considerado como el fundador de la Antropología Educativa -o de la educación- George Spindler, se plantea una pregunta central para el análisis que aquí se maneja: “[...] cómo los niños y los jóvenes acaban deseando hacer lo que deben para que se mantenga el sistema cultural en el que viven” (Spindler, 1993:205). Es relevante hacer notar como el autor recogió algunos vestigios de la corriente de cultura y personalidad en su propuesta, centrándose en la crianza de los niños como factor determinante de la personalidad tipo que estos tendrán en la fase del ciclo vital adulto.

A la luz de lo anterior, ¿cómo se aprende la cultura en contextos de violencia? ¿Hay cambios en el proceso? A fin de cuentas, la magia de la transmisión cultural reside en preparar al actor –a la luz de estrategias socializadoras- que está en ciclos vitales primarios a ser partícipe de la vida social que le espera, la vida que no eligió, pero sí la realidad social en la que nació, el sistema cultural al que pertenece como individuo de grupo. Para profundizar en las cuestiones anteriores proponemos que *analizar los murales (lo visual) en el espacio público nos ayuda a entender la subjetividad y subjetividades de aquellos que los plasmaron y de la gente que transitó en ese*

tiempo por dicho espacio. La temporalidad con la que fueron realizados los murales marca el uso de los espacios públicos e impregna la memoria del imaginario político-simbólico trazado a pincel en las paredes de la comunidad; una suerte de semiótica visual, de *kinemas culturales*, que en palabras de Spindler entraría en la categoría de cultura autoexivida, o lo que es lo mismo en la visualidad estética de la cultura y de la identidad.

Ilustración 11. Mural 3 “Intentamos desde las escuelas transmitir los valores de la comunidad; aunque es difícil por como vienen dictada la educación en los libros desde la estructura estatal” (Maestro comunero, entrevista, 2017)



Fuente: Archivo interno de la comunidad.

Los murales de Cherán, más de un centenar repartidos por toda la comunidad, conforman una suerte de *habitus visual* heredado donde los más jóvenes se impregnan de la historia de la comunidad; de los marcadores culturales e identitarios; de las tradiciones culturales; todo ello códigos de la estructura social que incorpora, visualmente, con el simple acto de transitar la comunidad. Entrando de lleno en la propuesta de este análisis surge de lo anterior la pregunta

central: si son los agentes socializadores los encargados de dicha transmisión cultural, qué ocurre con los objetos visuales inanimados que envuelven diariamente la realidad social y son compañeros de viaje – a largo de la línea de vida- desde la más pequeña infancia; ¿No son ellos transmisores del sistema cultural? Es más: ¿no es relevante contemplar a los elementos visuales como agentes socializadores?, es decir, tratar a los mismos *per se* como una categoría analítica puesto que adaptan al individuo a la sociedad en la que viven.

Nos educamos dentro de un bagaje cultural ya heredado, (re)construido; a la vez dicha educación es central: ella se nutre de la intención, guía el proceso de construcción de la realidad; anuncia lo esperado en cuanto a género y edad se refiere en cada fase del ciclo vital y, a la vez, lo ordena, le da coherencia al sistema. Que esto es así ya lo ponía de manifiesto Spindler cuando argumentaba que hay dos funciones educativas básicas, aquellas donde se cimienta la transmisión cultural, son *el reclutamiento y el mantenimiento*; corpus cultural que el infante irá aprendiendo, también, tanto en el acto de participar de la creación del mural como del transitar por el habitus sonoro visual cargado de cultura autoexivida.

5.8 El carácter identitario y cultural de la *co-muralidad*

La reciprocidad pensada en el concepto de *co-muralidad*¹⁷⁶ se entiende como la creación de redes compartidas de pensamiento e ideología entre campos visuales lejanos, inconexos territorialmente. Tal y como lo exponía un informante de la estructura política de Cherán Keri, “Somos asambleas cuando estamos juntos, red, cuando estamos separados”. Los códigos culturales que guían la realidad social de la comunidad viajan, a través de lo sonoro-visual, para instaurarse como punto de anclaje entre la comunidad (lo local) y lo transnacional (lo global).

¹⁷⁶ La *comuralidad* es un intento propio de forjar conceptos nuevos que sirvan para comprender el fenómeno; una abstracción del concepto de comunalidad usado para referenciar, especialmente, las comunidades. En los años 80, surge el concepto de comunalidad; dos indígenas, dos pensadores serranos, el finado Floriberto Díaz, de Tlahuitoltepec, Mixe, y Jaime Martínez Luna, de Guelatao de Juárez, salen de la comunidad para formarse en antropología. En su regreso no encuentran que las epistemologías y corrientes de pensamiento académico, pensaron un concepto, holístico, que definiera la cosmovisión indígena. Por encima de las lenguas, de las vestimentas, de las artesanías sobresalían unas prácticas socioculturales internas que estructuraban en quehacer de la comunidad. Del romper con las epistemologías y las ontologías de enseñanzas occidentales y, poner en juego lo empírico del día a día, nació el concepto de comunalidad.

Al poco del levantamiento hubo [murales] de todo: es una composición del Cherán que de pronto está, a punto de perderse, si no hacemos algo se perderá la tradición. Quisimos plasmar algo que es algo de la esencia de la identidad de nuestro pueblo, que son las danzas, el tornero oficio más masificado, ahora contados, tornos, paleros... plasmar oficios y danza, una señora bordando relindos y los labrados que se ocupan para las nahual blancas.” (Fernando, entrevista, 2017).

Podemos observar como delante del ataque violento hacia la comunidad los actores empezaron a plantearse plasmar a través del mural, del audiovisual, las tradiciones culturales que perpetuaran identidad por miedo al etnocidio. La recuperación de la memoria¹⁷⁷ oral se usó como elemento etnosimbólico que se transfiguró en lo visual, en los muros de la comunidad:

Ilustración 12. Mural 4 “Mis abuelos han enseñado que lo que se transmiten de manera oral no es de una persona sola, tiene que ver con una cosmovisión, una manera de ver las cosas. Invocaban a los dioses para que les diera fuerza y sabiduría, por ello está levantando el copal hacia el cosmos” (Fernando, entrevista, 2017).



Fuente: Archivo propio del trabajo de campo (2017).

¹⁷⁷ Es importante situar aquí los múltiples aportes que desde la educación comunitaria han implementado estrategias de recuperación de la lengua y la cultura *p'urhepecha*. Muestra de ello son las múltiples iniciativas que desembocan en talleres como el que generó el texto del joven que da apertura de esta tesis o los libros de texto académicos construidos desde dentro de la comunidad para las escuelas.

Además, se refleja el acto del a comunalidad en las otras 4 comunidades que se visitó durante los periodos de campo. En todas ellas los murales se convierten en la representación visual de los marcadores culturales. Los artistas visuales de Cherán eran requeridos por otras comunidades para pintar en sus muros, engendrando un núcleo duro de cómo es el método representativo, lo que hay que expresar y representar, para construir y difundir la identidad del sujeto político étnico.

Ilustración 14. Mural 6. Pichátaro



Fuente: Trabajo de campo (2017,2018)

Ilustración 13. Mural 5. Santa fe de la laguna



Fuente: Trabajo de campo (2017,2018)

Ilustración 15. Charapan



Fuente: Trabajo de campo (2017,2018)

5.9. Murales exogámicos y endogámicos: pros y contras de la visualidad como memoria

Analizar a fondo el objeto de estudio de Cherán implica preguntarse no solo sobre el levantamiento *etnopolítico* mismo y sus razones si no cómo el movimiento pudo llevarse a cabo y, más relevante aún, cómo el Estado y el crimen organizado no regresó a la comunidad para acabar con el autogobierno indígena; entra en el análisis el rol de lo exogámico. Por ende, hay que enfocarse en el vértice de la reciprocidad que exogámicamente pidió o recibió la comunidad. Del dato exegético extraído de las entrevistas con varios de los artistas visuales de la comunidad, surge el rol de las redes de reciprocidad visual que sucedieron a la luz del levantamiento: “Inicia con el actual consejo de jóvenes, en el pasado no hubo algo como tal. El mural de la casa comunal, la gente que vino hacer otros trabajos, gráfica o en extensil, pero de colectivos de fuera que vinieron de fuera; la mayoría eran colectivos que quisieron plasmar y dejar huella a Cherán. Y se volcaron.” (Fernando, entrevista, 2017).

Podríamos hipotetizar que eran los sujetos de la comunidad los que contactaban a los agentes externos para que pintaran lo visual. Pero, el dato exegético negó la falacia: “NO, más bien se contactaron con las autoridades o para los aniversarios, en las caravanas de algunos encuentros anticapitalistas, artista o gentes, venían participaban en los foros y decían: vamos a dejar huella, algo” (Fernando, entrevistas, 2017). En consecuencia, una suerte de *co-muralidad* visual se activó como dispositivo de defensa frente al acto de terror, inscrito en el contexto comunal violento; constructo sociocultural *ad hoc* investido por la reciprocidad de grupos foráneos pero con un eje social más macro, un común denominador: el hartazgo frente al colapso de las democracias partidistas y la violencia (entendida como biopolítica y necropolítica) ejercida a ciertos grupos de población.

5.9.1 Conflicto con los elementos visuales de los foráneos: la interpretación de lo étnico como folclor y la homogenización estético política indígena en los contextos violentos.

Ilustración 16. Mural 7 “Me genera rabia ver, una bruja pintada en la casa de la cultura, está un bruja con su escoba... No le encuentro sentido” (Fernando, entrevista, 2017).



Fuente: Archivo propio del trabajo de campo (2018)

Afloran bajo el análisis de las entrevistas conflictos con algunos elementos visuales plasmados en la comunidad. Por un lado, por ser anti-identitarios en cuanto a elementos tradicionales. El punto central de las declaraciones anteriores son las shikuamis⁵ de Cherán. El nombre de la comunidad en lengua p'orhe significa “lugar de sustos” por lo que mitologías, tal vez, ancestrales, permean lo sociocultural alrededor de esta figura. Pero, los grupos foráneos, cargados con sistemas de significaciones y representaciones occidentalizadas impregnaron las paredes de Cherán con híbridos visuales imaginarios que se halegan de la cosmovisión y conocimiento de los pobladores de la comunidad.

Lo anterior, pone sobre la mesa el rol del comunicador-intermediario (pensando desde Martín-Barbero) al estar este inmerso en la ingenuidad de ser libre y creador de la imagen-información que reproduce, autor de su propio pensamiento, sin preguntarse que dichas prácticas : “ han sido socialmente construidos como códigos del dominio y la desigualdad social” (Navarro, 2012, p. 82); es decir, el sujeto forastero no cae en cuenta que está siendo utilizado como dispositivo de comunicación de realidades sociales sesgadas y estigmatizadas construidas desde antaño por el poder hegemónico dominante. Algunos foráneos (no pongo en duda que algunos comuneros también) no ven los significados “sedimentados” en las imágenes y símbolos que usa. Las

costumbres y tradiciones se corporalizan de formas distintas dependiendo del sujeto que las está observando; códigos culturales latentes que dan fe procesos cognitivos de saberes puntuales. Otro apunte, en lo que refiere a la representación visual de lo estético político algunos agentes del exterior quisieron transfigurar, o más bien, hermanar, el levantamiento de Cherán con el movimiento del ELZN:

Ilustración 17. Mural 8. Zapata. Casa comunal



Fuente: Archivo propio del trabajo de campo (2018)

“Hay uno de la plaza: dice tierra y libertad y está Zapata.... A mí me han preguntado gente de la academia o que no conoce el movimiento, “oye y el zapatismo qué tiene papel tubo en Cherán”, y no: no tuvo. Sí, hay gente que simpatiza con el movimiento zapatista, pero que haya venido ningún comandante aquí... Nunca hubo una incidencia directa de la gente de la comunidad. Bueno, el comandante Marcos vino a Nurio en la Convención Nacional Indígena, pero Cherán, no...” (Fernando, entrevista, 2017).

Ilustración 18



Fuente: Ecosfera (2012)

Como nombré en anteriores capítulos el espejo con el movimiento zapatista en su distancia, académicamente hablando es incuestionable. Pero en el imaginario de parte de los comuneros, como vislumbramos en la cita anterior, parte de lo errado de lo que podríamos nombrar como el sujeto político indígena homogeneizado. Da cuenta de comportamientos –“de buena fe”- que sin buscarlo reproducen discursos visuales creadores y recreadores de imaginario social unilineal, reproduciendo, el discurso hegemónico -ya antiguo- de pensar al sujeto indígena como uniforme y sin acción. Lejos, de estos imaginarios dañinos, curiosamente creados “desde abajo y a la izquierda” por miopía del contexto empírico, más que dibujar una problemática y una neorealidad sociocultural contemporánea indígena reproduce y trae al presente estigmas que permean en el quehacer diario de la comunidad; a falta de un acercamiento y un enfoque diferenciado que dé cuenta tanto del daño y la violencia vivida por la comunidad, como del discurso hegemónico visual que se construye desde foráneos de la comunidad.

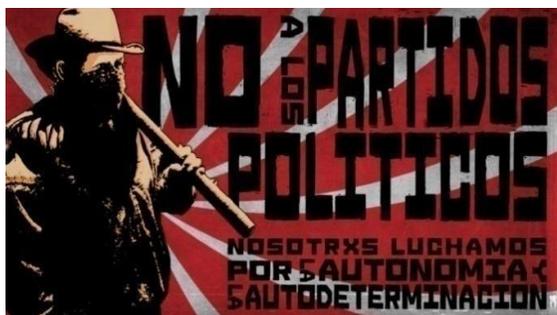
Es curioso observar, que mientras se estuvo en campo, saltó la noticia que la comunidad de Cherán no votaría a Marichuy¹⁷⁸: “Nosotros respetamos el proceso que se dé, sabemos que es un modo de organización y resistencia, pero no algo que anteponga la organización de Cherán, tenemos que cuidar nuestro propio proceso”, (Pedro Chavez, entrevista, 2017). Los medios masivos de comunicación, activando la maquinaria de guerra audiovisual, no tardaron a volver a estigmatizar Cherán sacando en titulares el no acompañamiento a la vocera indígena, por parte de la comunidad, sembrando estigma y división en dos vertientes; por un lado, hacia el propio mundo indígena endocomunal y dos, de parte de agentes de la sociedad -de fuera de la comunidad- hacia ésta por querer boicotear a la candidata propuesta por el CIG, Marichuy.

Ilustración 20. Rótulo prohibiciones



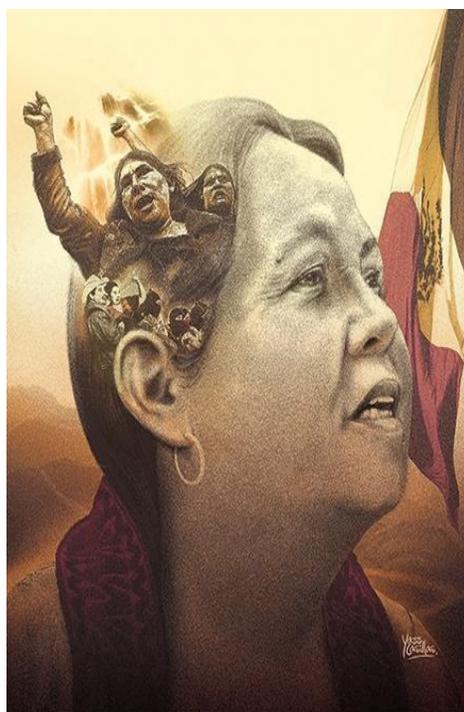
Fuente: Alasbarricadas (2016)

Ilustración 19. No partidos políticos



Fuente: Archivo propio de la comunidad.

Ilustración 21. Marichuy; vocera de Concejo Indígena de Gobierno



Fuente: Voces en resistencia

¹⁷⁸ Vocera indígena postulada para las elecciones del 2018 por el CNI.

Aunque, tal y como expone uno de los abogados que acompañó el proceso judicial de la comunidad, también impactó el mal manejo del rol exogámico de la comunicación: “La torpeza a la hora de comunicar la postura de Cherán delante de la compañera vocera también influyó en la difamación” (Abogado, entrevista, 2017).

5.10 El aporte audiovisual en la construcción del sujeto político étnico

¿Qué papel juega el fenómeno sonoro-visual en la construcción de un sujeto político étnico? Para entender la construcción del sujeto político étnico contemporáneo hay que recuperar la paradoja que plantea Lomnitz como problemática central del conflicto histórico, con eje en la hegemonía y las fronteras internas mexicanas; véase: “un círculo vicioso que nace de las tensiones que surgen entre la madeja de las relaciones sociales que coexisten en el espacio nacional y las ideologías que se refieren a una identidad común, a un pasado compartido, y a una mirada común al futuro” (Lomnitz,1995 :13). Para los comuneros y comuneras por la necesidad de superar la falta económica, el desplazamiento forzado o el simple desplazamiento por voluntad, son causas del efecto de la migración. La comunidad indígena está inmersa en el dinamismo social y el cambio cultural del desarrollo global más macro.

Como nombrábamos en el apartado de la construcción del estigma: “La imagen fija del indio “estático”, inamovible en el tiempo, de circunstancia invariable y portador exótico del pasado ancestral es la otra cara de la misma moneda. El estereotipo lo identifica como un ser “flojo”, “indolente”, abandonado a su suerte, incapaz de buscar “nuevos horizontes”; en el mejor de los casos, como una víctima de su ignorancia e ingenuidad.” (Urteaga, 2002: 268). La realidad sociocultural empírica de las comunidades narra todo lo contrario: parte de los comuneros, buscan nuevas oportunidades en nichos laborales distintos a los convencionales (abarrotes, calzado, ropa, café internet) que da pie a otros tipos de empleabilidad. A su vez, en lo referente a la vertiente educacional, son notables los jóvenes que salieron -y salen- a llevar a cabo sus estudios en ciudades nacionales e internacionales.

El (inter)cambio cultural se produce en el encuentro con la otredad, con las comunicaciones, con el cruce del nuevo y viejo camino que expande el propio territorio étnico, dialéctica

intercultural que altera y modifica las tradiciones y las imágenes de las mismas; expande el *territorio étnico* hacia nuevos horizontes para, con cambios frecuentes, re-inventar lo político identitario. Por supuesto que hay dinamismo de los marcadores culturales ancestrales (lengua, vestimenta, tradición, etc.) pero donde radica la pérdida se instaura potencia, acción de creación de nuevo o híbrido conocimiento situado que sienta los nuevos cimientos identitarios. ¿Lo anterior crea nuevas brechas dentro del grupo?, ¿gentrificación?, ¿racismo? Tal vez, es el choque cultural de alguien que perdió memoria de la estructura social de dónde se forjó subjetividades bebiendo de la invisibilidad del *habitus*, que aprendió nuevos códigos culturales radicalmente diferentes (a veces, contradictorios y estigmatizantes con los suyos) y abandonó, a veces por azar, por decisión propia o por obligación) el orden simbólico de la realidad aprendida en el territorio étnico. Se reconstruye el sujeto étnico, siempre dinámico.

Ejemplo de ello es cómo a través de la construcción de la imagen y del reconocimiento de las tradiciones se produce el cambio y tradición son las sinergias del choque interétnico. En la comunidad, en diciembre, fecha de regreso de los migrantes, se celebra dos tradiciones (inventadas) para con el retornado que regresa para pasar fechas navideñas:

“En diciembre llegan paisanos de estados unidos y quieren participar [pintando los murales]; en qué te ayudo? Otros compran comida o bebida. “(Yunuen, entrevista, 2017).

Ilustración 23. Programa 2 Bienvenido amigo paisano



Fuente: Archivo propio de la comunidad.

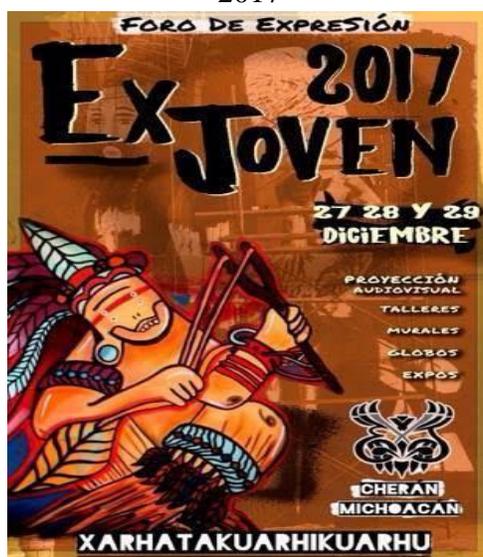
Ilustración 23. Programa Bienvenido amigo paisano



Fuente: Archivo propio de la comunidad.

El papel de los migrantes cheranenses a la hora de in-corporar y difundir la visualidad de la realidad sociopolítica de Cherán es esencial para comprender el sujeto étnico transterritorial. La creación de realidades situadas *ad hoc* con la movilidad migratoria mundial no deja de sorprender. Por un lado, se encuentra el exjoven¹⁷⁹, expresiones de lo visual marcadas en los muros de la comunidad. Por otro, la comunidad, inventó una tradición, una fiesta de bienvenida para los migrantes¹⁸⁰ ¿qué significaciones evoca el (re)encuentro cultural del que se fue, con el que se quedó en el territorio, y más significativo aun, con ese sujeto que regresa y enfrenta el choque cultural? Con frecuencia, las largas estancias fuera del lugar de origen crean dos realidades culturales enfrentadas: por un lado, en el nuevo asentamiento el migrante enfrenta choque sociocultural el cual, a veces agresivamente, obliga al olvido de la tradición propia, para incorporar ya sea a modo de estrategia de supervivencia o por decisión propia elementos de la nueva cultura (véase, la lengua, el trabajo, lo alimenticio, etc.) y, inevitablemente por que la memoria es selectiva, desechar patrones culturales propios:

Ilustración 24. Programa ex-joven
2017



Fuente: Archivo propio de la comunidad.

¹⁷⁹ “Foro Multidisciplinario de Creación Expresión Libre en Comunidad; donde los jóvenes y adultos aportan a través de las artes sus propuestas con el objetivo de educar y moderar a una sociedad en procesos de cambio e innovación comunitaria.” (Pedro, entrevista, 2017).

¹⁸⁰ En dicha festividad es una bienvenida donde se programan actividades: tradiciones culturales como danzas, música, “Desde el levantamiento de Cherán, se instauró, la fiesta en diciembre; por esas fechas se dobla la cantidad de comuneros y comuneras que regresan de otras partes pero en su mayoría Usa” (Ivan, entrevista 2017)

La construcción de ídolos, leyendas, tradiciones y paradigmas ocurren al mismo paso que su destrucción, y su durabilidad, que en gran parte son siglos, depende en gran medida de su capacidad de resistencia; esto es, de que dichos elementos sean o no utilizados como una resistencia ante otros de la misma naturaleza, pero provenientes de una cultura distinta. (Medllín, 2002: 272)

Sucintamente, sale a la luz el rol de lo visual en cuanto a la construcción del sujeto político étnico es multifacético. En lo endogámico, los murales, las fotografías y los documentales son herramienta de la subjetividad con la educación de los infantes y la reconstrucción identitaria para los comuneros y comuneras. Los murales comunitarios son prueba de ello. En lo exogámico, se abre la puerta a pensar un análisis tridimensional: actores que acuden a la comunidad a plasmar lo visual, en clave estético-político, que se absorbe y crea memoria paisaje visual que repercute tanto en la comunidad como en lo internacional. Y esto es relevante. Es importante, en cuanto expande al sujeto étnico más allá de sus fronteras territoriales creando redes de reciprocidad y de códigos político-sociales compartidos que desdibujan las fronteras micro delo étnico para anclarlos al imaginario de lucha-política-resistencia global, internacional.

6.7 Conclusiones

Las comunidades indígenas tienen un componente étnico que ni el análisis audiovisual del daño ni el acompañamiento no puede dejar de lado: la cosmovisión ancestral. Identidad y cultura tienen su génesis, su columna vertebral de la comunalidad en los conocimientos tradicionales heredados en los roles, significantes y significados de la articulación de la realidad social para con la comunidad; habitus que guía tanto la subjetivización de los sujetos como el quehacer de normas y significaciones de la realidad comunal; una suerte de etnogénesis de la postviolenta donde se puede observar las aristas del nuevo sujeto político étnico-comunal en contextos de tensión político-social.

Desde la reflexibilidad bourdiana para con la praxis social los códigos y sistemas de representación que se intentaron identificar en el componente sonoro-visual como constructo de

conocimiento para las ciencias sociales, no son visibles en el pensamiento de los acompañantes de estudio; es una conceptualización de pensamiento nuestro, académico, del manejo obligatorio de categorías analíticas.

Dicho lo anterior, hemos podido interpretar algunas de las aristas del rol de lo visual en contextos de violencia. Para con la jerarquización político-social de las poblaciones étnicas y sus componentes culturales, Navarro cita a Moreno-figueroa (2012) en cuanto a la construcción histórica-del sujeto indio: “Esta escala de valoración en donde el rasgo y pensamiento indígena se ha construido socialmente como indeseable en México, ciertamente juega un papel en las dificultades que enfrentan los pueblos indígenas cuando se organizan para exigir el cumplimiento de sus derechos que como pueblos tienen en el contexto de la nación (Navarro, 2012: 88). Sus derechos son dinamitados a la luz del estigma histórico heredado –tal y como lo propone Goffman-.

Ejemplo de ello lo podemos ver cuando una comitiva de comuneros hablando directamente con los jueces para reclamar defensa Estatal frente la masacre que sucedía en su territorio cheranense hallaban por respuesta un: “ustedes son indios, son tercos y necios, no entiende; dicen que allí vosotros matáis a gente”. Navarro, Goffman y Mary Douglas daban pistas sobre la construcción del estigma, pero, a la vez, el dato exegético ha puesto sobre la mesa los pros y contras de la participación (endogámica/exogámica) de la construcción de los discursos visuales contrahegemónicos; a fin de cuentas, podemos concluir, Estas tensiones no son más que un reflejo de nuevos valores y circunstancias sociales por la conexión, holística, de lo local con lo global.

Recuperando a Spindler pudimos acercarnos a ver los murales de la comunidad como paisajes sensitivo-visuales, cargados de cultura autoexhibida en la potencia del objeto inanimado. Abordando la educación, hemos de situar el efecto sonoro-visual como agente socializador¹⁸¹ y

¹⁸¹ Entiendo que la finalidad del agente socializador es: “La transmisión de pautas de comportamiento sujetas a condiciones sociales y culturales históricamente dadas, constituye en sí el proceso de sociabilización.” (Diaz, 1988:16)

enculturador.¹⁸² Lo anterior es otra de las aristas a la pregunta de cómo se construye el sujeto político étnico. Con el transitar, el pasear y jugar por la comunidad, la potencia de la imagen que emana memoria se desliza entre los dedos de los transeúntes camuflada en la cotidianidad contemporánea; puesto que el paisaje (visual): “no es simplemente expresión de un tiempo, sino manifestación de todos los variados tiempos que, actuando con el sitio y la materia, definen espacialidades, memorias e identidades” (Carapinha, 2009: 121).

En el apartado huellas y memoria en los muros abordamos las aristas del fenómeno sonoro-visual como creador de realidades otras, de conocimiento situado y de la influencia tanto en la construcción de redes de reciprocidad como de sujetos étnicos. Condiendo con Spindler: “Las personas pueden transmitir cultura sin saber que lo hacen. De hecho, es probable que la mayor parte de la cultura se transmita de esta forma más que con una intención consciente.” (Spindler, 1993:249). Por eso se hace difusa la línea de la intencionalidad en este análisis, oscilando entre lo autoexhivido y lo intencional en cuanto a la construcción cultural se refiere de las prácticas y los fenómenos visuales como objeto de estudios

Sucintamente, sin caer en idealizaciones banales, todo lo escrito en este apartado, ha querido ser un acercamiento al análisis del factor sonoro-visual, entendido este fenómeno como dispositivo de construcción de realidades otras en contexto de violencia. En el fondo, la cuestión en juego es poder seguir analizando, con profundidad máxima, desde todas las aristas posibles, cómo los grupos humanos responden con constructos culturales (políticos, identitarios, sociales y sonoro-visuales) a contextos de violencia que recae tanto en sus cuerpos como en sus territorios.

¹⁸² En otro plano más sutil opera la transmisión de la cultura; Enculturación: "El proceso de condicionamiento consciente o: inconsciente por el cual el individuo en el transcurso de su vida asimila las tradiciones (patterns of behavior) de su grupo y se comporta de acuerdo con ellas." (*Idem*: 17).

CAPÍTULO VII. UNA APUESTA INTERPRETATIVA: *TRADICIONES SUBCULTURALES*

7.1 Introducción

Este apartado profundiza en los primeros pasos de la construcción (durante el trabajo de campo), codificación (en la interpretación del dato empírico recolectado) y significación (elevándolo teóricamente) del concepto *tradiciones subculturales* y su posterior ejercicio de puesta a prueba enfrentándose al dato empírico. Esquemas como el que estoy planteado surgen de la revisión etnográfica, de mis vivencias en Cherán y las comunidades aledañas. Con ello en mente, en primer lugar, se presenta un acercamiento teórico a las tipologías de estereotipos y al estigma, por ser los dos conceptos centrales a la hora de pensar la jerarquización de las tradiciones subculturales y del “otro” con fines desigualdad social; seguido de la codificación del concepto para su posterior puesta a prueba filtrando la realidad social observada. Se concluye con abstracción dialogante del concepto con teorías que más que dar cuenta de este, ayuden a sustentar el dinamismo que le presupongo.

7.2 Estigma y tipologías de estereotipos

De la mano de Erving Goffman (1970), aunque el estigma suele defenderse como una clase especial entre atributo y estereotipo, éste se despliega como un complejo de relaciones en torno a expectativas difundidas y formas sociales de desacreditación y aceptación sociocultural. Y esto es relevante. Es central para contextualizar Chéran, un pueblo estigmatizado tanto por la discriminación étnica, política y social, comunidad indígena p'urhépecha, como por la desacreditación que mediante dispositivos biopolíticos (de biopoder), el Estado y la prensa lanzaron en contra de él.

Es necesario observar que el estigma no se hace visible como atributos dados si no que aparece dentro del lenguaje de las relaciones. Lo anterior es central para entender los tres tipos de estigmas que Goffman señala que se pueden encontrar: “En primer lugar, las abominaciones del

cuerpo –las distintas deformidades físicas.” Luego, “Defectos del carácter del individuo que se perciben como falta de voluntad, pasiones tiránicas o antinaturales, creencias rígidas y falsas, deshonestidad. [...] Por último, existen los estigmas tribales de la raza, la nación y la religión “susceptibles de ser transmitidos por herencia y contaminar por igual a todos los miembros de la familia” (Goffman, 2012: 6).

La estigmatización de los levantamientos indígenas en México tiene antecedentes diacrónicos.¹⁸³ Navarro (2017) argumenta que en los 90 el poder político hegemónico se aprovecha del desconocimiento del caso por parte de la población para difamar y dotar de contenido los prejuicios y estigmas totalmente contrario al levantamiento indígena en el caso zapatista; televisa usó: “Los zapatistas por ejemplo, producían su propia narrativa sobre hechos que desde los noticieros de Televisa Se descalificaban aprovechando el estigma sedimentado sobre el cuerpo del indígena en México.”(Navarro, 2017,128).

A contra-prejuicio los cheranenses utilizaron medios y redes alternativas de comunicación para poner en circulación narrativas situadas de lo que realmente sucedía en la comunidad. El poder de la narrativa contrahegemónica juega un rol muy importante para visualizar desde el exterior lo que sucede en la comunidad. Los estigmas históricos sedimentados sobre el sujeto indígena anulan la acción y encaminan al pensamiento comunal al ostracismo más positivista que sustentaba tanto la razón como la Verdad.

Un análisis profundo del *contraestigma* creado por la comunidad permite vislumbrar que es a través de la representación situada, de la narrativa comunal, donde se performa el estigma tatuado sobre el cuerpo indígena desde el poder hegemónico; se crea una visualidad cultural que hace dialogar pasado y presente, sosteniendo lo identitario, llevando a cabo la ardua tarea de enfrentar estigma, violencia y ostracismo Estatal en cuanto a seguridad se refiere.¹⁸⁴

¹⁸³ Aunque no se trate a profundidad, hay que aludir a esta estigmatización que existe sobre la participación de los indígenas en la arena pública/política en México desde la época colonial. Se profundizará en ello en el capítulo contextual.

¹⁸⁴ Este proceso de creación de respuestas *contraestigma* los podemos pensar dentro del proceso de decolonialidad (Véase, los antropólogos Fernando Coronil, Arturo Escobar o los sociólogos Aníbal Quijano Walter Mignolo) por partir sus posturas críticas y la discusión en 1492 y la triple dimensión de la colonialidad: del ser, del saber y del poder; centrándonos solamente en el sometimiento colonial de las experiencias y saberes “otros” de los indígenas para entender el estigma histórico que recae sobre las comunidades.

El proceso de resignificación de las tradiciones culturales en contextos de violencia actúa como hoja de ruta para borrar las marcas de imperfección del estigma histórico. Como propuso Mary Douglas (2000) dicho sujeto o la comunidad portadora de la marca –el estigmatizado- carga con el tridente simbólico de peligrosidad, impureza y altamente contaminado. La guerra contra la suciedad –entendida por Douglas como desorden- que se le otorgó al cuerpo indígena tiene su máxima potencia social en el ojo individual y social del que mira, que observa, por ello es algo de magnitudes titánicas poder combatirlo: está impregnado en el habitus heredado. Lo anterior nos abre un interrogante, ¿cómo pensar entonces el rol histórico del estigma en contextos de violencia para la construcción del concepto tradiciones subculturales?

7.2 Tradiciones subculturales

Los conceptos pueden convertirse en una tercera parte en la interacción entre crítico y objeto, que por lo demás permanece totalmente indemostrable y simbiótica. Esto es particularmente útil cuando el crítico no tiene ninguna tradición disciplinar en la que apoyarse y cuando el objeto no posee ningún estatus canónico o histórico. (Bal, 2002:30).

Relevante la cita con la que abre este apartado a conclusión de que la arqueología del concepto de *tradición subcultural* nos lleva a un punto de no retorno: como tal, no parece existir en la literatura académica.¹⁸⁵ Lo anterior es un arma de doble filo: por un lado, -quizás- el positivo, no tenemos la obligación de posicionarnos con ningún paradigma, con ningún sufijo *-ismo* que ya tenga cimentados presupuestos ontológicos que guían nuestra epistemología y métodos a seguir. Pero, por el otro, acontece el reto de definirlo de la *nada* –entendida como lo hacía

Por otro lado, desde la comunidad se construye un tropo de lo sucedido durante el levantamiento que se distribuye por distintos canales de transmisión social, esto es, la radio comunitaria, los encuentros con foráneos (conciertos, murales, charlas) y, muy importante, la difusión de lo sucedido a través de la academia. Todo ello crea una red de apoyo, que crea desde fuera contraestigma, abalando los pasos y decisiones tomadas en la comunidad para la defensa de los bosques, la seguridad y la vida misma.

¹⁸⁵ Aunque el concepto en su conjunción es inexistente, nos alineamos en entender la subcultura como la:” [...] respuestas creativas al daño producido por la desigualdad. En intentos por mantener la dignidad, suelen mostrarse intencionalmente confrontativos, de manera que suelen percibirse como amenazas al orden civil y la moralidad, hasta que son asimilados y reconfigurados por la industria cultural, que devuelve a través del mercado los estilos dispuestos para el consumo de masas, mientras debilita cualquier potencial inicial subversivo (Ferrel y Sanders en Bettie, 2003: 45).

Manuel Delgado (2004), un lugar de reserva de potencia esperando a la acción-. Para ello se propone partir de dos puntos: por un lado, definirlo a través de conceptualizaciones ya existentes de subcultura y tradición, pero modificándolas *ad hoc* para el contexto cheranense, es decir hipotético-deductivo.

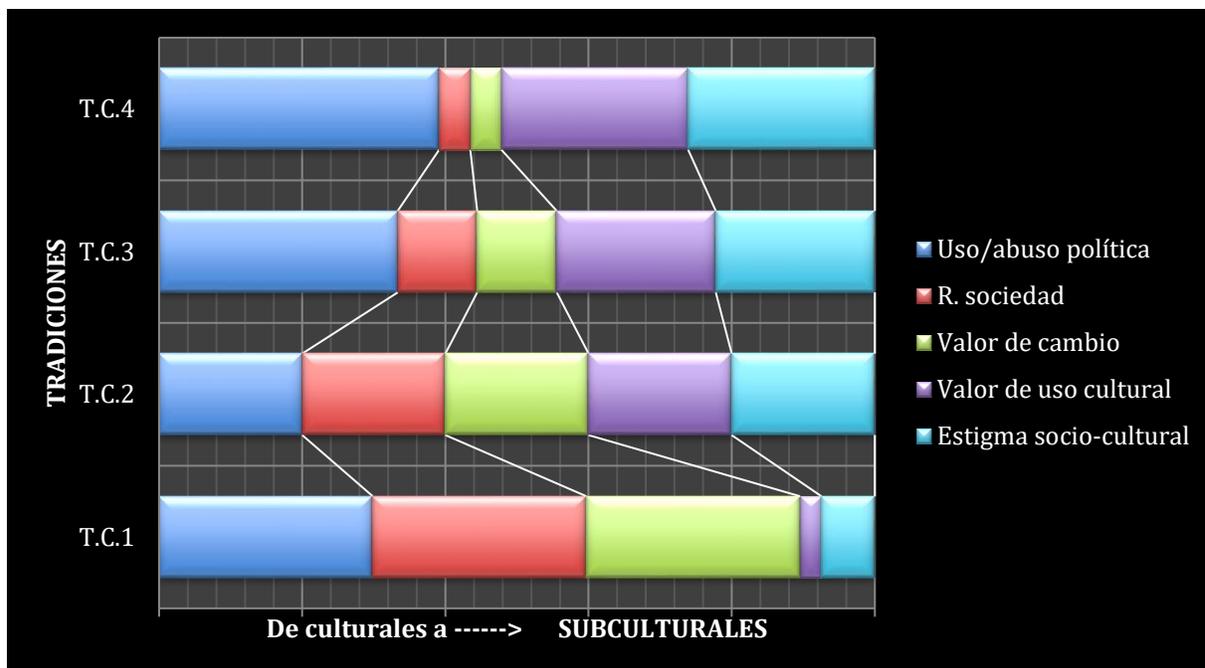
Por otro, analizar distintos casos empíricos que llenen de contenido el tipo ideal conceptual -a propósito de Weber-, es decir, se trata de una empresa inductiva en toda regla que va por los caminos de la teoría fundamentada. Y eso se enfrenta al pecado antropológico de la generalización empírica, pecado, que por otro lado es uno de los diez mandamientos científicos de la sociología y ciencias cuantitativas afines: el análisis de una muestra significativa para su generalización a toda una población. Pero ¿cómo definir un concepto en las ciencias sociales que nos ayude a dar cuenta de realidad observada?

Pasemos ahora a operacionalizar el concepto. Ello nos aportará ítems para la praxis social, para el acercamiento a la realidad empírica. Para tal meta se necesita una aproximación a la definición tentativa del concepto. Propongo entenderlo como: *La jerarquización, tanto social como política de las tradiciones culturales, articulada por prácticas históricas repetitivas y sus reglas de génesis simbólico-rituales aceptadas o no por un grupo de actores dado.* La estratificación político-social de las tradiciones culturales daría cuenta de cinco variables que se representarían en un gráfico para su mayor entendimiento:

- El uso y abuso por parte de los políticos.
- Institucionalización de la tradición cultural (preguntarle ¿por qué?)
- El impacto social (reconocimiento social de la tradición cultural).
- Valor *per se* del conocimiento tradicional de uso simbólico-cultural (el valor que tiene para propia comunidad su historia cultural).
- Del valor de cambio: a la legislación/institucionalización/mercantilización de la tradición cultural (persigue el valor económico, la plusvalía).

En la columna vertical de la gráfica encontramos la representación de cuatro tradiciones culturales (a partir de ahora T.C.) y en la horizontal el grado de subculturalidad, de estigmatización de las mismas. Al lado derecho hemos situado los ítems propuestos.

Ilustración 25. Cuadro tradiciones subculturales.



Fuente: edición propia

Las T.C. 1 y 2 pertenecen a las institucionalizadas; las 3 y 4 a las no institucionalizadas; pensemos que en las dos primeras entrarían tradiciones como el ritual de los voladores de Papantla. En las segundas tradiciones como la faena o la organización sociopolítica a través de usos y costumbres. La institucionalización de las tradiciones culturales sigue la lógica de registrar dichas prácticas en asociaciones con la finalidad de tener acceso a los recursos públicos y de inscribirlas dentro del circuito institucional de patrimonio cultural inmaterial¹⁸⁶. Igualmente, el camino hacia el registro puede ser una herramienta política.

¹⁸⁶Las asociaciones analizadas – en Barcelona (els *bastoners*, els *castellers*) y en México (*Uarhukua*, año nuevo p'urhépecha, usos y costumbres y conocimientos tradicionales) - en mis investigaciones dan cuenta de la posible

Como se puede observar en la gráfica, a más uso (y abuso) por parte de la política (Estado/partidos) la tradición sube en cuanto reconocimiento social, imaginario global positivo, pues se hace pública la T.C. a través de campañas publicitarias en T.V. y prensa escrita. Lo anterior produce valor de cambio restándole valor de uso cultural¹⁸⁷. El estigma se neutraliza ya que la sociedad la sitúa en su marco de realidad social identitario.¹⁸⁸ Creo un ejemplo para lo anterior sería: los voladores de papantla)

Por otro lado, a más abuso (y uso), el reconocimiento social baja con razón de la invisibilización de la tradición cultural. El valor de cambio se mantiene en cotas rasas porque no crea mercancía (no hay plusvalía). Por otro lado, el valor de uso cultural es alto o aumenta ya que las sociedades viven de y con la tradición como *continuum* cultural. Lo anterior, provoca aumento significativo del estigma tanto por el desconocimiento de la T.C. como por la carga negativa histórica encapsulada sobre la misma. Véase el caso de *usos y costumbres*: aunque ahora es una forma de organización político social legítima, pues las leyes Estatales e internacionales así lo avalan, el uso y abuso histórico al que fueron sometidas organizaciones indígenas “atrasadas” que fueron suplantadas por formas occidentales crearon un estigma histórico-cultural que permea en el presente.

Sucintamente, pienso que, al ser una propuesta de conceptualización inductiva, aunque parta de una guía conceptual previa, la potencia la adquiere al final de la investigación, cuando se puede

generalización del alcance empírico de la hipótesis (adaptándola a una intersección que está acorde con el contexto; por ejemplo, en México teniendo en mente epistemologías del Sur y cruzando las variables de etnia y raza en el análisis) y del aguante de su temple. El conflicto entre tradiciones culturales en Barcelona surge, en su mayoría, por la desigualdad de acceso a los recursos públicos ya que los partidos políticos usan y abusan de las asociaciones. Las que estaban inscritas institucionalmente podían acceder con mayor facilidad a recursos, es más, eran las que “legítimamente podrían ser las transmisoras de oficiales de las tradiciones culturales”. En el contexto mexicano, en específico el caso de la Uarhukua -juego de pelota p’urhépecha- el conflicto también surgía por variables parecidas; hay una liga “legal” y otra “ilegal, institucionalización que decide, cómo manifestaban mis informantes, quién puede ser portador y representante de la cultura p’urhépecha. En el caso del año nuevo p’urhépecha, como veremos más adelante, el conflicto viene dado por los intereses de la iglesia.

¹⁸⁷ Por valor de uso cultural se entiende como el valor per se de los conocimientos tradicionales; saberes pragmáticos para la cotidianidad de las comunidades que abarcan tanto lo tangible como lo intangible de las construcciones simbólico-culturales indígenas.

¹⁸⁸ Para huir de planteamientos epistemológicos dicotómicos, me pregunto si esta relación es siempre inversamente proporcional. ¿Habría algún caso en que el valor de uso cultural se mantenga o incluso se incremente a la par o sobre el valor de cambio? Avanzó con esa interrogante en mente.

conjugar el dato exegético con la teoría existente. Parafraseando a Bal (2002), lo anterior obliga a tomar una postura epistemológica a la vez que posicionamiento metodológico en lo que al concepto se refiere.

7.3 La praxis social del concepto tradiciones subculturales: la puesta a prueba

Los conceptos nunca son meramente descriptivos; son pragmáticos y normativos [...] tampoco son estables; están asociados a una tradición en particular [...] no se utilizan de la misma forma; no son solo herramientas. Plantean problemas subyacentes de instrumentalismo, realismo y nominalismo, así como la posibilidad de interacción entre el analista y el objeto. (Mikel Bal, 2002: 37).

Se ha organizado el análisis del dato exegético con el concepto presentado por puntos. Hacerlo esquemático, ayuda a entender cómo afecta cada variable a la realidad social de las tradiciones culturales, su proceso de estigmatización y el reconocimiento social. Al final de documento, en los anexos, se encuentra un cuadro con las distintas tradiciones culturales investigadas durante el trabajo de campo. Pero en el presente ejercicio, prospectivo, se han contemplado tres de ellas: la faena, la costumbre y usos y costumbres (como organización sociopolítica).

1. La faena

1.1 Instituciones: estatales (formales) y comunales (informales).

La faena no está institucionalizada por el Estado, pero es parte de la costumbre, se adquiere en la comunidad: es catalogada por ser ancestral y aceptada por toda la comunidad como una *Irépakua*, es decir, un conocimiento tradicional, pervivencia de orden práctico social. Realizar las faenas es parte intrínseca de la aceptabilidad identitaria dentro de la comunidad.

1.2 Reconocimiento social

Se puede hipotetizar que, situando al estigma como eje central de las prácticas indígenas, cualquier forma de reciprocidad comunal puede ser interpretada como arcaica en contextos

ciudadinos o al exterior de las comunidades, tal y como lo predicaba el indigenismo. Pero, la faena,¹⁸⁹ adquiere tal relevancia en la comunidad que entra dentro de la *Janánarperakuecha*, es decir, los valores morales y políticos de consideración en los perfiles para los cargos principales. Véase, los integrantes del consejo mayor (*K'eri Jánaskakua*), para la tesorería Comunal (*Tumina Xanátakua*) o los consejos operativos especializados (*Orhejtsikukuecha*): “Haberse manifestado siempre propositivo y voluntario en favor de las faenas de la calle, del barrio y de la comunidad [...] el respaldo social se adquiere poco a poco [...] el derecho a voz, al voto y a ser electo o considerado para un cargo, se adquiere con el trabajo voluntario que se adquiere en los hechos” (Fogata Morelia, 2011: 19)¹⁹⁰.

1.3 Valor de cambio

La faena adquiere un valor de cambio nulo en el sistema capitalista simplemente porque no se basa en el capital; por ser un conocimiento tradicional escapa del modelo global culturalizado.

1.4 Valor de uso cultural

Es muy alto ya que la faena es uno de los elementos de reciprocidad social más alto de la comunidad: “Mañana domingo toca ir a limpiar los cauces del río de basura; iremos como 30 a esa faena... entra dentro del programa comunal cero basura.” (Ivan, entrevista, 2017). Se organizan muchas faenas al interior de las comunidades, es elemento de ayuda grupal antiguo que tomó más fuerza después del levantamiento.

1.5 Estigma

Cuando algunos comuneros lograron camuflarse para salir de Cherán y denunciar, delante del Senado de la República, los asesinatos y violaciones de los derechos humanos a los que estaban siendo sometidos, una informante declaraba que el secretario allí presente les recibió diciendo: “Dicen que en Cherán ustedes se están matando; ustedes matan a la gente, matan a los turistas” [...] “Son enfadosos, se acaban de ir unos; son unos indios, son necios”. Respondiendo ésta:

¹⁸⁹ Se entiende por faena una ayuda o acompañamiento, en su mayoría en porvenir recíproco, de ciertas personas de la comunidad hacia otra persona o hacia la comunidad misma. Fui personalmente a dos faenas durante el trabajo de campo; en una limpiamos los márgenes de los ríos de la comunidad y, en otra, colaboramos en la redistribución de alimentos para la comunidad en un evento de cultura tradicional.

¹⁹⁰ Documento de la Fogata Morelia (2011) *Nuevo gobierno de la comunidad de Cherán*. (pp. 4-5)

“nosotros no venimos a que nos desprestigie si no a que nos manden seguridad; queremos justicia”. (Chepina, entrevista, 2017). Como se pone de manifiesto el estigma y el maltrato hacia el indígena se produce directamente desde los funcionarios del Estado mismo, haciendo caso omiso a la comitiva de cheranenses que había ido a denunciar el acoso del crimen organizado y a pedir, como cualquier ciudadano, el derecho a la seguridad.

2 *Costumbre*

2.1 *Institucionalización*

No está regida por la institución estatal. La concepción de *el costumbre* de los pueblos indígenas está basada en otras características.¹⁹¹ Los ancianos me expresan que forma parte de la *Suruka*, es decir, del linaje, tradición e identidad p´urhépecha, la para la vida en sociedad (*Irékua*). Parte de la cosmovisión basado en sucesos ancestrales, que hablan de la naturaleza, del orden natural de las cosas y el respeto que le deben las personas a la *Kaxúmbekua* (moralidad social dentro de la comunidad). La aplicabilidad de las mismas, en diferencia de las occidentales, no amerita textos escritos; es el *habitus comunal* heredado quien ostenta el conocimiento que genera roles, leyes y resolución de problemáticas. Es el sentido de respeto y su práctica el andamiaje indisoluble de la acción individual-comunal.

2.2 *Uso y abuso*

Como las demás prácticas de los pueblos indígenas, las costumbres traen una carga de abuso moral desde la conquista, época en que se buscó erradicarlas para instaurar políticas nuevas. Es relevante nombrar que el caso de Michoacán es singular a la luz del paso y las acciones de Vasco de Quiroga y su proyecto de los pueblos-hospitales el cual “dio” oficio (y beneficio) a los pueblos indios de la región.

¹⁹¹ Como Expone Etnólogo: Carlos García Mora: “[...] el costumbre era su configuración histórica y social, y la creencia su respectiva ideología. [...] La amplia gama de asuntos, todavía en la primera mitad del siglo **XX** abarcados por la pintékwa —cosechas agrícolas, clases sociales, compadrazgos, organización del cabildo, ciclo de estas religiosas, historia local, danzas, velorios, música y otros más— sugiere la vitalidad de un sistema de ideas asignando a cada cual su lugar, función, significado y sentido. (García, 2014: 9)

2.3 Valor de cambio

Es nulo el valor de cambio económico del costumbre bajo el paradigma capitalista, tiene un alto valor recíproco simbólico.

2.4 Valor de uso

El valor de uso es altísimo pues define el cómo se debe estar y actuar en comunalidad, en la *Irékua* (vida en sociedad). La costumbre, encierra todas las demás prácticas y conocimientos tradicionales que se encuentran en el cuadro. Es de orden cognitivo Es de alto valor simbólico-cultural pues no precisa de documento escrito: se transmite por oral. Es una parte central de la cosmovisión indígena y, en el caso de Cherán y las tres comunidades visitadas, los entrevistados la sitúan como un elemento articular de la vida misma de la comunidad.

2.5 Estigma

Las costumbres de los pueblos originarios fueron rescatadas por los antropólogos decimonónicos como *survivals* esto es, prácticas de antaño que sobrevivieron en lo contemporáneo pero que no tenían valor alguno en el presente. Muchas de ellas sirvieron para rellenar los esquemas evolucionistas por ser de “poco uso” para contexto de modernidad. Daban así explicación y soporte a los puzzles unilineales por los cuales toda sociedad tenía que pasar para llegar al estadio del progreso.

3 Usos y costumbres

El caso de la tradición etnopolítica de los indígenas p'urhépechas, la *Jurhímpekua* (Sistema político-social) conceptualizada desde “fuera” como “de usos y costumbres” es el más complejo a nivel de análisis. En primer lugar, porque parte de dos vertientes: por un lado, usos y costumbres se refiere a un constructo cultural no indígena, esto es, un término creado desde la academia y el Estado: “Recuerdo, mi padre, cuando me hablaba de la costumbre que había de seguir, de los valores y comportamientos buenos para con la comunidad; él, nunca, habló de usos y costumbres” (Don Felipe, entrevista, 2017); comentaba un comunero mientras le preguntaba sobre la tradición y los usos y costumbres. Por ello, en segundo lugar, los comuneros de Cherán tuvieron que definir, para iniciar el levantamiento qué entendían por usos y costumbres ya que a partir de la sentencia emitida por la Sala Superior del Tribunal Electoral

del Poder Judicial de La Federación el tribunal, el concepto puesto que la institución no dio una definición legal concreta: “ La elección por el sistema por usos y costumbres se debería desarrollar bajo los siguientes principios: Endógeno, libre, pacífico, informado, democrático, equitativo, socialmente responsable y autogestionado”¹⁹².}}

3.1 Institucionalización

El reconocimiento del nombramiento de las Autoridades Municipales bajo el régimen de Usos y Costumbres, se ha construido desde principios del siglo XIX hasta entrada la década de los 90 en el siglo XX, que no logró desarraigar la cultura política indígena de los pueblos oaxaqueños. Por el contrario, y aún en el marco de la Institución Municipal y de sus bases Constitucionales, este bagaje jurídico diferenciado siguió reproduciéndose en una dualidad entre la concepción propia de gobierno indígena y la aplicación de las normas que rigen para cualquier Ayuntamiento del país¹⁹³

El problema principal es la dualidad de acuerdos intersubjetivos de dicho proceso de usos y costumbres; la dualidad de epistemologías y ontologías, de formas de entender y articular la realidad. Como se mostró con anterioridad el entender indígena está alejado del pronunciamiento hegemónico del Derecho para con el término. Por ello, hay una suerte de triple institucionalización: una desde el Estado, desde la academia y, una última, desde la propia comunidad. Desde ella se buscaron elementos teóricos y prácticos para interpretar e implementar los “usos y costumbres”. Todas las instituciones (Estado, academia y comunal) se enfrentaron al presupuesto epistemológico de preguntarse: ¿qué son y cuáles son los usos y costumbres? Desde la comunidad se pensaron desde dos vertientes: por un lado, una forma distinta a la elección electoral partidista, y por otro, el ejercicio del gobierno local. La respuesta la encontró un grupo de académicos y comuneros en recuperar las prácticas arrebatadas, desde tiempos coloniales, de organización político-social indígena; se consensuó:

¹⁹² Documento de la Fogata Morelia (2011) : *Nuevo gobierno de la comunidad de Cherán*, sin pie de imprenta

¹⁹³ Instituto Estatal Electoral de Oaxaca. Catálogo municipal de usos y costumbres.)

Aquellos elementos de la normatividad p'urhépecha, que rigen todos los aspectos de la convivencia social y política, es decir, las reglas que determinan el actuar de los comuneros en lo personal, familiar y en la vida social comunitaria; normas y principios que dirimen las controversias internas de carácter colectivo, familiares y personales; reglas que sustentan las instituciones políticas, sociales, económicas y culturales de la comunidad; normas que establecen los procedimientos para la toma de decisiones y nombramientos para los cargos y responsabilidades; y principios que orientan los juicios de valoración ante los intereses a resolver, mediar y armonizar entre los habitantes de la comunidad. Así, que, la idea de juchari jurámukata –nuestra normalidad, es un conocimiento vivencial de tradición oral, cuya postulación como “sistema normativo indígena” demanda su reivindicación y reconocimiento para su desarrollo.¹⁹⁴

3.2 *Uso y abuso*

Aparte de lo nombrado en los otros apartados anteriores, el uso y abuso puede verse aquí en distintas aristas: a la hora de imponer, desde la categoría de “usos y costumbres” unas directrices que predicán qué y de qué forma hay que ser indígena. Otra causa contundente es que, a día de hoy, no se reconocen las casas comunales como ayuntamientos por ley, se reconocen solo por decreto. De esta ausencia de derecho se está generando una iniciativa a través de encuentros entre comunidades que están por la libre determinación, autogobierno y manejo del presupuesto directo, la cual trata de dos demandas al Tribunal Superior de Justicia, del Estado para cambiar el artículo 35 de la Constitución? que se refiere a la ley orgánica de los pueblos. Además, como sostiene uno de los abogados de la comunidad, el Estado intenta dinamitar estos movimientos desde dentro: “Hay usos y costumbres que en realidad son partidos políticos; “algunos líderes partidarios, están disfrazados de kerí's” (Aragón, entrevista, 2017).

3.3. *Valor de cambio*

El valor de cambio se puede medir en cómo se posicionan la reproducción de artesanías en este sistema o en las formas de trueque que aún persisten

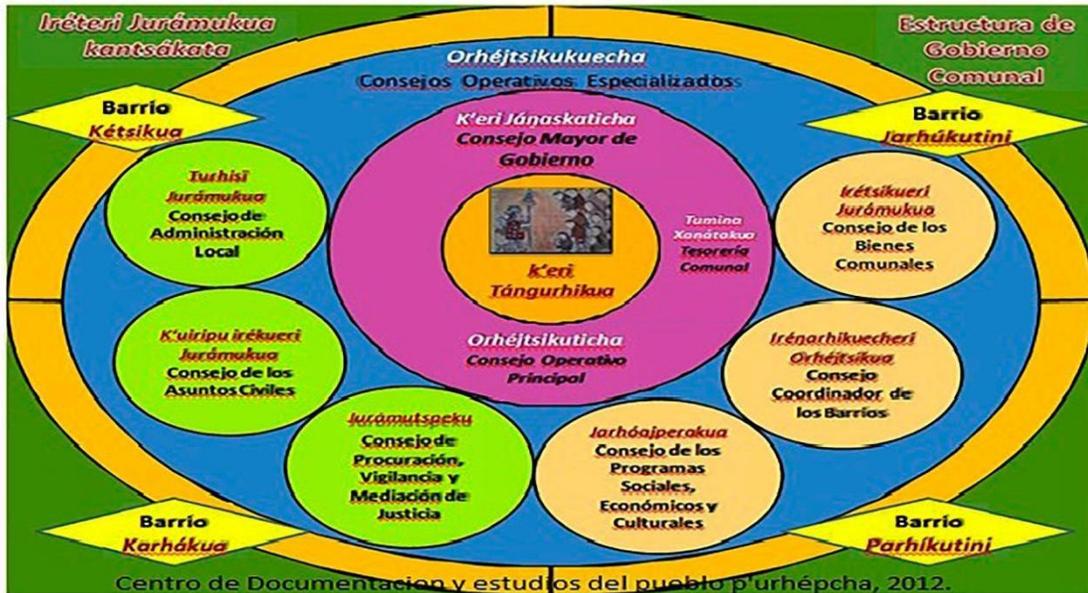
3.4. *Valor de uso*

Valor de uso alto. *Jarámmukua* o jurámukurhikua (autogobierno); Usos y costumbres es la columna vertebral de la organización político social de la comunidad. Partiendo de su recuperación como conocimiento político tradicional definición desde la comunidad se

¹⁹⁴ Documento de la Fogata Morelia (2011) *Nuevo gobierno de la comunidad de Cherán*. (pp. 4-5)[*La cursiva es suya*].

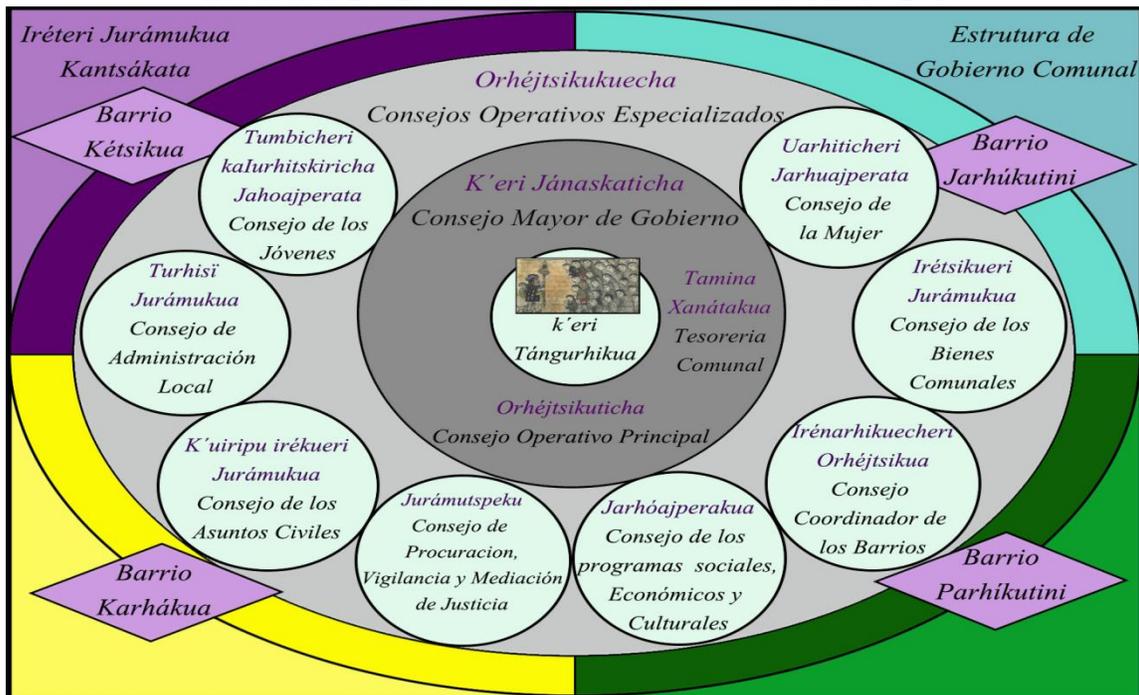
construyó todo el organigrama de la estructura de gobierno que lleva siete años articulando la comunidad de Cherán:

Ilustración 27. Estructura de Gobierno Comunal 2012-2015



Fuente: Documentos internos de la comunidad generados para uso informativo

Ilustración 26. Estructura de Gobierno Comunal 2015-2018



Fuente: Documentos internos de la comunidad generados para uso informativo

Los representantes de los siete Consejos Operativos son elegidos cada 3 años en las asambleas por la *K'uiyu o Kúiripuekua*, esto es, la población en comunidad. Es relevante nombrar que si uno se fija en los dos esquemas visuales de la estructura sociopolítica de Cherán presentados en la página de arriba entre el primero que corresponde al 2012-2015 al segundo que abarca 2015-2018 se constituyen dos Concejos nuevos: el Concejo de la mujer y el Concejo de los Jóvenes.

3.5. *Estigma*

Como pudimos observar con anterioridad, se crea un estigma que se suma a los históricos en lo contemporáneo: para deslegitimar el movimiento, el Estado y algunos medios de comunicación, acusan a los sistemas ancestrales de organización social como no aplicables en las sociedades contemporáneas. Ejemplo de ello es lo siguiente: “Desde el TSJ querían mandar antropólogos y gentes de ciencia a la comunidad para que les enseñaran qué eran los “usos y costumbres” P’orhe” (Aragón, entrevista, 2017). El sistema monocultural de Estado, reafirmado siglo después por el indigenismo antropológico es una de las formas de estigmatización más potentes que han permeado desde la colonia.

7.3. Significación conceptual de *tradiciones subculturales*

Entrando ahora en la significación teórica del concepto de *tradiciones subculturales*¹⁹⁵ es menester abordarlo tanto desde la epistemología como de la metodología. A partir de aquí establezco total sintonía con Aurora González Echeverría (2011) y me alinee delante de su máxima de plantear la Antropología como una disciplina interpretativo-explicativa. Dicho lo anterior, se contempla abordar la construcción del concepto estando atentos a la historicidad del conocimiento y el método científico pensando el mayor problema de la propuesta inductivista; cómo el método inductivo-verificacionista trató de resolverlo y qué supuso el paso del método axiomático-deductivo al método hipotético-deductivo.

¹⁹⁵Se está trabajando en la lectura y redacción concienzuda de este apartado haciendo uso de los teóricos que se presentan en todo el párrafo.

De la mano de Hersel, se tratarán los temas del contexto de descubrimiento y el de validación. Es menester entender en *La lógica de la investigación científica* (1967) el falsacionismo de Popper y su crítica al inductivismo, y los conceptos de enunciados analíticos y sintéticos, alineándose a la norma metodológica que propone para el desarrollo de teorías, véase, que la validez de las teorías no es definitiva, sino siempre provisional y, consecuentemente, la actitud a adoptar por el científico es la de ser crítico con sus propias construcciones teóricas. Aviso a navegantes: sólo es científico lo que se puede poner a prueba. Servirán capítulos del texto de Hempel (1979) *Filosofía de la ciencia natural* para dar cuenta de sus aportaciones conceptuales más relevantes.

Trabajar la propuesta de Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* (1978) será el siguiente paso haciendo hincapié en que las teorías no son neutras ya que nacen en concordancia de los pensamientos del contexto histórico de su época y, por ende, de sus respectivas comunidades científicas. Se hace a su vez relevante repasar a Imre Lakatos (1968-1969) por acuñar la idea de programas de investigación y lo que esto implicó e implica para el conocimiento.

Sucintamente, *pensar en la construcción del concepto de tradiciones subculturales ayuda a la interpretación de la jerarquización estigmatizada de las mismas, dando profundidad al objetivo de conocer el fenómeno de las prácticas culturales o subculturales en contexto de violencia*. Lo anterior nos habla de la necesidad de los conceptos para ver la realidad cualitativamente. Pero ¿cómo nos ayudan los conceptos a observar lo que sucede en campo? ¿Dan cuenta de la realidad observada? Parafraseando a Bal¹⁹⁶, por encima de todo el papel de los conceptos es el de *enfocar el interés*. De este modo partimos de la base de pensar que un acercamiento etnográfico siempre necesita de una fase exploratoria, forzosamente cualitativa, podemos entender que de ella se nutre el diseño de investigación preconcebido antes de campo. El diseño y la propuesta de investigación están orientados a poner a prueba las hipótesis que aquí se proponen controlando progresivamente los ámbitos de aplicación.

¹⁹⁶ *Loc. Cit*

Por otro lado, dependiendo del paradigma al que nos alineamos para con la investigación científica denotará caminos distintos. En las ciencias sociales encontramos dos paradigmas dominantes: el cualitativo y el cuantitativo. Para con el cuantitativo, parte de la base epistemológica del positivismo y funcionalismo, haciendo énfasis en la medición objetiva y en la búsqueda de la generalización de las conclusiones de la investigación y la vehemencia de la causalidad. La recogida de información es sistemática y estructurada y el posterior análisis, a menudo, de corte estadístico. El alcance de los resultados del paradigma cuantitativo es nomotético.

Para el acercamiento etnográfico que aquí se propone nos alineamos con el paradigma cualitativo. La base epistemológica la recogen corrientes como el interaccionismo simbólico, el historicismo o la fenomenología. Es el actor individual el que recibe el énfasis del enfoque. Hace hincapié en la interpretación, descripción y explicación de las conductas humanas dentro de un grupo social determinado. La flexibilidad es el eje de la recogida de información, es decir, un diseño de investigación en interacción constante a lo largo de todo el proceso de la misma. El análisis del paradigma cualitativo se sitúa en la interpretación y el alcance de los resultados es ideográfico. Por ello tenemos que construir conceptos que nos ayudan al acercamiento etnográfico para descifrar las singularidades de la investigación antropológica que nos propone San Román: “[...] la diversidad cultural, las relaciones interculturales, la importancia de los significados, la contextualización y el interés de tendencia holista y la exigencia de confiabilidad están en primer plano” (San Román, 2005: 320). Con estas referencias seguimos avanzando en la aproximación al concepto de tradiciones subculturales.

7.4 Conclusión

Sucintamente, tal y como se propuso al inicio del documento, lo expuesto más arriba no pretende ser un concepto estático acabado, sino por el contrario, el acercamiento a los cimientos teóricos que permitan enfrentarse al dato exegético, para interpretar parte de la realidad social investigada; que acerquen en la medida de lo posible, el pensar emic con el etic para una mejor interpretación. Es una apuesta de construcción conceptual inductiva y deductiva a la vez. De corte inductivo por nacer y nutrirse de los diversos trabajos de campo y, acercarse de este modo

a la teoría fundamentada¹⁹⁷. Y, deductivo a la vez, no por bajar de la teoría al dato sino porque se usaron datos de primer y segundo orden para contrastar y desarrollar el concepto.

En esta apuesta interpretativa es donde parte de las voces de las y los comuneros de la *Iréchekua* (Nación p'urhépecha) se han dejado oír mostrando que los conocimientos tradicionales que yo concreto en el término p'orhe *Jánaskakua*, es decir, la sabiduría, conocimientos y experiencia junto a la *Jakájkukua*, lo que significa, lo sagrado, las creencias y certezas de la antigua tradición cultural p'urhépecha, han sido mantenidos durante siglos para en el caso de las cuatro comunidades que visité y, sobre todo en el caso de Cherán, fueron recuperadas para formar un apuesta “otra” de órganos de gobierno que abarca y da seguridad a la jurisdicción política y territorial.

Reflexiones finales

El antropólogo catalán Claudi Esteva Fabregat (1918-2017), iniciador de la antropología sociocultural en España, empezó a estudiar antropología en 1947 pero llegó exiliado a México en 1939 a bordo del SINAIA, el primer barco de exiliados que procedía de Francia. Entró por Veracruz, a causa de la Guerra civil del dictador Francisco Franco en España. Gracias a una carta escrita a la duquesa de Atholl, queda libre del campo de concentración de Saint Cyprien en Francia.

Después de estar en distintos lugares del país ganándose la vida, ya en el DF, caminando por el Zócalo, observó un panfleto en el muro del palacio nacional que anunciaba Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)¹⁹⁸ y pregonaba el inicio de curso de antropología en sus distintas ramas: la etnología, la antropología física, la arqueología y la lingüística.

¹⁹⁷ La teoría fundamentada tiene su génesis en la Escuela de Sociología de Chicago y en el interaccionismo simbólico, siendo el objetivo primero de su metodología acercarse al campo para observar y documentar los fenómenos sociales y, desde el dato exegético y su análisis generar conceptos y teorías que den cuenta del fenómeno estudiado Strauss A, Corbin J. (1998) Basics of qualitative research: grounded theory procedures and techniques. Newbury Park.

¹⁹⁸ Dentro de la ENAH el grupo de catalanes era numeroso: Molins i Fàbrega, Àngel Palerm, Pedro Armillas, Joan Comas, Bosch i Gimpera, Lluís Nicolau D'Oliver. Además, daban cursos con ellos George Foster, Isabel Kelly y Robert Redfield, Paul Kirchhoff, Jacques Soustelle. En 1953 el subdirector del Instituto de México, Gonzalo Aguirre Beltrán, que habían articulado los llamados “Centros Coordinadores Indigenistas”, que

Entonces me dirigí a la escuela y le pedí al secretario información sobre los estudios de antropología. El hombre, de modo muy amable, me explicó todas las posibilidades y me dijo: “En este momento, los que estudian antropología en la Escuela, cuando terminan van a trabajar con los indígenas, porque aquí en México tenemos el problema indígena. Y el gobierno de la República lo que quiere es crear un grupo de antropólogos que puedan elucidar el problema del por qué los indígenas siguen siendo indígenas cuando nosotros les estamos ofreciendo todo”. Entonces empecé a pensar también por qué los catalanes quieren seguir siendo catalanes. Esto me interesó mucho. Hubo una relación de respuesta inmediata, en el sentido de configurar lo que aquel señor me estaba diciendo con mi “problema” catalán. Este punto me interesó mucho. (Fabregat, 2011:6)¹⁹⁹

Tal vez, el punto que le interesó a Fabregat fue el punto de conexión que me impulsó a llevar a cabo esta investigación. Indígenas, catalanes, violencia estructural y directa bajo la asimilación de la cultura hegemónica. Quizás, el azar, quiso también que la entrevista se realizara la misma noche en que se fraguaba el levantamiento indígena de Cherán 14 abril del 2011. Azaroso a su vez que el antropólogo nos dejara el mismo mes de septiembre de 2017 cuando empezaba mi estancia de trabajo de campo más larga en la comunidad. Así los azares.

La cita tiene vigencia en las conclusiones de esta investigación por varias razones. Una de ellas a la vista del paralelismo, aunque sea indirecta la influencia, en los procesos de autodeterminación y autogobierno de las comunidades indígenas y el pueblo catalán: los dos “quieren seguir siendo lo que son”, demandan resguardar su lengua y su cultura de ataques históricos por parte de las culturas dominantes; tema que abordaremos más adelante. Relevante es a su vez observar cómo el “problema del por qué los indígenas siguen siendo indígenas cuando nosotros les estamos ofreciendo todo” es uno de los tropos de más peso que sustentan el discurso estigmatizante, después de los 70 años que nos separan, sobre los indígenas en México. Membe referiría a que se toma la raza como categoría de orden y estigma de los actores sociales; la cosificación del humano para su clasificación tautológica.

En lo referente al caso de Cherán K’eri carece de un marco explicativo integral. Nace dentro de un contexto de dispositivos de violencia, corrupción y de impunidad. Una de las explicaciones en lo que refiere Mbembe (2011) es “[...] la creación de *mundos de muerte*, formas únicas y

ordenaban toda actuación de la antropología entre los indígenas le propuso que se hiciera cargo del departament. Fabregat no aceptó la oferta.

¹⁹⁹Revista de recerca i investigació en antropologia 5 perifèria Número 14, abril 2011 www.periferia.name
<http://www.antropologia.cat/files/EntrevistaClaudiEstevePeriferia.pdf>

nuevas de existencia social en las que numerosas poblaciones se ven sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatus de *muertos-vivientes*.”(p.75). Así es. La población de Cherán durante su agonía de más de cuatro años permaneció como muertos-vivientes a merced del crimen organizado el cual encapsuló la comunidad para que nadie saliera de ella; matando a los que se atrevieron.

Lo ocurrido en la comunidad, es una guerra contra la (*nana Echerí*) madre tierra (Martinez, 2015); una guerra neocolonial, imperialista y de despojo (Castellanos, 2015); Velada, silenciosa, guerra nacional, que va acompañada por la guerra internacional en la lucha contra los territorios a favor del capital (Jéronimo, 2015). Según un comunero de Cherán, “una guerra que comenzó el 2 de octubre de 1492 con la Conquista, con todo su horror, todo lo negativo y quiero comentarles también que esta guerra no ha parado. “[...] guerra desigual, guerra sin piedad” (Fabián, 2015: 143). Para John Gibbler, “una guerra que ha generado nuevos mercados, lo que yo diría mercados de la muerte” (Gibler, 2015: 150). Otro comunero manifiesta que son el alcohol y las drogadicciones los motores del despojo y la guerra entre los pueblos (Huaroco, 2015); Para Rozental, la historia se puede resumir en cuatro ex: exploración, explotación, expulsión y exterminio, todas ellas llevadas a cabo “con guerras y otros medios de destrucción masiva” (Rozental, 2015: 159).

Desde mis reflexiones documentales del contexto cheranense, abonará a lo anterior, la guerra como forma de extracción de recursos naturales y de conocimiento tradicional. Mbembe, lo argumenta en cuanto la “economía de la muerte” –del *locus* postcolonial- en sus relaciones de producción y poder, donde dicho poder es difuso y el uso de la violencia a la vez, selectivo, pero paradójicamente arbitrario. La *soberanía* –entendida como “el derecho a matar”²⁰⁰ la ostentaba tanto el Estado, el ejército y el crimen organizado. Tecnología de la muerte del necropoder como brazo ejecutor de la necropolítica.

La *política de la raza* está ligada a la *política de la muerte*²⁰¹, a la inhumanidad; construcción de pensamientos coloniales de los cuales, en efecto, permean en el Estado mexicano y el abuso

²⁰⁰ (*idem*: 21)

²⁰¹ (*Idem*:22,23)

a los pueblos originarios (en este caso p'urhépechas), históricamente como hemos visto anteriormente, cargados de estigmas. Sucintamente, en el caso de Cherán y su abandono por parte del Estado se observa que la: “[...] expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir”²⁰². La pregunta aquí es si el Estado ostenta dicha soberanía, o como hipotetizo, la soberanía la ostentan los grandes oligopolios y los grupos criminales en un Estado-nación en aras de desintegración.

Por ello resulta complejo medir la transición de las tradiciones culturales en contextos violentos, porque influyen actores micro y corporaciones macro en la realidad local comunal; por ende, en esta investigación se trató de analizar los fenómenos globales ligados a la economía neoliberal que dieran cuenta de las amenazas a las que están sometidas los conocimientos tradicionales y, por supuesto, sus portadores. Traer a colación que la pregunta vertebral de esta investigación es ¿las tradiciones culturales constituyen un recurso que estructuralmente da freno a la violencia al proyectar una realidad alternativa?

Para dar cuenta de ello se propuso una metodología que rompiera, continuamente, las teorías, sesgos y presupuestas teóricas que llevaba en el esquema concebido al campo. Por ello, Agar, fue buen compañero de ruta, entre quiebras, strips y resoluciones de esquemas se hizo difuso pensar la realidad cultural porque continuamente en la reflexividad de Guber (2001) la hizo compleja.

Se propusieron tres conceptos claves, violencia, transición y tradiciones culturales que dieron cuenta para desentrañar la pregunta del proyecto, pregunta, que al igual que la teoría fue cambiando a la luz de dialogar con el dato exegético gracias a ir y venir de la metodología de Agar (1992). Porque siguiendo el esquema que presenté en esta investigación, al entender a la antropología como interpretativa-explicativa, a fin de cuentas, si algo hay cambiar porque no cuadra, no es lo que dice la gente, sino más bien la teoría que da cuenta de ello.

Observamos cómo la sabiduría indígena es acechada por corporaciones oligopólicas. Si hacemos memoria de todas las amenazas y avatares a los conocimientos indígenas presentados

²⁰² (*Idem*: 19)

en este capítulo III sale a la luz el complejo entramado de actores, corporaciones, Estados, leyes y lagunas de las mismas que influyen en el sustento de los conocimientos tradicionales. Algunos de los procesos anteriores están avalados por los marcos normativos y otros, como en caso de Cherán con el crimen organizado, escapan de ellos promulgando los suyos propios.

Delante del contexto violento que sufrió la comunidad intenté ordenar lo ocurrido desde un punto de vista formal se articula una estructura quaternaria que asocia: A) la etapa de recepción de violencias directas; B) de la violencia a la contra violencia; C) un estado donde se transita de la contra violencia a la no violencia activa (*non-violence*) y D) de la no violencia al uso de lo cultural-identitario como herramienta constructora de realidades otras. Creo, que segregar el fenómeno por tiempos, claro está con fronteras yuxtapuestas, ayuda a profundizar en cómo se reaccionó en cada parte y pensar en sus matices al observar el fenómeno como un constructo sociocultural.

Como dejé afirmado a lo largo de esta investigación, al entender la antropología como interpretativa-explicativa, creo que tal vez, el aporte más relevante de esta investigación es que abre nuevas aristas en cuanto a la complejidad de los levantamientos de las comunidades indígenas en el siglo XXI dentro de estructuras violentas y asimétricas. Las culturas o partes de ellas no caducan, no mueren; son ciertos actores y corporaciones que las asesinan y otros, en su lucha, las revalorizan como respuesta a la asimetría de fuerzas.

Por ello se abordó el neoritual *Inicio del levantamiento en defensa de nuestro territorio* que año a año sedimenta la memoria de lo sucedido en la tradición p'urhépecha de Cherán, el tropo del levantamiento. Ya no se entiende la comunidad sin aquella fita y es el reflejo de su *sentipensar* para los caminos que van planteando en las asambleas de barrios. Etnografiando el fenómeno religioso-ritual observamos cómo actúan los conocimientos tradicionales bajo presión social. Me di cuenta de que el conocimiento cultural que poseen las médicas tradicionales recae sobre los gobernantes y obliga a éstos a pasar por el ritual de la *Jákájkukua* (lo sagrado, las creencias y certezas); se impuso por ellas por la seriedad del acto violento y para revertirlo pidiéndole a los *K'eris Kaxúmbekua* (moralidad social p'urhépecha) con los valores y principios del pensamiento político p'urhépecha (*Jurhimpekua jingoni jurámukua*).

Con ello se hace evidente que el ritual determina culturalmente el quehacer simbólico-político en cuanto obligaciones y deberes con la comunidad, pero, es durante sus transcurso donde se dejan ver los conflictos internos de la comunidad. A su vez, pudimos vislumbrar nuevos actores socializadores que encarnaron toda su potencia desde el inicio del levantamiento -son el mito y el tropo de la construcción social del mismo-, estos son, las mujeres y los jóvenes; actores sociales que antes del 15 de abril de 2011 jugaban otros roles y obligaciones tradicionales acordes con el género y la edad.

El paradigma de la diversidad cultural solamente se entiende y se nutre en interacción en la praxis con los otros grupos heterogéneos como las que ocurren en el ritual. De ello nace el entendimiento con el otro y sus conocimientos; reconociendo la diferencia cultural transformamos las estructuras heredadas que dan voz a distintos tipos de actores.

Desde un acercamiento inductivo -cercano a la teoría fundamentada- se propusieron tres conceptos *ad hoc* que dieran cuenta de la realidad observada. Así, la *co-muralidad*, abonaba a comprender las estrategias sonoro-visuales que sirven de herramienta de construcción del sujeto político étnico intracomunal y ayudaba a vislumbrar la creación de redes de apoyo exogámicas que comparten ideologías de lucha en/con la comunidad imaginada pero corporizada en el habitar de lo vivido. En cuanto al rol de sonido, es espeluznante recordar su postal sonora del contexto violento; daría para una tesis entera de doctorado. Balas, cohetes, campanas, gritos de dolor y de terror figuran la partitura sonora, los modelos sensoriales de la violencia.²⁰³ Pero también los conocimientos tradicionales transmitidos oralmente durante los 9 meses de fogatas es un marco sonoro digno de ser recuperado a través de la memoria del imaginario social comunal del tropo del levantamiento de abril de 2011.

El concepto de *tradiciones subculturales* entendido como *la jerarquización, tanto social como política de las tradiciones culturales, articulada por prácticas históricas repetitivas y sus reglas*

²⁰³ Como expone Domínguez (2015) “La valoración que hacemos de los estímulos sonoros se realiza justamente en el marco de los modelos sensoriales de la cultura. Los diversos modos de significar la distancia sonora nos conducen a reconocer una relación entre valores sensoriales y ciertas formas de hacer vida en común más o menos proclives a la proximidad.”

de génesis simbólico-rituales aceptadas o no por un grupo de actores dado, da cuenta de la estratificación socio-cultural de ciertos conocimientos tradicionales y de sus portadores. Nos habla de que cuando la desigualdad se disfraza de diferencia se alimenta el estigma y se esconde, que, en realidad, se trata de relaciones verticales hegemónicas.

Por último, algo que quedó pendiente en esta investigación y que varias personas insistiesen en que desarrollara, fue una comparación entre “El problema del Indio” y “El problema catalán”. Como exponía Claudi Esteva Fabregat en México hace 70 años el dilema de “porque el catalán quiere seguir siendo catalán bajo dictadura y porque el indio quiere seguir siendo indio bajo un sistema postcolonial”, tal vez, se pueda responder con el título que le puso a esta investigación: *frente al afán sistemático de dominio violento sobre el otro, el afán sistemático de rebelión*.

Es relevante nombrar que el 1 de octubre de 2017, fecha de la represión brutal por parte de las fuerzas del Estado español contra la población civil catalana que intentaba expresar bajo referéndum su derecho a decidir por la autodeterminación de un *Catalunya* independiente, me encontraba en trabajo de campo en las cinco comunidades indígenas. En distintas de ellas estaban al corriente de la represión y, creo, aquello operaba como vehículo de dialogo de dos grupos de ciudadanos que en contextos lejanos tanto culturales como geográficos luchaban por la defensa de la diferencia en contextos violentos.

Creo, que para juntar lo diferente con lo diferente y lo semejante con lo semejante hay que partir de que se tratan de sujetos históricos distintos; por un lado, indígenas y mestizos, por otro, una mínima burguesía catalana y postcampesinos transformados en proletariado, mutando a pasos acelerados a urbanitas por el empuje de las revoluciones industriales europeas. Observo que se podría pensar la propuesta partiendo de las desigualdades que recaen sobre los grupos. En cuanto a los estigmas los dos sujetos fueron históricamente castigados por hablar su idioma y practicar sus conocimientos tradicionales y culturales específicos, es decir, por proyectar su propia realidad social. Las dos poblaciones sufrieron colonizaciones monárquicas (1492 para México; 1704 para *Catalunya*).

Por otro lado, hay respuestas semejantes al contexto post-violento en cuanto a la organización política de ciertos grupos sociales²⁰⁴. Y finalmente hay un paralelismo en cuanto a recuperación de signos y símbolos culturales para identificarse y construirse contra/enfrente del “otro”. Al analizar el modelo del caso de Cherán y el catalán creo que, cada uno en su caminar, reconstruyendo su cultura e identidad acuden al paradigma de la diferencia pues el de la desigualdad los hunde en la supuesta resiliencia²⁰⁵; esto es, me pienso en diferencia contra el Estado con estrategias de diferencia, es decir, me hago visible como sujeto político y como grupo étnico diferente. Para ello se arma un *currículum de la otredad* que integra conocimientos culturales (lengua, cultura, tradición, etcétera) y reconstrucción intracultural para crear estrategias de diferencia frente al Estado hegemónico. Todo ello sustentado con leyes y marcos normativos jurídicos globales que abalan la protección de la multiculturalidad²⁰⁶. La visibilizarían y la sobrevisibilización de ciertas culturas; visibilizar lo propio frente al “otro” violento como estrategia sociopolítica contrahegemónica.

²⁰⁴ Como vimos en el caso de las comunidades indígenas la organización político social por usos y costumbres tienen como columna vertebral la organización asamblearia. Para el caso catalán se crearon los Comités de defensa del referéndum. Su misión consistía en proteger y garantizar la apertura de los colegios electorales durante el 1 de octubre de 2017, por la masificación de miles de policías nacionales y guardias civiles enviados a *Catalunya* por parte del Estado Español.

Existen más de 172 Comités de defensa del Referéndum (CDR) en toda *Catalunya* y se caracterizan por la acción asamblearia, directa y descentralizada. “Al reflejo de los antiguos “soviets” se organizaron o haciendo un guiño lingüístico-histórico de la Defensa de la revolución Cubana, tiene su génesis como Comités de defensa del Referéndum a los que con la evolución del conflicto bajo la proclamación unilateral de la independentista se transformaron en los Comités de defensa de la República” en línea <https://www.elperiodico.com/es/politica/20171107/comites-defensa-referendum-soviets-revolucio-somriures-6409012>

²⁰⁵ La resiliencia es un concepto cooptado por el discurso político hegemónico; manipulado pues deja entrever que a las personas se les presupone resiliencia, son fuertes y se recuperan muy bien solos, los Estados se lavan las manos y se echan atrás en sus obligaciones con la ciudadanía. Se vuelve un dispositivo saber-poder que se intenta filtrar desde el discurso político a la sociedad.

²⁰⁶ Como se ha presentado en esta investigación, la arena político-judicial fue imprescindible para llevar a buen puerto las iniciativas de autodeterminación y autogobierno de las comunidades. Un apunte: para el caso de las comunidades indígenas los abogados elevaron las denuncias y litigios a nivel internacional porque había leyes fuera de México que abalaban y protegían las culturas indígenas. En el caso catalán, los políticos en el poder que acompañaron el proceso de autodeterminación tuvieron que exiliarse por Europa para protegerse de acabar juzgados y encarcelados por la Justicia Española. A día de hoy, 5 miembros del gobierno electo catalán siguen en prisión imputados por secesión y malversación de dinero público. Con todo, se trata de estrategias de defensa que usan la geopolítica, leyes y cultura como herramientas de protección.

A vuela pluma, poder acompañar a las comuneras y comuneros de Cherán ha estado algo que me influyó en mi propia identidad puesto que es un proceso de aprendizaje en el acompañar. Siempre pensé que la grandeza del acercamiento etnográfico reside en que cura la enfermedad del etnocentrismo. Ya no necesitan antropólogos que les digan cómo van las cosas del mundo, de su propia cultura, sino que hombro con hombro se analicen las estructuras de desigualdad que permean la vida social. Tenemos de pasar de nociones esencialistas a nociones conflictivas de cultura porque trabajamos en contextos violentos, conflictivos; estructuradas en desigualdades de relaciones desiguales. Hemos de escapar de nuestro discurso sobre culturalismo. Estas polisemias esconden que hay intereses económicos y políticos detrás de este discurso.

Después de las distintas estancias de campo con los comuneros de Cherán y el logro sociopolítico, anteriormente utópico, que han conseguido, pienso en aquella frase de Boaventura de Sousa Santos, esto es, a estas alturas del juego, ¿quién hibrida a quién?

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno T y Max Horkheimer (2002), *The culture industry: Enlightenment as mass deception*. En: *Dialectic of Enlightenment. Philosophical fragments*. USA: Stanford University Press, Pp. 94-136.
- Adorno T (1991), *The schema of mass culture*. En: Adorno T, *The culture industry: Selected essays on mass culture*. London and New York: Routledge, Pp. 61-97.
- AGAR, M. (1982) “Hacia un lenguaje etnográfico”, en REYNOSO, C. (comp.)1992 *El surgimiento de la Antropología Postmoderna*. Barcelona. Gedisa.
- Arendt, H., (2006), *Sobre la violencia*, (Guillermo Solana, trad.) (pp. 9-78) Madrid, España: Alianza Editorial.
- Álvarez Mendiola, Rubén, 2008. *Los Medios de comunicación como espacios públicos*.
- Assmann, Aleida, (2006) “Flights from history. Reinventing tradition between the 18th and 20th centuries” en Jörn Rüsen, editor, *Meaning and representation in history*, Nueva York, Berghahn Books, p. 155-168.
- Bermúdez, Dini, Renato (2017) pdf en línea: *Revista Sans Soleil - Estudios de la Imagen*, Vol 9, 2017, pp. 26-43 - ISSN: 2014-1874
- Bourdieu, Pierre. 1996, *La dominación masculina*. En: *La Ventana*, revista de estudios de género (n-3): Universidad de Guadalajara.
- Bourdieu P (2007), *El sentido práctico*. Argentina: Siglo XXI, Pp. 129-216.
- Butler, Judith (2009) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona. Paidós.
- Breno Bringel. Geoffrey Pleyers (2017) *Protesta e indignación global. Los movimientos sociales en el nuevo orden mundial*. CLACSO. Buenos Aires. Río de Janeiro.
- Calveiro, Pilar (2012), *Violencias de Estado: la guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen organizado como medios de control global*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores.
- Calveiro, Pilar. (2007), “La centralidad de la guerra y lo concentracionario en la reorganización global del poder”; en Pinedo, J, y otros; *Políticas de terror: las formas del terrorismo de Estado en la globalización*, Bs As, Ad-Hoc, CIAJ.
- Carapinha, AURORA 2009 “Los tiempos del paisaje”, en Javier Maderuelo (ed.), *Paisaje e historia*, Abada Editores (Pensar el Paisaje), Madrid, pp. 111-128.
- Durkheim, É. (2003 [1912]). “Definición del fenómeno religioso y de la religión”. En: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Barcelona: Alianza, pp. 57-93.
- Douzet, M. (2007). La tradición en la hermenéutica de Hans Georg Gadamer. *CUHSO · Cultura - Hombre - Sociedad*, 13(1), 73-88. doi:<http://dx.doi.org/10.7770/cuhso-V13N1-art254>.
- Ferrándiz Martín, F; FeixaPampols, C; (2004). Una mirada antropológica sobre las violencias. *Alteridades*, 14(27) 159-174.
- Foucault, M., (1980). *Microfísica del poder*. Ediciones la piqueta. Madrid.
- Foucault, M., (2002). El cuerpo de los condenados. En *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (A. Garzón del Camino, trad.), (pp. 6-31). Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

- Fraser, N. (1991), Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente. En http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wpcontent/uploads/2016/03/articulos/007_02.pdf >, consultado el 2 diciembre de 2017).
- Galtung, J. (2016), La violencia: cultural, estructural y directa: Cuadernos de estrategia, (183), 147-168. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5832797>, (02 de febrero de 2018)
- Giddens A. (1997), Modernidad e identidad del yo: El yo y la sociedad en la época contemporánea. Barcelona: Península, Pp. 231-291.
- Giménez, Gilberto, 2002, "Paradigmas de identidad", en Sociología de la identidad, Miguel Angel Porrúa / UAM-I, pp. 35-62.
- Giménez, Gilberto. "Materiales para una teoría de las identidades sociales" en Frontera Norte, publicación semestral de El Colegio de la Frontera Norte, vol. 9, núm. 18, julio-diciembre de 1997, pp.9-28.
- Giménez, Gilberto, 2004, "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en Valenzuela Arce, José Manuel, coord., 1992, Decadencia y auge de las identidades, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte / Plaza y Valdés Editores, pp. 45-74.
- Goffman, Erving (2012, Original en 1963), Estigma. La identidad deteriorada. Buenos Aires: Amorrortu editores, prólogo y capítulo 1, pp. 9-59.
- Hale Charles R. (2004). "Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado," organizado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), 27-29 de octubre; Ponencia para la conferencia.
- Hall, Stuart (ed) (1997). Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. London/New Delhi: Sage. Pp. 13-74; y 223-290.
- Hobsbawm, Eric, 2002, "Introducción: La invención de la tradición", en Eric Hobsbawm y Ranger, Terence, eds., La invención de la tradición, Barcelona, Editorial Crítica, pp.7-21.
- Kaufmann, Therese, 2011, Arte y conocimiento: rudimentos para una perspectiva descolonial. (traducido por Raúl Sánchez Cedillo).
- Laura Desfor Edles. (2002) Cultural Sociology in Practice. Siglo XXI
- Lowenthal L. (1961), Literature, popular culture, and society. Palo Alto, California: PacificBooks. Capítulos 1 y2, Pp. 1-51.
- Marcuse H (1998) Some social implications of modern technology. En: Marcuse H, Technology, war and Fascism (Collected papers of Herbert Marcuse Vol. 1). London and New
- Mieke Bal, (2002) Conceptos viajeros en humanidades,
- Mbembe, A., (2011). Necropolítica, (Elisabeth Falomir Archambault, trad.) (pp. 19-75). España: Editorial Melusina.

Navarro Smith, Alejandra. (2016) "Dilemmas of sustainability in Cocopah territory: an exercise of applied visual anthropology in the Colorado River Delta", en *Human Organization*. Vol. 75, No. 2, Summer 2016. Pp. 129-140.

(2017). "Usos del registro audiovisual en investigación social". *Anuario de Investigación de la Comunicación CONEICC*, número XXIV, 2017, pp.126-145

(2012) "Representación y antropología visual: videos y construcción de significados sobre lo cucapá". *Revista Chilena de Antropología Visual*. Santiago de Chile. No. 20. 2012 (2). Pp. 79-105. . ISSN: 0717-876X <http://www.rchav.cl/img20/imprimir/navarro.pdf>

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (2005). *Así habló Zaratustra*. Edición de José Rafael Hernández Arias. Madrid:

Nichols, Bill. 1997, "Imagen e ideología", en *La representación de la realidad*. Barcelona, Paidós, Pp. 37-41

Pineda, Karla Rosas (2011) "Genealogía de los Estudios Culturales". En *Razón y Palabra*. Primera Revista Electrónica en América Latina Especializada en Comunicación.

Richard, Nelly, 2007, "Estudios visuales, políticas de la mirada y crítica de las imágenes" en *Fracturas de la memoria*, México, FCE, pp. 95-106. Se puede leer en línea en <https://es.scribd.com/doc/52408234/Nelly-Richard-Fracturas-en-la-memoria-Arte-y-pensamiento-critico>

Pink, Sarah (2007) *Doing Visual Ethnography*. Londres

Pleyers Geoffrey (2017) "Entre las redes sociales y las plazas" en *Protesta e indignación global. Los movimientos sociales en el nuevo orden mundial*. CLACSO. Buenos Aires. Río de Janeiro.

PUJADAS, JOAN J. (2004) "L'etnografia com a procés de recerca: Dissenys d'investigació aplicats a l'anàlisi de la societat contemporània" en J. PUJADAS (coord.) *Etnografía*, Barcelona, Editorial UOC.

Smith, Marquard (2008). *Visual Culture Studies*. London/ThousandOaks/New Delhi/Singapore: Sage. Pp. 1-16.

Spivak, Gayatri Chakravorty, 1998, "¿Puede hablar el sujeto subalterno?" *Orbis Tertius*, núm. 6, vol. 3, pp. 175-235.

Spindler, George (1993 [1987]) "La Transmisión de la cultura" a Velasco Maíllo, H., García Castaño, F.J., Díaz de Rada, Á. (Eds) *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid: Trotta, pp. 205-241

Turner Victor, W. (1967). *La Selva de los Símbolos*, Siglo XXI, Madrid

Turner, Victor W. (1988 [1969]). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

Uribe de Hincapié, M. T. (1999). *Las soberanías en disputa: ¿conflicto de identidades o de derechos?*

Whitehead (1911). *An introduction to mathematics*. Oxford University Press, Londres.

Žižek, S. (2009). *Sobre la Violencia: Seis Reflexiones Marginales*. Buenos Aires, Paidós.

Webgrafia

BBC (2016) Pressly, Cherán, el pueblo de México que expulsó a delincuentes, políticos y policías [en línea] página web <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37644226>

Consulta de enero de 2018. http://economicsandpeace.org/wp-content/uploads/2017/04/MPI17_Spanish_Report_WEB_28.03.pdf

Economicssandpeace (2016,2017) Indice de la paz en México [en línea] página web

García Mora, Carlos (2016): *El combate p´urhépecha con la pelota*. [en línea] Raigambre guerrera, 1ª ed. electrónica, México, Tsimárhu Estudio de Etnólogos, , 46 pp. con fts. en pdf (Fascículos) <file:///C:/Documents%20and%20Settings/Usuari/Mis%20documentos/Downloads/COMBATE%20CON%20LA%20PELOTA.pdf> pagina web..

IMCO, 2015 [en línea] la página:<http://imco.org.mx/seguridad/indice-de-paz-mexico-2015-via-el-instituto-para-la-economia-y-la-paz/>

Kutzijurhiata, 2003 [en línea] página web: <https://sites.google.com/site/kutzijurhiata/contact-us/la-asociacion>

Lavozdemichoacan, 2016 [en línea] pagina

web:<http://www.lavozdemichoacan.com.mx/seguridad/ola-de-violencia-desata-panico-en-morelia/Web>

Quadratin, 2016 [en línea] página web:<https://www.quadratin.com.mx/sucesos/apoyo-del-gobierno-michoacano-93-ferias-promover-turismo/>

Entrevistas

Abogado comunal [entrevista], 2017, por Raül Ruiz Soler [trabajo de campo], Frente al afán de dominio, el afán de rebelión. La transición de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia. Notas para la construcción del concepto tradiciones subculturales.

Cherán K’eri, Michoacán

Andres [entrevista], 2017, por Raül Ruiz Soler [trabajo de campo], Frente al afán de dominio, el afán de rebelión. La transición de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia. Notas para la construcción del concepto tradiciones subculturales. Cherán K’eri, Michoacán.

Aragón [entrevista], 2017, por Raül Ruiz Soler [trabajo de campo], Frente al afán de dominio, el afán de rebelión. La transición de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia. Notas para la construcción del concepto tradiciones subculturales. Cherán K’eri, Michoacán.

Doña Chepina [entrevista], 2017, por Raül Ruiz Soler [trabajo de campo], Frente al afán de dominio, el afán de rebelión. La transición de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia. Notas para la construcción del concepto tradiciones subculturales. Cherán K'eri, Michoacán.

Doña Emilia [entrevista], 2018, por Raül Ruiz Soler [trabajo de campo], Frente al afán de dominio, el afán de rebelión. La transición de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia. Notas para la construcción del concepto tradiciones subculturales. Cherán K'eri, Michoacán

Esther [entrevista], 2017, por Raül Ruiz Soler [trabajo de campo], Frente al afán de dominio, el afán de rebelión. La transición de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia. Notas para la construcción del concepto tradiciones subculturales. Cherán K'eri, Michoacán

Don Felipe [entrevista], 2017, por Raül Ruiz Soler [trabajo de campo], Frente al afán de dominio, el afán de rebelión. La transición de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia. Notas para la construcción del concepto tradiciones subculturales. Cherán K'eri, Michoacán

Fernando [entrevista], 2017, por Raül Ruiz Soler [trabajo de campo], Frente al afán de dominio, el afán de rebelión. La transición de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia. Notas para la construcción del concepto tradiciones subculturales. Cherán K'eri, Michoacán

Francisca [entrevista], 2017, por Raül Ruiz Soler [trabajo de campo], Frente al afán de dominio, el afán de rebelión. La transición de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia. Notas para la construcción del concepto tradiciones subculturales. Cherán K'eri, Michoacán

Francisco [entrevista], 2017, por Raül Ruiz Soler [trabajo de campo], Frente al afán de dominio, el afán de rebelión. La transición de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia. Notas para la construcción del concepto tradiciones subculturales. Cherán K'eri, Michoacán.

Giovanni [entrevista], 2017, por Raül Ruiz Soler [trabajo de campo], Frente al afán de dominio, el afán de rebelión. La transición de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia. Notas para la construcción del concepto tradiciones subculturales. Cherán K'eri, Michoacán

Doña Imelda [entrevista], 2017, por Raül Ruiz Soler [trabajo de campo], Frente al afán de dominio, el afán de rebelión. La transición de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia. Notas para la construcción del concepto tradiciones subculturales. Cherán K'eri, Michoacán

Irma [entrevista], 2018, por Raül Ruiz Soler [trabajo de campo], Frente al afán de dominio, el afán de rebelión. La transición de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia. Notas para la construcción del concepto tradiciones subculturales. Cherán K'eri, Michoacán

Ivan [entrevista], 2017, por Raül Ruiz Soler [trabajo de campo], Frente al afán de dominio, el afán de rebelión. La transición de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia. Notas para la construcción del concepto tradiciones subculturales. Cherán K'eri, Michoacán.

Jorge [entrevista], 2018, por Raül Ruiz Soler [trabajo de campo], Frente al afán de dominio, el afán de rebelión. La transición de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia. Notas para la construcción del concepto tradiciones subculturales. Cherán K'eri, Michoacán

Juan [entrevista], 2017, por Raül Ruiz Soler [trabajo de campo], Frente al afán de dominio, el afán de rebelión. La transición de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia. Notas para la construcción del concepto tradiciones subculturales. Cherán K'eri, Michoacán

Maestro comunero [entrevista], 2017, por Raül Ruiz Soler [trabajo de campo], Frente al afán de dominio, el afán de rebelión. La transición de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia. Notas para la construcción del concepto tradiciones subculturales. Cherán K'eri, Michoacán

Miguel [entrevista], 2017, por Raül Ruiz Soler [trabajo de campo], Frente al afán de dominio, el afán de rebelión. La transición de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia. Notas para la construcción del concepto tradiciones subculturales. Cherán K'eri, Michoacán

Pedro [entrevista], 2017, por Raül Ruiz Soler [trabajo de campo], Frente al afán de dominio, el afán de rebelión. La transición de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia. Notas para la construcción del concepto tradiciones subculturales. Cherán K'eri, Michoacán

Doña Rosaura [entrevista], 2018, por Raül Ruiz Soler [trabajo de campo], Frente al afán de dominio, el afán de rebelión. La transición de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia. Notas para la construcción del concepto tradiciones subculturales. Cherán K'eri, Michoacán

Doña Tere [entrevista], 2017, por Raül Ruiz Soler [trabajo de campo], Frente al afán de dominio, el afán de rebelión. La transición de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia. Notas para la construcción del concepto tradiciones subculturales. Cherán K'eri, Michoacán

Yunuen [entrevista], (2017,), por Raül Ruiz Soler [trabajo de campo], Frente al afán de dominio, el afán de rebelión. La transición de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia. Notas para la construcción del concepto tradiciones subculturales. Cherán K'eri, Michoacán.

Yunuen [entrevista], (2018), por Raül Ruiz Soler [trabajo de campo], Frente al afán de dominio, el afán de rebelión. La transición de las tradiciones culturales y sus actores en contextos de violencia. Notas para la construcción del concepto tradiciones subculturales. Cherán K'eri, Michoacán

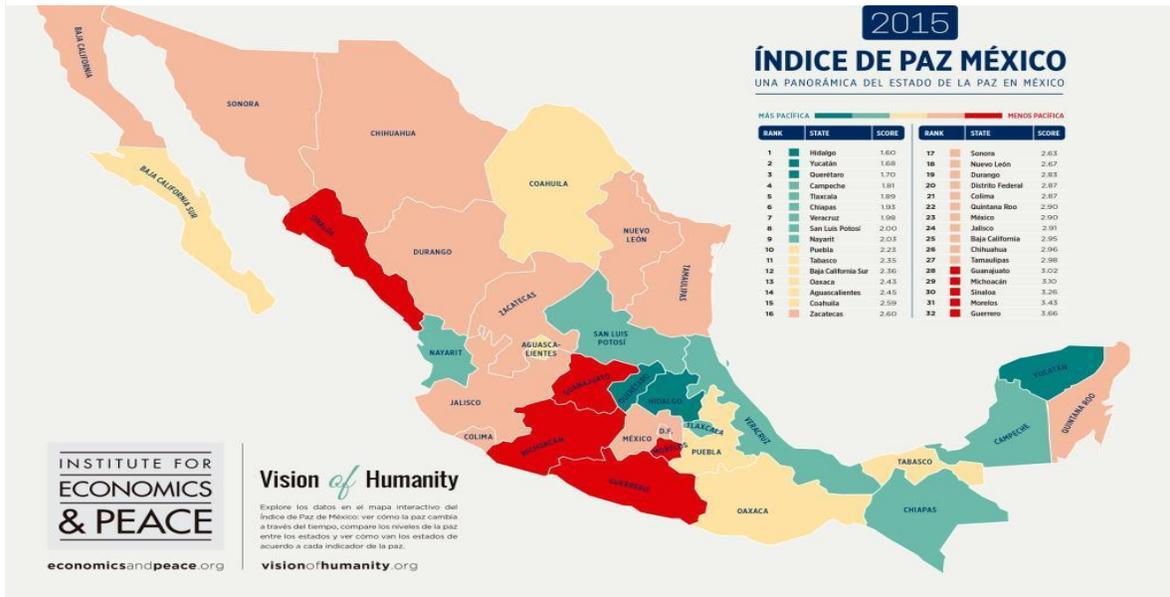
ANEXOS

Tabla 1 Cuadro de niveles de afectación del acto violento

Nivel de afectación	Perjudicados	Afectaciones	¿Cómo reparar?	¿Quién puede reparar?
Micro	Persona afectada/víctima	Violencia directa (tortura, extorsiones, golpes). Miedo (p.24), trauma, crisis, estigma moral	Atención psicosocial	Estado ONG o Profesionales <i>ad hoc</i>
Meso	Familia directa	Violencia indirecta (negación de la verdad, de la justicia, duelo), estigma moral.		
Exo	Familia extendida/amigos	Incertidumbre, estigma moral	Cohesión comunitaria	Equipos y redes de apoyo en el ámbito comunitario
Macro	Comunidad/testigos	Miedo, Inseguridad, terror, estigma moral		

Fuente: Cuadro de elaboración propia extraído del análisis de la lectura de Beristaín (2012).

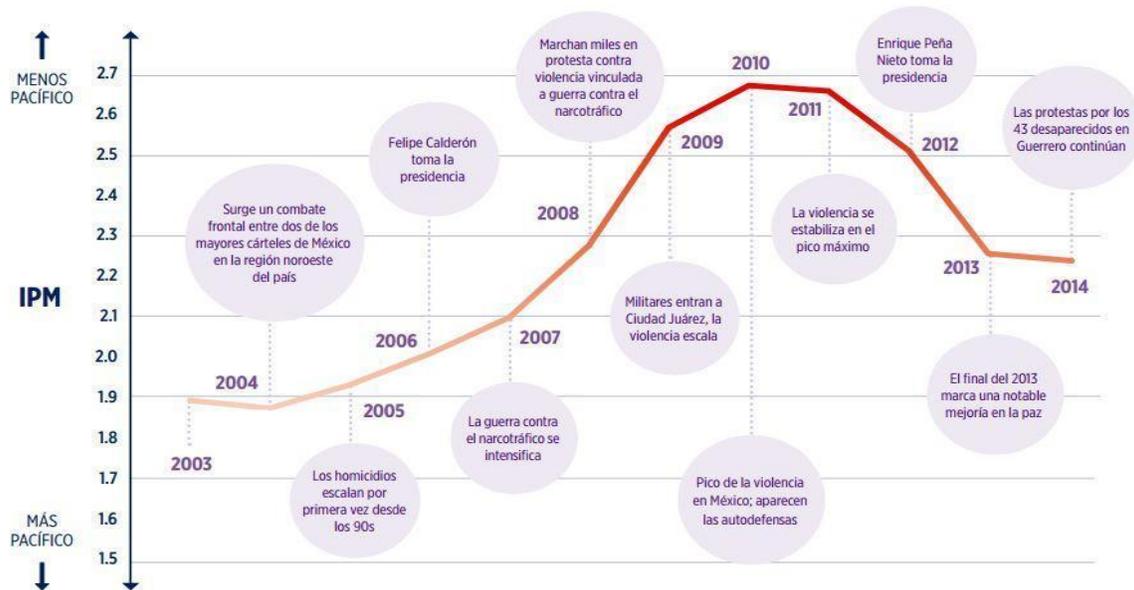
Ilustración 28. Mapa de índice de paz en México



Fuente. Economicsandpeace (2016)

Ilustración 29 Línea de tiempo de la paz en México

LÍNEA DE TIEMPO DE LA PAZ EN MÉXICO, 2003-2014



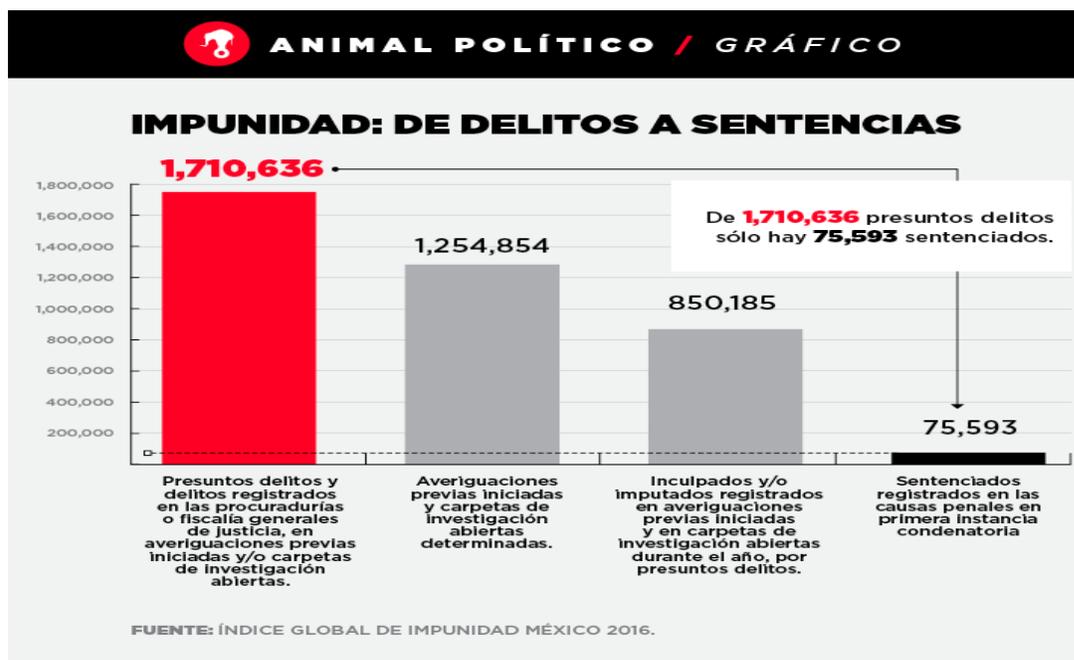
Fuente: Economicsandpeace (2016)

Ilustración 30 Mapa de impunidad en México



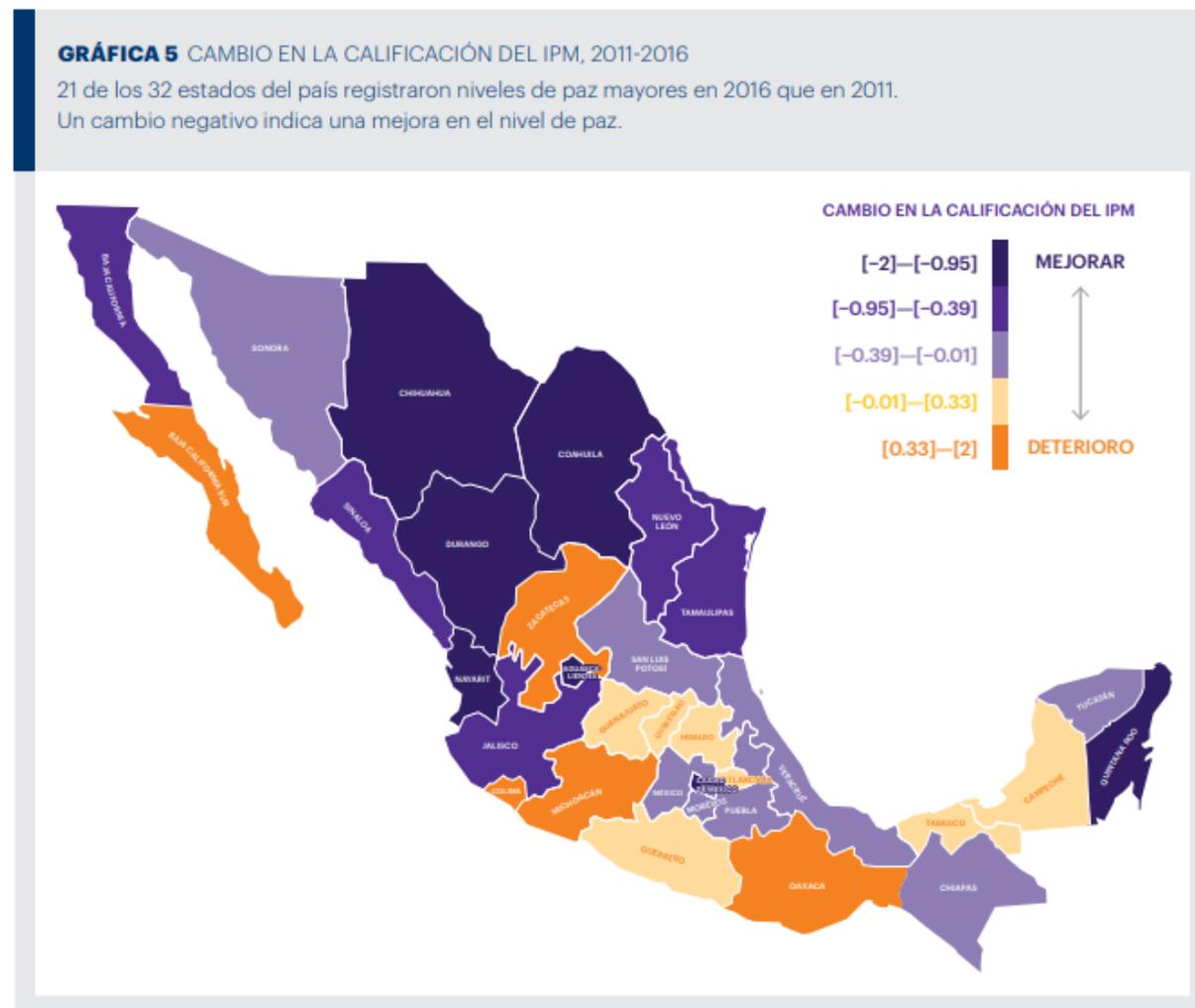
Fuente Animal político (2016)

Ilustración 31 gráfico de impunidad de delitos a sentencias



Fuente: Animal político (2016)

Ilustración 32. Mapa de cambio de calificación del IMP



Fuente: Economicssandpace (2017)

Tabla 2 Referencia a la tala de árboles

SECRETARÍA DE PUEBLOS INDÍGENAS

FODA SPI, PRIORIDAD 4: DESARROLLO ECONÓMICO, INVERSIÓN Y EMPLEO DIGNO.

PRIORIDAD TRASVERSAL 4 OBJETIVO 4.1

Tema	Estrategia	Acción	Fortalezas	Oportunidades	Debilidades	Amenazas
Reactivar la economía para alcanzar el desarrollo integral del Estado	<p>4.1.3</p> <p>Recuperar la vocación forestal del Estado promoviendo el uso sustentable de los bosques, selvas, mezquiales, otros ecosistemas y recursos asociados</p>	<p>4.1.3.5 Promover a la industria del mueble, tanto comercial como artesanal. Capacitar a los artesanos, facilitando la comercialización con productos de calidad y funcionales.</p> <p>*Secretaría: SPI</p> <p>*Unidad Responsable: Dirección de Proyectos de Desarrollo Económico y Social.</p>	<p>*Existe interés sobre la producción de muebles.</p> <p>*Existe conocimiento y habilidades para la producción artesanal (mueble tallado).</p> <p>*Representa una fuente importante de economía para las comunidades indígenas.</p> <p>*Aprovechamiento equilibrado de la madera frente al</p>	<p>*Mantener los sistemas de manejo y conservación tradicional comunitarias</p> <p>*Apoyo a la producción de alimentos silvícolas (hongos, plantas, etc.)</p> <p>*Protección social de los recursos de la biodiversidad en territorios indígenas. (sustentabilidad y medio ambiente)</p>	<p>*Falta de estrategias de comercialización</p> <p>*No hay programas económicos para estimular la producción artesanal.</p> <p>*Falta de difusión sobre la importancia del mueble artesanal.</p> <p>*La invasión de productos extranjeros de baja calidad</p>	<p>*La invasión de Productos extranjeros de baja calidad.</p> <p>*Pérdida del interés por el aprendizaje del mueble tallado.</p> <p>*Tala Clandestina y aprovechamiento irregular de la madera</p>

Fuente: Secretaría de Pueblos Indígenas (2015)

Tabla 3 Entrada a las farmacéuticas

SECRETARÍA DE PUEBLOS INDÍGENAS

PRIORIDAD TRASVERSAL 4 OBJETIVO 4.1

Tema	Estrategia	Acción	Fortalezas	Oportunidades	Debilidades	Amenazas
Reactivar la economía para alcanzar el desarrollo integral del Estado	4.1.3 Recuperar la vocación forestal del Estado promoviendo el uso sustentable de los bosques, selvas, mezquitales, otros ecosistemas y recursos asociados	4.1.3.8 Establecer e instrumentar un programa estratégico de fomento a la producción de plantas con un alto valor de mercado, ejemplo: plantas medicinales con valor farmacéutico y/o nutricional. *Secretaría: SPI *Unidad Responsable: Dirección de Programas sociales.	*Existen conocimientos y habilidades sobre medicina tradicional. *Existencia de ecosistemas en regiones indígenas con alto valor en biodiversidad. *Existencia de Asociaciones de médicos tradicionales e indígenas con interés en la conservación de los conocimientos	*Mantener los sistemas de manejo y conservación tradicional comunitarias *Constitución de 7 Asociaciones de médicos tradicionales en 7 regiones indígenas. *Construcción de 7 clínicas de conocimientos médicos indígenas	* No existe investigación sobre los conocimientos ancestrales indígenas *Falta de difusión sobre la medicina ancestral *Falta de inversión en el desarrollo de plantas medicinales y nutricionales.	*Pérdida de los conocimientos ancestrales indígenas. *Exclusión de los conocimientos tradicionales en el sistema estatal de salud. *Desaprovechamiento y adjudicación de los saberes y biodiversidad por Empresas t Trasnacionales

Fuente: Secretaría de Pueblos Indígenas (2015)

Tabla 4. Impulso al “potencial turístico”

SECRETARÍA DE PUEBLOS INDÍGENAS

PRIORIDAD TRASVERSAL 4 OBJETIVO 4.1

Tema	Estrategia	Acción	Fortalezas	Oportunidades	Debilidades	Amenazas
Reactivar la economía para alcanzar el desarrollo integral del Estado	4.1.5 Aprovechar nuestro potencial turístico	4.1.5.6 Fortalecer los festivales artísticos, tianguis y muestras artesanales y culturales para fomentar el turismo cultural responsable y llevarlos a la mayor parte de municipios del Estado.	* Representa una fuente importante de economía para las comunidades indígenas	*Protección y aprovechamiento social de la riqueza multicultural y territorial indígenas.	*No se involucra a las comunidades indígenas en los programas turísticos.	*Inseguridad en las rutas turísticas.
		*Secretaría: SPI *Unidad Responsable: Dirección de Programas sociales.	*Existencia de ecosistemas en regiones indígenas con alto valor en biodiversidad. *Riqueza multicultural (lengua, tradiciones, música, folklore).	*Autogestión de proyectos de ecoturismo y culturales. *Fomentar la comercialización de productos artesanales en las rutas turísticas.	*Falta de difusión sobre muestras artesanales, culturales de comunidades indígenas. *Falta de inversión en el desarrollo de ferias artísticas y muestras artesanales así como en proyectos de turismo.	*Desempleo y pobreza material. *Deterioro de paisajes por falta de planeación.

Fuente: Secretaría de Pueblos Indígenas (2015)

Tabla 5. Impulso a la bioindustria

SECRETARÍA DE PUEBLOS INDÍGENAS

PRIORIDAD TRASVERSAL 5 OBJETIVO 5.1

Tema	Estrategia	Acción	Fortalezas	Oportunidades	Debilidades	Amenazas
Garantizar la inclusión y equidad educativa, salud y vivienda entre todos los grupos de la población	5.1.2 Brindar seguridad alimentaria	5.1.2.3 Impulsar en las zonas de alta y muy alta marginación proyectos productivos agrícolas que incluyan la autosuficiencia con productos de alto valor alimenticio. *Secretaría: SPI *Unidad Responsable: Dirección de Proyectos de Desarrollo Económico.	 *Existe amplia cobertura y diversidad para la producción agrícola. *Riqueza en diversidad de clima y ecosistemas. *Alto nivel de vocación agrícola en Michoacán.	 *Promover los sistemas de producción agrícola tradicional para el autoconsumo. *Apoyo a la producción de alimentos silvícolas (hongos, plantas, etc.) *Promover la comercialización de los productos agrícolas y envasado de alimentos artesanales.	 *Abandono del campo Michoacano por migración y falta de inversión. *Desvalorización de los sistemas de economía comunal y regional. *Alto consumo de productos extranjeros y transgénicos.	 * Aumento de la migración hacia el extranjero. *Alto consumo de alimentos chatarra y transgénico. *Desaprovechamiento de los productos del campo mexicano.

Fuente: Secretaría de Pueblos Indígenas (2015)

Raül Ruiz Soler es Licenciado en Antropología Social y Cultural por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB) y egresado de la Maestría en Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte (COLEF).

Correo electrónico: raulruzo@hotmail.com

© Todos los derechos reservados. Se autorizan la reproducción y difusión total y parcial por cualquier medio, indicando la fuente. Las imágenes presentadas fueron tomadas de las narrativas digitales elaboradas en el marco del proyecto “Humanizando la deportación” alojadas en la página web <http://humanizandoladeportacion.ucdavis.edu/es/> y su presentación tuvo fines académicos y de investigación. Los derechos sobre ellas pertenecen a sus respectivos autores.

Raül Ruiz Soler (2018) “Frente al afán de dominio el afán de rebelión.

La transición de las tradiciones culturales en contextos de violencia. Acercamiento a la construcción del concepto tradiciones subculturales en Cherán K’eri, Michoacán”. Tesis de Maestría en Estudios Culturales. El Colegio de la Frontera Norte, A.C. México