

Resistir al

NEO~ LIBERALISMO

Comunidades y autonomías

PILAR CALVEIRO



siglo veintiuno
editores

sociología
y
política

RESISTIR AL NEOLIBERALISMO

Comunidades y autonomías

por

PILAR CALVEIRO



siglo xxi editores

CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREEROS, 04310, CIUDAD DE MÉXICO
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina

GUATEMALA 4824, c1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos editorial

LEPANT 241-243, 08013, BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

HC133

C35

2021 Calveiro, Pilar

Resistir al neoliberalismo : comunidades y autonomías / Pilar
Calveiro. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ;
Ciudad de México : Siglo XXI, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-813-047-7

1. Neoliberalismo. I. Título.

CDD 306.201

clacso secretaría ejecutiva

karina batthyány - secretaria ejecutiva

maría fernanda pampín - directora de publicaciones

equipo editorial

lucas sablich - coordinador editorial

solange victory - gestión editorial

nicolás sticotti - fondo editorial

primera edición, 2019

DR© 2019 siglo xxi editores, s.a. de c.v.

isbn siglo xxi 978-607-03-0978-6

derechos reservados conforme a la ley

mujica impresor, s.a. de c.v.

camlia núm. 4

col. el manto, iztapa

09830 ciudad de méxico

PARTE UNO
LA GUBERNAMENTALIDAD NEOLIBERAL

1. GUBERNAMENTALIDAD NEOLIBERAL, VIOLENCIAS Y MIEDOS

¿POR QUÉ HABLAR DE GUBERNAMENTALIDAD?

En su extraordinaria *Historia del siglo xx*, después de un recorrido minucioso por los acontecimientos y violencias que tachonaron los 77 años de ese “corto siglo”, Eric Hobsbawm concluía que, ya en los años noventa, nos encontrábamos ante una crisis mundial. Ésta no sólo abarcaba las esferas económica y política sino que se manifestaba también como “crisis de las creencias y principios” en los que se había basado la sociedad desde comienzos del siglo XVIII (Hobsbawm, 1995: 20). Su apreciación sobre la profundidad de los acontecimientos lo llevó a afirmar, en el mismo texto, que

En las postrimerías de esta centuria ha sido posible, por primera vez, vislumbrar cómo puede ser un mundo en el que el pasado ha perdido su función, incluido el pasado en el presente, en el que los viejos mapas que guiaban a los seres humanos, individual y colectivamente por el trayecto de la vida, ya no reproducen el paisaje en el que nos desplazamos y el océano por el que navegamos. Un mundo en el que no sólo no sabemos a dónde dirigirnos, sino tampoco a dónde deberíamos dirigirnos (Hobsbawm, 1995: 26).

También, a finales del siglo xx, aunque desde la literatura, Claudio Magris (1996) nos hablaba de la transformación radical de la civilización y de la humanidad, que anunciaba no el fin del mundo, sino de ciertas formas de vivirlo, concebirlo y administrarlo.

En consonancia con estos textos, otras miradas coincidían también, desde América Latina, al señalar que nos encontramos en una “época umbral” (Lechner, 1999) o bien ante un “cambio de época” (Reguillo, 2006) de grandes dimensiones, al que ya he hecho referencia en textos anteriores (Calveiro, 2012) como un proceso en curso que, aún hoy, no ha concluido. En otras palabras, estamos asistiendo al final del mundo en el que crecimos y al inicio de otro diferente, que no termina de constituirse y en relación con el cual aún no sabemos cómo ni hacia dónde orientarnos.

Un primer signo de esta transformación es la modificación de la

percepción y organización de lo espacio-temporal. Como una primera instancia, muy obvia y ya señalada también en textos anteriores, se verifica la *reorganización territorial* del planeta, de acuerdo con la mayor o menor integración de las diferentes regiones, subregiones o países a los procesos de globalización. Ello genera fragmentaciones o diferenciaciones muy significativas; se desarrollan focos de alta integración dentro de países escasamente articulados a los intercambios globales o, a la inversa, dentro de países fuertemente integrados se generan espacios de exclusión y desconexión de los circuitos de poder del orden global. Esto lleva a una *redefinición de los conceptos de centro y periferia*, ya que dentro de los países llamados centrales existen importantes sectores periféricos, así como élites fuertemente integradas al proceso global —es decir, centrales— dentro de los países o regiones consideradas periféricas. En consecuencia, la “centralidad” política y económica no se corresponde de manera directa con las ubicaciones nacionales. Las condiciones de centralidad o periferia con respecto al orden global se definen por otras variables, como su articulación corporativo-financiera-comunicacional.

Asimismo, se dan procesos de desestructuración y reestructuración de los territorios que comprenden la fragmentación de algunos centros de poder, la emergencia y el reacomodo de otros, así como nuevas formas de articulación de lo supranacional, lo nacional y lo local, con creciente importancia de este último. En muchos casos, el orden local —antiguamente periférico— es decisivo para el sostenimiento del sistema global, como ocurre con los paraísos fiscales, por ejemplo. En otros, es clave para las resistencias, como se ilustrará a lo largo de este texto.

Por fin, se verifican otras formas de la espacialidad, con la emergencia de sitios virtuales y “sistemas globales que operan en un espacio mundial de flujos y comunicación, bajo la lógica de la descentralización integrada” (Bervejillo, 1996: 12), donde la virtualidad y la autonomía de lo “periférico” son elementos clave para la articulación del sistema. Las transformaciones en la percepción del espacio —y del tiempo como su contraparte inseparable—, que comprenden los procesos de aceleración, simultaneidad y virtualidad, son claros indicios de lo que podemos considerar un cambio civilizatorio.

Este cambio, que abarca todos los órdenes de la vida humana, se puede pensar, desde una perspectiva política, como una *reorganización*

hegemónica gigantesca, es decir, como una nueva forma de articulación de diferentes actores —locales, nacionales y supranacionales— en torno a un modelo económico, político, intelectual y de construcción de subjetividades —la globalización neoliberal— capaz de imponerse y, simultáneamente, de encontrar y construir acuerdos. Como toda hegemonía, implica la combinación de fuerza y consenso, de formas de dominación y de la construcción de discursos e imaginarios que buscan y crean la adhesión social a un determinado sistema de valores, a una concepción del mundo creíble, aceptable y congruente con el proyecto general. La idea de hegemonía propuesta por Antonio Gramsci, que no implica simple dominio ni puro consenso (Gramsci, 1975: 165), sino que organiza ambas dimensiones del poder político apoyándose mutuamente, parece útil —aunque actualmente un tanto restringida— para analizar la reorganización presente. En efecto, el contexto actual ya no es nacional sino planetario y los estados-nación han perdido la centralidad que ostentaban a principios del siglo xx.

Desde una primera aproximación, el *cambio de época* actual se presenta como una transformación de grandes dimensiones. Pensada como reorganización de la hegemonía en el contexto global, se revela como proyecto supranacional del capitalismo tardío, fuertemente financiarizado, neoliberal en sus prácticas y sus valores, formalmente democrático y acompañado de fuertes transformaciones en la construcción de las subjetividades y en las representaciones del tiempo y el espacio. Casi todas estas características se reúnen en lo que podríamos llamar un orden neoliberal que, aunque tiene diferentes formas de aplicación según regiones, países o localidades, responde a un patrón general.

En términos económicos, el neoliberalismo reúne un conjunto de prácticas claramente identificables, que se aplicaron consistentemente en los más diversos países, a partir del Consenso de Washington, instrumentado a través de programas de “estabilización” del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Las mismas consisten en: 1] la reducción del aparato estatal y la privatización de las empresas públicas, abriéndolas a capital nacional y extranjero; 2] la reducción del gasto público disminuyendo la aportación a programas sociales y recortando el presupuesto destinado a los sectores de salud y educación; 3] la apertura comercial de las economías para facilitar la “competencia” entre empresas que redunde, casi invariablemente, en

el quiebre de gran parte de la pequeña empresa y el control del mercado por las grandes corporaciones; 4] la desregulación comercial y financiera con la consecuente desprotección de los mercados locales como producto de los tratados de libre comercio; 5] la reforma fiscal orientada al aumento de los impuestos sobre el consumo y la reducción de los gravámenes a la producción y las ganancias; 6] la “flexibilización” laboral para hacer más competitiva la economía y atraer inversiones, que conlleva la precarización de las condiciones laborales por la pérdida de derechos básicos, adquiridos desde el siglo XIX; 7] una política cambiaria competitiva regida por el mercado, para hacer más “atractivas” las inversiones, que redundan en la depreciación de las monedas de las economías tradicionalmente periféricas.

Cabe señalar que la obediencia a estos dictados ha sido la vía para obtener préstamos que, por su parte, redundan en el crecimiento de la deuda pública¹ y, en particular, de la deuda externa, lesionando fuertemente la autonomía política de los estados. El pago de los intereses de la deuda multiplica su monto de manera constante sometiendo a las economías a una sangría económica constante. Se podría decir que el neoliberalismo no sólo privatiza los bienes del Estado sino que a través de estos y otros mecanismos de transferencia de recursos públicos y sociales hacia el sector privado tiende a la privatización de todos los ámbitos de la sociedad. Neoliberalismo es, sobre todo, sinónimo de privatización.

Sin embargo, el neoliberalismo no se nos presenta sólo como un modelo de administración económica sino que aparece articulado con prácticas políticas, sociales y culturales específicas. Configura un formato de ejercicio del poder mucho más complejo, a partir de un conjunto de instituciones, prácticas y discursos que intentan modelar otras formas de sociedad, acordes al nuevo orden global.

En este sentido, creo que el concepto de *gubernamentalidad*, propuesto por Michel Foucault en *Seguridad, territorio y población* (2006) puede ser de gran utilidad para ampliar la noción de hegemonía y atender los rasgos de esta modalidad específica de organización del poder, que comprende lo estatal pero que, al mismo tiempo, lo fragmenta y rebasa.

¹ La deuda pública global se incrementó de manera sostenida a partir del 2000, para llegar a 93931 UNM a precios de 2018, según datos del Banco Mundial (BM, Data base).

Foucault propuso en 1978 el concepto de *gubernamentalidad* para designar un régimen de poder introducido en el siglo XVIII que se refiere a las “técnicas de gobierno que sirven de base a la formación del Estado moderno” (Foucault, 2006: 448) pero que no se restringen a él. Según Foucault, a partir de entonces se desarrollaron aparatos específicos de gobierno así como de saberes, también específicos, en un proceso gradual de gubernamentalización del Estado.

Al focalizarse en la gubernamentalidad, Michel Foucault se distancia de la “fascinación” y la “sobreevaluación del problema del Estado” tan frecuente en los años setenta del siglo XX. Considerado por algunos como un “monstruo frío” y por otros como eficaz aparato reproductor de las relaciones de producción, el Estado no dejaba entonces —ni deja aún hoy— de pensarse “como posición privilegiada que es preciso ocupar” (Foucault, 2006: 136). En contraparte con esta perspectiva, Michel Foucault considera que “el Estado no tuvo, ni en la actualidad ni, sin duda, en el transcurso de su historia, esa unidad, esa individualidad, esa funcionalidad rigurosa, y me atrevería a decir que ni siquiera esa importancia”. Por lo tanto, concluye que lo importante “para nuestra actualidad no es entonces la estatización de la sociedad sino más bien la ‘gubernamentalización’ del Estado. Vivimos la era de la gubernamentalidad, descubierta en el siglo XVIII” (Foucault, 2006: 136-137).

El concepto de gubernamentalidad alude a un conjunto de instituciones, procedimientos y tácticas que se dirigen a la población, entendida ésta —a partir de la incorporación de la estadística— no como una sumatoria de ciudadanos sino como un “conjunto con sus propias regularidades” y con “efectos económicos específicos”, “irreductibles al pequeño marco de la familia” (Foucault, 2006: 131). La gubernamentalidad es una forma “muy compleja de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad” (Foucault, 2006: 136). Comprende las prácticas de un régimen de poder específico, sobre una población específica, que incluye técnicas y procedimientos destinados a dirigir la conducta de las personas —“la manera como se conduce la conducta de los hombres”, dirá Foucault— y sirve de “grilla de análisis de las relaciones de poder” (Foucault, 2007: 192).

Por lo tanto, es distinto y mucho más abarcador que lo que llama-

mos gobierno, que se funda en el principio de representación de los individuos-ciudadanos en el aparato del Estado y que se sustenta en una organización disciplinaria de la sociedad. La gubernamentalidad es “el campo estratégico de las relaciones de poder, en lo que tienen de móviles, transformables, reversibles” (Foucault, 2006: 449). No constituye una estructura estable de instituciones sino variables en interacción aleatoria que responden a coyunturas. Sus tácticas “permiten definir en todo momento lo que debe y no debe estar en la órbita del Estado, lo que es público y lo que es privado, lo que es estatal y lo que no lo es” (Foucault, 2006: 137).

El propio Foucault se pregunta por qué abordar las cuestiones del Estado y la población —conceptos que ya tienen su definición e historia— con una noción tan problemática e incluso oscura como la de gubernamentalidad. “¿Por qué atacar lo fuerte y lo denso con lo débil, lo difuso y lo fragmentario?” (Foucault, 2006: 140). La sola pregunta ya sugiere un cambio de enfoque sumamente interesante, que se detiene en *la posible potencia de lo débil, lo fragmentario, lo pequeño* —podríamos añadir—. Haciendo un paralelo con sus búsquedas anteriores —con respecto a los hospitales, las escuelas, las prisiones— y la construcción de genealogías, Foucault propone un triple descentramiento para la comprensión de los problemas del Estado, la seguridad y la población: 1] Pasar al exterior de la institución para tratar de “encontrar, no sólo detrás de ella sino en términos más globales, lo que podemos denominar una tecnología de poder” (Foucault, 2006: 141); 2] Dar un “segundo paso al exterior, con respecto a la función... sustituir el punto de vista interior de la función por el punto de vista exterior de las estrategias y tácticas” (Foucault, 2006: 143); 3] Por último, el descentramiento con respecto al objeto para tratar de entender cómo éste llega a constituirse en un campo de verdad.

En este sentido, abordar el estudio del poder político desde la categoría de gubernamentalidad nos permitiría *pensar desde la periferia de la institución estatal* para tratar de comprenderla a partir de sus tecnologías, sus estrategias, sus tácticas y la constitución de los campos de saber y verdad que la acompañan.

Foucault ya había propuesto —en *Microfísica del poder*— mirar el poder desde donde se vuelve capilar, desde donde excede al derecho, desde las instituciones locales y lo periférico. En *Nacimiento de la biopolítica* reiteraba que el análisis de los micropoderes puede ser “un

punto de vista, un método de desciframiento valedero para la escala en su totalidad, cualquiera sea su magnitud” (Foucault, 2006: 438).

Ahora bien, el análisis de la gubernamentalidad, en tanto campo estratégico de las relaciones de poder ofrece esta exterioridad del Estado —que no lo desconoce pero tampoco se centra en él— a la vez que se presenta como inseparable del análisis de las resistencias que, en cada época, ponen en evidencia y empujan las crisis de cada entramado específico de relaciones de poder. “Si se parte de las instituciones para plantear la cuestión del poder, se desembocará, inevitablemente, en una teoría del ‘sujeto de derecho’” (Lazzarato, 2015: 5), que resulta atrapado por la lógica del Estado. Por ello, en *Seguridad, territorio y población* sugirió “tomar como punto de partida las formas de resistencia a los distintos tipos de poder”, llegando a afirmar que “la política es, ni más ni menos, lo que nace con la resistencia a la gubernamentalidad” (Foucault, 2006: 450-451). En este mismo sentido, en este texto trataremos de centrarnos en las resistencias para comprender frente a qué transformaciones del poder político nos encontramos.

Ya a finales de los setenta, Foucault hizo unos anticipos muy interesantes sobre las características del *neoliberalismo* —que vamos a trabajar en este texto como una gubernamentalidad particular—, cuando esta organización del poder apenas se estaba constituyendo. En *Nacimiento de la biopolítica*, distinguía dos modalidades del neoliberalismo —el alemán y el estadounidense— como reacción al nacionalismo, al socialismo, a las políticas intervencionistas, así como al crecimiento del aparato estatal y de las burocracias. Prestó entonces especial atención al neoliberalismo estadounidense, de la Escuela de Chicago, como arte de gobernar basada en la racionalidad de los agentes económicos (Foucault, 2007: 358). Como una de las características de este neoliberalismo, señaló el uso de la economía de mercado “para el desciframiento de relaciones no mercantiles” (Foucault, 2007: 275-276), que se basa en extender la racionalidad mercantil y la empresarial a ámbitos no prioritaria ni exclusivamente económicos, como la familia, la natalidad, la delincuencia y la política penal (Foucault, 2007: 365). Todos ellos, así como las esferas política y cultural, habrían ido quedando sujetos a la racionalidad económico-empresarial (y en la actualidad, cabría agregar, principalmente corporativa) que retrae lo público al espacio privado, a la lógica de acumulación, restringiendo toda clase de garantías.

Así, en el neoliberalismo opera una reducción de lo social a lo económico. La generalización de la “forma empresa” dentro del cuerpo social multiplica los principios económicos de oferta y demanda, de inversión, de costo-beneficio y los convierte en “un modelo de las relaciones sociales, un modelo de la existencia misma, una forma de relación del individuo consigo mismo, con el tiempo, con su entorno, el futuro, el grupo, la familia” (Foucault, 2007: 278). Desde esta perspectiva, el neoliberalismo estadounidense lleva a cabo no sólo la generalización ilimitada de la forma económica de mercado a las relaciones sociales sino también a las claves de interpretación de lo social y lo político.

Por lo mismo, la acción gubernamental se juzga, se objeta o se convalida desde la “grilla económica”. “Se trata de filtrar toda la acción del poder público en términos del juego de la oferta y la demanda... en términos del costo que implica esa intervención del poder público en el campo del mercado” (Foucault, 2007: 284). La economía se erige en “una especie de tribunal económico que pretende juzgar la acción del gobierno desde el punto de vista estricto de la economía y el mercado” (Foucault, 2007: 286). Incluso la justicia penal —y los fenómenos de la delincuencia— se abordan como asuntos del mercado.

Podríamos agregar que esta gubernamentalidad, dado que enlaza economía, población y seguridad con técnicas y procedimientos destinados a dirigir la conducta de los seres humanos crea un ambiente propicio para configurar individualidades acordes a las pautas de la oferta y la demanda, del menor costo y el máximo beneficio personal, sujetos consumidores y básicamente aislados.

En el orden de las subjetividades, el predominio de lo mercantil y de la “forma empresa” se corresponde con una sociedad que no es “exhaustivamente disciplinaria” ni de normalización general sino que se orienta a “una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se conceda tolerancia a los individuos y las prácticas minoritarias [pero] en la que haya una intervención que no sea del tipo de la sujeción interna de los individuos sino de tipo ambiental” (Foucault, 2007: 302).

Esta sujeción ambiental está dada por las propias características económicas y políticas de la gubernamentalidad neoliberal, que propician un sujeto a su imagen y semejanza, un “autoemprende-

dor” individual y aislado, empresario de sí mismo y presa del espejismo de una libertad y una capacidad de elección que no posee. El neoliberalismo cultiva cierta “tolerancia” que, lejos de reconocer la diferencia como tal, la integra para “funcionalizarla” y controlarla, al tiempo que aísla cada particularidad entre sus idénticos, sin intercambios ni comunicación efectiva con los “otros”. Por eso, propicia sujetos aislados de los demás y de sí mismos. Los discursos de “la pluralidad y la elección fingen una alteridad que no existe” (Han, 2017: 49).

Pasados casi 40 años de aquellas primeras reflexiones sobre el cambio de época y después de la instalación de la gubernamentalidad neoliberal como configuración predominante de las relaciones de poder a nivel global, se pueden identificar algunas otras variables que aparecen de manera constante en las más diversas realidades. No pretendo hacer una descripción exhaustiva ni tratar de identificar un ADN preciso de esta nueva criatura —lo que supondría ciertos rasgos inamovibles—. Intentaré, en cambio, avanzar sobre una primera caracterización, que realicé en *Violencias de Estado* (2012), para armar una suerte de “mapa” abierto, incompleto y desmontable, tanto por la insuficiencia de sus componentes como por la posición variable que los mismos pueden ocupar. Se trata de un “mapa” un tanto *deleuziano*, con distintas entradas, cuyos componentes no guardan una estructura jerárquica entre sí, pero que permiten determinar ciertas coordenadas de orientación dentro de este universo cambiante. Para ello partiré de recuperar distinto tipo de “piezas”, tanto algunos rasgos visibles (tecnologías de poder, estrategias) como otros menos evidentes pero que considero elementos igualmente constitutivos de este nuevo orden, para ver cómo entran en relación con las resistencias que se van generando. De hecho, es precisamente a partir de la observación de las resistencias que las “piezas” del mapa se han ido revelando como componentes clave para el desciframiento de la actual gubernamentalidad. Las resistencias serán, en realidad, el centro de este trabajo, pero quiero colocar primero los grandes componentes del mapa para apreciar luego cómo ellas los refuerzan, los erosionan, los tensionan y los obligan a cambiar de lugar para trazar un paisaje siempre nuevo.

UN MAPEO PRELIMINAR

Para una construcción preliminar del mapa de la gubernamentalidad neoliberal se enumeran los siguientes elementos, que no guardan entre sí un orden jerárquico ni genético:

- 1] *Acumulación por desposesión, desplazamiento y exterminio* (económico, social, natural, tecnológico, epistemológico) como una práctica generalizada. Es parte de un capitalismo de *rapiña* que se ejerce, en primer lugar, a través de la privatización de recursos públicos, la financiarización de la economía y el endeudamiento que reduce a servidumbre a poblaciones y naciones enteras, prácticas a las que ya se hizo mención. Otras de sus expresiones principales son la desposesión de activos —como los fondos de pensión—, el desplazamiento forzado de poblaciones con la consecuente apropiación de sus territorios y recursos, la biopiratería de patentes y licencias de materiales genéticos (Harvey, 2005: 114) y la depredación ambiental en todas sus formas y, muy marcadamente, mediante los megaproyectos y el *extractivismo* masivo. Éstos implican procesos que agotan la tierra, alteran los ecosistemas y empobrecen dramáticamente la naturaleza y las sociedades.

Si bien las prácticas depredadoras han sido propias del capitalismo desde sus orígenes, y de la dominación colonial en particular, hoy se actualizan y se generalizan afectando prácticamente a toda la población del globo. Vivimos en un mundo de recursos naturales limitados —tierra, agua, alimentos y energía— que no alcanzan para todos si se sostienen los principios capitalistas de producción y distribución, mismos que el neoliberalismo profundiza. De manera que existe una fuerte lucha por la apropiación de esos recursos en grandes volúmenes, con prácticas intensivas de explotación, que se presenta tanto en las versiones más radicales del neoliberalismo como en las atenuadas que integran ciertas políticas redistributivas. Las cámaras empresariales, mineras, petroleras, agrícolas, así como una gran cantidad de gobiernos, incluso progresistas, defienden el *extractivismo* argumentando que es inocuo. Lo

justifican como supuesta alternativa para el crecimiento económico y la redistribución de la renta, aunque ocurre todo lo contrario.

La explotación masiva de la naturaleza por parte de los grandes corporativos ocurre en todo el planeta como medio para incrementar sus ganancias, degradando el medio ambiente natural y desposeyendo al resto de la humanidad. En las periferias, al extractivismo le sigue la exportación de los bienes obtenidos, es decir, se da una transferencia directa de la riqueza hacia los centros económicos. Esto no es más que otra forma de desposesión de las economías periféricas replicando y profundizando las lógicas de la colonialidad, con intercambios desiguales en beneficio de los centros económicos y, sobre todo, de las grandes corporaciones. Se generan así economías extractivistas de enclave, sin integración nacional ni regional, controladas por los grandes grupos económicos importadores (Acosta, 2016: 33-36). Esto impacta en la degradación ambiental, social y económica de enormes grupos de la población de las periferias, de manera que, bajo estas condiciones, la “riqueza ecológica termina convertida en una maldición” (Gudynas, 2016: 21). Algo semejante ocurre con los megaproyectos como represas, complejos turísticos y grandes obras de infraestructura. Buena parte de las violencias actuales, incluso en los territorios de guerra, sometidos a bombardeos y ocupación, se deben a la disputa por estos recursos, ya sean minerales, fuentes de energía no renovables e incluso los bosques, el agua y la tierra. Se consume así el despojo de los recursos de naciones y comunidades, muchas veces indígenas, asentadas en territorios extraordinariamente ricos. Por sus procedimientos, la naturaleza y los seres humanos que la habitan son violentados, lo que propicia formas de expulsión poblacional y de migración forzada que generan territorios de devastación y muerte.

La apropiación por desposesión y sus diferentes aspectos letales afectan en primer lugar a los sectores sociales periféricos dentro de las economías periféricas. Pero poco a poco va imponiendo la rapiña como forma válida y legalizada de apropiación en todos los ámbitos para afectar también a las

poblaciones de los países o regiones “centrales”, dejando un muy pequeño núcleo de “beneficiarios” económicos.² Sin embargo, aun éstos terminan alcanzados por las catástrofes climáticas y ambientales producto del saqueo y desposesión de la naturaleza.

Para sostener la reproducción de este sistema excluyente, orientado a la desposesión de poblaciones enteras, estas élites no requerirían más que 15% de la población económicamente activa del mundo, según estimaciones de Martin y Schuman (Martin y Schuman en Korsbaek, 2014: 12). Es decir que, considerando el conjunto de la población y la masa de desocupados o subocupados necesaria para sostener la precariedad salarial y las ganancias, queda una enorme masa de población “sobrante”. Independientemente del porcentaje preciso de la misma, cuyo cálculo rebasa mis capacidades, es posible afirmar que cientos de millones de personas resultan “ prescindibles”, en términos de la reproducción económica y la sustentabilidad de la naturaleza, dentro de este sistema de explotación. De ello resulta que se tiende a eliminar, desplazar o abandonar a su suerte a una enorme cantidad de seres humanos.

- 2] *Fragmentación del Estado-nación y pérdida de la centralidad que tuvo, como institución, a lo largo del siglo xx.* Las atribuciones de la soberanía (legislar, juzgar, establecer las políticas públicas, gozar del monopolio de la violencia legítima, controlar un signo monetario propio), que se ejercían a través de su aparato, han sido asumidas —por lo menos en parte— por instancias

² Según el informe de Oxfam de 2017, “desde 2015 el 1% más rico de la población mundial posee más riqueza que el resto del planeta... ocho personas (ocho hombres, en realidad) poseen la misma riqueza que 3 600 millones de personas (la mitad de la humanidad) [...] en Estados Unidos los ingresos del 50% más pobre de la población se han congelado en los últimos 30 años, mientras que los del 1% más rico han aumentado un 300% en el mismo periodo” (Oxfam, 2017, p. 2). Este último dato muestra cómo la concentración afecta de manera también escandalosa a las poblaciones de los países más ricos. Por su parte, la OIT reporta 201 millones de desocupados en el mundo, con países europeos, como España, con las tasas más altas a nivel mundial y otros como Francia e Italia, con tasas semejantes a Brasil. Asimismo indica que 42% del empleo mundial es vulnerable por ser cuentapropista o carecer de remuneración (OIT, 2017)

internacionales, en una suerte de “escalamiento” de lo estatal a lo supranacional. También es allí donde se concentra el poder militar de nuestro tiempo. En efecto, los respectivos gobiernos se convierten en una suerte de “ejecutivo” que lleva a cabo las políticas económicas, sociales e incluso jurídicas, que dictan dichos organismos y rara vez actúan como representantes de sus respectivas sociedades. Al mismo tiempo, los intereses corporativos —ya sean legales³ o ilegales⁴— penetran en las estructuras estatales debilitándolas y subordinándolas, al menos parcialmente. Estos aspectos fueron desarrollados previamente en *Violencias de Estado* (2012). Por todo ello, el poder real, el gobierno efectivo de la sociedad, aunque se articule con los aparatos estatales, los sobrepasa en mucho. Por otra parte, en el interior de la nación, el Estado se revela como un *aparato fragmentado y discontinuo*, en el que las redes de poder locales, provinciales o regionales alcanzan una importante autonomía. En ocasiones, estas redes desafían al poder estatal, pero generalmente su autonomía relativa es producto de pactos y acuerdos entre los diferentes grupos de poder.

Los distintos actores del sistema político, asociados con actores privados, reconocen y respetan sus respectivas jurisdicciones —al modo de los grandes corporativos con sus filiales—, dejando actuar unos a otros, siempre que se respeten las reglas de la acumulación y del libre mercado, difusas y cambiantes. Son autonomías funcionales a la estabilidad del sistema como conjunto. Al respecto, Veena Das advierte que es importante considerar las manifestaciones del Estado en el ámbito local —y habría que agregar, también, de lo local en lo estatal—, no como desviación o distorsión sino como constitutivas del Estado liberal moderno.

El desorden y la pertenencia parcial que se pueden observar en los márgenes del Estado son condición necesaria de su subsistencia (Das y Poole, 2008: 6-7). De manera que el Estado no desaparece en los bordes, ni tampoco su responsa-

³ Mediante mecanismos como el *lobby*.

⁴ Mediante asociaciones, alianzas o encubrimiento de acciones ilegales de las corporaciones como la compra de “beneficios” o la protección de los negocios de redes delictivas dedicadas a tráfico de armas, personas o drogas.

bilidad. Más bien admite, tolera, pacta autonomías por mutua conveniencia. Esto ocurre en lo económico, lo político y, desde luego, en las violencias que, aunque se presenten como locales y relativamente autónomas, se articulan de distintas formas con las estatales.

- 3] *Reorganización espacial de lo supranacional, lo nacional y lo local.* La espacialidad se organiza de nuevas maneras, en especial las nociones de *centro y periferia*. Éstas se desplazan de lo estrictamente nacional (naciones centrales-naciones periféricas) hacia otras formas de “centralidad” vinculadas con la articulación a los centros global-corporativos. Se rompe también una suerte de espacialidad vertical y jerárquica, en términos de importancia, que suponía la preeminencia de lo global sobre lo nacional y de éste sobre lo local. Estos aspectos se tratarán con mayor detalle en un apartado posterior. Por otra parte, con la creación de los *microsistemas de poder relativamente autónomos*, que se mencionaron en el apartado anterior, se conforman “soberanías locales” en los márgenes del Estado, como las gestionadas por las autonomías comunitarias, desde el campo de las resistencias. Pero también por poderes de carácter “señorial” —como los ha caracterizado Rita Segato (2016: 98)—, en territorios controlados por redes político-mafiosas en las cuales un pequeño grupo de poderosos administra la vida y la muerte de los demás, con altas dosis de arbitrariedad y crueldad. Ya sea como forma de resistencia o de replicación de la gubernamentalidad neoliberal, esta fragmentación espacial y política del Estado no nos remite a una suerte de feudalización premoderna. Lejos de suponer el ensimismamiento o el aislamiento de una realidad sociopolítica local sobre sí misma, los localismos que fragmentan el territorio nacional son perfectamente actuales y están *articulados con las redes nacionales y globales* de la gubernamentalidad neoliberal. Incluso, en ocasiones, estos circuitos locales “saltan” las instancias nacionales para conectar directamente con redes políticas, económicas o mafiosas de alcance global, muy diferente a lo que ocurría en el orden feudal.

4] *Lo social y lo político se subordinan a los dispositivos económicos* en términos de costo-beneficio y ganancia, como lo señaló Michel Foucault en su caracterización del neoliberalismo norteamericano, cuyo modelo ha permanecido vigente a partir del Consenso de Washington. La idea de que el mercado y su *lógica de acumulación y concentración* pasan a ser el tribunal desde el cual se juzga al gobierno resulta particularmente clara en el momento actual, no sólo para el caso latinoamericano. Por eso no es casual que los equipos gubernamentales, e incluso los presidentes, respondan a un perfil de empresarios o administradores de empresas en lugar de ser estadistas, lo cual está ocurriendo en los más diferentes países. Por dar algunos ejemplos: Donald Trump, presidente de Estados Unidos, es un empresario cuya fortuna apareció en el número 324 de la Lista de Forbes de 2016; Emmanuel Jean-Michel Frédéric Macron, presidente de la República francesa, fue empleado y asociado del banco Rothschild antes de ser asesor económico del presidente François Hollande; David Cameron, primer ministro del Reino Unido hasta 2016, es un hombre rico cuya fortuna proviene directamente de una familia de financistas y banqueros, desde el padre hasta el bisabuelo. En América Latina: Mauricio Macri, presidente actual de Argentina, es empresario y ha sido CEO de empresas como Sideco Stone y la empresa automotriz Sevel; Sebastián Piñera, presidente de Chile en dos periodos —de 2010 hasta 2014 y al frente de un segundo mandato a partir de 2018—, es empresario con inversiones inmobiliarias, bancarias, en aerolíneas, y una de las mayores fortunas del país; Pedro Pablo Kuczynski, expresidente de Perú, ha sido miembro del directorio de diversas empresas mineras, metalúrgicas y automotrices. No se trata sólo del gobierno de los ricos, sino principalmente de la penetración de la lógica empresarial en el mundo de la política.⁵

⁵ Es diferente el caso de Vladimir Putin, por ejemplo, de quien se ha llegado a decir —en notas periodísticas— que posee una fortuna mayor a la de Donald Trump, pero ésta no proviene de su actividad empresarial, lo que marca una diferencia significativa en cuanto al grupo que accede al poder y las lógicas prevalecientes.

5] *Las redes criminales se asocian con fracciones del Estado (políticos, policías, jueces)*. Los tráficos ilegales están controlados por redes supranacionales que tienen fuertes conexiones con la economía “legal”. En su accionar involucran enormes flujos de dinero y “oxigenan” el sistema económico. El narcotráfico es su eje, “la principal economía criminal y el motor financiero de la criminalidad organizada regional” (Pontón, 2013: 150). Es una actividad que ocasiona desplazamiento de los cultivos, de las zonas de producción y de las rutas de salida, entre otras cuestiones, por lo que impacta en diferentes áreas de la economía en general.

Según la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito, el comercio ilegal del crimen organizado suma ganancias anuales de 2 billones de dólares en 2015, lo que equivale a casi 4% de todo lo que produce y consume el planeta (Justo, 2017). Estos recursos se incorporan a la economía formal por distintos circuitos, alimentándola, acelerando la acumulación de capital y generando muchas otras ganancias colaterales. Junto a la *articulación de la economía legal con la ilegal*, me he referido previamente a la vinculación específicamente del narcotráfico con el poder político global en casos como la “contra” nicaragüense, la invasión a Afganistán y el financiamiento de los “sitios negros” de la CIA (Calveiro, 2012: 167), que han sido ampliamente documentados. Es por ello que autores como Jairo Estrada no dudan en hablar de una fase criminal (Estrada, 2008) del capitalismo.

A nivel nacional, el caso de México es muy claro en cuanto al involucramiento de las policías municipales, estatales y federales, así como de las fuerzas armadas y de los distintos partidos políticos con las redes del narcotráfico, también referido en un trabajo anterior (Calveiro, 2012: 207-213). El caso de Colombia tiene características semejantes. Sin embargo, éste no es un vicio del “subdesarrollo”. En México, la entrada masiva de armas provenientes de Estados Unidos y la salida de impresionantes cargamentos de droga hacia ese país sólo son posibles con la complicidad de las autoridades de ambos lados de la frontera. Se puede decir que hay suficientes indicios para afirmar que más que emprender una lucha contra las

organizaciones mafiosas, las agencias norteamericanas tratan de controlarlas y usarlas en su beneficio, como se ha trabajado en un texto previo (Calveiro, 2012: 215-217). Lo mismo ocurre en diferentes partes del planeta. De hecho, los países ricos proporcionan la infraestructura para el lavado de dinero y conservan, por decisión política y económica, los paraísos fiscales que blanquean los recursos provenientes de toda clase de actividades ilícitas y criminales (Blickman, 2008: 170).

Es posible afirmar que allí donde las redes criminales se arraigan y crecen, y allí donde sus ganancias se resguardan existe algún tipo de asociación o acuerdo de convivencia con distintas instancias estatales y políticas. *Políticos y criminales se necesitan mutuamente* y obtienen beneficios diferentes de su asociación: las redes ilegales, que son supranacionales, obtienen cierta cobertura (legal, jurídica, de seguridad) para sus actividades ilícitas y los funcionarios consiguen a cambio beneficios principalmente económicos, en especial para sus campañas. Se crean así redes que articulan lo legal con lo ilegal, en aras de sostener la acumulación enloquecida de esta fase, que predomina y coloniza todos los ámbitos de la vida.

- 6] *Los núcleos de poder centrados en el aparato de producción de bienes y servicios son tan importantes como “las estructuras productoras de signos y subjetividad a través de los medios de comunicación y la publicidad”, formando un conjunto inseparable productivo-económico-subjetivo (Guattari en Useche, 2008: 7).* Esos aparatos tienen la habilidad de descontextualizar los fenómenos y construir “*verdades alternativas*”, es decir, discursos que le atribuyen rango de verdad a medias verdades o mentiras flagrantes que, sin embargo, tienen el poder de instalarse como ciertas. Para ello utilizan de manera reiterada y repetitiva rumores, exageraciones, calumnias y afirmaciones que son demostrablemente falsas, defendiéndolas como si fueran verdaderas. Suelen realizar una deliberada distorsión de los hechos, a partir de un fragmento de lo real —que es lo que la hace creíble—. La repetición interminable en diferentes medios, redes, circuitos sociales, la enviste de credibilidad y “*veracidad*”. Apela más al sentimiento —empatía o antipatía— que

al análisis racional; busca una respuesta emocional que facilita la manipulación. Así, la mentira mediatizada, como algo en ocasiones más poderoso que la realidad misma, no es una falla o “torpeza” del sistema de comunicación; ni la credulidad de amplios sectores en falsedades evidentes es una estupidez de la gente. Todo ello es parte constitutiva de la organización y circulación del poder; es una tecnología de estas redes productoras de signos y subjetividades, de alta potencia social. Por eso, los medios de comunicación son parte de los centros de poder que configuran la gubernamentalidad neoliberal, no sólo por sus alianzas económicas y políticas con grupos hegemónicos sino sobre todo por la centralidad que tienen en la conformación de la opinión, de lo deseable, de las simpatías y antipatías dentro de democracias blandas y escasamente participativas como las actuales. No recogen opinión ni dan cuenta de realidades sino que las crean, efectivamente, para amplios sectores de la población. En este sentido se pueden considerar también una tecnología de control poblacional.

- 7] *El sistema social se organiza como régimen de optimización de las diferencias.* Lejos de las pretensiones de universalidad e incluso de homogeneidad del mundo moderno, se propicia un reconocimiento de las diferencias étnicas, sociales, culturales, de género, una suerte de multiculturalidad neoliberal cuyo discurso “simpatiza” con la diferencia, al tiempo que la organiza y la segmenta para facilitar prácticas de exclusión. El reconocimiento de “la multiplicidad” no se orienta a la equiparación de oportunidades ni a la comunicabilidad de las experiencias sociales, políticas, organizativas, de unos con otros en términos equitativos (interculturalidad). Propicia, en cambio, la fragmentación entre identidades específicas, libradas cada una a su suerte, manteniendo condiciones de “tolerancia” que integra las diferencias para compatibilizarlas con el sistema, es decir, sosteniendo una *profunda desigualdad y jerarquización*. Se trata de una suerte de indiferencia frente a la diferencia.

Las comunidades indígenas pueden considerarse “bellas” y reconocerse su identidad mientras no pretendan tener control efectivo de sus territorios. Si existe un derecho indígena

se le considera como una expresión “menor”, subordinado al derecho gubernamental y sólo aplicable para los indígenas; si se desarrolla una lucha feminista que muestra otras formas de acción y organización política y social, se le encasilla como un “asunto de mujeres”, y así sucesivamente. En realidad, como lo afirma Gasparello, “el giro multicultural representa la estrategia del Estado para administrar la diversidad depurándola de su contenido contestatario” (Gasparello, 2018a: 70). Toda autonomía efectiva se considera amenazante y sólo se reconoce la diversidad “folclórica” o domesticada, capaz de integrarse a este tipo de gubernamentalidad.

El discurso de la muticulturalidad se articula con la práctica de estados securitarios y represivos que asimilan las protestas de las “minorías” con acciones “terroristas” o “criminales” que amenazan la seguridad del Estado y de su población. Bajo este argumento se judicializan sus luchas, que son reprimidas con la fuerza estatal o incluso paraestatal. Se crean nuevas legislaciones (antiterroristas, contra el crimen organizado, de control de las migraciones, de protección de la familia y otras), que van trazando un derecho diferencial a través de distintas figuras de excepción, y que sostienen de hecho las prácticas de exclusión social. No se puede entender de otra manera la legislación antiterrorista o las políticas migratorias que asocian migración y delincuencia, replicando algunos de los tópicos racistas más socorridos. “El derecho se coloca en el punto de indistinción entre conservación y exclusión de la vida. Conserva la vida en el interior de un orden que excluye” (Espósito, 2009: 20). Se recurre así a estrategias legales, jurídicas, represivas y mediáticas para diferenciar el tratamiento de los distintos grupos sociales y colocarlos en posiciones diferenciales y jerárquicas (Cerdeña, 2013: 421) con respecto a los distintos derechos, incluido el de la vida misma. Ello da lugar a nuevas expresiones del racismo, el sexismo y la discriminación social, aunque enmascarados en discursos formalmente “tolerantes”.

8] *La empresa y, en especial, el gran corporativo se convierten en el modelo organizacional por excelencia. Este formato permea los*

negocios legales e ilegales —no se puede pensar a los cárteles más que como corporativos multinacionales—, los sistemas políticos incluido el Estado, y muchas de las formas de organización social. Sus características principales son que operan a escala global a partir de una “matriz” y numerosas “filiales” dispersas geográficamente, que pueden tener distintas funciones. El conjunto tiene una estructura reticular, no piramidal, pero conserva relaciones jerárquicas. Las “filiales” tienen funciones fragmentadas que aíslan y, al mismo tiempo, protegen a las distintas partes cuando éstas presentan dificultades, así como al centro con respecto a la responsabilidad de las “filiales”. El conjunto no depende de ninguna de las filiales, ni siquiera de la “matriz” o centro. Existen intensos flujos y reacomodos entre las partes, así como mecanismos de integración del conjunto y estrategias de carácter general que articulan todo el dispositivo y se fijan desde el “centro”. Dadas las dimensiones y complejidad de las corporaciones, su control requiere de administradores especializados y técnicos. Es decir, el modelo corporativo funciona como un conjunto donde *cada una de las partes tiene una autonomía fuerte aunque delimitada*, en la que reside parte de la eficiencia del conjunto. Internamente, se establecen *relaciones jerárquicas, administrativas y verticales, controladas por un estamento gerencial y tecnocrático*. Este modelo ha ido penetrando profundamente en la organización de lo público y de los estados-nación en la fase actual del capitalismo, lo que ha propiciado el predominio de una racionalidad económico-empresarial-corporativa.

- 9] *Las violencias público privadas, derivadas de estas formas de organización del poder son constitutivas de la gubernamentalidad neoliberal y, como parte de ellas, lo que llamaré políticas del miedo. El Estado-nación se subordina a la vigilancia del mercado, se centra en lo administrativo y responde a las demandas de “seguridad” con el incremento de sus facultades represivas. En las más diversas latitudes se enarbola el discurso de la seguridad que le imponen las potencias centrales y los mercados. Esta macropolítica de la seguridad se corresponde con la micropolítica del miedo y el terror, que se practica sobre*

todo en ámbitos locales y periféricos. Es justamente en este último aspecto —violencias público-privadas y políticas del miedo— en el que me centraré a continuación, como parte de este primer “mapeo” de la gubernamentalidad neoliberal. Se trata de señalar que todos los componentes antes mencionados —entre los cuales se incluyen las nuevas violencias y el uso del miedo como forma de control poblacional— son orgánicos, constitutivos, inherentes a esta nueva “criatura”.

NUEVAS VIOLENCIAS, NUEVOS MIEDOS

El nuevo orden global recurre al uso de la violencia para imponer las condiciones de posibilidad efectiva de su proyecto, a la par que construye nuevos imaginarios acordes con él, que generan otras violencias culturales o simbólicas. Sin embargo, considero dos tipos de violencia como centrales para la actual reorganización hegemónica: por un lado, la creación de escenarios bélicos —la “guerra antiterrorista” y la guerra o lucha contra el “crimen organizado— que, en cuanto tales, habilitan un uso excepcional de la fuerza por parte de las instancias estatales supranacionales,⁶ así como por parte de los estados alineados con el nuevo orden global. Por el otro lado, la profundización de diferentes violencias estructurales, tan directas y letales como las “guerras”. Ambas modalidades generan millones de víctimas de violencias directamente estatales en *todas* las regiones del planeta.

Me he referido extensamente a la primera —la creación de los dos escenarios bélicos principales de nuestro tiempo—, en *Violencias de Estado* (2012). Retomaré aquí sólo algunos de sus rasgos principales, es decir, aquellos que se requieren para el análisis de las prácticas de poder y resistencias que se trabajan en este libro.

La configuración de esos dos escenarios bélicos ha permitido ir construyendo la idea de un enemigo especial, un enemigo de la so-

⁶ Me refiero a los organismos supranacionales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial o el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, que desempeñan algunas de las funciones propias del Estado-Nación (establecimiento de políticas de carácter obligatorio, monopolio del uso de la fuerza militar, control de la seguridad, etcétera) pero con un rango de acción global.

ciudad en su conjunto —ya sea el terrorista o el “narco”, en términos paradigmáticos—, como amenaza común que es preciso aniquilar. Lo “extraordinario” del peligro pretende legitimar que el Estado —que se presenta como el defensor de la población—, recurra a una violencia también extraordinaria, y muchas veces ilegal, para proteger al “conjunto amenazado”. No quiero decir con esto que el terrorismo o el crimen no existieran previamente como fenómenos reales, sino que ahora son construidos en términos bélicos, como guerras con un oponente que es preciso exterminar para salvaguardar a la sociedad. Con este argumento se amplían las atribuciones violentas del Estado, se restringen las garantías ciudadanas y se expande el miedo, como dispositivo de control político y social.

Es posible comprobar empíricamente que, tanto la guerra contra el terrorismo como la llamada guerra contra el crimen organizado, además de violar sistemáticamente la legislación vigente, no hacen más que agudizar un problema que se va profundizando con su tratamiento bélico; es decir, estas políticas crean aquello que supuestamente persiguen. Y lo hacen porque lo necesitan; necesitan enemigos que legitimen su violencia y expandan el miedo. Son “enemigos” que no deben crecer demasiado pero tampoco es conveniente que desaparezcan.

La “guerra antiterrorista” crea un enemigo principalmente externo al Estado —aunque también puede ser interno— que habilita, sin más, la intervención o incluso la ocupación de territorios en cualquier lugar del planeta en el que convenga desplegar fuerzas, por razones políticas, económicas, o de cualquier índole. También justifica las restricciones migratorias, claramente racistas. Por su parte, la “guerra” o lucha contra el narcotráfico construye enemigos principalmente internos, para legitimar la ampliación legal de las atribuciones violentas del Estado. Ambas se dirigen contra los grupos delictivos no controlados, pero también contra las disidencias políticas, los movimientos sociales y la población en general, utilizando las figuras del terrorismo y el crimen organizado para estigmatizar y criminalizar la protesta.

Estas “guerras” generan extraordinarias violencias legales e ilegales, que son fundamentales en la proliferación del miedo, de manera que ambos fenómenos, terrorismo y crimen, se vinculan en el uso expansivo del miedo (Altheide, 2006).

Tanto en las sociedades centrales, como en las periféricas, se aliena el miedo a unos u otros a través de los discursos oficiales y mediáticos para convalidar políticas cada vez más represivas y atentatorias contra los derechos básicos de expresión, manifestación y disidencia.

Por otra parte, con respecto a la violencia estructural de nuestras sociedades, ésta no es menor ni causa menos víctimas que la bélica. En la fase actual, el capitalismo realiza una acumulación y concentración enorme de recursos, que se evidencia en la ya mencionada referencia de Oxfam, según la cual el 1% más rico de la población posee más riquezas que el resto del planeta. Ello es posible mediante un sistema extraordinariamente excluyente que recurre a la sobreexplotación del trabajo y los recursos naturales, pero también a la incorporación de flujos económicos provenientes de actividades ilegales e incluso criminales para incrementar las ganancias. Los recursos que se generan por estas actividades —entre ellas tráfico de armas, drogas, personas— se integran por distintas vías a la economía formal. Asimismo, asesinatos, secuestros, esclavización de personas, desplazamiento forzado de poblaciones que habitan territorios codiciados por sus recursos, y todas las formas de acumulación por desposesión —de las que ya hablamos—, son otras modalidades de violencia, con una alta responsabilidad de los estados nacionales. Sus víctimas, principalmente indígenas, migrantes y pobres en general, involucran a grandes segmentos de la población que han sido abandonados a su suerte, sin que ninguna autoridad o derecho responda por ellos.

Tanto los dos escenarios bélicos como las violencias sistémicas se ejercen mediante circuitos que conectan lo legal con lo ilegal y lo público con lo privado. Las estructuras estatales se vinculan y asocian con las corporaciones privadas —industria y servicios militares, de seguridad, comunicación, construcción— en los escenarios de guerra y represión (Calveiro, 2012: 83-87). Por otra parte, fragmentos de ellas se conectan con redes ilegales facilitando su operación, como se ha documentado en diferentes países. En México, por ejemplo, existen actualmente nueve exgobernadores sujetos a proceso penal por actividades ilícitas y cinco de ellos directamente por vínculos con la delincuencia organizada en estados como Michoacán, Tamaulipas, Quintana Roo, Sonora o Veracruz (Castillo, 2017: 4). Por lo mismo, deberíamos hablar de delincuencia o “crimen políticamente organizado”, como lo ha definido acertadamente Julio Hernández López (2015).

Esto se aborda generalmente bajo el concepto de “corrupción”, lo que induce a pensarlo como un fenómeno más o menos extendido, pero de responsabilidad básicamente moral e individual. En realidad se trata, más bien, de la articulación de los negocios —legales e ilegales— con el aparato estatal, como un fenómeno inherente a la gubernamentalidad neoliberal.

Desde sus inicios, los procesos de acumulación capitalista recurrieron a prácticas ilegales como forma de incrementar las ganancias. Pero este fenómeno adquiere especial relevancia en la fase actual, como lo señaló David Harvey, a quien ya hemos hecho referencia. Por su parte, Jairo Estrada Álvarez, no ha dudado en caracterizar esta nueva fase de acumulación como un *capitalismo criminal*.

La indefinición entre la legalidad y la ilegalidad permite identificar una “zona gris” propia de las expresiones criminales en la actual fase del capitalismo, que posibilita las condiciones de emergencia para las nuevas formas de acumulación, en apariencia legales, pero que, en realidad, son producto de actividades ilegales (Estrada, 2008: 31).

Así, la falta de transparencia en los mercados financieros internacionales y las políticas de liberalización y desregulación facilitaron el funcionamiento de redes transnacionales de acumulación ilegal, que a su vez nutren la economía legal, también transnacionalizada.

Los bancos estadounidenses y europeos blanquean anualmente entre 500 000 millones y un billón de dólares de ‘dinero sucio’, de origen delictivo, que se mueve a escala internacional... alrededor de la mitad de esta cifra termina incorporándose en los circuitos de capital de Estados Unidos (Estrada, 2008: 32).

No se trata, pues, de un problema de la “periferia”, sino que las empresas y los bancos que operan en los países ricos “proporcionan la infraestructura para el lavado de dinero procedente de la corrupción y de todo tipo de transacciones comerciales ilícitas” (Blickman, 2008: 170).

Desde esta perspectiva, los capitales criminales serían un componente orgánico en la fase actual del capitalismo, cuya articulación con la economía legal permite estimular diferentes áreas de esta última.

La conexión entre circuitos legales e ilegales no ocurre solamente en el ámbito de la economía sino que se replica en el espacio político, social, jurídico, represivo. Así, las redes delictivas se expanden gracias a su articulación con sectores del propio aparato estatal, sosteniéndose mutuamente. Siguiendo esta línea argumental, Estrada afirma que “Estado y mafia son consustanciales” (Estrada, 2008: 48) y refiere el argumento de Ciro Krauthausen, quien dice que el hecho de que las delimitaciones territoriales entre distintos grupos mafiosos generalmente coincidan con unidades administrativas estatales (municipios, estados, provincias) es un claro indicador de la relación de respaldo recíproco entre unos y otras. En la gubernamentalidad neoliberal, la infiltración del Estado por grupos criminales que se “asocian” con grupos políticos y económicos, mediante intercambios de favores y ganancias, permite explicar su crecimiento y desarrollo sostenido. Se crea de hecho una interdependencia entre los circuitos legales e ilegales de la economía que penetra profundamente en el sistema político y en el propio aparato estatal, con sus respectivas violencias “terciarizadas”.

Como lo señala Esteban Rodríguez Alzueta (2014), los grupos criminales practican una suerte de terciarización del delito y la violencia, donde los más jóvenes y pobres realizan las actividades más riesgosas y pagan los costos más altos. Pero a su vez, las redes criminales se encargan de ejecutar o son responsabilizadas por las violencias que provienen del mundo político y del Estado. Es decir, ocurre una doble terciarización o un doble desplazamiento: de las instituciones hacia el crimen políticamente organizado y de éste hacia las terminales más débiles de la red criminal, lo que implica un desplazamiento social de los costos de la violencia, que termina impactando siempre en los grupos poblacionales más desprotegidos. Así como los países centrales tratan de desplazar la violencia —y sobre todo sus víctimas— hacia las periferias, de manera que las víctimas sean siempre “otros”, los estados lo hacen hacia las redes criminales y éstas hacia sus respectivas terminales.

Esto permite no sólo un desplazamiento de la violencia sino también de la responsabilidad sobre la misma. Los estados centrales tratan de expulsar la violencia de la guerra de sus territorios hacia los de la periferia, para apropiarse de ellos sin que su población pague los costos. Pero, además, adjudican las violencias que ellos mismos

desencadenan a enfrentamientos “tribales” o a los rasgos “culturales” de esas poblaciones, desconociendo su responsabilidad. De la misma manera, el Estado neoliberal desplaza los costos de la violencia que él mismo genera hacia los sectores más desprotegidos y hace recaer la responsabilidad en actores “particulares” autónomos, “desquiciados” y descontrolados. Sin embargo, en esas violencias, que suelen presentarse como irracionales, se puede adivinar el “rastro” de “un circuito profundo de vínculos” de poder (Segato, 2013: 54). Esos circuitos de poder son los que sostienen los escenarios bélicos y las violencias estructurales.

Es por ello que el concepto de *guerra* o *campos de guerra* no aplica para describir la situación actual. Aunque la cantidad de víctimas o el tipo de armamento involucrado puedan ser semejantes, en algunos casos, a los de un conflicto bélico; aunque presenciemos auténticas masacres, no estamos viendo un enfrentamiento entre dos fuerzas estatales o entre el Estado y grupos irregulares que lo desafían por el control de un territorio. No es un combate entre el Estado y las redes criminales porque ambos están coludidos y se potencian, aunque sea parcialmente. Mucho menos es una guerra entre los grupos armados y la sociedad porque ésta no busca un enfrentamiento sino que apenas, y en el mejor de los casos, se defiende. La caracterización de estas violencias como “guerras” es funcional nada menos que al Estado, ya que justamente ello es lo que le permite instaurar un derecho y unas prácticas de excepción e introducir la lógica bélica en la vida social. Esa caracterización da por sentada la existencia de algún “enemigo” amenazante que es preciso eliminar, habilitando la ampliación de la fuerza represiva del Estado. En consecuencia, la lógica bélica es una lógica estatal que es preciso contestar en la práctica y en el lenguaje. Por ello, es importante “romper la lógica binaria de la guerra y promover los tejidos de la trama de las singularidades vitales” (Useche, 2008: 18) que no son otra cosa que las resistencias pacíficas y no pacíficas, pero nunca bélicas.

No estamos frente a guerras sino frente a la ocupación de territorios por grupos económico-políticos y delictivos para alcanzar en ellos una suerte de poder soberano, con el objeto de optimizar ganancias legales e ilegales. Para ello, siembran la destrucción social, natural y humana: la destrucción de la vida. Se crean así territorios de muerte, no porque la muerte en sí misma sea el objetivo de este poder

global y neoliberal —a modo de un necropoder o de una guerra de exterminio— sino porque es una forma de organización política que está dispuesta a subordinar la vida, toda vida, a la rentabilidad y la ganancia; en ese sentido, está dispuesta a pagar un precio de muerte, de la muerte de muchos otros para sostener sólo algunas vidas. Se trata, en algún sentido, de una biopolítica que separa las vidas que merecen ser vividas de las que sólo pueden ser abandonadas al dominio, la colonización y la muerte.

Ello está operando en forma generalizada, pero no se ejerce de la misma manera en todas partes: también aquí se evidencia el sistema de diferenciación de un poder que requiere del ejercicio de violencias descarnadas y abiertas en territorios específicos, que se controlan por el terror y que son la parte más mortífera de todo el entramado, a la vez que otros tienen una exposición menor o incluso aparecen relativamente protegidos. “La vida resulta a la vez protegida y perjudicada” (Espósito, 2009: 20) porque se asume que la protección de algunas vidas requiere de todas las muertes que sean “necesarias”. Sin embargo, en este juego perverso, finalmente toda vida termina siendo “una vida aplastada sobre su puro contenido biológico” (Espósito, 2009: 25).

En síntesis, existen un conjunto de violencias, ya sea en el orden global, como en el nacional y el local. En algunos casos se trata de violencias abiertamente estatales. En otros, aunque se presentan como privadas (enfrentamientos entre cárteles o asesinato de líderes sociales a manos de adversarios, por ejemplo) están fuertemente articuladas, protegidas o encubiertas por el poder del Estado o de fracciones del mismo. Por último, no hace falta abundar en la responsabilidad estatal y política sobre las violencias estructurales, producto de los procesos de concentración y exclusión del modelo neoliberal. Todo esto ocurre simultáneamente.

En este sentido, se puede decir que las violencias actuales son en realidad violencias público-privadas, que articulan circuitos legales e ilegales, con objetivos económicos y también políticos, es decir, son violencias que hay que pensar y resistir políticamente. Las mismas sirven para imponer las nuevas formas de acumulación y de organización del poder a nivel mundial, regional, nacional y local. Pero además, por su forma de operación, producen y reproducen inseguridad y temor, lo cual tiene también determinados usos políticos específicos.

Micropolítica del miedo

El uso del miedo como instrumento de control social y político no es algo nuevo; se halla presente en la historia de la humanidad desde la Antigüedad. Aristóteles lo reconocía al afirmar que “el temor hace que los gobernantes tengan más en sus manos la dirección del gobierno” (Aristóteles, 1974: 253). Mucho después, Nicolás Maquiavelo retomaba el consejo aristotélico de evitar el odio y el desprecio, a la vez que levantaba el recurso del miedo como alternativa válida para mantener el dominio del Príncipe-Estado. En ese contexto, se preguntaba si para éste “es mejor ser amado que temido o al revés”, para responder de inmediato: “Sería deseable ser ambas cosas, pero como es difícil reunir las, es mucho más seguro ser temido que amado, si se ha de carecer de una de las dos” (Maquiavelo, 2008: 193).

Desde entonces, el miedo ha sido uno de los instrumentos de control social de los poderes autoritarios e incluso de aquellos que se ostentan como formalmente democráticos. Es por eso que se dice que el miedo es un sentimiento político, en tanto herramienta de ejercicio del poder y, sobre todo, de la dominación.

En la actualidad, podemos reconocer el recurso del miedo y en ocasiones del terror —tanto en las prácticas estatales como en las político-mafiosas—, para ocupar territorios, desplazar poblaciones de las zonas de interés económico⁷ y controlar sociedades o Estados. Es decir, hay una correspondencia entre las prácticas de temor y las de control. Al respecto, quiero sostener la hipótesis de que ambos —miedo y terror— aunque usados desde mucho antes, se han *refuncionalizado* como tecnologías propias de la gubernamentalidad neoliberal y la reorganización global en curso. Resultan incluso necesarios como instrumento de control. Por ello se los alienta y utiliza políticamente.

El hecho de que el miedo es un componente fundamental en las sociedades del capitalismo tardío se hace particularmente visible

⁷ Según el Centro de Vigilancia de Desplazamiento Interno, para finales de 2015 existían 40.8 millones de personas desplazadas por conflictos y violencia. En 2015 se reportaron 8.6 millones de nuevos desplazados, según su *Informe 2016*. Esta cifra ha ido creciendo de manera sostenida desde 2003. Sólo en América Latina existían alrededor de 10 millones de desplazados por violencia y desastres naturales. (<www.internal-displacement.org>), consultado el 30 de septiembre de 2017.

por la centralidad que se le asigna al problema de la seguridad en las agendas políticas, así como por los discursos que lo rodean.⁸

Poco a poco, el Estado-nación se ha ido retrayendo a sus funciones administrativas y represivas, enarbolando el discurso de la seguridad que se impone a nivel global. Desde hace ya varias décadas, Gilles Deleuze advertía cómo la macropolítica de la seguridad que enarbolaban los estados —y que se ha profundizado en el nuevo orden global—, se corresponde con la micropolítica del miedo y el terror, sobre todo en ámbitos locales y periféricos.

La administración de una gran seguridad molar organizada tiene como correlato toda una microgestión de pequeños miedos, toda una inseguridad molecular permanente, hasta el punto de que la fórmula de los ministerios del interior podría ser una macropolítica de la sociedad para y por una micropolítica de la inseguridad (Deleuze, 1988: 220).

En esta misma línea Deleuze recupera la afirmación de Paul Virilio en el sentido de la complementariedad entre “macropolítica de la seguridad-micropolítica del terror” (Deleuze, 1988: 235).

Para algunos autores, la inseguridad —y el miedo que se deriva de ella— serían fenómenos constitutivos, prácticamente inexorables en las “sociedades de riesgo” (Beck, 1998; Giddens, 2000), y estarían asociados a la celeridad de los cambios sociales, la aparición de nuevos paradigmas y la individualización creciente.

Sin desconocer estos factores, la inseguridad y el miedo se pueden considerar también herramientas útiles para las nuevas formas de dominación de la gubernamentalidad neoliberal. Zygmunt Bauman define al Estado actual como un “Estado de seguridad personal” que “se inspira en el miedo y la incertidumbre... (y) busca legitimarse, precisamente, con la defensa de un orden público amenazado”; un orden en el cual “el volumen y la intensidad de los temores popu-

⁸ Existe una ampliación del concepto de seguridad que incorpora la seguridad económica, alimentaria, sanitaria, ambiental, migratoria, es decir, un cúmulo de asuntos —la casi totalidad de la vida social— pensados desde la perspectiva de la seguridad o, lo que es lo mismo, de su capacidad para generar conflicto y desestabilizar la nación, la región o el orden planetario, reduciendo así lo social y lo político a lo securitario. A su vez, se delinearán “enemigos” definidos de manera difusa —terroristas y crimen organizado—, que son simultáneamente internos y externos, lo cual “obliga” a políticas de seguridad supranacionales que trascienden los estados.

lares [...] no hacen más que crecer sin freno” (Bauman, 2007: 199, 206). Pareciera ser que, en algunos estados, cuanto más se “defiende” el orden público, en especial mediante la creación de escenarios bélicos, más crecen las amenazas y, consecuentemente, los temores. Bauman afirma, por ejemplo, que los productos principales de la guerra contra el terrorismo han sido el miedo y el terror mismo (Bauman, 2007: 195), razonamiento que podría extenderse a la llamada guerra o lucha contra el crimen organizado, que ha multiplicado también el miedo y el propio crimen a nivel mundial.

Miedo y terror se suelen presentar como sinónimos, pero no lo son. Es cierto que el terror se define convencionalmente como un “miedo muy intenso” (DLE, 1992), pero ese cambio de intensidad marca también transformaciones cualitativas entre uno y otro. Mientras el miedo se puede manejar racionalmente, el terror rebasa todos los controles y provoca una suspensión momentánea de la razón. Por eso, uno de sus rasgos distintivos —y más útiles para su manipulación política— es que bloquea la capacidad de respuesta, inmoviliza, anonada, generando un fenómeno de otro orden. Cualquier violencia produce miedo, que se puede resolver de distintas maneras, pero no necesariamente aterroriza. Para provocar terror se requiere una violencia de exterminio, constante, masiva e indiscriminada, visible pero negada. La violencia que aterroriza es una violencia difusa, que no se sabe con exactitud de dónde proviene, es decir, una violencia que amenaza potencialmente al conjunto y logra inmovilizarlo. Por estas características, la posibilidad de generar terror proviene principalmente del Estado o de instancias protegidas por él. Donde impera el terror, la acción es casi imposible.

El miedo, en cambio, es un mecanismo de respuesta y defensa; puede ser considerado parte del esquema de supervivencia y es inherente a la experiencia humana. No hay posibilidad de transitar la vida sin haber experimentado alguna forma de temor.

El miedo es un sentimiento incierto tanto por su origen como por el efecto que produce y las posibles respuestas que despierta. Puede provenir de muy distintas situaciones percibidas como amenazas, ya que lo que para unos se presenta como peligro, para otros es completamente inocuo. También produce, como efecto, sensaciones físicas diferentes e incluso contrarias: por ejemplo, puede acelerar los latidos del corazón y la respiración, o reducirlos; puede contraer los vasos sanguíneos o dilatarlos; puede generar mayor o menor secreción

de las glándulas, es decir, puede generar cosas diferentes e incluso contrarias (Delumeau, 2002: 9). En consonancia, las respuestas ante el miedo son tan diversas como su origen y sus efectos. Una persona atemorizada es capaz de caer en la inmovilidad más absoluta o bien, salir huyendo. Es decir, es poco lo que podemos asegurar sobre el miedo en términos generales. En tanto sentimiento individual o como temor socialmente compartido se puede utilizar políticamente como instrumento de control aunque también puede provocar el resultado opuesto y movilizar las resistencias.

Sin embargo, esta incertidumbre es relativa, si tomamos en cuenta la aseveración de Rossana Reguillo (2006) acerca de que “los miedos son individualmente experimentados, socialmente contruidos y culturalmente compartidos” (p. 50). Podemos avanzar, entonces, en el sentido de que dentro de coordenadas socioculturales semejantes es posible que encontremos miedos también semejantes y respuestas relativamente —sólo relativamente— homogéneas.

Por ello, más que hablar del miedo en general —lo que es casi tan inútil como hablar de la violencia, sin mayor especificación—, es necesario precisar y contextualizar los miedos, sus destinatarios y las formas en que operan, para avanzar de alguna manera; es necesario hablar de miedos específicos y de sus usos porque no tenemos miedo en abstracto, sino que tememos a ciertas cosas en particular y bajo determinadas circunstancias.

En este sentido, hay que empezar señalando que el cambio global al que asistimos comprende toda una serie de transformaciones radicales a las que ya hemos hecho referencia, y que las mismas ocurren a gran velocidad, lo que genera una extraordinaria incertidumbre. Lo ya conocido deja de operar, muere, pero lo nuevo tiene fecha de caducidad próxima, por lo que es igualmente fugaz. Estamos frente a una realidad que se transforma muy rápidamente, por lo que su inteligibilidad se dificulta y reclama día a día nuevos códigos de lectura, siempre provisionales. Enfrentamos un trastrocamiento constante del mundo conocido, de las explicaciones científicas “validadas” y del sentido común, con la instauración de nuevas lógicas, que tampoco resultan muy convincentes. Por eso, con frecuencia sentimos que “todo naufraga” (Useche, 2008: 6).

Al respecto, Paul Virilio enfatiza la pérdida de ritmo de nuestras sociedades y la aceleración del mundo moderno como una de las

causas de la incertidumbre y el miedo, que alcanzaría a porciones importantes de la actual población mundial. Según él, la aceleración, los fenómenos de simultaneidad e inmediatez, la contracción espacio-temporal de nuestro mundo, serían causantes de una pérdida del campo de visión, una pérdida ya no del piso sino del espacio de habitación que nos provoca desorientación y miedo.

[...] nuestras sociedades han terminado por volverse arrítmicas. O, más bien, no conocen más que un único ritmo, el de la aceleración continua [...] Cuanto más rápido vas más lejos te proyectas para anticipar lo que puede ocurrir y, al mismo tiempo, más se reduce la lateralidad. Las pantallas son el equivalente al parabrisas del coche: con la velocidad perdemos el sentido de la lateralidad, lo cual nos ha convertido en minusválidos en nuestra percepción del mundo, de su riqueza, de su relieve, de su profundidad espacial [...] No hay control del poder sin control de la velocidad (Virilio, 2012: 31, 42- 43).

En efecto, estas transformaciones no son ajenas a las nuevas relaciones de poder que instaura el orden global. La incertidumbre y los miedos que la acompañan son producto de este cambio radical pero también de las características específicas del mismo, que lo hacen particularmente temible.

Si miramos este cambio de época desde la perspectiva propuesta al inicio, como mapeo de la gubernamentalidad neoliberal, resulta clara su inseparabilidad de las violencias bélicas y estructurales que acompañan el ascenso de unos grupos y la marginación de otros. Así pues, existen un conjunto de violencias, que aunque se presentan como autónomas y apolíticas, están fuertemente conectadas, tienen signo político y desatan temores de distinto orden.

Por una parte, están los miedos a la exclusión social, a la pobreza, al desempleo. Éstos son producto de la concentración inédita de recursos en el neoliberalismo⁹ que, sin embargo, se enfrentan como si fueran asuntos de aptitud y capacidad individual. La racionalidad imperante asume que quien sucumbe a estas amenazas es por algún tipo de “falla” en su actitud o en su formación personal, y no por un

⁹ Según cifras de Oxfam, el número de personas que poseen igual riqueza al 50% más pobre de la población mundial se ha ido reduciendo año con año. En 2010 eran 388; en 2011, 177; en 2012, 159, en 2013, 92 y, en 2015, ¡62 personas! (Oxfam, 2016).

ordenamiento social que requiere menos mano de obra, a la vez que excluye y empobrece.

Junto con estos miedos, que en verdad son producto del modelo económico, también se desatan otros vinculados a posibles desastres naturales, sanitarios y tecnológicos, que podrían incluso afectar la supervivencia de la especie. Presentados falsamente como fatalidad natural o producto del proceso evolutivo, en realidad sus causas no son ajenas al orden imperante y sus efectos impactan, generalmente, a los grupos más vulnerables.

Por fin, están los miedos a la violencia social interna y externa que se atribuyen a las redes delictivas privadas. Para lograr la reorganización territorial necesaria para la apropiación de los recursos estratégicos por parte de los grandes corporativos, que requiere el nuevo orden global, se crean los escenarios bélicos a los que hemos hecho referencia, extraordinariamente violentos y causantes de innumerables masacres y desplazamiento de grandes masas de población. Esto ocurre tanto en las ocupaciones militares de territorio, bajo la excusa de la guerra antiterrorista, como en los conflictos nacionales entre grupos criminales aliados o protegidos por fracciones gubernamentales, que también luchan por el control de territorios. Éstas son violencias explícitas y provocan miedos específicos, que no son ajenos a la tecnología ni a la velocidad: “la rapidez es la esencia de la guerra” (Sun Tzu, citado en Virilio, 2012: 51).

En efecto, sorprender al otro, actuar más rápido que él, anonadarlo, desorientarlo, sembrar la incertidumbre, son recursos del arte militar y de toda reconfiguración hegemónica, que echa por delante la violencia para asentarse después en la sorpresa.

A la vez que se desarrollan políticas de terror —por lo masivas e indiscriminadas— contra la población de los países que son objeto de ocupación o agresión militar, la llamada guerra antiterrorista permite agitar principalmente el miedo en las sociedades europeas y estadounidense. A través de ello, también se legitima la persecución de la disidencia política interna, sembrando otros miedos en otros grupos sociales.

En el orden nacional, las redes del “crimen organizado”, gracias a su connivencia con las estructuras legales e institucionales, atemorizan a amplios sectores de la sociedad. Lo hacen generando una enorme violencia, cuyas víctimas son casi invariablemente los más

desprotegidos y, claro está, competidores. Estas redes intimidan e incluso siembran el terror en algunas regiones para impedir cualquier resistencia a sus negocios y propiciar la inmovilidad o la huida por desplazamiento de la población que les estorba —se estima que en México han ocasionado alrededor de 200 000 muertes,¹⁰ más de 37 000 personas desaparecidas o “sin localizar”, según información de la Procuraduría General de la República (PGR, 2018) y alrededor de 345 000 desplazados entre 2006 y 2017 (IDMC, 2018)—. Según los países, conforman redes de distintos tráfico ilegales (armas, estupefacientes, migrantes, personas esclavizadas sexual o laboralmente), siempre extraordinariamente violentas y atemorizantes. El Estado no es ajeno al miedo que provocan, pero este sentimiento se canaliza intencionalmente hacia el “delincuente” que, en general, termina siendo el pequeño delincuente o los miembros periféricos de las redes criminales. Sin embargo, el aspecto decisivo es que estos miedos y el terror que desatan las redes político-criminales sirven para apresar a muchos miles de personas, habilitar escenarios de excepción y alargar el brazo coercitivo del Estado.

Por fin, en lo local, el abandono de grandes franjas de la población por parte del Estado y la sociedad es en sí mismo una forma de violencia estructural que, además, se apoya en violencias físicas directas, también locales, que generan una enorme inseguridad. Con importantes grados de indiferencia o de complicidad política, en lo local se practican las formas más crueles de la violencia criminal coludida con el Estado, así como la represión de los dirigentes sociales que defienden recursos naturales y comunitarios. Éstos luchan, en condiciones de extraordinaria desventaja, contra el tráfico de personas y el desplazamiento forzado de poblaciones enteras, contra los procesos de acumulación por desposesión de recursos naturales, culturales y humanos, orientados a incrementar el ciclo enloquecido de concentración de la riqueza. Allí, la articulación de violencias directas y estructurales desata un conjunto de miedos precisos y localizados.

¹⁰ Las cifras de asesinatos violentos en México pasó alrededor de 10 000 anuales entre 2000 y 2007, para ascender sostenidamente a partir de la “guerra contra el narco” y la intervención del Ejército, hasta llegar a 27 213 en 2011. A partir de allí descendió hasta 20 010 en 2014, para volver a subir a 24 559 en 2017 (INEGI, 2017). Se estima que 2018 ha sido el año más violento. Entre 2007 y 2016, la tasa de homicidios se multiplicó 2.5 veces.

Estos temores, concretos, específicos, proliferan entre quienes son eliminados, desplazados o excluidos del nuevo orden. Al mismo tiempo, otros miedos se alientan en los grupos sociales relativamente incluidos, en especial el miedo al Otro —ya sea delincuente, terrorista, migrante—, canalizando en esa dirección la multiplicidad de miedos diversos. Esta lógica binaria y excluyente, propia del autoritarismo, se profundiza en las sociedades neoliberales, en las que se socavan las identidades colectivas y se propicia un individualismo aislante.

Hay, pues, muchos miedos “que flotan libres, desligados y desenfocados” (Lechner, en Delumeau, 2002: 186) y que se acrecientan con el aislamiento que propicia la sociedad neoliberal. Sin embargo, el conjunto de estos miedos, variados y difusos, se intenta focalizar hacia demandas de mayor seguridad, centradas en legitimar la ampliación de las atribuciones violentas del Estado. Esto es, se alienta la represión estatal ante la protesta, el punitivismo penal contra los “infractores” del orden legal y la restricción de los derechos ciudadanos para asegurar una vigilancia más eficiente, en el orden nacional e internacional. Se propician, por lo tanto, legislaciones que validan la ampliación de la violencia estatal pero, además, en aras de la defensa de la seguridad el propio Estado transgrede constantemente el orden legal, rebasándolo. Ello es particularmente visible en las prácticas represivas y en las de vigilancia.

Por lo mismo, la inseguridad, que se levanta como la mayor amenaza social a la que el Estado debe responder, se convierte, ella misma, en un instrumento clave de la gubernamentalidad.

La máquina de la inseguridad es [en sí misma] una forma de gobierno porque permite la vigilancia social. Una sociedad insegura es una sociedad bajo vigilancia continua, una sociedad que participa incluso en las tareas de su propio control (Rodríguez, 2016: 20).

En efecto, a partir de las revelaciones de Julian Assange en 2011 se puso en evidencia la existencia de una red de vigilancia de carácter internacional. Posteriormente, otras filtraciones, como la de Edward Snowden, mostraron la operación de redes de vigilancia gigantescas, de carácter global, articuladas por la Agencia de Seguridad Nacional estadounidense (NSA) y otros servicios de inteligencia de países aliados, sin que ello haya ameritado algún tipo de rectificación sobre

estas prácticas. Así, la “inseguridad” global, nacional, local, cuya responsabilidad comprende a los gobiernos, es aprovechada por una gubernamentalidad que utiliza los miedos, los organiza y los direcciona para propiciar formas cada vez más radicales de vigilancia, francamente atemorizantes. Es decir, se potencia aquello que se pretende combatir. “En vez de adecuar la protección al efectivo nivel del riesgo, tiende a adecuar la percepción del riesgo a la creciente necesidad de protección, haciendo así de la misma protección uno de los mayores riesgos” (Espósito, 2009: 27).

Se puede decir entonces que en términos políticos, y como estrategia de control, se trata de procesar los diversos miedos nacidos de una inseguridad global muy amplia y con claros tintes políticos para orientarlos hacia preocupaciones particulares por la seguridad individual y la demanda de políticas de control por parte del Estado. A su vez, se aparta la mirada de muchas de las causas más profundas del miedo —como las derivadas de la exclusión social o la responsabilidad estatal y política en la proliferación de violencias público-privadas mafiosas—, para redirigirla contra los grupos subordinados (“terroristas”, “criminales”, migrantes “ilegales”) a los que se responsabiliza de una cadena de ilegalidades mucho mayor de la que les corresponde. Se focalizan los miedos en una dirección, alentando unos e ignorando otros.

Los medios de comunicación son fundamentales en este direccionamiento y en la amplificación de las demandas securitarias; muestran al Otro excluido como amenaza, exhiben la violencia estatal para asustar y, a la vez, disimulan las amenazas estructurales e institucionales. Así, con el señalamiento del Otro como fuente de la inseguridad, reproducen el modelo de exclusión ellos/nosotros, que funda la política moderna, es decir, la escisión entre una ciudadanía plena de derechos y toda una humanidad excluida y reducida a *nuda vida* (Agamben, 2003: 167). Construyen una realidad “amenazante” que les permite señalar ciertos “enemigos” a través de mecanismos de estandarización de la opinión pública e incluso de cierta sincronización emocional (Virilio, 2012: 34) en torno a lo deseable, lo detestable y lo temible, sustituyendo la comprensión por la emoción y facilitando con todo ello la circulación de prejuicios y de miedo. Lo hacen desde programas de opinión o noticieros, pero sobre todo en *reality shows* y series aparentemente inocentes, especialmente propicias para este desborde de lo sensible. Usan una parte de la realidad

efectiva, reconocible, para crear una realidad otra, virtual, envenenada pero operante en la vida social y en las decisiones políticas. Comprender un fenómeno permite actuar sobre él; por el contrario, esta estimulación de miedos difusos desconcierta, crea inseguridad y dificulta la acción. Sin embargo, hay que decir que este efecto es relativo y no llega a todos los grupos sociales de la misma manera. De hecho, hay población más vulnerable a lo mediático por distintos factores: edad, entorno cultural, politización o la posibilidad o no de acceder a fuentes informativas alternas.

Una de las funciones más notables de los medios es agitar ciertas amenazas y esconder otras, para mantener y, de hecho, administrar el miedo. No es un abuso hablar de la administración del miedo puesto que la relación entre las amenazas efectivas y la percepción del miedo no es directa. La percepción, en tanto socialmente construida, es también incierta y depende de la cultura, la experiencia, y puede ser manipulable. De manera que altos niveles de violencia pueden atemorizar e incluso aterrar, pero también pueden “inmunizar” a una población y hacerla más resistente al miedo; depende de las dosis y del manejo que se haga de los mismos. A la inversa, la disminución de la violencia y el sobredimensionamiento de la que existe puede incrementar la sensibilidad y la reacción ante su aparición. En ocasiones, las poblaciones objetivamente más seguras pueden ser también las más temerosas. Por lo tanto, es importante distinguir entre las amenazas y la percepción de las mismas.

En síntesis, existen innumerables violencias efectivas, que causan miedos precisos, así como otros miedos alentados y amplificadas por distintas instancias de poder que propician su constante irrupción “anómala”. De manera que es válido preguntarnos para qué lo hacen, cuáles serían las utilidades del miedo para esta gubernamentalidad neoliberal.

Por una parte, la diseminación del miedo permite legitimar la persecución contra “terroristas”, “criminales” e “ilegales” que amenazan a la población, para utilizarlas preferentemente contra aquellos que pongan en peligro el orden establecido, sean terroristas, criminales, ilegales o simplemente disidentes. Al mismo tiempo alienta otros terrorismos, crímenes e ilegalidades que lo benefician.¹¹ Es decir, legali-

¹¹ Basta pensar en el oscuro financiamiento a Al Qaeda o ISIS, en el sostenimiento de los paraísos fiscales donde se blanquean los capitales ilegales y en las distintas formas de corrupción de los sistemas políticos de países centrales y periféricos.

za y normaliza la suspensión del derecho en las condiciones definidas y practicadas por la gubernamentalidad neoliberal, para “proteger” a sus ciudadanos temerosos y dispuestos a conceder casi cualquier cosa a cambio de su seguridad amenazada.

Por otra parte, el miedo es producto y productor del debilitamiento de los lazos sociales. Como lo señala Norbert Lechner (1999), cuanto más frágil es el “nosotros”, mayor es el miedo a los “otros”. Al expandirse, el miedo lesiona la confianza de las personas en sí mismas y en los demás, dificulta la solidaridad y aísla, debilitando aún más los vínculos sociales. Por eso es sumamente útil para mantener la dominación y evitar prácticas resistentes.

Además, las sociedades guardan una memoria de miedos ancestrales —desde los antiguos genocidios¹² y desposesiones, hasta las terribles violencias del siglo xx— que se resignifican, se actualizan y se potencian incesantemente. Los miedos nuevos se superponen a otros antiguos, formando una masa difusa de temor que se reactiva recurrentemente de manera intencional y que, en el estado de permanente incertidumbre del neoliberalismo, es útil para frenar las resistencias.

Por último, el factor económico no es irrelevante. Para esta gubernamentalidad regida y sancionada por el mercado, la diseminación del miedo permite ofrecer todo tipo de productos que se venden bajo la promesa de una seguridad gestionada individualmente. Seguros personales, familiares, empresariales de todo tipo, tecnologías de protección individual y complejos dispositivos de seguridad empresarial, urbana, carcelaria son fuente de jugosas ganancias. Al respecto, Zygmunt Bauman asegura que “el mercado prospera cuando se dan condiciones de inseguridad; saca buen provecho de los temores humanos y de la sensación de desamparo”, ya que “de la inseguridad y del miedo se puede sacar un gran capital potencial” (Bauman, 2007: 185). Podríamos decir que el miedo también es funcional al mercado: le sirve y lo vitaliza de distintas maneras, lo que es un aspecto clave en el neoliberalismo.

Así, los poderes político y económico hacen un doble movimiento: asustan primero para ofrecer a cambio una engañosa “seguridad total” por la que cobran un alto precio económico pero también político. La defensa de la “normalidad democrática” con-

¹² En América Latina, en especial, el sostenido genocidio de los pueblos originarios, desde la Conquista hasta el presente.

tra el terrorismo o contra la delincuencia organizada, por ejemplo, termina justificando la violación de derechos de la propia democracia y la ampliación de la violencia estatal. Los centros de poder utilizan las políticas de administración del miedo como dispositivo para garantizar el control económico, social y político y desactivar el conflicto.

En general, quien intenta controlar a través del miedo se propone frenar o hacer huir al otro, y tanto la suspensión de la acción como la huida pueden ser la única forma de subsistir, pero éstas son respuestas que no abaten el miedo sino que lo sostienen. Sin embargo, el miedo también puede incitar a la acción y convertirse en un “disparador” de rebeliones y resistencias. Esto fue advertido desde la Antigüedad por Aristóteles, cuando lo señalaba como uno de los motores de las conspiraciones en contra de distintas formas de gobierno (Aristóteles, 1974: 259). En nuestros días, esa idea actualiza en la práctica política: “El miedo es capaz de tirarte al piso o armarte de valor... El miedo acaba con tu voluntad y tu autoestima pero cuando te recuperas de eso, ¡aguas! (A nosotros) el miedo nos hizo explotar, salir a gritar” (Salgado, entrevista personal, 2017).¹³

La observación de las experiencias sociales muestra que existen distintas estrategias para enfrentar el miedo y pasar a la acción. En primer lugar, la comprensión del origen de las amenazas y de sus características, así como contar con información suficiente sobre ellas, resultan cruciales, ya que permiten trazar un curso de acción para enfrentarlas.

Pero para poder hacerlo es preciso romper el aislamiento y restablecer redes de confianza y solidaridad entre los involucrados. “Lo que hace que la gente reaccione es la unión” (Salgado, EP, 2017). Como todos hemos experimentado, el miedo disminuye con la compañía, por lo que el restablecimiento de lo colectivo y lo común juega un papel central para controlarlo.

Por fin, el valor parece ser tan contagioso como el miedo mismo (Marina, 2006: 254); se transmite de unos a otros y entre diferentes generaciones. Así como hay una memoria social del miedo, hay también una memoria social del valor, de la que se echa mano en las emergencias.

¹³ En adelante, todas las referencias a entrevistas personales realizadas en el trabajo de campo se identificarán con las siglas EP.

Por más que se expandan las políticas del miedo, las resistencias no desaparecen, como se puede verificar en los más diversos países, aunque los medios masivos traten de invisibilizarlo. El gobierno y los medios, como administradores del miedo, enfatizan el superpoder del narco o la fuerza del Estado; nos muestran cuerpos desmembrados, colgados, decapitados, desechos, pero rara vez nos hablan de las experiencias exitosas de resistencia, generalmente locales, como las guerras del agua y del gas en Bolivia (2000 y 2003 respectivamente), el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil o las experiencias autonómicas que se sostienen en Michoacán, Guerrero o Chiapas en el caso de México. La invisibilización de las resistencias, o su menosprecio, es parte de esta misma política.

Pero el cambio constante al que asistimos en esta reorganización hegemónica es también movimiento constante, reterritorialización permanente, que escapa inevitablemente a las coordenadas del poder. Incluso las alianzas que parecen más poderosas se volatilizan de un momento a otro, reconfigurando los campos de manera incesante. Aun las instituciones máspreciadas, como el Estado, los partidos políticos, la familia patriarcal viven procesos de desorganización y deslegitimación. Actores, identidades, territorios, formas de relación se multiplican y transforman. La expansión de las multiplicidades y la transformación constante crean un escenario de una complejidad irreductible, imposible de controlar a cabalidad. La violencia, el miedo, la retracción hacia lo privado, que intentan hacerlo, desatan a su vez respuestas inesperadas y nuevas multiplicidades, que abren el espacio para diferentes resistencias.

Las respuestas a las políticas de control poblacional a través del miedo son muy variables. En este texto se profundizará en algunas de ellas para tratar de comprender sus mecanismos. A partir de lo que enseñan los relatos de experiencias locales exitosas, como las del municipio autónomo de Cherán K'eri en Michoacán o la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) en Guerrero —que desarrollaremos detalladamente más adelante—, podemos decir que es importante, en primer lugar, hablar de los miedos, reconocerlos, desarmarlos. Dice Norbert Lechner que “hay que conversar los miedos... sacarlos de la oscuridad, darles nombre” (Lechner, en Delumeau, 2002: 138-139) y esto es precisamente lo que han hecho éstas y otras experiencias comunitarias.

Hemos hablado de las políticas del miedo como fenómeno global, inherente a la gubernamentalidad neoliberal, señalando al mismo tiempo que, en cada contexto específico, se despliegan de distinta manera. Por ello es casi imposible conocerlas —y, sobre todo, enfrentarlas— en el terreno supranacional que las sustenta. Se trata de una escala poco accesible, regulada por organismos que salen de control del ciudadano ordinario e incluso de la mayor parte de los estados-nación, lo que incrementa la sensación de impotencia y, consecuentemente, el miedo.

En el nivel de lo estatal se comienzan a visibilizar con mayor claridad los procesos macro que permiten conectar violencias legales e ilegales, públicas y privadas cobijadas por el Estado o por fragmentos del aparato estatal, según sea el caso. En este ámbito se puede apreciar con mayor claridad que las redes criminales no son contraestatales sino paraestatales y que su capacidad de penetración por asociación varía de acuerdo con el sistema político al que se enfrenten. En este nivel, según los países, es más fácil hacer un diagnóstico, aunque la capacidad de acción puede resultar fuertemente obstaculizada por la colusión de circuitos legales e ilegales muy poderosos.

Por fin, la perspectiva cambia considerablemente si se aborda el problema de la multiplicidad de las violencias y los miedos que éstas desatan —ambas piezas fundamentales para un “mapeo” de la gubernamentalidad neoliberal— desde los ámbitos locales. No se trata sólo de una cuestión de escala, aunque éste no es un asunto menor. En lo local se hacen más evidentes las redes, los vínculos entre las distintas mafias, las fracciones del Estado y los intereses particulares. Por lo mismo, los fenómenos resultan más comprensibles y, aunque igualmente amenazantes, se pueden vislumbrar con más claridad ciertas líneas de acción, principalmente defensivas, y establecer vínculos de confianza. La cercanía de los actores, el reconocimiento de sus identidades y sus historias permiten una mayor visibilidad de las coordenadas que organizan las redes de poder específicas, así como las alianzas, los procedimientos y las formas de la resistencia posibles para llegar a agujerearlas.

LA POTENCIA DE LO LOCAL Y LAS RESISTENCIAS

La relación entre lo global, lo nacional y lo local no es en modo alguno de replicación simple. Cada nivel reconoce sus especificidades, sin estar desligado de los demás.

Los procesos de globalización implican una reorganización que comprende fenómenos de concentración política y económica, a la par que otros de fragmentación de los poderes preexistentes. Los mismos impactan tanto en lo nacional como en lo regional y lo local. Ello obedece a las políticas dictadas y homologadas a nivel supranacional, pero también a nuevas formas de articulación y de reorganización, que ocurren en cada una de esas instancias para responder a las profundas transformaciones —sociales, políticas, económicas, represivas, subjetivas— que implican la actual reconfiguración hegemónica planetaria.

Las condiciones globales cambiantes son “relocalizadas” en el contexto de marcos de reconocimiento y organización locales, nacionales o regionales, los cuales, a su vez, son constantemente retrabajados en la integración con los contextos más amplios (Long, 1996: 45).

Los estados-nación, a la par que amplían las prácticas de excepción y su potencial de violencia, sufren procesos de fragmentación de su “soberanía”. Appadurai ya identificaba, a principios de este siglo, el extraordinario crecimiento de las economías informales, los ejércitos, las policías privadas y semiprivadas y los nacionalismos secesionistas (Appadurai, 2001) como parte de los fracasos de los estados-nación para definir la vida de los ciudadanos y de las limitación de sus soberanías. Hoy podríamos agregar la proliferación de las redes criminales y los procesos autonomistas que toman sobre sí gran parte de las atribuciones clásicas de los estados modernos y que ocurren principalmente en el ámbito de lo local, donde podemos atestiguar “el surgimiento de nuevas identidades, alianzas y luchas por el espacio y por el poder en poblaciones específicas” (Long, 1996: 45). Allí se “realiza” lo global y allí también se resiste a él. En efecto,

El poder se constituye partiendo desde la base, entonces hay que partir de los mecanismos infinitesimales que más tarde son “invertidos, colonizados, utili-

zados, plegados, transformados, institucionalizados, por mecanismos siempre más generales y por formas de dominación globales” (Lazzarato, 2015: 3).

Estas relaciones de poder infinitesimales pueden “dar lugar a procesos de constitución políticos inéditos y a procesos de subjetivación independientes” (Lazzarato, 2015: 5).

Lo global se inserta en contextos nacionales y locales específicos, pero unos y otros se sostienen, se limitan y se eluden recíprocamente. De manera que los espacios locales se ven afectados por los contextos nacionales y globales, pero ellos, a su vez, generan nuevos contextos para lo nacional y lo global, que empujan en su propia dirección. Es decir, los flujos económicos, políticos, culturales no ocurren solamente de los centros de poder a las llamadas periferias, sino que también circulan en sentido inverso. Eso es así porque los asuntos globales con repercusión nacional y local “hacen tierra” en su manejo concreto y localizado. Long, al estudiar específicamente la relación entre lo global y lo local en el desarrollo agrario, propone que “debemos visualizar un ordenamiento global en términos de patrones de homogeneización y diversidad complejos y cambiantes [en donde la autonomía cultural y social] es mejor conceptualizada como un asunto de grado más que de formas tajantemente delineadas” (Long, 1996: 57), como las de centro-no metrópoli-satélites. Es decir, podemos hablar de centros de homogeneización, localizados en los “centros” tradicionales pero también en ciertos lugares de las periferias, como ya se mencionó. A su vez, es posible hablar del “resurgimiento de compromisos locales y la ‘reinención’ o creación de nuevas formas sociales locales que emergen como parte del proceso de globalización”, no sólo con respecto al desarrollo agrario sino también a los procesos sociales y políticos más amplios. Al respecto, existen nuevas formas de “reafirmación de la organización local y de los patrones culturales, en favor de la reinención de la tradición” (Long, 1996: 58) y la creación de nuevas prácticas basadas en “patrones reinventados” por el “encuentro continuo entre diferentes marcos de significados y acción” (Long, 1996: 58). Se trata de una “relocalización” que no es un retorno al pasado sino algo distinto, nuevo, articulado con los desafíos del presente, capaces de lograr proyectos alternativos.

Históricamente, el Estado nación ha desconfiado de la autonomía siempre relativa pero también siempre presente de los poderes locales.

Las relaciones interpersonales que allí predominan, con pasados comunes, valores compartidos y vínculos selectivos de confianza, pueden desarrollar una sociabilidad y una politicidad capaz de “desnudar” los procedimientos del Estado y de los grupos de poder en su expresión micro, generando “fugas” y resistencias que desvían o entorpecen las políticas estatales. Esto es particularmente cierto para el caso de lo local comunitario y, específicamente, de las comunidades indígenas asociadas falsamente, a través de conceptos como el de “usos y costumbres”, con representaciones arcaicas, cerradas e incluso conservadoras, en el sentido de un supuesto retorno a los orígenes. Lejos de ello, la globalización neoliberal ha marcado fuertes cambios de la relación entre el Estado-nación y los pueblos indígenas, donde éstos presentan formas de vida, de organización social, política y jurídica que entran en diálogo y ofrecen alternativas para repensar la forma Estado y la política, especialmente en América Latina. Las autonomías de los pueblos originarios han retomado antiguas prácticas para crear nuevos modelos, acordes a los desafíos políticos, ecológicos y de seguridad de las sociedades actuales, negociando con el Estado en algunas ocasiones, desconociéndolo o desafiando su soberanía y rebasándolo en otras. Son procesos locales, diversos, constructivos en términos políticos, jurídicos, económicos, culturales y de seguridad que, como en el caso de la CRAC.

[...] revelan el potencial creativo e innovador de estas experiencias para promover, desde lo colectivo, modelos alternativos de justicia, basados en la reconstitución del derecho propio —en mutua relación con el derecho estatal e internacional— y en el ejercicio de la autonomía comunitaria (Sierra, Hernández y Sieder, 2013: 35).

Ésta y otras experiencias indígenas, tienen un discurso incluyente y no de identidades esencialistas, al tiempo que presentan amplia disposición para el diálogo y el intercambio con otro tipo de actores y prácticas sociales. Mantienen el vínculo con las autoridades regionales y nacionales, sin subordinarse a ellas. Son capaces de generar “nuevas institucionalidades” que permiten “repensar el Estado y el derecho desde los márgenes”. Constituyen “una afrenta al Estado, al mismo tiempo que ofrece(n) salidas posibles a otro tipo de gobernabilidad plural y autónoma, construida desde abajo” (Sierra, Hernández y Sieder, 2013: 159, 188).

Si se considera todo esto, no se trata de abordar lo local a modo de recorte o simplificación, sino, por el contrario, de reconocerlo en toda su complejidad, como realidad distintiva pero que hace sistema y que puede entrar en “interfase” con lo nacional y lo global. Se trataría de pensar lo local como realidad hologramática —en el sentido de Edgar Morin—, es decir, como espacio que nos permite, desde su particularidad, visibilizar coordenadas significativas de lo nacional y lo global, así como distintas formas de la resistencia.

En este sentido, es posible pensar que, justamente en esta fase de globalización del poder y utilización del miedo como herramienta política, las formas más pertinentes y efectivas de la resistencia ocurran en la escala de lo local y que sea precisamente allí donde puedan manifestarse y ser comprendidas más claramente. Como lo señala Rossana Reguillo: “la mundialización genera nuevos sentidos de pertenencia, donde lo local cobra una importancia clave como el espacio próximo y ‘último reducto’ frente a un caos que se percibe como universal” (Reguillo, 1998: 4).

Lo local se presenta como un espacio más descifrable, ya que la articulación entre las redes delictivas, los intereses económicos y políticos, los gobiernos locales y las instituciones estatales (como policías y Ejército) son muchísimo más claras, por la sencilla razón de que las personas se conocen, identifican sus filiaciones y asociaciones. En este sentido, es más fácil comprender de dónde provienen las violencias y a qué intereses específicos responden. Comprender es fundamental para idear estrategias de resistencia concreta que no son capaces de acabar con el origen del problema o con sus rasgos estructurales u orgánicos. Sin embargo, sí pueden, eventualmente, defender la propia localidad, tratando de aprovechar las redes familiares, vecinales, de confianza, previamente existentes para controlar el problema y desarrollar prácticas defensivas. No es poca cosa. Detener, demorar, dificultar la penetración de estas redes, agujerearlas, probablemente sea una de las formas más eficientes de la resistencia; representa la fuerza de lo pequeño frente a lo gigantesco. Representa, asimismo, la potencia del vínculo social que “obliga al poder a desdoblarse en dispositivos a la vez ‘complementarios’ e ‘incompatibles’” (Lazzarato, 2015: 3), como contraparte de los procesos de fragmentación del neoliberalismo.

Las políticas de miedo alcanzan su máxima expresión en lo local,

por las mismas condiciones de conocimiento interpersonal, de manejo de las relaciones, las historias y los movimientos. Para enfrentarlas, se juegan las memorias sociales de antiguas violencias pero también de viejas resistencias, memorias de la sumisión pero también de la potencia. Por eso, frente a las violencias público-privadas y a su exhibición para el amedrentamiento social, se abre una doble posibilidad: la inmovilidad y la entrada en el terror, que opera en los territorios de muerte; o la resistencia y la conformación de territorios de vida. “La vida y lo viviente deviene así la ‘materia ética’ que resiste y crea a la vez nuevas formas de vida” (Lazzarato, 2015: 6) o biopolíticas. Es el caso de las comunidades autónomas en México y en otros países de la región. Lo comunitario representa y defiende la vida frente a lo estatal-criminal, que es el núcleo diseminador y amplificador de la violencia.

Se puede decir que, como lo propone Radilla para el caso del estado de Guerrero: “el peso de las circunstancias locales hace la diferencia” (Radilla y Rangel, 2012: 38) y, en esas circunstancias, lo comunitario adquiere un peso específico particular, sobre todo en lo que a resistencias se refiere. Es precisamente allí donde pretendo centrar mi enfoque.

¿Qué entender como *resistencias*? En primer lugar, hay que partir del hecho de que las resistencias se presentan en toda relación de poder y ocurren por relación ya sea de respuesta o sencillamente como alternativa a formas específicas de ejercicio del poder.

Las pugnas por modificar, sostener o profundizar las relaciones de poder no son necesariamente abiertas o evidentes. La idea de dos campos enfrentados tiende a enfatizar el aspecto frontal y abierto de las contradicciones, mientras se resta importancia o incluso se ignoran formas de lucha menos visibles que operan de manera lateral o subterránea: las resistencias. Esto lleva a desconocer la potencia de los “débiles” y su capacidad para crear otras formas de vida, espacios de poder propio, en muchos de los lugares asignados como espacios de subordinación o exclusión. Es el caso, por ejemplo, de algunas comunidades indígenas que construyen desde los márgenes hacia los que han sido empujadas, en lugar de luchar por ocupar espacios dentro del sistema político formal que los ignora. No pretendo sostener que una forma es superior a la otra sino que pueden articularse, superponerse o, en ocasiones, excluirse mutuamente. Puede haber

distintas formas de la contrahegemonía, pero considero importante no reducir la lucha política a las prácticas frontales, más visibles y que ocurren dentro del espacio institucional. Asimismo, es fundamental comprender que no hay un lugar del poder y otros del no-poder; no hay unos que “tienen” poder y otros que carecen de él, sino relaciones móviles, asimétricas, que se sostienen en beneficio de una de las partes y que se entrelazan para configurar redes inestables, complejas y no binarias. En este sentido, la idea de rizoma,¹⁴ propuesta por Gilles Deleuze (1988: 9-29) puede ser útil para pensar tanto los fenómenos de poder como los de resistencia.

En las redes de poder circulantes se imbrican distintas relaciones de asimetría y dominación (sociales, de género, étnicas, mafiosas), que se potencian entre sí. Pero también pueden fragmentarse y des-articularse por efecto de múltiples confrontaciones, resistencias y fugas que las obligan a modificar su curso. En este sentido, es más propio hablar de poderes articulados, en plural, siempre específicos, que hablar del poder como una unidad.

A partir de la idea de que no existen poderes infinitos, podemos afirmar que las relaciones de poder encuentran, invariablemente, formas de resistencia que se les oponen. El despliegue de estas fuerzas, de sentido sólo a veces inverso, pero siempre diferente, excede la noción de contrapoder como respuesta o contestación de lo hegemónico. Supone, en cambio, una serie de desplazamientos múltiples que, como vectores, tienen sentidos diferentes, los cuales inciden unos sobre los otros tomando trayectorias no necesariamente opuestas, a veces marginales y, en ocasiones, erráticas. Sin embargo, implican, desde luego, concentraciones de un poder distinto, “resistente”, que socavan, lesionan, debilitan las redes instituidas.

Una de las prácticas fundamentales de las redes de poder —y, por lo tanto, también de las resistencias— es el control de la incertidumbre, reduciendo la propia e incrementando la de los oponentes. Por eso, transparencia y ejercicio del poder son excluyentes, en especial cuando hablamos de las redes hegemónicas y, como núcleo duro de

¹⁴ El rizoma supone conformaciones reticulares, con conexiones múltiples y no necesariamente piramidales; vincula distintos regímenes de signos; tiene la capacidad de recomenzar y reconstituirse permanentemente; se puede pensar como un mapa de múltiples entradas más que como una estructura arbórea con un eje central y “ramas” derivadas, al estilo de un organigrama.

las mismas, del aparato del Estado (Crozier, 1990: 20). Éste presenta una cara visible, institucional, pero a la vez sustrae a la mirada una suerte de “cara oculta”, ilegítima e, incluso, ilegal. De hecho, sus manifestaciones menos visibles, opacas o subterráneas pueden ser aun más reveladoras de la índole de un poder que las visibles. Podríamos decir que la “frontalidad” del poder —y de las resistencias— es apenas una de sus facetas. Por lo tanto, es importante indagar en aquello que no es evidente ni abierto, así como en la capilaridad o las terminales de las redes de poder, de la que hablaba Michel Foucault, allí donde hace “blanco directo” en los cuerpos de los sujetos.

No se trata de analizar las formas reguladas y legitimadas del poder en su centro, en lo que pueden ser sus mecanismos generales y sus efectos constantes. Se trata, por el contrario, de coger el poder en sus extremidades, en sus confines últimos, allí donde se hace capilar, de asirlo en sus formas e instituciones, más regionales, más locales (...) donde está en relación directa e inmediata con lo que provisionalmente podemos llamar su objeto, su blanco (Foucault, 1992: 143).

Tanto las redes de poder como las resistencias tienen sus propias zonas de potencia (allí donde se ejercen institucional y abiertamente), pero también zonas de indiscernibilidad (que están en disputa y penetran en lo microfísico) y otras de impotencia, que podríamos llamar sus *puntos ciegos* (Deleuze, 1988: 230).

Como ya se señaló, los poderes hegemónicos se despliegan de manera más abierta en los espacios públicos y a través del discurso y las prácticas institucionales, pero ello no implica que la parte no visible o incluso negada sea menos importante. Por su parte, las resistencias y las formas de construcción de poder de los grupos subalternos ocurren y se desarrollan principalmente en los márgenes y en los espacios de menor visibilidad, para mostrarse y aparecer o desaparecer de la esfera pública de manera aparentemente aleatoria y, a veces, cíclica. Ello responde a estrategias específicas de sobrevivencia, pero también a prácticas que no quedan atrapadas en la disputa de los espacios públicos o en la lucha contrahegemónica, sino que despliegan su potencia y se orientan a una construcción propia y autónoma.

En este sentido, las estrategias de resistencia pueden consistir en oposiciones abiertas o frontales, que llamaré *confrontación*. Pero tam-

bién ocurren otras menos visibles e incluso subterráneas y no por ello menos importantes.

La confrontación obliga a un gran despliegue de energía cuya eficacia es, a veces, dudosa. Opera como desafío, como lucha abierta y tiende a la ocupación de espacios y prácticas vedados o en los que existe desigualdad de participación. Desde ciertas perspectivas de la izquierda, se tiende a pensar la confrontación como una forma “superior”, más alta de la conciencia y la resistencia, justamente por su aparición en la esfera pública y su desafío abierto a los poderes instituidos. Sin embargo, habría que revisar esta idea. La confrontación abierta en la esfera pública —si excluimos la rebelión y la revolución, que persiguen la instauración de un nuevo orden— queda fatalmente atrapada en la demanda frente a la institucionalidad. Tensa al sistema político, es cierto, pero también queda dentro de sus propios límites, en la lucha por tratar de ampliarlos. Las transformaciones que logra —en el campo legal, jurídico, institucional— son importantes. Sin embargo, también pueden tener efectos perversos, como reproducir e incluso potenciar las relaciones de poder preexistentes, o bien, permitir una adaptación sistémica incorporando procedimientos nuevos pero no más equitativos. Hemos visto algunos de estos fenómenos en el ascenso de movimientos sociales poderosos y claramente resistentes a las instancias gubernamentales y su posterior reconversión sistémica que los domestica o los neutraliza de manera significativa.

Si bien la confrontación es una de las formas de la resistencia, considero que lo propio, lo más específico de ésta son las formas laterales o incluso subterráneas de oposición. Éstas se despliegan sobre todo desde los espacios socialmente asignados como lugares de control —las periferias urbanas, las comunidades indígenas— haciendo de ellos ámbitos resistentes y alternativos con respecto a las redes hegemónicas. Estas resistencias operan en procesos de largo plazo y ocurren principalmente en las esferas de lo cotidiano, de las relaciones cara a cara, donde lo social se construye políticamente. Implican prácticas productivas diversas —materiales, simbólicas, discursivas— y comprenden también estrategias diversas —principalmente defensivas—, que se modifican constantemente. Se basan en la construcción y control de una territorialidad propia que se sustrae de los poderes dominantes. En este sentido, tienen la posibilidad, a su vez,

de crear incertidumbre en las redes hegemónicas y ampliar su propia capacidad de movimiento.

Las resistencias actúan principalmente desde la lateralidad y, por lo mismo, se desarrollan en los lugares periféricos para incidir desde allí, como tiro por elevación, sobre el centro del sistema. Porque justamente esta prescindencia de la centralidad y la institucionalidad del poder, en la práctica lo cuestiona y lo socava. Es decir, aunque en ocasiones las resistencias no se propongan, de manera explícita, una lucha antisistémica, de hecho funcionan como tales. Quiero decir que, aunque no se orienten por una racionalidad explícitamente contrahegemónica, agujerean las redes de poder, debilitándolas *de facto*.

Otro rasgo fundamental —y no necesariamente planeado— de las resistencias es la movilidad espacial y estratégica. Mientras el poder trata de “fijarlas” en un espacio y unas prácticas, ellas se mueven para sobrevivir. Lo hacen “naturalmente” porque ésta es la condición de su subsistencia para no ser eliminadas. Al hacerlo, rompen la territorialidad del Estado. Por otra parte, su solo movimiento, esta modificación constante que dificulta su captura y su persistencia —incluso la supervivencia misma— desgasta a las redes hegemónicas obligándolas a distintos esfuerzos para detectarlas primero y neutralizarlas después.

Aunque tienen la fuerza del movimiento constante, dada su escasa visibilidad parecen débiles y a veces inexistentes. Sin embargo, la “debilidad” que las vuelve casi imperceptibles es también una de las razones de su potencia porque las hace difícilmente detectables, ampliando su posibilidad de sobrevivir, crecer y construir bajo sus propias reglas. Buscan y encuentran los resquicios, las grietas, para protegerse en ellas y sobrevivir, pero también para ensancharlas y erosionar el tejido hegemónico.

Afirma Scott que, en condiciones muy adversas, “a los grupos que carecen de poder les interesa, mientras no recurren a una verdadera rebelión, conspirar para reforzar las apariencias hegemónicas” (Scott, 2000: 21). Es posible que la eficacia de lo resistente resida, entre otras cosas, en “fingir inocencia”, mostrarse inofensivo, lograr una cierta invisibilidad que permita rodear los focos de poder que no se está en condiciones de enfrentar de manera directa... por ahora.

Porque las resistencias, también ellas, conforman redes de articu-

lación y, a la vez, juegan con un tiempo distinto al de los poderes constituidos. Mientras éstos se mueven en una especie de presente eterno, ellas juegan al largo plazo no sólo hacia el futuro sino también hacia el pasado, recuperando la memoria social.

Los recorridos de las resistencias son imprevisibles y, en ocasiones, en lugar de sobrevivir y buscar resquicios dentro de las relaciones de poder, son capaces de encontrar y crear líneas de escape, fugas, vectores que les permiten abrir verdaderas fisuras y “salir” hacia un lugar otro, inaccesible o muy difícilmente atrapable, fuera del Estado y de su red. Salen del código vigente y de los territorios integrados; deshacen el lazo político y se colocan por fuera de los acuerdos, en otro espacio y otro tiempo.

Toda confrontación, toda acción resistente y toda fuga —las tres como formas de la resistencia, en un sentido amplio—, en cuanto se detecta, son objeto inmediato de mecanismos de reatrapamiento por parte de las redes de poder, que se reconstituyen incesantemente. Cuando lo logran, se tiende a producir una refuncionalización de lo resistente, para mantener la dominación. Así, aquello que cuestionaba las relaciones de poder vigentes puede pasar a sostenerlas.

Se podría decir, entonces, que los centros de poder y los centros de resistencia tejen y destejen simultáneamente, unos sobre los otros, intentando alternativamente el escape de la red y la reconstitución de la misma. Así pues, confrontación, resistencia, escape y reatrapamiento son momentos inseparables en las relaciones sociales de poder que muchas veces se superponen.

América Latina es hoy un mosaico de distintas formas de potencia y de estrategias de resistencia por parte de los grupos excluidos —cada vez más numerosos— como fuerza real que, desde su exclusión, construyen alternativas capaces de entorpecer e incluso obligar a modificar el rumbo de los grandes poderes globales.

Sin la introducción de la “libertad” y de la resistencia de las fuerzas, los dispositivos del poder moderno permanecen incomprensibles [...], cosa que Foucault expresa de la siguiente manera: “En primer lugar está la resistencia y ella permanece superior a todas las fuerzas del proceso; ella obliga, bajo su efecto, a cambiar las relaciones de poder. Considero, entonces, que el término *resistencia* es la palabra más importante, la palabra-clave de esta dinámica” (Lazzarato, 2015: 4)

Uno de los recursos privilegiados de estas resistencias es la memoria, que está particularmente presente en lo local, dado el tejido social que la sostiene. La memoria no es privativa de las prácticas contrahegemónicas. El Estado, los grupos corporativos legales o ilegales asociados con él y los distintos grupos sociales guardan memoria de antiguas prácticas de poder y resistencia que “actualizan” en las circunstancias cambiantes del mundo global. Por ello surgen distintas formas de ejercicio de un poder político y económico “recargado”, así como antiguas formas de resistencia actualizadas, prácticas de lucha y organización que, desde la sociedad civil, sobrepasan el miedo y, paralelamente, a las redes de poder que lo instrumentan.

Así como existe una memoria del miedo, que los poderosos sostienen cuidadosamente, es posible afirmar que existe también una memoria de luchas, confrontaciones y resistencias, como reserva capaz de emerger en los momentos de peligro.

La memoria puede ser un ejercicio, una práctica consciente y voluntaria, que decide sostener ciertos recuerdos del pasado para traerlos a las necesidades del presente o que desde las necesidades del presente “recupera” fragmentos del pasado. En este sentido, actualiza las experiencias vividas trayendo de ellas lo que necesita para la acción en el momento actual. Esta práctica, ya sea individual o colectiva, siempre se significa socialmente. Sostener este tipo de memoria sobre la ofensas o las promesas del pasado, en aras de mostrar sus continuidades o “reciclamientos” en el presente, es el trabajo de buena parte de las organizaciones sociales en el mundo actual. Se buscan ciertas continuidades del pasado en el presente, con la esperanza de modificar las prácticas actuales para inaugurar futuros diferentes.

Sin embargo, también hay una memoria involuntaria que es principalmente discontinuidad y sorpresa. Puede y suele tomarnos por asalto, irrumpir cuando menos se la espera, apareciendo desde el pasado remoto, para conectar de una manera sorprendente e inesperada con un presente del todo diferente. Por lo mismo, no pretende ni puede trazar una línea de continuidad con él. Es una memoria que irrumpe y se nos impone, descoyuntando los tiempos. Trae algo de la experiencia vivida, sin recuperarla por completo, algo que siendo antiguo es nuevo, que ahora adquiere un sentido perdido o incluso insospechado en el momento de la experiencia inicial (Imperatore, 2014: 17). Se podría decir que es una conexión que ilumina con una

nueva luz tanto el presente como el pasado; reabre uno en relación al otro. Es la memoria de la que hablaba principalmente Walter Benjamin y la que se encontrará principalmente en las experiencias resistentes que se analizarán en este texto.

Estas dos formas de la memoria no se repelen sino que se articulan en lo que podríamos llamar la actualización de la experiencia, ya que parten de ella y van hacia ella. En efecto, la experiencia es primaria en todo proceso de conocimiento, no porque refiera a una escasa elaboración de lo vivido sino porque está en la base del conocimiento.

No existe la experiencia como algo separado de su elaboración y de la posibilidad de su comunicación. Es en este sentido que el mismo Benjamin se refirió al “fin de la experiencia”, en el mundo de la primera posguerra, en el que todo había cambiado tanto que lo vivido no podía colocarse en coordenadas de sentido que lo hicieran transmisible. Y, sin embargo, la asignación de sentido y la transmisión de aquellas y otras experiencias posteriores, quizá incluso más terribles, no se han detenido desde entonces.

La memoria, ya sea como restitución de ciertas continuidades (siempre limitadas), ya sea como irrupción de otro tiempo en el presente permite nuevas asignaciones de sentido y, de tal suerte, la conservación y la actualización de la experiencia, o más bien, de experiencias comunes, que se viven y se significan socialmente. En este sentido, lo local, y especialmente lo comunitario, son espacios privilegiados de la memoria porque se sostienen en un enorme bagaje de experiencias compartidas a lo largo del tiempo, transmitidas intergeneracionalmente y que subsisten o que irrumpen de manera inesperada como memoria colectiva.

Pero memoria y olvido son inseparables: se tejen uno sobre el otro. No podríamos decir por ello que guardan entre sí una relación proporcional, del orden de “a más memoria menos olvido”. Lo que a veces se considera “demasiada” memoria puede conllevar “demasiado” olvido también, ya que la potencialización de ciertas memorias, su focalización en determinadas problemáticas sociales, puede acompañar enormes olvidos de otras cuestiones no menos importantes. Las memorias del miedo pueden desplazar a las memorias del valor, y viceversa. Es decir, hay una selectividad de la memoria que puede dar lugar al desplazamiento de unas memorias por otras.

Las formas de articulación entre olvido y memoria —qué me-

morias se sostienen y cuáles se intenta obstruir o sencillamente se desconocen— tienen signos políticos precisos. Tanto desde el poder como desde las luchas contrahegemónicas se construyen relatos relativamente homogéneos, archivos organizados que corresponden a racionalidades políticas específicas. Junto a ellos existen memorias múltiples y flexibles del poder —como el miedo— o de la resistencia —como las formas de organización y lucha—. Cada una se acompaña de sus respectivos olvidos y silenciamientos. Estas memorias aparecen en los relatos testimoniales y, sobre todo, en las prácticas sociales y políticas, desplegando una enorme diversidad de experiencias y de interpretación de las mismas. Una de sus mayores cualidades es que esta diversidad es refractaria al relato estandarizado, a la homogeneidad de los archivos, a los que tiende a cuestionar y romper de manera incesante. En este sentido, podríamos decir que la memoria es virósica porque se multiplica y se contagia pero también porque descompone la coherencia del archivo y la contradice.

Lo suyo es el rescate del pasado, pero a partir de sus “escombros”, fragmentos abandonados, recuperados, que se ensamblan de distintas maneras de acuerdo con las urgencias del presente. No construye un relato completo, coherente, fijo y repetitivo ni se fija en el pasado para exaltarlo o denostarlo. No pretende traerlo intacto sino que parte de lo roto, del “resto” recuperable, de las marcas que ha dejado ese pasado para desde allí “convocar” a las memorias del miedo o la resistencia y traerlas al servicio de las luchas del presente. Aunque las marcas sobre el cuerpo individual o social son intrasferibles en sentido estricto, éstas se procesan social y colectivamente. Por lo mismo, las experiencias del pasado son compartidas y comunicables. Están vivas en la memoria social de la que somos parte. De igual manera, la marca o el dolor del Otro es comunicable y permite, así, el “pasaje” de lo vivido a los demás.

Al asignar sentidos a fragmentos de una experiencia antigua que puede articular con los sentidos del presente y que puede comunicarse, “pasarse”, para su uso aquí y ahora, es que la memoria adquiere su dimensión política y su capacidad de resistencia. De pronto, los antiguos genocidios resuenan con los del presente —Auschwitz con Gaza, por ejemplo, pero también con los pueblos originarios, cuyo exterminio no ha cesado de ocurrir—, totalmente diferentes pero conectados. Genocidios del pasado que iluminan y son iluminados por los del presente.

Una memoria viva está anclada en las ofensas de hoy: “revive lo pasado, siempre de maneras nuevas, para levantarlo contra las atrocidades del presente”. Ésta es la memoria que quiero analizar como práctica de las comunidades indígenas en el mundo actual. Pero también es la memoria que creo que debemos perseguir en el mundo actual, bastante desmemoriado, por cierto: aquella que nos permita ver más allá de lo que se nos muestra, más allá de lo que aparece “naturalizado” o aceptado como irreversible, como presente único. La memoria nos permite recuperar lo vivido desde y para las urgencias del presente, fijando la vista justo allí donde nos cuesta o incluso nos resistimos a mirar.

Los pueblos indígenas en el México actual —y en toda América Latina— son un ejemplo de esta memoria viva, que enfrenta las políticas de violencia y miedo del mundo global con una memoria que recupera antiquísimas prácticas de resistencia, acoplándolas con otras más recientes, hibridándolas, entretejiéndolas y transformándolas.

Las formas de resistencia a las que recurren las comunidades en general, y en especial las indígenas, pueden ser particularmente iluminadoras si se considera que recogen una memoria ancestral de sometimiento y de resistencia, y lo hacen desde una matriz no eurocéntrica. No se trata de realizar una reivindicación romántica de una historia dolorosa sino que precisamente es desde la diferencia histórica, cultural y política que se pueden articular respuestas de acción y organización distintas. Éstas pueden ser “híbridas” o bien articular elementos de matrices culturales diferentes, conservando la distinción entre ellos. Lo importante es que son capaces de abordar problemáticas que, hoy por hoy, abarcan al conjunto de la sociedad y frente a las cuales las prácticas de la ciudadanía clásica parecen inútiles o han sido rebasadas.

Podemos encontrar estas resistencias en diversas experiencias de México y América Latina. Creo que ellas nos muestran que es posible resistir a la globalización neoliberal, abatir el miedo e impedir la entrada en el terror. Por otra parte, ponen en práctica formas alternativas de la seguridad, la democracia y la justicia, que es importante observar, ya que pueden ampliar nuestra propia visión de la sociedad, la política y las resistencias.

PARTE DOS
LAS RESISTENCIAS EN ACCIÓN.
REBASAMIENTO DEL MIEDO... Y DEL ESTADO

1. RESISTENCIAS INDÍGENAS EN GUERRERO

CONTEXTOS

“Lo que nosotros tenemos que hacer es blindar a nuestras comunidades”

VALENTÍN HERNÁNDEZ,
CONSEJERO DE LA CRAC-PC

La antigua cosmovisión del universo indígena parece irrumpir y tomar una nueva potencia en el mundo actual. Aunque sus manifestaciones visibles se presentan en escenarios locales, el impacto de todo un mundo soterrado por la modernidad, pero vivo, actuante y extraordinariamente actual, permea los espacios nacionales e impacta incluso en distintas formas de la lucha global.

Actualmente existen 7000 pueblos indígenas con una población de 400 a 500 millones de personas sobrevivientes de la depredación y los genocidios coloniales (Toledo, 2017: 15). Sólo en América Latina habitan alrededor de 30 millones de indígenas pertenecientes a 400 grupos étnicos diferentes, cada uno con su propio idioma, cultura y modo de vida (Stavenhagen, 1988: 27). En países como Argentina, Brasil, Chile o Costa Rica constituyen una pequeña minoría, pero son numerosos en Colombia, Ecuador, México o Perú y llegan a ser mayoritarios en Bolivia y Guatemala (Stavenhagen, 1988: 300).

No son grupos aislados o replegados sobre sí mismos, sino que han estado involucrados en los distintos momentos de nuestras historias nacionales, protagonizando algunas rebeliones mesiánicas a lo largo de la Colonia, para luego adoptar estrategias de resistencia generalmente no violentas (Stavenhagen, 1988: 130). En estos procesos se vieron compulsados a adoptar la cultura colonial, pero lo hicieron rearticulando las formas impuestas por los colonizadores con sus propias visiones. Así, buscaron la preservación de sus lenguas, de sus conocimientos médicos y de sus creencias religiosas pero, sobre

todo, desarrollaron distintas formas de defensa del territorio, como sustento material y simbólico de su cultura.

La lucha de los pueblos indígenas se ha centrado principalmente en la afirmación de sus derechos territoriales y políticos, que no se plantea sólo —ni principalmente— como una demanda en el plano jurídico o institucional, sino que se verifica como práctica específica y *de facto* en las experiencias comunitarias. Éstas no se proponen conformar un proyecto nacional a su imagen y semejanza, sino que arraigan en lo local y lo regional, en tanto espacios con sus propias especificidades, que no son generalizables —aunque sí inteligibles y relevantes para el conjunto de la sociedad—. En este proceso han mostrado una clara desconfianza por los sistemas políticos y sus partidos, dadas las diversas experiencias de usos, engaños y traiciones que han padecido a manos de éstos. Sin embargo, gran parte de las resistencias comunitarias no se orientan a la ruptura directa con las instituciones políticas sino que recurren más bien a un conjunto de estrategias que comprenden la lucha jurídica, el diálogo con instancias gubernamentales y no gubernamentales, la exigencia, las demandas y las presiones de todo tipo, sin renunciar nunca al juego político.

En la actualidad, el movimiento indígena en México vive una suerte de recambio generacional y cuenta con una dirigencia de jóvenes que han vivido en las grandes ciudades (incluidas las estadounidenses), que han estudiado en las universidades y que han ampliado la apertura que, de por sí, el mundo indígena ha tenido que practicar —forzada y voluntariamente— para convivir con las sociedades “occidentales” de nuestros países dependientes. Esto no está ocurriendo solamente en algunos sitios aislados; está pasando en distintos países de América Latina: Bolivia, Chile, Ecuador, México, Perú, entre otros.

En México, Víctor Toledo y Benjamín Ortiz Espejel nos informan que existen 16 regiones y 300 puntos del territorio en los que se están llevando a cabo procesos de sustentabilidad,¹ que resisten a los proyectos depredadores. Éstos incluyen experiencias autonómicas, basadas en la participación social y la autogestión, a contracorriente de los planes y programas neoliberales (Toledo, 2014: 42). En muchos de estos lugares se crean territorios de resistencia al modelo neoliberal,

¹ La sustentabilidad se entiende en este estudio desde una perspectiva ecológica “como equivalente o sinónimo al conceptos de poder social, ciudadano o civil” (Toledo, 2014, p. 13).

que transforman las prácticas sociales desde su propia potencia. Lo hacen a partir de la organización familiar y comunal, de una “micro-política doméstica” (Toledo, 2014: 30), que va construyendo poder social y poder territorial. Sus luchas se orientan al cuidado del hábitat y, por lo mismo, de las diferentes formas de vida y de humanidad; frente a los territorios de muerte, construyen territorios de vida.

“La mayor parte [de estos proyectos están] en áreas rurales y en gran medida [son protagonizados] por actores pertenecientes a pueblos originarios o indígenas, comunidades campesinas y sectores populares de las ciudades” (Toledo, 2014: 7). No debe extrañarnos que las resistencias se finquen principalmente en lo comunitario en nuestros días, puesto que lo comunitario es precisamente el espacio más lateral, más abandonado, más contrario a la gubernamentalidad neoliberal.

Es políticamente importante romper con una visión romántica o idealizada de lo comunitario. Lo comunitario no es una realidad pura, simple, arcaica ni preestatal; es otra forma de organizar la vida social y política que cuestiona y tensa al Estado-nación (especialmente en su fase neoliberal), que se le escapa en más de un sentido, pero no necesariamente se opone a él y, en ocasiones, se articula incluso con sus peores prácticas. Diferentes formas de lo autoritario, como la violencia o las prácticas de corte patriarcal, también atraviesan lo comunitario. Lo mismo ocurre con las lógicas hegemónicas, que hoy articulan lo público y lo privado, lo legal y lo ilegal, formando redes que arraigan en comunidades indígenas y no indígenas. Sin embargo, lo hacen principalmente mediante distintas prácticas de desposesión y muerte que, aunque beneficien a unos pocos, lesionan la vida común y, por lo mismo, tienden a ser resistidas por las comunidades como respuesta de sobrevivencia.

Ni lo comunitario en general, ni lo comunitario indígena, son procesos homogéneos, sino que reconocen distintas modalidades. Sin embargo, se puede decir en términos muy generales que se sostienen en una identidad colectiva, un “nosotros”, desde el que se crea un tejido social más o menos consistente —según el caso—, que opera en relaciones cotidianas, principalmente horizontales, cara a cara, con vínculos fuertes e intenso intercambio entre sus miembros. La comunidad desarrolla un sentido identitario potente y se basa en él, ya que quienes la conforman comparten historia, lengua, usos, costumbres, valores, memorias, que se reactivan principalmente en los momentos

de emergencia. Todos estos componentes de su cultura se realizan y se posibilitan en y por la naturaleza, porque la humanidad es naturaleza: “es la parte consciente de la naturaleza”, según el pensamiento maya (Houtart, 2016). Asimismo comparten formas de espiritualidad que involucran esta relación con la naturaleza, con lo supranatural y con los otros seres humanos. Internamente se crean relaciones de solidaridad y cooperación, con responsabilidades y funciones obligatorias para cada uno de los miembros, lo cual no sólo no quiere decir que la vida comunitaria esté carente de conflicto, sino que el “roce” e intercambio permanente es fuente de diferencias y ajustes que se procesan en distintas instancias. Es del orden de lo local, al cual ya hemos hecho referencia, pero tiene ciertas especificidades. En primer lugar, se distingue y se coloca —o es colocada forzosamente— en los márgenes del Estado, aunque no necesariamente en confrontación con él. Su “marginalidad” y “abandono” son la forma de inclusión por exclusión que practica el neoliberalismo, pero a la vez son la oportunidad de salir del foco estatal y desarrollar su propia potencia. Mientras lo estatal-criminal es el núcleo de diseminación de la violencia y la muerte, lo comunitario, al defenderse, tiene la capacidad de proteger y multiplicar la vida.

Por otra parte, la noción de territorio, que es diferente a la de tierra, resulta inseparable de lo comunitario. En efecto, tierra y territorio no son lo mismo. La tierra es, sí, un organismo viviente, que da y sostiene la vida humana (porque la alimenta); por ello merece respeto, tiene derechos y es preciso escucharla. Por su parte, el territorio no es sólo un trozo de tierra sino que se concibe como un espacio socialmente construido. Comprende la naturaleza, que cobija y convive con la sociedad que la habita; la cultura que se construye en él y por él; los espacios sagrados de rituales y de habitación de los muertos, de manera que el territorio condensa la memoria de un pueblo, su identidad y la posibilidad misma de la vida comunitaria. “Nosotros somos el territorio”,² afirma Clara, indígena qom que ha debido migrar hacia la ciudad, porque éste es el lugar de reproducción material y simbólica de la vida comunitaria, en todos los órdenes. Allí conviven y se complementan todas las formas de vida. Por eso, la expulsión de una comunidad indígena de su territorio es equivalente a un genocidio.

² Presentación del Proyecto Ubanex, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 26 de junio de 2014.

[El territorio]... representa la imbricación entre la historia, la cultura material e inmaterial, los modos de subsistencia y la cosmovisión de los pueblos indígenas. En él, la cultura se apropia de la tierra, significándola [como] espacio de producción y reproducción natural, económica, cultural y organizativa (Gasparello, 2016a: 87).

Otro rasgo fundamental de la comunidad es que se constituye como un colectivo autoorganizado que no delega su voluntad a terceros sino que, como colectivo, decide sobre sí misma. “Las autoridades, elegidas por nosotros, son mandadas por nosotros” dice un indígena tojolabal del estado de Chiapas, y eso existe desde mucho antes del “mandar obedeciendo” zapatista. Es decir que “al elegir a la autoridad por consenso, [las comunidades] no le entregan el poder de la toma de decisiones” (Lenkersdorf, 2011: 75) sino que ésta queda siempre en el colectivo, que lo hace a través de las asambleas, tratando de llegar a un consenso general más que a establecer una mayoría. Ello obliga a largas sesiones de deliberación y escucha, lo que no es poca cosa, ya que “escuchar nos empareja con los demás y de este modo se fundamenta una estructura horizontal en los niveles de lo social, cultural, político y cósmico” (Lenkersdorf, 2011: 61). Así, en las asambleas, se escucha, se piensa, se decide y, a partir de ello, se actúa como colectivo; un procedimiento completamente diferente al de los partidos políticos y sus mayorías acordadas desde las cúpulas. Este rasgo asambleario y horizontal es común en muchas de las experiencias comunitarias indígenas, por lo que los liderazgos unipersonales suelen tener un espacio francamente restringido.

También en la idea de justicia comunitaria —y en su aplicación— predomina una concepción social y colectiva, por la cual la comunidad toma la responsabilidad tanto del delito —necesariamente producto de un “fallo” social— como de la sanción a aplicar. Ambos aspectos se consideran asuntos que no son individuales sino que atañen al colectivo y cuya resolución debe orientarse a la reparación más que a la punición.

Ahora bien, para ser parte del colectivo es necesario cumplir con una serie de reglas y obligaciones, que comprenden el respeto a las normas locales, por ejemplo trabajar y realizar distintos servicios para la comunidad, como el sistema de cargos (civiles, religiosos y políticos), que debe ser asumido por todos los habitantes mayores

de edad. Ciertamente, los miembros de una comunidad están vinculados por diversas razones, entre otras, “por la solidaridad de su recíproca necesidad” (Virchow en Espósito, 2009: 189).

Como lo señalan Lenkersdorf y otros, la cosmovisión individualista y la comunitaria son básicamente incompatibles (Lenkersdorf, 2011: 146), lo cual no quiere decir que en la comunidad no exista espacio para lo individual, partiendo de que es diferente el reconocimiento del sujeto individual que el individualismo como principio de relación social.

Estas especificidades de lo comunitario no implican que las sociedades indígenas sean enteramente diferentes al resto de la sociedad. No hay una “esencia” cultural o biológica que las defina como algo aparte, sino una matriz cultural originaria que se ha enlazado con las impuestas sucesivamente por los Estados modernos, hibridándose a veces, articulando rasgos distintos sin mezclarlos, en otras, o incluso resistiendo y rechazando algunos de ellos. Todo esto ha ido ocurriendo —en México y en otros países— con una participación indígena efectiva en los distintos procesos históricos de la nación, muy distante de la idea de cierta antropología, que señala a las comunidades indígenas como históricamente aisladas. Lo comunitario se transforma y se actualiza permanentemente, protagonizando

complejos procesos de resistencia, asimilación, reinterpretación y reinención, de tal manera que no resulta raro encontrar demandas de reconocimiento modernas formuladas en lenguajes antiquísimos o, por el contrario, demandas de reconocimiento de valores propios (como la comunidad misma) en lenguajes modernos como el de la democracia y los derechos humanos (Zárate, 2013: 51).

Estos “cruces” no suponen, sin embargo, algún tipo de homogeneización entre ambas perspectivas, sino más bien la existencia de procesos interculturales en los que cada uno conserva sus especificidades. Las formas de abordar el proceso político de toma de decisiones, la organización social, la norma jurídica y su aplicación, la relación con la naturaleza y el territorio marcan una distancia significativa entre los procesos comunitarios y los de la sociedad nacional. Justamente por ello, las comunidades indígenas reclaman su autonomía, no como secesión del Estado nación, sino como reconocimiento

legal de sus derechos colectivos para decidir cómo gobernarse, cómo gestionar sus recursos, cómo habitar el territorio y protegerlo, cómo garantizar la seguridad y las normas dentro del mismo. Todos estos derechos les han sido expropiados a partir del proceso original de conquista y la colonización posterior de nuestras sociedades. El reconocimiento de los mismos conllevaría a la conformación de estados no sólo multiculturales —que en el neoliberalismo tienden a reconocer las diferencias desentendiéndose de las desigualdades sociales y económicas—, sino plurinacionales y con regímenes de pluralidad jurídica, que reconocieran soberanías locales articuladas y en diálogo. Asimismo, esto abriría la posibilidad de interpoliticidades e interlegalidades capaces de fortalecer y ampliar ambos modelos.

Hay que decir que, en esta dirección y ante la negativa del Estado para acceder a una ampliación semejante del sistema político, ha habido algunos intentos frustrados de resistencia³ y construcción de autonomías *de facto* junto a otros exitosos; algunos de estos últimos son los que nos ocupan en este trabajo. La focalización en estas experiencias logradas se explica porque la observación de estas formas alternas de la política permite pensar en nuevos modos de participación y resistencia a las violencias de la gubernamentalidad neoliberal y las políticas de miedo que las acompañan.

Al respecto, es insoslayable la referencia al movimiento zapatista, como uno de los intentos más tempranos y más conocidos de ejercicio de la autonomía comunitaria indígena en México.

LA EXPERIENCIA ZAPATISTA COMO ANTECEDENTE INELUDIBLE

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional se instaló en la selva de Chiapas, en 1983. Este estado había albergado, desde los años setenta,

³ Giovanna Gasparello refiere, por ejemplo, los casos de las comunidades de Tierras Coloradas y Barranca de Pueblo Nuevo, en San Francisco de Ocotán, estado de Durango, donde los habitantes expulsaron a un grupo de sicarios pero, como respuesta, éstos regresaron, incendiaron la comunidad y obligaron a la población a abandonarla (Gasparello, 2016a, p. 89). Esto pone en evidencia las dificultades a las que se expone la resistencia a las redes criminales, en especial cuando están protegidas por fracciones del Estado.

al FLN mexicano y a la guerrilla guatemalteca —que contó con la ayuda directa de pobladores de la región fronteriza, según Vázquez Olivera (Vázquez, 2008: 718)—. Es decir, se trataba de una entidad federativa para la cual la convivencia con la guerrilla no era un dato nuevo. En ese contexto, el 17 de noviembre de ese año se estableció en la Selva Lacandona un pequeño núcleo guerrillero compuesto por indígenas y mestizos que inició un trabajo de preparación, asentamiento en la zona y vinculación gradual con la población. Fueron construyendo paciente-mente un tejido “persona por persona, familia por familia, comunidad por comunidad”, durante nada menos que diez años (Subcomandante Marcos, 2003: 257), hasta el levantamiento del 1 de enero 1994. En ese periodo preparatorio crearon redes, incorporaron combatientes y bases de apoyo, dieron instrucción político-militar en las comunidades afines y crearon el Comité Clandestino Revolucionario Indígena. Esperaban generar las condiciones para iniciar un levantamiento armado que fuera apoyado por un estallido insurreccional más amplio.

Cuando por fin se produjo el levantamiento, sus protagonistas lo pensaron como el inicio de “una guerra desesperada pero necesaria” (Subcomandante Marcos, 2003: 261) tanto para los indígenas de Chiapas como para México en general. Sin embargo, lejos del brote insurreccional previsto y gracias a la intervención de la sociedad civil, la irrupción zapatista derivó rápidamente en un proceso político de búsqueda de acuerdos para detener los enfrentamientos armados primero, y de reconocimiento jurídico y constitucional de las demandas indígenas después. En este proceso se firmaron los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, que establecían el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho y de su autonomía en términos políticos, sociales y culturales. Este acontecimiento fue clave para la irrupción y visibilización de los pueblos indígenas en el escenario político nacional.

Sin embargo, ante el incumplimiento de los Acuerdos por parte del Estado, el EZLN optó por el ejercicio *de facto* de una autonomía en el más amplio sentido. El levantamiento primero, la suspensión de las acciones armadas después, la firma de los acuerdos y finalmente la finalización de las negociaciones fueron todas decisiones tomadas a partir de largos procesos de consulta en las comunidades, es decir, de abajo hacia arriba y mediante deliberaciones de tipo asamblearias, según las prácticas comunitarias.

A partir del inicio de operaciones abiertas, el EZLN recuperó 80 000 hectáreas, correspondientes a 33 municipios (Cerdeña, 2013: 402) que distribuyó entre las comunidades. Es decir, reabrió por la vía de los hechos el reparto agrario, clausurado por el gobierno de Carlos Salinas de Gortari en 1992, y propició la producción colectiva en las tierras recuperadas. En este contexto, los zapatistas se convirtieron también en una fuente de autoridad para resolver conflictos agrarios de las propias comunidades, así como para la toma de decisiones sobre el uso de los recursos naturales o la realización de obras en los territorios autónomos (Cerdeña, 2013: 416).

La conformación de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) y de las Juntas de Buen Gobierno (JBG) ha sido su creación organizativa principal; a través de estos grupos garantizan el autogobierno, también *de facto*. Los MAREZ abarcan buena parte de las comunidades zapatistas, aunque no todas. Las JBG establecen las funciones de los municipios zapatistas, así como las relaciones de éstos entre sí o bien con municipios no zapatistas, y resuelven conflictos entre estas instancias. Se trata, pues, de un sistema autonómico que llegó a incluir “a más de 250 000 mayas, tzeltales, tzotziles, choles, mames y zoques, organizados en 27 municipios autónomos” (Gasparello, 2016a: 90).

“A partir de 2003, la impartición de justicia fue una de las actividades principales de los consejos autónomos y del trabajo de las Juntas de Buen Gobierno” (Mora, 2013: 212). El sistema de justicia zapatista presta sus servicios a indígenas y mestizos, no necesariamente zapatistas. Los conflictos se resuelven, en primera instancia, en las comunidades. Si allí no se llega a un acuerdo pasan a la Comisión de Honor y Justicia del municipio respectivo. El siguiente nivel, al que ya llegan pocos casos, son las Juntas de Buen Gobierno y, por último, la Asamblea de Zona, que parece atender diferendos más complejos (Mora, 2013: 212). El principio de mediación, afín a las culturas indígenas, así como el uso de la lengua propia son factores importantes en su reconocimiento. Por su parte, el hecho de que no se cobren multas y los procesos sean gratuitos es un incentivo importante para recurrir a ellos. La justicia zapatista atiende toda clase de asuntos que se resuelven fundamentalmente bajo los principios de reparación mediante el trabajo comunitario y la mediación, acordes con prácticas culturales de diversos pueblos indígenas de Mesoamérica.

Lo novedoso de la experiencia zapatista ha sido la politización de las prácticas y su incorporación a un sistema normativo propio que trasciende la comunidad hasta llegar a ser parte de un sistema de gobierno paralelo que se introduce en las fisuras del Estado mismo (Mora, 2013: 224).

Asimismo, han logrado desarrollar un sistema educativo propio con alrededor de 250 escuelas primarias y secundarias autónomas (Gasparello, 2016a: 91) y un sistema de salud con hospitales y clínicas también propias. Manejan diferentes proyectos productivos, diez radios comunitarias y han impulsado la incorporación de las mujeres en todos estos ámbitos y en todas las funciones comunitarias y políticas, aunque reconocen que en este campo deben avanzar mucho más.

Un dato significativo es la prohibición del consumo de alcohol —no de la embriaguez— en las comunidades zapatistas, que puede tener distintos ángulos de análisis. Esta disposición parece acorde con una población en armas, que debe defenderse de ataques constantes. También parece asociarse con tratar de evitar la violencia intrafamiliar que el alcohol potencia. Sin embargo, otro ángulo de observación posible es el de una vigilancia demasiado impositiva sobre la población involucrada, especialmente después de más de veinte años de gobiernos comunitarios propios.

En términos generales, el zapatismo se ha sostenido desde sus inicios en una fuerza militar siempre defensiva (EZLN), en el recurso a la palabra propia estructurada en torno a un discurso indígena potente y en la organización político militar del territorio, desde las comunidades hasta la estructura regional. Todo ello se ha logrado en un contexto de hostigamiento y persecución general por parte del Estado o de grupos paramilitares protegidos por él, en especial hasta el año 2000. Entre ese año y 2006, durante el gobierno estatal de Pablo Salazar Mendiguchía, existió cierto respeto hacia los derechos y la cultura indígenas, así como el reconocimiento tácito de la jurisdicción de las autoridades zapatistas —como las Juntas de Buen Gobierno—, aunque sin darles jamás un estatus legal. A partir de entonces, el respeto por la multiculturalidad es un hecho que, aunque enunciado en la Constitución, es sólo discursivo, ya que se contradice completamente con las prácticas del Estado. Éstas articulan la cooptación y políticas de división del movimiento indígena con prácticas abiertamente represivas, como las incursiones del Ejército y de grupos paramilitares en las comunidades.

La autonomía zapatista ha pasado por distintos momentos en su relación con los partidos políticos. En general, ha desconfiado de lo electoral por considerar que el sistema político es incapaz de producir las transformaciones que el país requiere. A pesar de la irrelevancia que le atribuyó a los procesos electorales por mucho tiempo, ha incidido en ellos principalmente descalificando todas las opciones como prácticamente idénticas. Esto fue particularmente notorio en las elecciones presidenciales de 2006, en las que el candidato del PRD, Andrés Manuel López Obrador, logró liderar un movimiento popular masivo que despertó la esperanza de muchos sectores sociales. No obstante, el zapatismo se definió en contra de esta opción y convocó a la Otra Campaña, que se dedicó principalmente a desautorizar esta opción como una alternativa popular. Incluso después de la elección, cuando existían evidencias suficientes del fraude electoral y una movilización masiva en distintas partes del país denunciándolo, evitó pronunciarse o apoyar de alguna manera esa lucha. Este hecho fue decisivo en el distanciamiento de ciertos sectores sociales con respecto al zapatismo.

Sorpresivamente, la actitud de menosprecio por lo electoral se modificó en 2018, cuando el zapatismo presentó una candidatura indígena a la presidencia, con la intención de colocar la cuestión indígena en la agenda electoral. Sin embargo, no logró tener el eco suficiente ni para lograr el registro de su candidata ni para incidir en las propuestas de los demás candidatos. A pesar del triunfo electoral de López Obrador, con casi 53% de los sufragios, el EZLN se pronunció en su contra, descalificándolo como un simple “capataz” de los mismos intereses.

La homologación de todas las alternativas políticas electorales y el distanciamiento —cuando no la confrontación directa— del zapatismo con respecto a las luchas políticas masivas que se dieron en torno a los procesos electorales han sido uno de los rasgos distintivos que probablemente más costo han tenido para el propio zapatismo.

Sin embargo, a 24 años de su aparición pública, el movimiento zapatista ha logrado sostener territorial y políticamente una de las experiencias autonómicas más integrales en términos económicos, políticos, jurídicos y culturales. A pesar de que es un proyecto claramente indígena, el zapatismo no excluye a los mestizos, y alcanzó un fuerte impacto nacional e internacional, especialmente a finales de los noventa y los primeros años del presente siglo. La autonomía

de facto que han practicado es una de las muchas formas de construcción desde los márgenes, que usan distintos actores sociales para crear otros modos de política y justicia. Sin embargo, su concepción de la autonomía es probablemente la más radical, ya que “rechaza formalmente cualquier relación con las instituciones, pues no se recibe ningún tipo de recurso o apoyo estatal” (Gasparello, 2018a: 167), a diferencia de las experiencias que trataremos a continuación, cuyo vínculo con el sistema político es más abierto y flexible.

Sin embargo, a pesar de su indiscutible relevancia, el zapatismo no ha pretendido liderar ni representar a todos los pueblos indígenas de México. Se reconoce como parte de un “proceso de lucha que viene de muchos años y está en muchas partes” (Subcomandante Marcos, 2003: 280). A su vez sostiene que “no se trata de exportar el zapatismo o de importarlo. Pensamos que la gente tiene la suficiente valentía y sabiduría para construir su propio proceso y su propio movimiento, porque tiene su propia historia” (Subcomandante Marcos, 2003: 289).

En efecto, así ha venido ocurriendo. Las formas de practicar las autonomías en Chiapas son diferentes a las que existen en Oaxaca, Guerrero o Michoacán. Las experiencias que analizaremos a continuación, ubicadas en estos dos últimos estados, coinciden en muchos rasgos con el zapatismo. Comparten nada menos que su condición indígena y buena parte del bagaje cultural que ello comporta, pero lo indígena no es homogéneo y las experiencias autonómicas, menos. Tienen, por lo tanto, otras características, con formas diferentes de establecer las relaciones con el sistema político, la seguridad de sus comunidades o la aplicación de sistemas jurídicos alternativos.

EL CASO DE LA COORDINADORA REGIONAL DE AUTORIDADES COMUNITARIAS (CRAC-PC)

Contexto histórico regional

Actualmente existen, por lo menos, seis grupos de policías comunitarias en el estado de Guerrero, correspondientes a distintas organizaciones, que cuentan con alrededor de 7 000 personas para realizar su labor y tienen presencia en 46 de los 81 municipios de la entidad,

según datos de la Comisión Nacional de Derechos Humanos. La Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC, en adelante CRAC) o la Comunitaria, como la llaman en la zona, es uno de esos grupos, aunque con características distintivas que la hacen particularmente interesante. Se trata de una experiencia regional autónoma que se sostiene desde hace más de veintitrés años en la región Costa-Montaña del estado de Guerrero. Ha conformado un sistema propio de seguridad, justicia y reeducación que va mucho más allá de la simple seguridad del territorio —además de emprender proyectos productivos y de otra índole—. También es de destacar su extensión, ya que con un total de entre 1 700 y 1 800 policías comunitarios beneficia a alrededor de 300 000 personas pertenecientes a distintos grupos étnicos (me'phaa o tlapanecos; ñuu savi o mixtecos; ñomdaa o amuzgos; nahuas y mestizos), representados de manera proporcional en las estructura de la CRAC-PC (Hernández en Gasparello y Quintana, 2018: 87).⁴

Esta experiencia no puede comprenderse sin la referencia a rasgos locales específicos, así como al proceso histórico regional en el que se inserta, como parte del estado de Guerrero y, en particular, de la región de la Costa-Montaña.

Guerrero es uno de los estados más pobres y combativos de México donde, desde los años sesenta del siglo xx, se han desarrollado distintas formas de organización y lucha en contra de los cacicazgos regionales, del poder federal que generalmente los sostiene y de las extraordinarias violencias que acompañan a uno y otro. La población guerrerense está conformada por 3 542 206 habitantes, la mayoría de los cuales son mestizos. De ellos, 681 615, es decir un 19% (INEGI, 2018), son indígenas principalmente me'phaa, nahuas, ñomdaa y ñuu savi, que habitan fundamentalmente las zonas rurales. Mestizos e indígenas han protagonizado una enorme diversidad de luchas: intensas disputas electorales defendiendo opciones independientes, protestas masivas con tomas de carreteras o de dependencias gubernamentales, ya sea por razones políticas o sociales y, claro está, también movimientos armados.

⁴ Cabe señalar que la doble designación de las distintas etnias obedece a que una de ellas es cómo se autodenominan, mientras la otra corresponde a la forma en la que las llamaron los nahuas que conquistaron ancestralmente sus territorios. Es decir, se trata de pueblos que han pasado y resistido a una doble colonización.

“La violencia ha sido uno de los signos que ha marcado la historia de Guerrero... La violencia de todo tipo ha dejado su huella... a lo largo y ancho de su geografía. Lo mismo en Tierra Caliente, que en la Costa Grande, pasando por la sierra hasta la montaña” (Barrera y Sarmiento, 2008: 657). En 2017, Guerrero tenía una tasa de 58.6 homicidios dolosos por cada 100 000 habitantes, segundo lugar nacional⁵ (hay que considerar que la OMS señala como “epidémica” cualquier tasa superior a 10 por 100 000) (Nodal, 2017). Una misión de observación al estado de Guerrero, que se llevó a cabo en septiembre de 2017 —en la que participaron Amnistía Internacional, las Brigadas Internacionales de Paz y Serapaz, entre otros organismos—, concluyó que es una de las regiones más violentas del país y del mundo (Ocampo, 2018: 12). Desde luego, esto no se debe a una suerte de “naturaleza violenta” de los guerrerenses sino a las diferentes y prolongadas circunstancias de dominación —del partido de Estado, de los caciques locales, de los intermediarios y, más recientemente, de la narcopolítica—,⁶ que la población ha resistido de las más diversas maneras.

En el territorio de Guerrero ocurrieron las dos experiencias guerrilleras más importantes de México, en los años setenta del siglo xx: las guerrillas de la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria y del Partido de los Pobres, dirigidas por Genaro Vázquez y Lucio Cabañas, respectivamente. Estos movimientos contaron con un considerable apoyo de la población en la Costa Grande y la sierra de Guerrero, diferenciándose de otros movimientos político-militares “por su duración, la magnitud de la población involucrada, la estrecha relación de los habitantes de la Costa Grande y los guerrilleros y la fuerte politización de hombres, mujeres y niños” (Radilla, 2013: 79).

Frente a ello, el Estado mexicano recurrió a una extensa gama

⁵ La tasa nacional para ese año fue de 14.06 por 100 000, que ascendió a 18.7 en 2017.

⁶ Según declaraciones del titular de la Comisión Nacional de Seguridad en 2015, Monte Alejandro Rubido García, en Guerrero se siembra 50% de la goma de opio que se produce en México, lo que hace que este territorio sea “muy importante” para las organizaciones delictivas (Morelos, 2015, p. 9). A su vez, el gobernador interino de Guerrero, Rogelio Ortega, aseguró que “Guerrero es el primer productor de goma de opio en el mundo” (Muñoz, 2015, p. 4). Por ello, se han creado iniciativas para desarrollar esta producción por fuera de los cárteles y a través de cooperativas de productores que promueven la legalización del cultivo y utilizan las ganancias para el mejoramiento de sus comunidades (Ocampo Arista, 2016, p. 23).

de recursos. Como Estado multifronte que es, mostró a un mismo tiempo su cara democrática en la política exterior, recibiendo a los refugiados chilenos y del Cono Sur; hizo gala de un autoritarismo moderado y semipopulista en relación con las clases medias urbanas; recurrió a la delación, cooptación y división de los movimientos sociales y, al mismo tiempo, reprimió de la manera más violenta y aterrorizó a las eventuales bases de apoyo de la guerrilla.

Para la represión de las organizaciones armadas utilizó al Ejército, que montó un operativo de cerco y aniquilamiento militar de la guerrilla, sembró el terror a nivel local y, simultáneamente, creó un cerco político y mediático para invisibilizar tales acciones. Asesinatos, desapariciones forzadas y tortura fueron la moneda corriente aunque fuertemente localizada. De los más de 1 300 detenidos desaparecidos a nivel nacional, la mitad correspondió a personas originarias de Guerrero y 36% del total (Radilla y Rangel, 2012: 85) a uno solo de sus 77 municipios, Atoyac de Álvarez —localizado en la región de la Costa Grande—, donde operaban los grupos guerrilleros. Las personas “desaparecían” en las cárceles clandestinas que operaban en destacamentos militares, como la Base Aérea Militar de Pie de la Cuesta o el Campo Militar núm. 1, mientras los familiares que los buscaban eran atemorizados de distintas maneras. Ellos relatan: “También nosotros teníamos miedo de salir... Teníamos miedo de que nos agarraran” (FS en Radilla y Rangel, 2012: 109). “Agarraban a cualquier gente y se la llevaban de manera injusta” (JF en Radilla y Rangel, 2012: 113). El propio gobernador, Rubén Figueroa, les dijo abiertamente: “No busquen, a esos cabrones; se los llevó la chingada” (HM en Radilla y Rangel, 2012: 109). En una declaración pública, el mismo Figueroa afirmó: “Aquí no hay desaparecidos, como los llaman los comunistas... ¿Desaparecidos? No hay ninguno, todos murieron” (Figueroa en Sánchez Serrano, 2012a: 170).

No obstante este tipo de declaraciones —de hecho, confesiones— y el cúmulo de evidencias aportadas por los familiares y los organismos de derechos humanos, se ha mantenido la más absoluta impunidad sobre estos hechos, lo que ha funcionado como una suerte de “autorización” para que las desapariciones forzadas siguieran ocurriendo, como efectivamente ha sucedido.

De todo ello quedan memorias en Guerrero, tanto del miedo y la impunidad, como de la capacidad de sobrevivir, resistir y seguir ac-

tuando; memorias que vienen incluso de antes y que se renuevan en el presente, a la luz de nuevas circunstancias y necesidades.

De hecho, se podría decir que, en lo que fue la experiencia de los movimientos guerrilleros de los años setenta en Guerrero, quedaron implicadas por lo menos tres generaciones. Hacia atrás, la de “los padres (que) habían vivido de niños la Revolución mexicana... Ya adultos vivieron la reforma agraria cardenista. Recibieron la parcela ejidal e interiorizaron los símbolos de la Revolución mexicana, relacionados con la tierra para quien la trabaja y su defensa hasta con las armas” (Radilla, 2013: 44). Los guerrilleros de los setenta hicieron suya esta defensa, hasta la muerte. Ahora sus hijos recuperan aquella historia no sólo como demanda de una justicia que nunca llegó sino, sobre todo, actualizando la memoria de lo vivido a la luz de las violencias del presente. Esta memoria no remite sólo al retorno mítico de la guerrilla, como “la presencia de Zapata y Lucio por los campos de Morelos y en la sierra de Guerrero” (Rangel Lozano, 2012: 119) que declaran algunos campesinos, sino que se refiere también a cómo las nuevas formas de defender el territorio, “hasta con las armas”, con el propio cuerpo y con la vida, enlazan con las de los setenta, con las de la Revolución mexicana e incluso con otras muy anteriores como las desarrolladas por las comunidades indígenas a lo largo de la Colonia. Retoman memorias del valor y la resistencia, saberes y prácticas antiguas o recientes, historias comunes que validan este derecho desde una, dos, tres, muchas generaciones atrás y que opera como reforzamiento del vínculo social.

Es importante señalar que la experiencia de la CRAC, aunque se ubica en el mismo estado de Guerrero, corresponde a la región de la Costa-Montaña, una zona diferente a la de asentamiento principal de la guerrilla. Sin embargo, la Costa-Montaña no fue por completo ajena a esa experiencia. Por un lado, por su cercanía geográfica y cultural, la Asociación Cívica había tenido impacto en todo el estado pero también porque, según Barrera y Sarmiento, cuando Genaro Vázquez sintió que la persecución del gobierno se cerraba sobre su grupo “tomó la decisión de dejar la región en la que se había movido de manera natural, la sierra y la Costa Grande, para trasladarse a una zona en la que los servicios de inteligencia no lo podían detectar como era la región de la montaña, del lado de Iliatenco, y la Costa Chica” (Barrera y Sarmiento, 2008: 666), que corresponde con el te-

rritorio que actualmente ocupa la Comunitaria. Existe memoria de ello, tanta que, en 2002, otro Genaro Vázquez, descendiente de aquél, fue elegido presidente municipal de San Luis Acatlán, en el corazón de la Sierra-Montaña, con el lema de campaña “por un gobierno comunitario” (Sánchez Serrano, 2012b: 304), muy representativa del tránsito político vivido del modelo revolucionario de los setenta a la perspectiva comunitaria mucho más antigua y reciente a la vez.

Pero en el contexto de las propuestas armadas, en los años ochenta, también existieron indicios de la actuación del Partido Revolucionario Obrero Clandestino Unión del Pueblo (PROCUP-PDLF) en la región de la Costa-Montaña, aunque con una presencia poco significativa. Posteriormente, en 1996, iniciaron las operaciones del Ejército Popular Revolucionario (EPR), continuación del PROCUP-PDLF, en otras regiones del territorio guerrerense que, sin embargo, impactaron en las condiciones de seguridad de las comunidades de la región.

La preocupación del gobierno por la “potencialidad guerrillera” de la montaña se incrementó a partir de 1994, con la aparición del EZLN en Chiapas y la posterior aparición del EPR. Ciertamente, la guerrilla es un fantasma que, en ocasiones, reaparece efectivamente para el Estado y, en otras, se argumenta sólo con el fin de justificar la presencia militar. En realidad, la fuerte politización y la organización de una disidencia creciente y diversa —como se verá a continuación— llevó al gobierno a aumentar su presencia en la montaña, tanto a través de oficinas y programas gubernamentales como de efectivos militares, con altos costos para la población. En este contexto

se incrementaron los retenes, cateos ilegales, detenciones, interrogatorios bajo torturas y tomas de comunidades por parte del Ejército... en coordinación con elementos de la Policía Judicial Federal, la montada y judicial estatal en los municipios de Olinalá, Ahuacotzingo, Cualác, Alcozauca y Chilapa de Álvarez (Barrera y Sarmiento, 2008: 695).

Algunos de estos municipios pertenecen justamente a la montaña, donde no había operaciones guerrilleras. Allí mismo, la Secretaría de la Defensa Nacional construyó un cuartel militar en la ciudad de Tlapa, en el corazón de esta región.

Como consecuencia de la presencia creciente de las fuerzas de seguridad, casi la mitad de los municipios de Guerrero (46%) “ha su-

frido algún tipo de violación de los derechos humanos por presuntos elementos del Ejército. De estos municipios, 83% tiene población predominantemente indígena” (Barrera y Sarmiento, 2008: 696), lo que da cuenta de una presencia estatal violenta junto a la potenciación de formas de resistencia y disidencia política.

En efecto, el recorrido principal de las luchas políticas de la región fue tomando recorridos principalmente diferentes a los de la lucha guerrillera. Por una parte, desde los años setenta estuvo fuertemente vinculada al peso del movimiento magisterial en las comunidades, en clara disidencia con el partido oficial. También influyó considerablemente el trabajo del Partido Comunista Mexicano (PCM), liderado en la zona por Othón Salazar, quien se orientó principalmente a la lucha electoral. Su propuesta se extendió en la región y, en 1980, Salazar ganó la presidencia municipal de Alcozauca, en la montaña, como candidato del PCM, y extendió su influencia a otros municipios. Según Barrera y Sarmiento, a partir de la radicalización política de la región y en especial de la influencia del PCM “se creó el mito de la Montaña Roja” en los años ochenta (Barrera y Sarmiento, 2008: 681).

La influencia del Partido Comunista en la región no fue algo pasajero sino que tuvo continuidad en elecciones posteriores que ganó Othón Salazar. Logró los triunfos del Partido Socialista Unificado de México (PSUM) —en 1983 y 1986— y el Partido de la Revolución Democrática (PRD) —en los años noventa—, como las denominaciones políticas que absorbieron lo que había sido anteriormente el PCM.

Por otra parte, y con una perspectiva distinta, desde finales de los años ochenta, las organizaciones campesinas y cafetaleras habían desarrollado procesos organizativos de articulación, con “toma de decisiones de forma horizontal y una postura de autonomía frente al Estado” (Sánchez Serrano, 2012b: 21). Su base eran las asambleas comunitarias y el sistema de cargos.⁷ Desde entonces atendían cuestiones productivas pero también otras vinculadas con la seguridad de los vehículos que transportaban sus productos. Para finales de los años ochenta, las Sociedades de Solidaridad Social de productores de café y maíz —instancia de articulación entre las comunidades y los programas gubernamentales, con interesantes procesos de negociación— y los Consejos

⁷ El sistema de cargos en las comunidades indígenas es jerárquico, rotativo y sin remuneración, aunque sí proporciona prestigio.

Comunitarios de Abasto tenían una extensión regional, con “un radio de acción que involucraba a 62 comunidades de cinco municipios: Malinaltepec, San Luis Acatlán, Azoyú, Copala y Tlacoapa, todos organizados en un Consejo” (Sánchez Serrano, 2012b: 148). Posteriormente, este mismo Consejo participaría activamente en la conformación de la Comunitaria y los municipios que nucleaba están actualmente incorporados a la CRAC o colindan con ellos. Otras organizaciones de productores, como la Unión Regional Campesina de la Costa Chica y Montaña, o la Unión de Ejidos Luz de la Montaña,⁸ nacida en 1985, se extendieron también a nivel regional y conformaron redes como la Unión Nacional de Organizaciones Campesinas (UNORCA). Esto

implicaba la toma de decisiones en colectivo, a través de una serie de instancias locales, regionales y nacionales [...] cuya característica era la pluralidad política y [...] su estrategia política combinó tanto la movilización y la negociación, así como *las vías adecuadas para solucionar sus demandas*⁹ (Sánchez Serrano, 2012b: 155).

Es decir, se trataba de organizaciones articuladas, que podían mantener buenas relaciones con ciertas instancias gubernamentales y, a la vez, recurrir a distintas formas de protesta y presión para resolver sus problemas.

En el contexto del V Centenario de la Conquista “surgió un nuevo tipo de organizaciones que ha puesto énfasis en la identidad étnica y enarbolan propuestas novedosas como la autonomía india y la autodeterminación” (Barrera y Sarmiento, 2008: 687), con otras formas de organización y lucha.

Desde principios de los años noventa, el Consejo de Autoridades Indígenas (CAIN), vinculado al trabajo pastoral de la iglesia católica, tuvo gran incidencia política y organizativa, articulándose con las demás organizaciones campesinas e indígenas. En esa misma coyuntura, como parte del Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia Indígena, Negra

⁸ La Unión de Ejidos Luz de la Montaña fue de gran importancia en la organización de los pueblos indígenas de la región, siempre basada en la participación asamblearia, fue, según uno de sus fundadores, “una organización construida en idioma tlapaneco, porque en nuestra lengua nos entendemos mejor, con ella definimos los problemas y tomamos los acuerdos” (Horta y Aburto, 2016, p. xxxii)

⁹ *Cursivas mías.*

y Popular se formó el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, que reunió a representantes de todos los pueblos indígenas de Guerrero: me'phaa (tlapanecos), nahuas, nn'ancue ñomdaa (amuzgos) y ñuu savi (mixtecos), así como a otras organizaciones campesinas y urbanas. No obstante, el Consejo Guerrerense se centró en defender una identidad étnico-política que desfolclorizaba y politizaba la identidad indígena como tal, sin disolverla en las demandas campesinas. Colocaba en el centro la defensa del territorio y cuestionaba el lugar que se le asignaba a los pueblos indios en los estados-nación modernos, mostrando la necesidad de redefinir la relación con el Estado. Esta organización fue exitosa y culminó en una marcha que llegó a la Ciudad de México el 12 de octubre de 1992, lo que le dio una visibilidad mayor a las reivindicaciones específicamente indígenas.¹⁰

Ya para 1996 se realizó en Chilpancingo, capital del estado de Guerrero, el Primer Congreso Estatal de Pueblos Indios, evento al que asistieron 4000 indígenas de las distintas etnias y cuyo lema, "Luchar por un proyecto de autonomía indígena", ya recuperaba la demanda autonómica (Sánchez Serrano, 2012b: 186).

También en el contexto del Quinto Centenario, aparecieron otras organizaciones sociales, en particular de Derechos Humanos, como el Centro de Derechos Humanos de la Montaña de Guerrero, Tlachinollan, A.C., que desde 1993 ha desempeñado un papel fundamental hasta el presente, en la región de la montaña y la Costa-Montaña.

Todo esto nos muestra los lentos y largos procesos de organización y lucha que existen detrás de una experiencia como la comunitaria.

La CRAC sería una de las organizaciones "de nuevo tipo" de la región Costa-Montaña del estado de Guerrero, a las que se refieren Barrera y Sarmiento. Como se vio, esta región estuvo marcada por la actividad represiva previa, así como por "un largo historial de excesos y violaciones a los derechos humanos sobre la población indígena" (Sánchez Serrano, 2012b: 224) por un lado, pero también por todas estas antiguas y nuevas formas de organización y lucha, por el otro. Fue sobre ambos lados de la experiencia que se constituyó La Coordinadora, cuyo proyecto se fue gestando lentamente y gracias a la confluencia de las diversas experiencias previas de organización a las que hemos hecho mención.

¹⁰ Con posterioridad a esta experiencia, se conformó el Movimiento Continental de Resistencia Indígena, Negra y Popular, que ya comenzó a levantar las demandas de autonomía y autodeterminación de las naciones y pueblos indígenas.

Muchas de ellas fueron retomados por la CRAC, como parte de las resistencias de las que se considera heredera. En uno de sus documentos, la Coordinadora identifica un conjunto de factores que incidieron en su creación y en su práctica, entre los que destaca: 1] “la cultura tlapaneca (en la que) hay el hábito de trabajar, discutir y construir en colectivo”; en la vida, en el trabajo, en las fiestas, se practica el “cambio de brazo” entre distintas comunidades o entre quienes viven en una misma comunidad, que consiste en ayudarse mutuamente: “esta costumbre es uno de los factores que favorece la comunicación entre los pueblos y en el momento de la formación de la policía comunitaria fue lo que empujó a la población a afrontar de manera conjunta y colectiva la situación de inseguridad”; 2] el “activismo social en las comunidades... así como el trabajo previo de organizaciones productivas”; 3] la presencia de sacerdotes “que son parte de la iglesia católica más progresista de esta región” y 4] que la región ha sido “cuna y escenario de las luchas que han generado grandes transformaciones [...] desde las luchas por la Independencia, la Reforma y la Revolución de 1910, hasta las luchas guerrilleras de Genaro Vázquez Rojas y la Asociación Nacional Revolucionaria (ACNR)” (CRAC, 2010: 66-67). Como se puede ver, es una memoria que recoge experiencias muy diferentes tanto por sus prácticas como por las épocas de las que provienen, así como actores sociales muy variados; una memoria política, compleja y plurivalente.

Conformación y desarrollo

Algunos fijan 1992 como el punto de partida de las primeras acciones, que llevaron luego a constituir la Comunitaria. En ese momento, ante el incremento de los asaltos a las personas y los medios de transporte, la población de El Rincón, en el municipio mixteco de Malinaltepec, decidió vigilar por sí misma los caminos de las comunidades. Ese mismo año, decidieron convocar un primer encuentro con las comunidades que pertenecían a la misma sede parroquial, para analizar las necesidades de los pueblos indígenas de la región

Costa-Montaña. Allí se reunieron “comisarios¹¹ municipales, cantores, catequistas, sacristanes, comisarios de bienes comunales y ejidales” (Barrera y Sarmiento, 2008: 699), quienes vieron la necesidad de organizarse con otras localidades. Sin embargo, para 1994, la violencia se había incrementado. Los asaltos a personas, depósitos de café o vehículos de transporte se acompañaban de agresiones físicas, cada vez más violentas. También se registraron ataques y violaciones a las mujeres e incluso asesinatos y secuestros que permanecían impunes dada la ineficacia o el desinterés de las autoridades.

Teófila García Rodríguez, dirigente de la CRAC, citada por Evangelina Sánchez Serrano, lo recuerda así:

De 1992 a 1995 se vivió la más despiadada ola de violencia, pues los asaltos eran perpetrados casi a diario; las mujeres, ya fueran niñas, jóvenes o señoras eran violadas delante de sus esposos, padres o quienes las acompañaran... las lesiones, agravios, con pistola y otras armas, incluso el asesinato por parte de los maleantes no se hacían esperar (Sánchez Serrano, 2012b: 226).

Tan sólo en la comunidad ñuu'savi de Cuana se cometieron 60 asesinatos entre 1991 y 1996, la mayoría de ellos de campesinos (Horta y Aburto, 2016: 58). A pesar de que se pedía la intervención de la policía “no nos hicieron caso por ser pobres e indígenas. Por eso nos tuvimos que organizar” (Sánchez Serrano, 2012b: 227). Pero además “era evidente la complicidad de las policías municipales, de la policía motorizada y de la Policía Judicial con las bandas de delincuentes y la complacencia de las autoridades del gobierno” (Hernández en Gasparello y Quintana, 2018: 82).

Como se reitera en ésta y en otras experiencias, fueron las ofensas a la dignidad las que desataron la acción: “El respeto se perdió [...] Lo que más lastimó el sentimiento de dignidad de la región fue la violación de una niña de seis años; esto despertó la conciencia del pueblo y dijo: ‘ya no lo podemos aguantar más ¡ya basta!’” (Pastoral Social en Sánchez Serrano, 2012b: 227). Todavía hoy, en las distintas comunidades que se suman a la policía, se señala como móvil principal la defensa de la dignidad amenazada. Los pobladores de Apaxtla, por ejemplo, dicen: “No somos un grupo violento, sólo queremos devol-

¹¹ El comisario es un cargo civil equivalente al de un delegado o representante.

verle la dignidad a la gente” (*La Jornada*, 30 de noviembre del 2013: 11). Es en ese momento que se sobrepasa el miedo y se entra en la acción: “Nos dimos cuenta de que el enemigo principal era el miedo” (Torres Valencia¹² en *La Jornada*, 8 de marzo del 2013).

El miedo es el peor enemigo de una persona y de un pueblo [...] Para eso sirve la organización y la participación, se tiene que romper ese miedo. Tenemos derecho y mucho que construir pero si tenemos miedo, no se puede (entrevista CPV en Sánchez Serrano, 2012b: 243).

En consecuencia, el 15 de octubre de 1995 se reunieron los comisionarios (o delegados) locales de 28 comunidades, junto a los representantes de la Unión de Ejidos Luz de la Montaña, del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena Negra y Popular, de la Unión Regional Campesina, del Consejo de Abasto, del Consejo de Autoridades Indígenas (CAIN) y las sss de Productores de Café y Maíz (Sánchez Serrano, 2012b: 238) para crear una nueva organización encargada de la seguridad regional. Es decir, las organizaciones cafetaleras, políticas, religiosas e indígenas previamente existentes que, aunque con diferentes prácticas y experiencias, ya contaban con mecanismos de articulación regional, se reunieron y decidieron iniciar tareas defensivas de vigilancia principalmente en los municipios de Malinaltepec y San Luis Acatlán —aunque algunos relatos mencionan también a Acatepec—. Estas tareas consistían en la coordinación intermunicipal de los trabajos de seguridad tanto en las comunidades como en los caminos, es decir, un sistema de seguridad regional. En los primeros dos años de existencia, la Comunitaria pasó de coordinar 22 grupos de comunitarios a 35 (Horta y Aburto, 2016: 65).

Se trataba de hacerse cargo de la seguridad, para abatir la violencia tanto interna —de las propias comunidades— como externa, y hacerlo más allá de los límites de la comunidad. Ello implicaba un trabajo de coordinación entre diferentes etnias indígenas y, a su vez, de éstas con la población mestiza. Cada pueblo designaba un grupo de policías comunitarios, que realizarían la vigilancia regional las 24 horas, de manera rotatoria. Las comunidades invitaron a distintas

¹² Gonzalo Torres Valencia es uno de los coordinadores de la UPOEG, otra organización comunitaria.

autoridades estatales y federales a sus asambleas, pero no obtuvieron respuesta. Su intención era, en primer lugar, crear un sistema de seguridad propio para proteger sus territorios, pero también incrementar su participación en las distintas instancias de gobierno; es decir, buscaban también una mayor inclusión institucional.

La reciente irrupción de la guerrilla zapatista en Chiapas (1994) y, posteriormente, la aparición del EPR en Guerrero (1996), terminaron por ser factores que favorecieron de alguna manera a la Comunitaria, ya que ésta gozó de una política más permisiva por parte del gobierno, con la intención de evitar la radicalización de sus posturas. Sin embargo, lo fundamental fue que los distintos niveles de gobierno se encontraron ante hechos consumados que ya no podían revertir: la Comunitaria existía y operaba regionalmente, con un control efectivo del territorio y resultados satisfactorios. El gobierno optó, por lo tanto, por un reconocimiento de hecho pero tácito de las policías comunitarias. A nivel federal se comprometieron algunos recursos económicos; a nivel estatal se logró la donación de uniformes y la asistencia de ciertas autoridades, principalmente de seguridad y municipales, a algunas de sus Asambleas Regionales, lo que, en ese momento, se consideró un gran triunfo. A nivel municipal, en San Luis Acatlán, el Bando de Policía y Buen Gobierno reconoció a la policía comunitaria en 1997. Por esas fechas, incluso llegaron a recibir cierta capacitación de la policía estatal y del Ejército, con el que tuvieron bastante coordinación y realizaron operativos conjuntos, en especial después de las primeras acciones del EPR.

La contraposición de unas luchas con otras, la idea de unas disidencias “buenas” frente a otras “malas” y peligrosas ha sido un rasgo de las estrategias gubernamentales que también se aplicó en este caso. Pero lo más significativo fue, sin duda, la determinación de las comunidades para actuar *de facto* y construir a partir de las fuerzas y las capacidades propias, sin desafiar abiertamente la legalidad pero moviéndose más allá de ella de todas formas. Se trataba de crear una legalidad propia, pero peleando por su legitimidad y el reconocimiento social de la misma.

Por ejemplo, en 1995, al crearse el sistema de policía comunitaria, se levantó un acta de la asamblea constitutiva, que se registró ante un notario público. Una copia certificada se le entregó al gobernador Rubén Figueroa Alcocer, a quien se le plantearon las exigencias del

movimiento, en el Palacio de Gobierno de Guerrero (Horta y Aburto, 2016: 96). Luego se entregaron otras actas igualmente certificadas a todas las instancias de los gobiernos locales y estatales, a los centros de defensa de derechos humanos, a los batallones del Ejército activos, a los comisarios de cada pueblo. Cada policía comunitario llevaba consigo una copia del acta notarial, para exhibir ante autoridades estatales o federales, como prueba de que estaba investido de autoridad por parte de un colectivo y no como una atribución personal o caprichosa. “El acta simboliza(ba) este nuevo orden colectivo” (Sánchez, 2012b: 244) para justificar su actividad ante las autoridades y la sociedad. En la misma asamblea se decidió “elaborar una relación de armas, con sus matrículas, que firmada o sellada por la autoridad (Comunitaria) municipal, deberá portar el comandante” (Horta y Aburto, 2016: 94). Es decir, se trataba de hacer de las armas reunidas por una población indígena y campesina, una suerte de armamento reglamentario de la nueva organización. También se reglamentaron las detenciones, que sólo podrían hacerse contando con una orden de captura escrita, librada por la Comunitaria o bien cuando se tratara de casos de flagrancia. Para todos estos procedimientos se encargaron sellos y papelería propia.

En esta misma lógica se podrían ubicar los esfuerzos por la provisión de credenciales oficiales para cada policía, firmadas por representantes del ayuntamiento, así como uniformes, regalados en un primer momento por el gobernador. Aunque éstos fueran muy sencillos, representaban una suerte de “investidura” oficial de una fuerza que no era ni quería ser oficial, y le daban una identidad perfectamente reconocible para cualquiera. Como distintivo de esta vocación de “institucionalización” extrainstitucional, de este movimiento en los bordes de la institucionalidad, es interesante señalar el hecho de que la gorra del uniforme de la Comunitaria llevaba el escudo estándar de las policías pero, como signo diferenciador, se le agregó la leyenda “Policía *comunitaria*. Una *nueva* forma de *protección* y *seguridad*”.¹³ Todo ello marcaba, desde los inicios, el deseo de una institucionalidad reconocida, pero propia; es decir, de una paridad desde la diferencia.

Toda la estructura de las policías comunitarias descansaba en el

¹³ Cursivas mías.

sistema de cargos de las comunidades indígenas tlapanecas y mixtecas. En realidad, el cargo de policía comunitaria ya existía,¹⁴ aunque hasta entonces había estado restringido a funciones internas; ahora, en cambio, adquiriría un carácter regional, que ampliaba sus atribuciones. Estas dos características —organizarse a partir del sistema de cargos y tener un alcance regional— marcan las primeras “novedades” de la experiencia guerrerense.

En un primer momento, las nuevas policías comunitarias se estructuraron como Coordinadora de Organizaciones Sociales (COS, 1995), luego como Coordinadora Regional de Autoridades Indígenas (CRAI, 1998) y finalmente como Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC, 2002). Este trayecto marcó primero el paso de la articulación de organizaciones sociales al reconocimiento de una identidad y una dirigencia indígenas, que luego se amplió en sus alcances para señalar su carácter pluriétnico, es decir, la inclusión de las comunidades mestizas y de la población no indígena en general al sistema de justicia comunitario. Este recorrido señala, por lo tanto, una vocación y unas prácticas de pluralidad que, siendo indígenas en su núcleo, no se reducen a lo étnico.

Al inicio, las tareas de vigilancia de la Comunitaria se hicieron en colaboración con el Ministerio Público, instancia a la que se le entregaban los detenidos responsabilizados de algún delito. Las nuevas formas de vigilancia implicaron una disminución de la violencia, pero el sistema de justicia aplicado por las autoridades estatales resultaba inoperante. Ya fuera por ineficiencia, por incompatibilidad de criterios o por corrupción, lo cierto es que los delincuentes que las autoridades comunitarias detenían, resultaban liberados de manera casi inmediata, una vez que eran entregados al Ministerio Público.

Al respecto, Juan Horta Cruz, quien fue coordinador regional de la Policía Comunitaria entre 1996 y 1998, hace el siguiente relato:

Agarramos a dos de ellos [ladrones capturados en flagrancia] [...] y nos los llevamos a la cárcel de la Comisaría Municipal [...] después dimos parte al Ministerio Público para que iniciaran la averiguación previa. Llegaron los policías judiciales [...]. Ahí les entregamos a los asaltantes [...] a los dos días

¹⁴ Las policías comunitarias existen, de hecho, en muchas comunidades de México.

Epifanio y Zenón ya estaban libres y muy encabronados con el Comisario Filogonio Díaz y con nosotros [...] Nos movilizamos a la agencia del Ministerio Público de San Luis unos ochenta vecinos de la comunidad para exigir justicia [...] “¡Pruebas! ¡Necesitamos pruebas!” —exigió con cara de pocos amigos un licenciado alto y corpulento—. “Por eso los soltamos... porque no hay pruebas” [...] Nos dimos cuenta que los del Ministerio Público —en los hechos— estaban defendiendo a los malhechores. Los judiciales les habían “bajado” 10 000 pesos a cada uno de los mañosos por liberarlos. Todo el sistema judicial es un gran negocio (Horta y Aburto, 2016: 72-73).

Según el mismo autor, algunas autoridades de los diferentes niveles de gobierno, así como algunos agentes del Ministerio Público, policías judiciales, jueces y representantes o funcionarios de los ayuntamientos eran los principales encubridores de las bandas delictivas (Horta y Aburto, 2016: 109-110). En consecuencia, a partir de abril de 1998, la Comunitaria, entonces CRAI, decidió hacer justicia por sí misma. Algunos decían “hay que matarlos, colgarlos, lincharlos” (Hernández en Gasparello y Quintana, 2018b: 83) pero, en cambio, se decidió recuperar “los procedimientos, sanciones, discusiones y la preeminencia de la reparación del daño sobre el castigo” (Sánchez Serrano, 2012b: 26) propios de los pueblos originarios. Es decir, se trataba de recuperar la experiencia que se remonta a los usos y costumbres de los pueblos indígenas, que habían sido tratados históricamente como “polvo del camino” (Pacheco en Gasparello y Quintana, 2018b: 82) por las autoridades gubernamentales, para construir un nuevo orden jurídico. Se realizaba así la demanda de aquel indígena brasileño quien, frente a una exposición erudita en la que se le explicaba por qué un reclamo comunitario era contrario al derecho constitucional, “se paró y le dijo [al expositor] ‘¿El derecho es un invento, no?’ Y él le respondió: ‘sí, en efecto, es un invento’. El anciano, contundente, le contestó: ‘Bueno, pues invente otro’” (Gómez en Ventura, 2010: 137). Y eso es lo que empezó a hacer la CRAC.

Se creó entonces un Sistema Comunitario de Seguridad, Impartición de Justicia y Reeducción que separaba las funciones de seguridad de las de administración de justicia. Comprendía otras formas de establecer consenso sobre las decisiones —principalmente de carácter asambleario—, otros principios de legalidad, de legitimidad y el uso de otros instrumentos para sancionar el incumplimiento de la

norma. Era un ejercicio de recuperación de antiguas prácticas, repetición y actualización de las mismas, como es propio de las memorias colectivas. Para ello, se tomaron en cuenta los relatos de los mayores, que señalaban que, en otros tiempos:

Si en el pueblo alguien era descubierto que había robado, su asunto se trataba en la Asamblea y ahí los vecinos le *criticaban*, unos de forma dura y otros con *consejos*. Enseguida se tomaba el *acuerdo* de que esa persona [...] debería hacer un recorrido por todas las calles de la comunidad cargando el animalito o cosa que se hubiera robado. La gente salía de sus casas para verlo pasar y saber quién había cometido una *falta*. Atrás del culpable íbamos todos los que tomamos *acuerdo* y, una vez terminado el recorrido, éste le *devolvía* lo robado a su legítimo dueño y se *disculpaba*, prometiendo *no volver a hacerlo*. Por último regresábamos a la Asamblea junto con la persona y se levantaba el acta para dejar constancia de lo sucedido y de que no volvería a incurrir en *error*. Pero, en otro caso, si la *falta* de la persona era grave, además de hacer el recorrido que comentamos, era llevado a la cárcel del pueblo, y entonces se sometía a *pagar con fajina* (trabajo a favor del pueblo) dicha *falta o delito* y, dependiendo de su dimensión, era el tiempo (Horta y Aburto, 2016: 243).¹⁵

Juan Horta recuerda que, al respecto “escuchamos un sinfín de opiniones de muchas personas —tanto a nivel individual como en reuniones comunitarias y en Asambleas Regionales— [y] después de siglos de permanecer latente [esta costumbre comunitaria] decidimos ‘jalarla de un tirón’ para que volviera [del pasado] al futuro” (Horta, 2016: 242-243).¹⁶

Vale la pena observar esta práctica, anclada en el acuerdo, la reparación, la disculpa, el compromiso de no repetición, todos procedimientos orientados al restablecimiento del vínculo social. También es de destacar el lenguaje utilizado —falta, error—, que no es culpabilizante ni punitivista. De esta tradición provienen parte de las formas actuales de impartición de justicia de la Comunitaria.

¹⁵ Cursivas mías.

¹⁶ Juan Horta y Sabas Aburto hacen un cruce extraño entre la experiencia comunitaria guerrerense y las prácticas de reeducación maoístas, asemejándolas y reivindicándolas de manera indistinta. Asimismo, en otros apartados del libro de referencia, se utilizan categorías vanguardistas y de dirección que no parecen ser muy afines a la cultura indígena, no obstante son indicativas de personas muy importantes en la primera fase de conformación de la Comunitaria.

Después de la investigación, si se averigua la culpabilidad, el caso se puede resolver por la vía de la conciliación o de la reeducación. La reconciliación es el primer trabajo [...] aquí no se puede liberar a un detenido si no hay reconciliación; el que cometió un error tiene que pedir disculpas a quien fue agraviado y esta otra parte tiene que reconocer las disculpas para que se libere al detenido [...] las dos partes se tienen que reconciliar dentro de la Casa de Justicia, se tiene que levantar un acta en la que se asientan compromisos entre las dos. La reconciliación es una tradición indígena para que nadie guarde rencor; el que cometió el error regresa a vivir en paz con su pueblo y no se mete en problemas. Para los delitos graves no se aplica nunca la reconciliación, entonces se tiene que ir a la reeducación (Carrasco en Gasparello y Quintana, 2018: 92-94).

Las asambleas comunitarias son el cimiento de todo el sistema de Seguridad, Justicia y Reeducación. Ellas designan tanto a los policías comunitarios —encargados de la seguridad— como a los distintos comisarios o delegados municipales, ejidales, etc., que los representan en las instancias de Coordinación Regional, es decir, la Asamblea Regional de la CRAC, máximo órgano de decisión. Como se puede ver, tanto en la base comunitaria como en la última instancia del ámbito regional, el funcionamiento es asambleario.

Una asamblea tiene requisitos de convocatoria, realización y toma de decisiones. “Una Asamblea Comunitaria real, formal y legal es aquella que se convoca —vía oral [voceada] o escrita— y con un tiempo previo y razonable, por parte de su Autoridad Comunitaria correspondiente” (Horta y Aburto, 2016: 104). A ella pueden asistir todos los miembros de la comunidad. Una vez reunidos se exponen los motivos de la convocatoria, se pone a consideración el orden del día y se elige a quienes conducirán la asamblea. Luego se presenta la información y se inicia el debate para la toma de decisiones o la designación de personas a diferentes funciones, con votaciones abiertas, generalmente a mano alzada. Por fin se levanta un acta que formaliza los acuerdos. En las primeras asambleas de constitución de la Comunitaria, la asistencia variaba entre 80 y 150 asistentes en las comunidades pequeñas a más de 250 en las más grandes (Horta y Aburto, 2016: 106), lo que señala una participación significativa pero no mayoritaria. Es decir, participan muchos pero no todos los que podrían hacerlo.

La Policía Comunitaria se forma por policías designados por cada asamblea comunitaria, cuyo encargo dura tres años. Ejercen lo que consideran el derecho de armarse y defenderse (Salgado, Entrevista Personal).¹⁷ Se turnan en sus funciones para seguir realizando sus respectivos trabajos porque es un cargo de servicio y honorario. “El policía trabaja como cualquier otro campesino; tiene que ir al campo y sembrar ahí... tiene que trabajar para comer... unas tres veces por semana se reúnen... cuando hay una emergencia se les avisa y se convocan y órale, se visten y a actuar” (Guzmán, EP). Como se puede ver, no es fácil ser un policía comunitario y, en ocasiones, puede implicar largas jornadas de trabajo en el campo, con poco sueño y escasa alimentación. La recompensa es el prestigio dentro de la propia comunidad, que valora a quienes cumplen estas funciones ya que su sola designación implica un cierto reconocimiento.

Existe un Comité Ejecutivo Regional que coordina las policías de las distintas comunidades y designa a los respectivos comandantes. El mismo se conforma por seis comandantes, elegidos ahora por la asamblea regional —para darle mayor legitimidad—, todos con la misma jerarquía, y que permanecen en el cargo por un año. Como se puede ver, no hay liderazgos personales sino que todas las instancias —asambleas comunitarias, asamblea regional y Comité Ejecutivo Regional— son colectivos de pares. Este aparato está encargado de la seguridad pública, la investigación de los posibles delitos y la detención de las personas involucradas. Así como el desempeño de los policías comunitarios es honorario, quienes tienen un cargo regional trabajan de tiempo completo y reciben una compensación económica (CRAC, 2010: 85).

En los relatos de operación de las policías se puede observar que una de sus ventajas principales es la existencia de extensas redes operativas y organizativas de la propia Comunitaria en las distintas comunidades de la región. Asimismo, es fundamental el minucioso conocimiento que sus policías tienen del territorio, de sus recovecos, pasos, escondites, así como de las casas, las personas —sean honradas o “mañosas”—, las historias que lo habitan y lo constituyen, porque el territorio es *su* territorio. Desde luego, ello implica el conocimien-

¹⁷ En adelante, se indicarán con las siglas EP las citas obtenidas del cuerpo de entrevistas personales realizadas a lo largo del trabajo de campo.

to de los pobladores pero también la existencia de vínculos y lazos afectivos, ya que allí mismo viven sus familiares, sus amigos, *su* gente, gente que les importa, que “les duele”. Como dice uno de ellos: “Ahí vive mi familia, mis amigos, mis compadres, todo mundo, ¿cómo voy a permitir que vayan a cobrar piso, que vayan a secuestrar? Pues no, ¿verdad?” (Guzmán, EP). Esos mismos lazos hacen que en la población prevalezcan los vínculos de colaboración y confianza con los comunitarios, que les permiten obtener información y toda clase de apoyos. Al moverse pueden tener “mil ojos”, “mil oídos”, “todo mundo le da información porque le tienen confianza a ese policía” (Guzmán, EP) que, entre otras cosas, ellos mismos han elegido justamente como un acto de confianza. Esto crea una distancia abismal con los otros cuerpos policiales. Esta misma circunstancia de vínculos de afecto, confianza, solidaridad y reconocimiento entre la población y las policías comunitarias hace que éstas sean mucho más difíciles de sobornar o infiltrar por las redes criminales. “Por esas razones, la Comunitaria es más efectiva que los cuerpos de seguridad oficiales” (Guzmán, EP). Se podría decir, por lo tanto, que existe una red territorial —en toda la extensión de la palabra— que sostiene de muchas maneras la actividad de las policías comunitarias.

El uso de antiguas prácticas, como la rotación de funciones, y el recurso a la paciencia, tan propias de las culturas indígenas, no son ventajas menores. Relatan Horta y Aburto que, en una ocasión, al enfrentar un caso de abigeato, la Comunitaria hizo un enorme despliegue: movilizó a cerca de 200 policías comunitarios, más de veinte autoridades civiles y agrarias, así como a otras personas de la región. Cuando detuvo a los responsables levantó un acta y remitió a los detenidos pasando por distintos pueblos, en los que presentaba a los inculpados en una asamblea amplia y explicaba la resolución de la Asamblea Regional. Un chofer que pasaba por allí, sorprendido, se acercó y les dijo:

-¡P...huta... m...! ¿Y todo este desmadre por dos pinches mulas?

Con toda la serenidad del mundo, propia del mundo indígena, Remigio Santos le contesta al conductor que sí, que toda esta movilización de la Comunitaria en la parte media y baja de la montaña se originó por el robo de esas bestias mulares (Horta y Aburto, 2016: 198-199).

Y, efectivamente, desde una mirada superficial, la movilización parece excesiva para la recuperación de dos mulas, pero lo que se perseguía era algo que iba más allá de eso. Se mostraba que la Comunitaria podía garantizar la seguridad dentro de su territorio, era capaz de identificar y sancionar a los responsables y, finalmente, de restituir el bien apropiado. Cortaba la impunidad dentro de su territorio, de manera que el robo de ganado, que era frecuente, dejó de ser habitual. Visto desde esta otra perspectiva, no hay causa menor en la defensa del territorio y de su gente.

Una de las cosas que llama la atención de los relatos operativos de las policías comunitarias —y que no es un dato menor a efectos de las relaciones de poder, violencia y resistencia— es la verificación de que, una vez que la población se organiza y decide hacer frente al crimen, éste se repliega y tiende a abandonar el territorio, en busca de otro más fácilmente penetrable. “Cuando nos ven armados, también ellos se detienen” (Salgado, EP). La organización y la resistencia desconciertan y desorganizan a las redes criminales, aunque después traten de rearmarse y, en algunos casos, lo consigan.

Por su parte, el sistema de administración de justicia atiende las denuncias, dictamina y establece las sanciones referidas a la reparación del daño y fija las condiciones para un proceso de reeducación que deben seguir los infractores. El orden jurídico que se empezó a aplicar es un híbrido que recupera elementos del derecho indígena y del derecho estatal, ya que trata de articular los derechos colectivos así como usos y costumbres con el “cumplimiento y observancia de los derechos humanos¹⁸ reconocidos por nuestra carta magna”, según reza el reglamento interno de la CRAC, de 2003 (Sánchez Serrano, 2012b: 273). Articula así órdenes jurídicos diferentes pero no incompatibles, en un ensayo de interlegalidad.

La administración de justicia, como los demás procesos, comienza en las asambleas comunitarias que componen la Coordinadora, donde se discute cada caso tratando de encontrar formas de resolución.

¹⁸ Hay que señalar que en este aspecto y en lo que refiere a los derechos de las mujeres es donde el sistema jurídico resulta más débil; no obstante, reciben capacitación al respecto y las mujeres luchan por que sus derechos —a la libertad para decidir sobre su cuerpo, a una vida libre de violencia, a un trabajo digno, a heredar bienes y tierras, a no tener relaciones sin consentimiento y a no ser vendidas— se respeten en todo el territorio de la CRAC.

Para abordar estas cuestiones, el comisario municipal, designado por la asamblea comunitaria, junto con los principales de la comunidad, se encarga de buscar los acuerdos entre las partes y, en su caso, establecer las sanciones del caso. Cuando el asunto no se resuelve en este nivel, se envía a la CRAC que, en tanto Coordinación Regional, cumple la función de juez pero, si aun allí no se llega a un acuerdo, pasa a la Asamblea Regional que opera como máxima y última instancia. En cada ámbito se discuten los casos y se sugieren alternativas para la resolución de los conflictos. “En nuestras comunidades, los conflictos más graves siempre se resuelven en el seno de la asamblea: en términos de justicia, es todo el pueblo que determina las sanciones, legitimando la actuación de las autoridades” (CRAC, 2010: 69). Así pues, la administración de justicia es colectiva.

Otro rasgo importante es que se trata de un sistema gratuito, sin costo y sin pago de favores para quienes acuden a él. Se rompe así con la corrupción de los Ministerios Públicos donde “con el dinero se hace la justicia”, según afirma Gelasio Barrera, Consejero de la CRAC (Barrera en Sierra, 2012: 168). Éste es un aspecto muy importante para el acceso a la justicia de comunidades pobres o muy pobres. “Todos los testimonios destacan la abismal diferencia de la justicia propia, cuyo principio es la búsqueda de la conciliación y la justicia oficial o del Estado, que es percibida y experimentada como corrupta, injusta, inaccesible e incomprensible” (Gasparello y Quintana, 2018b: 13).

En los procesos se busca el acuerdo y la conciliación entre los afectados y los responsables mediante largas deliberaciones para establecer sanciones que satisfagan a ambas partes, lo cual es una forma también de reparar el vínculo comunitario y facilitar la convivencia posterior. Por su parte, la sanción es principalmente reparatoria, en el sentido de resarcir el daño material ocasionado; la clasificación de las faltas —y las sanciones que se derivan de ellas— reflejan una alta valoración de la vida, ya sea humana, animal o natural. Homicidio, violación, daños a las mujeres y daños al medio ambiente son faltas graves (Martínez, EP: 17). Se considera que en los casos de delitos graves, como homicidio, violación y secuestro no hay posibilidad de reparación material, ya que la vida y la dignidad de las personas no se puede evaluar en esos términos. Estos casos se juzgan en la Asamblea Regional y se sancionan con el proceso de reeducación.

Por último, la reeducación consiste en la realización de trabajo comunitario, acompañado de pláticas para “generar conciencia”. Se considera que la “falta” del transgresor es también una “falta” o “falta” de la propia comunidad a nivel de la familia, la escuela o las relaciones intracomunitarias; por ello se debe emprender un proceso de reeducación. El mismo depende de la gravedad de la falta pero se basa siempre en trabajo comunitario rotativo, de manera que la persona sancionada va pasando por distintas comunidades, generalmente las que corresponden a la Casa de Justicia que la detuvo. En cada comunidad permanece una semana o quince días durante los cuales no está encerrada sino que aporta a los trabajos que allí se están realizando; por su parte, la comunidad se hace cargo de su subsistencia. La persona trabaja de lunes a sábado y el domingo descansa. Al terminar cada periodo de trabajo pasa a otra comunidad. En este proceso no se fija un plazo estipulado previamente para cada falta, sino que se revisa el proceso de cada persona periódicamente, para determinar si el mismo debe continuar o no. Finalmente, se le libera en una asamblea general del pueblo del que es originario, en la que se compromete a no reincidir y su familia a apoyarlo. A los reincidentes se les duplica el tiempo de reeducación.

Por ejemplo, uno de los primeros juicios, realizado a Patricio Simón Bello, por transportar hojas de marihuana, le fijó cuatro semanas de trabajo en distintas comunidades pero no se le cobró multa alguna. Sus familiares y él mismo estuvieron de acuerdo con la sanción que fue fijada por las autoridades de cuatro comunidades, en un acto al que asistieron 47 personas, que rubricaron el acta correspondiente (Horta y Aburto, 2016: 247). Como se puede ver, tanto el proceso de deliberación sobre la sanción como el cumplimiento de la misma son colectivos y en ellos tienen mucha importancia el propio acusado y su familia.

Un aspecto muy interesante de este sistema jurídico es su interinidad e interculturalidad, ya que garantiza el respeto a la lengua propia de las personas que atiende, incluido el español, y permite a las partes elegir entre la instancia estatal o la comunitaria. Así queda en entredicho “el discurso racista del Estado y de los caciques locales que consideran que la policía comunitaria sólo debe ser para los indios” (Sierra, 2012: 164). Abonando a esta misma idea, Giovanna Gasparello, antropóloga especialista en organizaciones comunitarias, sostiene que todos los funcionarios que entrevistó en 2007, reali-

zando su trabajo de campo, mostraron un “fuerte racismo hacia los pueblos indígenas” junto con un profundo desconocimiento de sus culturas y derechos. “Consideran que la justicia autónoma ‘está bien entre ellos,’ los indígenas” (Gasparello, 2009: 65), pero no más. Por el contrario, la experiencia muestra que muchos mestizos optan por el sistema de justicia de la CRAC, dada su gratuidad y la inexistencia de mecanismos de corrupción para dirimir los litigios.

La importancia de poder usar la lengua propia y compartirla con las autoridades que participan en los procesos jurídicos queda muy clara en los relatos que realizan Juan Horta y Sabas Aburto (2016). Allí se puede apreciar cómo el uso de la misma lengua facilita los procedimientos, pero también la comprensión de los problemas que se presentan en las tareas de seguridad y procuración de justicia. La lengua común provee una suerte de código compartido entre los hablantes, que permite la comprensión lingüística, claro, pero sobre todo la dimensión cultural de los conflictos.

Se podría decir que el sistema de justicia de la Comunitaria “persegue un equilibrio entre la reparación del daño y la respectiva sanción, al promover la reintegración de la persona ‘que se equivocó,’ presentándola como parte integrante del colectivo” (Sánchez Serrano, 2012b: 36), al tiempo que se la somete a una sanción efectiva y de utilidad comunitaria. Así, “los detenidos no son delincuentes, son vecinos, son paisanos que cometieron una falta y que habría que darles la oportunidad de reintegrarse a sus comunidades y a sus familias” (CRAC, 2010: 71), sin olvidar la reparación del daño infringido a las personas y a la comunidad como tal. La aplicación de una justicia propia no se puede considerar como un elemento más sino que por la relevancia que tiene en términos de la figura de “soberanía” del Estado “la justicia propia es una suerte de pulso del corazón de la práctica de autonomía de los pueblos indígenas” (Gasparello y Quintana, 2018b: 18).

Consolidaciones

La CRAC-PC ha pasado por muy diversos momentos. De ser un sistema de seguridad, en sus inicios, tolerado y relativamente apoyado por parte de las autoridades estatales, pasó a incorporar la procuración e

impartición de justicia a partir de 1998. Este cambio implicó un aumento en la actividad represiva del Estado. En 2001 y 2002 se incorporaron nuevas comunidades y se modificó el reglamento interno. También se dio el paso de la CRAI a la CRAC, ampliando el sistema de justicia para la población no indígena. Todo ello propició, entre otras cosas, que el gobierno encarcelara a las autoridades regionales. Se generaron distintas movilizaciones para lograr su liberación. Ante la imposibilidad de desarmarlos, entre 2004 y 2006, el gobierno estatal impulsó la institucionalización de las policías comunitarias, tratando de forzar su incorporación al aparato policial del Estado. La propuesta fue rechazada por la Coordinadora, que reclamó, en cambio, el respeto a las experiencias comunitarias y a su autonomía. Esta demanda ha sido escuchada por las autoridades pero desconocida en la práctica, a pesar de su amparo en la legislación estatal.¹⁹ Por ejemplo, en 2007, el gobierno estatal libró órdenes de aprehensión contra muchos policías comunitarios, bajo el argumento de “privación ilegal de la libertad” o “violación de los derechos humanos”. Los argumentos muestran el no reconocimiento de las autoridades indígenas ni de su sistema jurídico, presentándolos falsamente como formas de justicia “por propia mano”. A la vez evidencia un uso perverso de los derechos humanos, muy característico de la gubernamentalidad neoliberal por el cual la violación de derechos se presenta como defensa de los mismos. En paralelo a estos procesos, la Comunitaria fue creciendo y, a partir de 2008, iniciaron operaciones las Casas de Justicia de Espino Blanco y Zitlaltépec. También comenzaron las transmisiones de Radio Estrella Libre.

A las comunidades que se organizaron inicialmente se fueron sumando otras, hasta llegar a un crecimiento extraordinario y muy acelerado en 2013. Para abril de ese año, la CRAC contaba con cuatro casas de justicia comunitaria, que en diciembre ya eran cinco; aglutinaba a 128 comunidades en catorce municipios (*La Jornada*, 2013: 39) y recibía constantes solicitudes de incorporación. En la zona de Ayutla, en sólo cuatro meses, pasó de coordinar 23 a 40 asambleas (*Desinformémonos*, 17 de febrero de 2013). En ese momento se produjeron una serie de conflictos internos que llevaron a la organización a una crisis

¹⁹ Ley 701, de Reconocimiento, Derechos y Cultura de los Pueblos Indígenas y Comunidades Afromexicanas del Estado de Guerrero, publicada el 8 de abril de 2011.

muy fuerte. Distintas formas de abordar la seguridad del territorio, la toma unilateral de decisiones y un manejo dudoso de los recursos desencadenaron fuertes enfrentamientos entre las Casas de Justicia. Los mismos fueron propiciados por políticas divisionistas del Estado y un manejo faccioso de los recursos en beneficio de unos sectores de la Comunitaria a costa de otros. “El gobierno le apostó a que la CRAC se fraccionara, se peleara por el dinero y se destruyera sola” (Santos, EP: 8).²⁰ Todo ello generó divisiones fuertes y la escisión de parte de las comunidades, con la creación de la Unión de Pueblos y Organizaciones de Guerrero (UPOEG) el 5 de enero de 2013 y más adelante, en 2015, del Frente Unidos para la Seguridad y el Desarrollo del Estado de Guerrero (FUSDEG), ambos con prácticas diferentes a las de la Comunitaria. Todo ello generó desconfianza en la capacidad de la CRAC-PC para controlar la seguridad de la región. El desmembramiento que parecía avvicinarse fue, sin embargo, superado y hacia 2015 se inició un proceso de reorganización y reincorporación de las comunidades que se habían separado. Para finales de 2016, la CRAC había recuperado la unidad de las comunidades en el territorio y los procedimientos tradicionales que la han caracterizado, aunque con un proceso de revisión de sus dinámicas políticas y organizativas. Comenta Pablo Guzmán Hernández, actualmente consejero y quien fue coordinador de la CRAC entre 2010 y 2013: “Esas comunidades que se retiraron regresaron posteriormente. Actualmente (2016) hay siete comités de enlace,²¹ cuatro casas de justicia y 164 comunidades” (Guzmán, EP) y desde 2016 se inició un proceso de revisión de las dinámicas y procedimientos, para recuperar la confianza y la participación.

Una novedad en las prácticas represivas del Estado ha sido el intento de infiltrar a un exmilitar, Iván Soriano Leal, quien fue descubierto y detenido por la Comunitaria en enero de 2018. El día que

²⁰ Francisco Santos Martínez, coordinador de la CRAC, quien se presenta así: “A mí me tocó ser el primer coordinador cuando nació la CRAC”, sin atribuirse méritos o merecimientos personales, lo que es toda una muestra del tipo de liderazgo que se genera en esta clase de experiencias comunitarias.

²¹ Los comités de enlace articulan a un número menor de comunidades, que no tienen Casa de Justicia propia, es decir, que para impartir justicia más allá de las asambleas comunitarias lo hacen a través de otra de las Casas integradas al sistema. Los comités de enlace corresponden a Cacahuatpec, Tecoaapa, Tixtla, Huamuxtitlán, Chilixtlahuaca, Dos Río y de la región de Xochistlahuaca y Tlacoachistlahuaca.

sería trasladado a la Casa de Justicia de San Luis Acatlán, policías estatales, apoyados por el Ejército y la Marina, incursionaron en la comunidad de La Concepción, para desarmar a los comunitarios y liberar al detenido. Se produjeron entonces enfrentamientos que dieron como resultado once muertos, cinco policías comunitarios y seis civiles, así como la detención de 38 personas, entre miembros de la Comunitaria y otros activistas sociales. El Estado justificó su accionar desconociendo las atribuciones que la ley 701 le otorga a la Policía Comunitaria y construyendo la falsa acusación de posesión de drogas, para desacreditar su accionar (*La Jornada*, 8-13 de enero de 2018).

A pesar de los embates, la CRAC ha ido ampliando su proyecto original no sólo en cuanto a su área de influencia sino también a sus objetivos. Desde finales de los años noventa se propuso abarcar otros ámbitos del desarrollo regional como proyectos productivos, educativos,²² de salud²³ y de infraestructura, en especial de caminos y puentes. Actualmente se mantiene este desafío de construir un proyecto más integral de desarrollo comunitario y regional que, entre otras cosas, permita mejorar la alimentación, especialmente de la población de la montaña, donde hay serios problemas de desnutrición (Hernández, CP: 24).

También se han desarrollado distintos intentos de radios comunitarias y en 2015 existían dos emisoras: La voz de la Costa Chica 98.3 FM, en San Luis Acatlán, y La Voz de los Pueblos 91.1 FM, en Malinaltepec (Horta y Aburto, 2016: 262). Actualmente se escucha Radio Coyote, cuyo nombre fue elegido por votación de los pobladores. Transmite desde la casa de la familia Vázquez —descendientes directos del emblemático Genaro Vázquez— y hace un trabajo comunitario muy interesante. Abre sus micrófonos para distintas

²² Se trata de armar un modelo de educación que recupere la historia, los saberes y las prácticas educativas de los pueblos, que no ha tenido mayores avances. “La formación, a lo mejor ni es formación política sino una formación integral de los chavos, que entiendan la historia, que entiendan el papel que estamos jugando los pueblos... que sean capaces de generar propuestas, procesos, cambios de participación en las comunidades” (Hernández, EP, p. 12)

²³ Se trata de recuperar las prácticas de salud tradicionales y constituir en cada comunidad una casa de salud comunitaria, con una farmacia verde, de plantas medicinales, cultivadas en una parcela junto a la casa de salud. Este proyecto se reactivó recientemente en una decena de comunidades, con la idea de replicarlo en toda la región.

necesidades de la comunidad, como campañas de apoyo a problemas de salud de los pobladores o de solidaridad por desastres naturales, con la participación directa de los miembros de las comunidades. También sostiene y difunde la cultura tradicional, las fiestas y celebraciones, como la llamada Danza de los Apaches, para reforzar los lazos comunitarios. Aunque no pertenece orgánicamente a la CRAC, su vínculo con el trabajo de la Comunitaria es indiscutible y H. Vázquez sigue usando el uniforme de la Policía Comunitaria, a la que perteneció. Tiene alrededor de 100 000 seguidores, claro indicio de su impacto en la región.

La CRAC se ha mantenido independiente de los partidos políticos. Por reglamento, nadie que pertenezca a un partido puede participar en la estructura de la Comunitaria, que se define como apartidista. Sin embargo se reconoce y acepta que dentro de las comunidades cada persona puede tener las afinidades y militancias que prefiera. En este sentido, se podría decir que su lucha es independiente de los partidos, no apuesta a lo electoral, pero tampoco es antipartidista. Más bien prescinde de lo político partidario.

Las comunidades son la base, el cimiento, de una estructura regional que culmina en la Casa de Justicia, con su respectiva asamblea regional. Es decir, que cada Casa de Justicia contiene un número variable de comunidades.

En 2018 la Coordinadora se extendía en 22 municipios, pero sin coincidir geográficamente con ellos, sino “definiendo otro territorio, otra geografía” (Hernández, EP). Reunía allí población me’phaa, ñuu savi, ñomdaa, nahua y mestiza, que conserva la capacidad de actuar de manera conjunta. Entre ellos hay abogados, economistas, educadores, activistas y comuneros con una larga experiencia. Ese territorio se divide en cuatro regiones, cada una con su propia Casa de Justicia.

Tiene un reglamento interno, acordado en largas discusiones comunitarias, que sistematiza la normatividad y los procedimientos. En 2016, las comunidades de la CRAC estaban actualizando su reglamento interno, que se presentó en 2017, prestando especial atención a los derechos humanos y colectivos, así como a la perspectiva de género, sin abandonar sus tradiciones y costumbres. Una de las actualizaciones que se contemplaba era la posibilidad de perseguir “de oficio” delitos que no se denunciaran, por temor a una venganza, para no

caer “en la misma actitud de los ministerios públicos” (Guzmán, EP), que simulan desconocer lo que todo el mundo sabe. Es el caso de los cometidos por las redes del “crimen organizado”, que atemoriza a sus víctimas.

En efecto, en la actualidad, la CRAC ha debido enfrentarse no sólo a la delincuencia común de los primeros tiempos sino a la llamada delincuencia organizada.

El crimen organizado en México, pero sobre todo en Guerrero, ha ido avanzando muy rápido. Primero se apoderaron prácticamente de Acapulco, Chilpancingo, Costa Grande, sobre todo, Tierra Caliente. Después la sierra de Guerrero, luego la región de Chilapa y pues están copando casi todas las zonas, todos los territorios en el Estado, y Costa Chica un poco, no mucho, pero están por ahí... ya están acercándose... La regiones donde menos ha penetrado la delincuencia organizada es por la presencia de la policía comunitaria. Es la montaña y la Costa Chica [...] ésas son las regiones donde no, no prosperan mucho, no avanzan, pero sí se mueve [...] con cuidado (Guzmán, EP).

En este asunto, como en otros, la Coordinadora ha sido muy cauta y lo que pone en acción es principalmente su estrategia defensiva. Desde los primeros tiempos se enfrentaron con algunas situaciones vinculadas a la presencia de cultivos ilícitos, como la marihuana, aunque en una medida mucho menor. Cuenta Juan Horta que, en los primeros años de la Comunitaria, supieron de un plantío de marihuana en un poblado de la montaña.

“¿Qué tal si les caemos? Organizamos un operativo y nos coordinamos con los del 48 batallón”, propuso uno de los comunitarios. Pero quien estaba a cargo tomó otra decisión: “No, compañeros, creo que a eso sí no le entramos. No porque no queramos, por temor o porque no puedan todos los grupos de comunitarios... es que vamos rápido, muy rápido... y nos podemos tropezar” (Horta y Aburto, 2016: 188). ¿Con qué se podían tropezar? Probablemente con redes de poder que no estaban en condiciones de desafiar. Aun así, hay una enorme diferencia entre el cultivo de marihuana e incluso de amapola, relativamente extendido en México desde los años setenta, y la presencia de redes del narcotráfico como tal, que actualmente arrasan al estado de Guerrero. Se trata de un fenómeno diferente, en el que “parte de la mafia es protegida del Estado” e incluso se utiliza para

hostigar a las autonomías y tratar de desarticularlas porque “todo lo que huele a autonomía se encargan de destruirlo, ya no el Ejército, a veces paramilitares, a veces la mafia” (Valerio²⁴ en *La Jornada*, 23 de septiembre de 2012: 2). En este sentido, las redes criminales podrían actuar como una suerte de “terciarización” de la violencia estatal para debilitar o acabar con las organizaciones comunitarias autónomas. En estos casos actúan coludidas con las autoridades y siguiendo sus indicaciones. En otros, ocurre a la inversa: estas redes presionan y extorsionan a los funcionarios para forzar su cooperación. Por ejemplo, el titular de la Fiscalía General del Estado de Guerrero, Miguel Ángel Godínez Muñoz, renunció en noviembre de 2015, aduciendo razones personales, pero la prensa vinculó el hecho con que, por las mismas fechas, uno de los alcaldes de Guerrero puso su cargo a disposición “luego de haber sido extorsionado por la delincuencia organizada sin que las autoridades intervengan [...] El edil denunció que los criminales le exigen tres millones de pesos mensuales de fondos federales” (*La Jornada*, 27 de noviembre de 2015: 37).

En este nuevo escenario, la Comunitaria no se orienta a combatir al narcotráfico o al crimen organizado como tal, sino que ha optado, una vez más, por una actitud de defensiva del territorio, es decir, por tomar acciones preventivas e impedir que estas redes secuestren, asesinen o violen a su población o dentro de su espacio.

La policía comunitaria disuade [...] el hecho de que estén presentes tantas policías en una comunidad, pues ya inhibe; el que la gente se involucre o se organice, esto los inhibe. Está la policía comunitaria y eso los detiene. No se ha generado hasta ahorita ninguna confrontación directa entre la policía comunitaria y el crimen organizado. Había amenazas. Como veían que no nos intimidaban con las amenazas de muerte, pues entonces también ofrecían [dinero]. Les decíamos que no. Entonces armas, necesitan armas. No, pues tampoco... les decíamos que procedieran [con sus amenazas de muerte], que podían hacerlo, pero que iba a haber una reacción si nos ocurría algo o si atacaban a la policía comunitaria. Nosotros no estamos replicando la política de [el presidente Felipe] Calderón, la guerra contra el narcotráfico, porque este fenómeno para nosotros es consecuencia de políticas públicas equivocadas... Por lo tanto yo les decía [a quienes amenazaban], por teléfono

²⁴ Plácido Valerio es uno de los primeros dirigentes de la CRAC.

no, “ni los ando investigando, ni los ando persiguiendo [pero] si ocurre eso aquí [la violación y asesinato de jovencitas], si siguen dando droga a los niños o si atacan directamente a la policía comunitaria, vamos a ir por ustedes, entonces sí vamos a una confrontación directa... No vamos a encubrirlos. Nosotros vamos a proceder si se encuentran en flagrancia con armas, con drogas”. Ni cobro de piso, ni secuestro ni droga a los niños. Sí contenemos; la policía comunitaria y la población que está organizada inhibe el crecimiento de ellos, los contenemos, pero desde la óptica, si se quiere personal, mía, no es iniciando una guerra con ellos, no es acabarlos, no es matarlos a todos. No, no, no, tiene que ser otra estrategia diferente (Guzmán, EP).

Lo que nosotros tenemos que hacer es blindar a nuestras comunidades [...] Sólo atendemos problemas de las comunidades que están incorporadas. No vamos a salir a ningún otro lado a detener gente sino a cuidar nuestras comunidades... Cerrarle la puerta a la delincuencia en nuestras comunidades... No permitimos que se metan a las escuelas, que se metan con los niños, que se metan con los jóvenes. Sobre todo en las cabeceras municipales, donde ya no hay mucha vigilancia entre vecinos, hay gente que se ha metido a cometer delitos (Hernández, EP: 12).

Las palabras son disuadir, inhibir, detener, contener, evitar la confrontación directa —todas acciones propias de la resistencia— junto a la absoluta determinación de defender el territorio. Esto no es sencillo frente a redes criminales poderosas. Por ejemplo, el 2 de febrero de 2018, como parte de esta estrategia, la asamblea condenó a una persona detenida en posesión de 25 sobres de cocaína a un año de reeducación, pero dos días después un grupo armado la liberó por la fuerza de la Casa de Justicia de Cochoapa. Éste ha sido un evento extraordinario, es cierto, pero marca las dificultades a las que se enfrenta actualmente la CRAC-PC, en un territorio rodeado de redes criminales protegidas por distintos niveles de autoridad.

Actualmente, la estructura de la Comunitaria se compone de cuatro regiones y cada una tiene su Casa de Justicia (Espino Blanco, Zitlaltépec, El Paraíso en la zona occidental y San Luis Acatlán en la zona de la costa). Cada una replica la estructura que se describe a continuación y cuenta con instancias de coordinación con las demás.

Todo el sistema se sigue basando en la asamblea. Como ya se dijo, las asambleas comunales son una organización muy antigua, en don-

de se discuten todos los asuntos de la comunidad y que funge como la instancia principal para la toma de decisiones. Allí se nombran, ratifican o remueven todas las autoridades, sean civiles (comisarios o delegados municipales) o agrarias (comisarios ejidales o de bienes comunales) y a los miembros del Consejo. Todos estos cargos conforman las Autoridades Comunitarias, que se renuevan periódicamente. Ellas representan a la comunidad en la Casa de Justicia correspondiente, donde se reúne la Coordinadora y la Asamblea Regional, pero están siempre controladas por su propia Asamblea Comunitaria, que puede removerlas. La asamblea también designa a sus policías comunitarios (entre seis y doce según el tamaño de la comunidad), que dependen del comisario o delegado municipal. El comisario, además de esta responsabilidad, constituye la primera instancia en la resolución de conflictos menores, junto con los principales de su comunidad. Cuando no lo logran, el asunto se turna a la Coordinadora.

La *Asamblea Regional* de la CRAC es el órgano máximo de decisión regional, que funciona dentro de cada Casa de Justicia. Está integrada por las Autoridades Comunitarias que se designaron en las asambleas comunales. Allí se nombra y controla a todas las demás instancias operativas y de asesoría, como distintas comisiones y comités. De entre los comisarios municipales que la conforman, se elige a los coordinadores regionales de la CRAC, como parte del sistema de Justicia y Reeducción. Por otra parte, se elige de entre los Comandantes de todos los pueblos al Comité Ejecutivo del Sistema de Seguridad, es decir, de las policías propiamente dichas. Esta Asamblea Regional atiende los diferendos que no se han podido resolver a nivel comunitario ni en la Coordinadora (CRAC).

Los *Coordinadores Regionales* de la CRAC-PC (Coordinadora o CRAC) son el órgano principal de coordinación y ejecución política. En ella están representados todos los pueblos que participan en la Casa de Justicia (nahuas, ñuu'savi, me'pha, mestizos, según sea el caso). Se encargan de la procuración de justicia de los asuntos de mayor gravedad (abigeato, homicidio, violación, delincuencia organizada) o que no se han podido resolver a nivel comunitario. La aplicación de justicia siempre se realiza de acuerdo con los usos y costumbres de los pueblos indígenas. Como colectivo, la Coordinadora ordena investigaciones, detenciones, traslados y fija las sanciones y los procesos de reeducación. Si no pueden llegar a un acuerdo con

las partes involucradas, remiten el caso a la Asamblea Regional que, como ya se dijo, es la máxima instancia de autoridad.

El *Comité Ejecutivo del Sistema de Seguridad* tiene bajo su mando a todos los policías comunitarios que, en 2016, sumaban alrededor de 1 800 efectivos (Hernández, EP). La Asamblea Regional los elige de entre los comandantes de todos los pueblos, para que se encarguen de ejecutar las órdenes de investigación de delitos, de detención de los delincuentes o de traslado de los mismos, libradas por los Coordinadores Regionales. De ellos depende la Asamblea de Comandantes, en la que se reúnen todos los comandantes de las diferentes comunidades, para la planificación de operativos, formas de organización y adiestramiento.

Los *Consejeros Regionales y de las comunidades* son personas de gran experiencia y reconocimiento que orientan y asesoran a las distintas instancias de la estructura, equivalentes a los principales dentro de las comunidades. Los consejeros regionales son principalmente las personas que fundaron, promovieron o se destacaron en el desarrollo de la organización, en especial quienes han sido coordinadores o comandantes regionales. Su trabajo también es honorario.

Todos los cargos del sistema de la CRAC duran tres años (Hernández en Gasparello y Quintana, 2018b: 86).

La inclusión de nuevas comunidades en el sistema de la CRAC requiere de procedimientos precisos. Se debe hacer una asamblea pública con la presencia de las comunidades que desean incorporarse. En la misma eligen a sus coordinadores y comandantes y levantan un acta, que se presenta en la Asamblea Regional para su aceptación. Deben “tener la documentación que respalde su existencia y su (incorporación o) reincorporación al sistema” (Guzmán, EP). Todos los cargos se renuevan periódicamente.

Es interesante señalar que se mantiene la designación de comisarios (que, en realidad, son delegados), comandantes, policías, lo que, aunado a la relevancia que se le asigna a uniformes, credenciales, sellos y papelerías, parecen indicar la voluntad de jerarquizar estas funciones e institucionalizarlas, haciéndolas equivalentes a las del Estado.

El papel de las mujeres en la Comunitaria es relevante, pero aun después de más de veinte años de existencia de la CRAC, falta mucho para una participación equitativa. Salvo el caso de un puñado de mujeres destacadas, su intervención ha sido principalmente de apoyo y

“retaguardia”. Por reglamento, ellas pueden participar en todos los ámbitos y se debe favorecer su integración, pero “no se han propiciado acciones de participación de las mujeres” (Hernández, EP: 19). Un grupo importante trabaja como promotoras de salud, ya que los altos índices de mortalidad materna, todo lo referente a la salud reproductiva y su mala atención en el sistema tradicional, así como los problemas de nutrición, les preocupan especialmente. Algunas mujeres se incorporaron como policías a partir de 2012, y hay unas pocas comandantas, entre ellas Nestora Salgado.²⁵ “Los compañeros hombres siguen o seguimos siendo muy machines... A la hora que vemos una compañera destacando siempre hay como señalamientos” (Hernández, EP: 20). De manera que las mujeres de la CRAC deben realizar una verdadera resistencia de género como parte de la resistencia política que comparten con los varones.

A diferencia de cierta percepción de la mujer indígena como sumisa, Nestora Salgado, comandanta de la policía comunitaria de Olinalá, enfatiza:

Yo conozco a las mujeres indígenas, aguerridas, luchonas; son muy decididas en su actuación. Mi madre era indígena y era una mujer muy decidida, muy valiente. [Y agrega:] en Olinalá fue decisiva la mujer y ha sido muy participativa. [Muchas de ellas] no son parte operativa, pero sí organizativa... Cuando yo estuve en Olinalá [como comandanta de la policía comunitaria] tuve mucho apoyo de ellas (Salgado, EP).

Su propia experiencia es un ejemplo un tanto excepcional de esto. Cuando se dio el levantamiento de su comunidad, Olinalá, Nestora fue una de las personas que salió a convocar a la gente para que se atreviera a defender sus derechos. Después de que la comunidad desarmara a los policías municipales, arriba de una patrulla comenzó a arengar a la población, por los altoparlantes. “Salgan —les decía— no tengan miedo. Nos están matando como a cucarachas. No nos pue-

²⁵ Nestora Salgado, comandanta de Olinalá, población incorporada a la CRAC, fue detenida junto a otros 30 comunitarios el 21 de agosto de 2013. Fueron acusados de secuestro y delincuencia organizada, por aplicar las prácticas de reeducación comunitarias. Nestora fue liberada el 18 de marzo de 2016, ya que sus acciones estaban enmarcadas en la Ley 701, del estado de Guerrero, que reconoce los sistemas de impartición de justicia indígenas.

den tener acorralados y pisoteados. El miedo nos hizo explotar —reflexiona— [nos hizo] salir a gritar: ‘Ya no más’” (Salgado, EP).

El valor y la participación de las mujeres se puede expresar de maneras abiertas, como ésta, o en formas menos visibles y protagónicas, aunque igualmente significativas.

Sin embargo, esas mujeres dignas y valientes están “muy sometidas, por la misma educación que tienen... pero cuando ellas reaccionan, ¡cuidado!” (Salgado, EP, 2017).

El caso de Felicitas Martínez Solano, consejera de la CRAC, es muy interesante. Felicitas cuenta que empezó a asistir a las asambleas en 1998, pero al principio sólo alzaba la mano para votar; tenía miedo de hablar. “Nos han inculcado que la mujer siempre tiene que estar atrás, sin dar opinión; ellos piensan que no somos pensantes pero sí somos pensantes” (Martínez, EP: 20), reflexiona. Después de más de seis años de una participación silenciosa, en 2005 fue la primera mujer que la Asamblea Regional autorizó para impartir justicia. Recuerda que las mujeres se preguntaban cómo era posible que, después de una década de nacimiento de la Comunitaria, no hubiera mujeres en la impartición de justicia “porque para todo estábamos las mujeres, en las marchas, en los movimientos, en las asambleas, pero no podíamos tomar decisiones” (Martínez, EP: 1). Por lo mismo, plantearon en la Asamblea Regional su deseo de tener participación directa, iniciativa que fue aprobada. En el siguiente cambio de autoridades, en 2006, cinco mujeres se presentaron y Felicitas dijo:

Aquí están las mujeres, que en el aniversario de la policía comunitaria ya se aprobó que haya participación de las mujeres y aquí estamos... Dijeron las autoridades: “Entonces que pasen de una vez”. Pasamos [las cinco] enfrente de la asamblea y el que lleve la mayoría de la votación es el que se queda. [Pero] no hay mujeres en la asamblea, son todos hombres porque los policías son hombres, las autoridades son hombres, los comisarios son hombres. ¿Te imaginas? Ver muchísima gente en la asamblea y todos son hombres. Y nosotras allí... (Martínez, EP: 2-3).

En ese contexto, completamente masculino y algo intimidante, Felicitas Martínez fue designada, lo que representó un avance para las mujeres de la CRAC-PC. Se desempeñó en ese cargo por tres periodos, pero en 2016, otros diez años más tarde, ya no había quien la

sustituyera y “ya no queda ninguna compañera mujer en el sistema de impartición de justicia” (Martínez, EP: 19) porque es difícil para una mujer con familia, comenta con cierta decepción.

Felicitas Martínez, quien fue coordinadora y consejera de la CRAC en diferentes oportunidades, recuerda su experiencia como “muy complicada” por la diferencia de criterios entre hombres y mujeres pero, al mismo tiempo, aunque estudió en la universidad, también refiere que la CRAC fue su “mejor escuela”. De los hombres cercanos recibió apoyos y decepciones. Su papá, aunque no estaba de acuerdo con ella, fue como un pilar y un apoyo; en cambio su pareja, también indígena, la confrontó: “Tú, ¿a qué quieres renunciar, a tu familia o a la Comunitaria?” (Martínez, EP: 9), porque a él le molestaba mucho que participara en las asambleas. Eso le representó criar sola a su hija.

El relato de Felicitas da cuenta de la doble dificultad de reconocer el lugar de las mujeres por parte de la Coordinadora inicialmente, por parte de las comunidades, sus familias, sus parejas, pero también por la dificultad de ellas para cambiar de lugar en un espacio predominantemente masculino. Nos habla del miedo como realidad que es posible atravesar, poco a poco; de este tránsito desde la imposibilidad de la palabra hasta la demanda, para llegar a ser una autoridad que imparte justicia. Todo ello constituye una verdadera historia de resistencia contra el entorno, contra la costumbre, contra formas del patriarcado instalado por siglos y contra el miedo.

Sin embargo, para 2016 ya no había mujeres en la impartición de justicia —aunque posteriormente se nombró a Asunción Ponce Ramos y siempre hubo mujeres en otras funciones de autoridad—. La dificultad en la continuidad del encargo la llevó a la siguiente reflexión: “Es difícil que una mujer que tenga marido asuma un cargo de la Coordinadora. Tú tienes que atender a los hijos, la escuela, tienes que ayudar al marido porque todos son campesinos [...] entonces es difícil que una mujer que tenga marido asuma la responsabilidad” (Martínez, EP: 19). Los obstáculos son múltiples y las inercias también, tanto por parte de los hombres como de las mujeres.

Por eso, en 2017, en el xxii aniversario, las mujeres lograron incluir una mesa de trabajo específica sobre su problemática, para valorar la participación de las mujeres, solicitar capacitación y revisar los requisitos que se les imponen para el acceso a cargos dentro de la CRAC, algunos de los cuales tienen un perfil muy masculino.

No obstante, en la relación con los varones y la búsqueda de espacios propios no parece haber una confrontación abierta. Nestora Salgado afirma que “al hombre también lo controla la mujer” (Salgado, EP) y Felicitas Martínez sostiene que los varones pueden ver las cosas de manera diferente que las mujeres pero “los compañeros son sabios [...] no fueron a la universidad pero sí saben, sí saben” (Martínez, CP: 4).

Parece ser que la lucha que los une, en un contexto de persistente inequidad de género, es más poderosa que las luchas entre ellos. Al respecto, parece ilustrativo el relato de Felicitas Martínez.

Dice un compañero: “Tú eres prófuga del metate”. Y yo le digo: “Tú eres prófugo del machete porque deberías estar sembrando maíz y que andas aquí echando la revolución”. Muchas de las veces no se reconoce la labor que nosotras hacemos, como que no tuviéramos la suficiente capacidad de hacer las cosas y que sí la tenemos [...] Tenemos el equilibrio y la capacidad de *las dos ambas partes* para poder *caminar juntos* y proyectar nuestras necesidades.

Ciertamente, ambas partes, hombres y mujeres, prófugas del metate unas y del machete los otros, luchan contra un orden de violencia y exclusión y, en esa lucha, logran fugarse de él de muchas maneras. Sin duda, ellas se ven obligadas a una doble lucha y una doble fuga que se les reconoce y se les reprocha en el espacio familiar y social. Son fugitivas por partida doble, lo que implica también, generalmente, el doble de dificultad y el doble beneficio. El ejercicio de la autonomía cambia las relaciones de la comunidad con su entorno, pero también hacia su interior; ello permite reformulaciones de las relaciones entre hombres y mujeres. Todos reciben los beneficios de la autonomía y, al mismo tiempo, las mujeres encuentran la oportunidad de ir transformando —con todas las dificultades del caso— las relaciones patriarcales y jerárquicas. En este espacio alternativo, de fugas múltiples, ellas libran una doble batalla a la vez que encuentran la posibilidad de un reconocimiento impensable en otros contextos: son comandantas, son autoridad, salen del silencio para abrir nuevos caminos que rompen el miedo y abren la esperanza para todos.

Como se puede ver, a lo largo de los años la organización fue configurando una estructura compleja, que separa las funciones de seguridad de las de justicia, operando en ambos casos como sistema

regional, y siempre basado en las asambleas como su componente principal. Allí se establecen los consensos, con las ventajas que este sistema tiene, tales como la participación directa y la deliberación, que consolidan los vínculos sociales, así como sus propias desventajas en cuanto a la influencia de las personas de prestigio (principalmente varones) en la toma de decisiones (Sierra, 2012: 181).

Pero lo más importante del procedimiento asambleario es que se asienta y desarrolla la potencia de lo colectivo como forma eficiente de la práctica política.

Aquí hay un reglamento, o sea, no es lo que yo diga sino lo que digan las autoridades, la asamblea. Siempre aquí tratamos de hacer las decisiones de manera más horizontal, más colectiva, más colegiada. Porque es aprendizaje de los pueblos. En todos los procesos de lucha, cuando hay un dirigente, pues a ese dirigente o lo matan o lo encarcelan o lo compran y se acabó el movimiento... Entonces nosotros aquí tratamos de *bajar los perfiles individuales*, de promover *liderazgos más colectivos*, de que no haya alguien que figure. Cuando alguien anda figurando le damos otras tareas y que vayan apareciendo otros compas (Hernández, EP).

Es decir, no se ataca lo individual sino que hay prácticas específicas para impedir que se desdibuje lo colectivo como forma prioritaria de construcción, que no es “principista”, sino que obedece a razones claramente políticas. No se pelea con las individualidades sino que se las rota —modalidad claramente indígena— para aprovecharlas en distintas funciones y, a la vez, permitir el crecimiento de otros. Es decir, asegurar la conducción —y la supervivencia— colectiva de los procesos.

En la misma línea, Felicitas Martínez Solano dice: “¡Qué los ‘fundadores’ y no sé qué! ¡Fueron los pueblos! Los pueblos que dieron su vida, los pueblos compraron los armamentos de nosotros. No nosotros, los fundadores” (Martínez, EP: 1).

No es fácil sostener estos principios de actuación dentro de un sistema político que alienta los inversos y en un contexto de comunidades que, si bien son principalmente indígenas, comprenden también población mestiza, con otra cosmovisión más individualista y mercantil. En muchas de ellas se fueron perdiendo los criterios tradicionales para la toma de decisiones pero “las van recuperando a través de este proceso de incorporarse a la CRAC” (Hernández, EP).

Por otra parte, las zonas indígenas tampoco son homogéneas. Las regiones me'phaa deciden de manera asamblearia,

son más colectivistas... de discutir, discutir y discutir hasta encontrar una solución. En las zonas ñuu'savi, ahí es de líderes, de caudillos... [porque] desde tiempos ancestrales el pueblo ñuu'savi fue un pueblo guerrero y ellos siguen al que se pone al frente. La interacción de esas dos formas distintas de organización, la de los que se sientan a discutir hasta encontrar acuerdo y la de los que dicen: "No, la solución está aquí, y vamos a darle", hacen que se fortalezca un método de organización, un método de lucha (Hernández, EP).

Se reconoce, por lo tanto, la articulación y mutua utilidad de ambas perspectivas, pero se busca que en la Comunitaria "no se fortalezcan perfiles o liderazgos individuales, que cada uno de los consejeros, que cada una de las autoridades tenga capacidades para dirigir, para organizar, pero que no tome esas tareas solo" (Hernández, EP).

Si bien el sostén de toda esta estructura han sido efectivamente las asambleas, parte fundamental de su protección son las armas. Cuentan con armamento variado en características y calibres —ya que fue comprado o decomisado—, y que se considera propiedad de los pueblos. Cada aniversario desfilan mostrándolo pero, sobre todo, mostrándose ante sus comunidades como una tropa organizada y dispuesta, aunque en un contexto y con un tono más popular y festivo que bélico. Las bandas que los acompañan y el pueblo que sigue a cada uno de los pelotones de las comunidades hacen del evento una auténtica fiesta popular.

No obstante, es claro que una comunidad armada tiene una fuerza propia, una autonomía de acción que le permite detener actos de poder y de fuerza —ya sean públicos o privados—, pero también practicarlos. Por ejemplo, apoyada por los pobladores, puede impedir que el Ejército los desarme y, en cambio, obligarlo a replegarse, como ocurrió en enero de 2013 en los municipios de San Marcos y Tecoanapa (*La Jornada*, 23 de enero de 2013: 37). O en Tila, cuando en marzo de 2013 se impidió el desarme de los comunitarios, apoyados por estudiantes que gritaban "¡Cuidado, cuidado, cuidado con Guerrero/ estado, estado, estado guerrillero!" (*La Jornada*, 14 de marzo de 2013: 41). La Comunitaria, incluso, ha llegado a retener a un juez y a un titular del Ministerio Público, involucrados en la detención injusta de Máximo

Tranquilino (*La Jornada*, 23 de septiembre de 2013: 3) y, en mayo de 2013, a desarmar y detener a agentes municipales, policías ministeriales y a un comandante de la policía ministerial para exigir la liberación de seis de sus compañeros detenidos y la devolución de armas y vehículos confiscados, que les pertenecían.

Sin embargo, su violencia es principalmente defensiva, como lo declaró el vocero del Consejo de Ejidos y Comunidades Opositoras a Presa la Parota (CECOP), afines a la CRAC: “Nuestra lucha no es de armas; no es la guerrilla, no son los paramilitares; nuestra lucha es la defensa de la tierra, los plantones, los machetes y la legalidad” (Suástegui en *La Jornada*, 23 de mayo de 2013: 34). En efecto, la potencia armada de la CRAC es defensiva no sólo por el armamento que portan sino por sus acciones, que son para defenderse de los abusos del Estado y de las pretensiones de las redes criminales, para defender a sus compañeros, sus atribuciones como comunitarios, los pueblos que nuclean y, especialmente, su territorio.

Defienden todo ello cuando explican que sus acciones obedecen a que “nuestra estructura jurídica dice que la policía del Estado debe avisar antes de entrar a nuestro territorio” (CRAC, 2010: 84). *Nuestro territorio* implica una jurisdicción y da cuenta de una soberanía de hecho sobre el mismo.

Esta conciencia de la pertenencia del territorio y de su derecho a controlarlo les ha permitido declarar “libres de minería” a los territorios comunitarios, como ocurrió en 2012 y sostener esta lucha hasta el presente. Ante la existencia de concesiones otorgadas por el Estado a Hochschild Mining, en territorio de la Comunitaria, la comunidad de San Miguel del Progreso interpuso en 2013 una demanda alegando el incumplimiento a su derecho de ser consultados, de acuerdo con el Convenio 169 de la OIT. En 2014 obtuvieron una sentencia que reconocía la violación de sus derechos y al año siguiente la minera desistió del proyecto y se cancelaron esas concesiones (Gasparello, 2016a: 232). Por su parte, la CRAC consiguió videos y testimonios de otras experiencias latinoamericanas y nacionales para mostrarle a las comunidades sus efectos nocivos, a pesar de las promesas de desarrollo y prosperidad que hacen estas empresas, expertas en dividir y confundir a las comunidades. La Comunitaria trató de mostrar la afectación de este tipo de explotación sobre la naturaleza, sobre los medios de vida de las comunidades y el deterioro o desaparición de

lugares ceremoniales, como los usados para el cambio de autoridades o la petición de lluvias (Guzmán, EP). Todo ello para impedir la penetración del discurso de las mineras y la división comunitaria que las mismas provocan. Por eso, en la declaración final del XXII aniversario de la CRAC-PC, señalaban que “más que la delincuencia común, hoy son el enemigo las grandes empresas dedicadas al saqueo y despojo de nuestros pueblos, como las mineras” (CRAC-PC en Bellinghausen, 2017: 13). En efecto, el territorio concesionado a la minería en el estado de Guerrero se ha ampliado considerablemente en la última década, y se duplicó entre 2010 y 2014 (Gasparello, 2016a: 229).

En consecuencia, los frentes de lucha son muchos: los gobiernos federal y estatal, las fuerzas represivas, la delincuencia organizada, las mineras y sus intereses en el territorio. Frente a ello, la Comunitaria ha desplegado una enorme diversidad de estrategias biopolíticas, de preservación de la vida. Con respecto al Estado, cabe resaltar el interés por enfatizar el carácter legal de sus actuaciones. Se trata de la reivindicación de una legalidad que, no obstante, es siempre limítrofe, que tensa el derecho existente para forzarlo al reconocimiento de otras formas de lo legal. Se mueve en un espacio ambiguo, de frontera, para empujar su ampliación. Rechaza las instituciones estatales por ineficientes y corruptas pero a la vez reclama su reconocimiento por parte de las mismas. Sale del esquema institucional, aunque sin abandonarlo completamente. Se mueve entre uno y otro, al modo escurridizo de las resistencias.

Por otra parte, como señala Gasparello, “las organizaciones indígenas se apropian con gran destreza de los instrumentos jurídicos nacionales e internacionales” (Gasparello, 2018a: 72). En este sentido, hubo momentos de triunfo y otros de retroceso. La búsqueda de un reconocimiento legal por parte de las autoridades del Estado tuvo un momento de triunfo con la promulgación de la Ley 701 por el Congreso del Estado, en 2011. En ella se reconoce el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas del Estado a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para decidir sus formas de organización social, económica, política y cultural; para aplicar sus sistemas normativos internos respetando las garantías individuales y los derechos humanos, y para elegir autoridades de acuerdo con sus normas y prácticas tradicionales. Además, se reconoce explícitamente el sistema de justicia indígena de la Costa-Montaña y el Consejo

Regional de Autoridades Comunitarias para todos los efectos legales. También se explicita que las decisiones tomadas por las autoridades comunitarias deberán ser respetadas por las autoridades estatales. Sin embargo, actualmente y desde 2016, se discute una reforma de ley, contra la cual luchan las comunidades porque restringiría los derechos reconocidos a los pueblos indígenas.

Además de sostener su alineamiento con las disposiciones de la ley 701, la Comunitaria respalda su legalidad en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), refrendado por el Estado mexicano. El mismo establece distintas garantías para las poblaciones originarias como el respeto a los métodos utilizados por ellas para sancionar los delitos cometidos por sus miembros (Art. 9); el respeto a la importancia que para estas culturas reviste su relación con las tierras o territorios que ocupan o utilizan de alguna manera (Parte II, art. 13); el derecho de propiedad o posesión sobre las tierras o territorios que ocupan tradicionalmente (Parte II, art. 14); el derecho sobre los recursos naturales que existen en sus territorios y la obligatoriedad del Estado de consultar con ellos cualquier programa de prospección o explotación de recursos propiedad del Estado que se encuentren en sus territorios (Parte II, art. 15). Por su parte, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas reconoce la consideración de las normas y los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas.

Si bien la reforma constitucional de 2001 en materia de derechos y cultura indígenas sostiene formalmente el derecho de autonomía y autogobierno, no reconoce los territorios ni las jurisdicciones de los pueblos indígenas y limita el ejercicio efectivo de las autonomías y la justicia indígena a su correspondencia con los principios constitucionales y a los acuerdos de las legislaciones estatales. No obstante, asume el rango constitucional de los acuerdos internacionales, lo que los convierte en vinculantes, de manera que el propio Estado asume su obligatoriedad. Ello rige tanto para el Convenio 169 de la OIT, como para los acuerdos firmados con Naciones Unidas. La CRAC ampara la legalidad de sus prácticas en todos estos compromisos de la legislación nacional e internacional.

Además de la vía legal, la Comunitaria recurre permanentemente a la negociación con distintas dependencias del gobierno de Guerrero, así como con autoridades municipales. Por ejemplo, en el XXI

aniversario de la CRAC, participó como invitado especial el presidente municipal de San Luis Acatlán, quien afirmó que ser parte de la policía comunitaria “es un alto honor y distinción”; habló de la eficacia de la Comunitaria y que “es tiempo de colaboración y no de confrontación”. Todo ello da cuenta de esta estrategia de buscar el reconocimiento institucional. Sin embargo, cuando estos mecanismos no dan resultados, la CRAC se ha valido de distintas formas de presión, “obligando con la fuerza social organizada” (Horta y Aburto, 2016: 232) a través de plantones o movilizaciones directas, siempre articuladas con otros colectivos que la acompañaron desde su constitución, como la Unión de Ejidos Luz de la Montaña y la Unión Regional Campesina. Un ejemplo de ello, en sus inicios, fue la marcha caravana Tlapa-Chilpancingo, en abril de 1997, para exigir la dotación del equipamiento prometido. Así como otras fuerzas acompañaron a la CRAC en sus demandas, también ella ha tenido la capacidad de acompañar políticamente a otros movimientos, como las movilizaciones magisteriales en contra de la reforma educativa a partir de 2013 y hasta la actualidad, ganándose nuevos aliados pero también poderosos enemigos. Como siempre, se trata de la lucha por defender la vida, en todos los órdenes, frente a las políticas del biopoder.

Con respecto a los criminales, su estrategia se orientó a desalentar al delito con investigaciones y persecuciones acuciosas que impidieran su “normalización” y rompieran la impunidad. De esta manera, se buscaba hacer retroceder y expulsar del territorio a las redes mafiosas, a la vez que la apuesta de la reeducación se orientaba a reconocer y resolver los problemas de criminalidad interna. “Fuimos tronando o haciendo retroceder a la delincuencia [...] echando fuera de la región a la delincuencia organizada y erradicando o reprimiendo las conductas delictivas en nuestras propias comunidades” (Horta y Aburto, 2016: 210-211). También aquí es la defensa de la vida frente a las prácticas de terror y muerte. En este campo ha sido muy exitosa puesto que, desde su creación, logró reducir 95% el índice delictivo en la región (Gasparello, 2009: 67), en un contexto extremadamente violento en el que, como lo señalaron en 2018 las propias fuerzas de seguridad “más de mil comunidades guerrerenses de escasos recursos se encuentran en medio de disputas criminales, en las que decenas de cadáveres de presuntos delincuentes han sido descuartizados y abandonados en carreteras, vehículos y comunidades” (Castillo, 2018: 9). En cambio, den-

tro de las comunidades, por ejemplo en San Luis Acatlán, las personas pueden circular con toda tranquilidad de día y de noche.²⁶

En cuanto a las mineras, se desarrolló una estrategia semejante, de defensa de la vida en su sentido más amplio, junto a prácticas de contención de la penetración minera y a la difusión de sus implicaciones en el territorio y en el seno de las comunidades.

Se podría decir que, en términos generales, su estrategia general fue defender la vida, buscando la legalidad y tratando de apoyarse en ella. En relación con el gobierno, también se trató de solicitar apoyos, aprovecharlos cuando existieron —como ciertas donaciones o entrenamientos— y proveerse por sí mismos cuando no obtuvieron respuesta. Presionar, movilizarse, aliarse con otras luchas ha sido parte del repertorio de resistencias para la defensa de la vida. Sostener su independencia de la estructura estatal y defender su condición de agrupamiento armado, defensivo y territorial ha sido un núcleo fundamental de todo su accionar. En este sentido, su experiencia contradice abiertamente la afirmación de que toda violencia acarrea más violencia, para indicar más bien que las violencias defensivas tienen la capacidad de contener las violencias del abuso y el poder; éstas, al encontrar un freno, se desvían hacia otros espacios donde puedan operar sin obstáculos. Por ello los comunitarios sostienen la importancia de que las comunidades permanezcan armadas e independientes de las policías rurales que opera el gobierno y que están fuertemente penetradas por las redes mafiosas.

Es decir, la CRAC ha perseguido sus objetivos sin buscar confrontaciones innecesarias o radicalismos inútiles, pero también sin ceder en ellos, para alcanzarlos con o sin ayuda. Es decir, ha hecho un recorrido sosteniéndose sobre sus propios pies, lo cual conduce directamente a la noción de autonomía.

La construcción independiente en ámbitos tan decisivos y exclusivos del Estado como el control territorial, la creación de formas propias de gobierno, así como de seguridad y justicia marcan, de hecho, una fuerte autonomía comunitaria. Es una autonomía más práctica que enunciativa. “La gente no habla mucho de autonomía,

²⁶ En una visita a la comunidad, mientras cenábamos muy tranquilamente en un restaurante, a las 11 de la noche, pude conversar con una persona que, según nos contó, venía huyendo de Chilpancingo, donde había sido amenazado por sicarios y se refugiaba en territorio comunitario.

pero todos los que han venido de fuera [...] llegan a la conclusión de que somos un movimiento autonómico y sí, así es” (Guzmán, EP). Esta autonomía se fue construyendo paso a paso, reclamando al Estado, en sus distintos niveles, pero asegurando los objetivos trazados por ellos mismos con sus propios recursos. Esto se puede ver en la implementación de hecho del sistema de seguridad regional, en un primer momento, luego en el tránsito hacia la conformación de un sistema de justicia propio, pero también en los pequeños pasos que llevaron hasta allí, como el autofinanciamiento de su armamento, de sus uniformes —después de la entrega inicial— o de sus equipos de radio para mejorar la comunicación entre las policías locales. La autonomía *de facto*, sin permisos y sin declaraciones, es un acto de poder que, al mismo tiempo, empodera. “Todos ellos sabían, sentían que podrían”, dice Horta (Horta y Aburto, 2016: 211), refiriéndose a una de las comunidades y, en efecto, saber que se puede, la conciencia de la propia potencia, empodera.

Mediante estas formas de acción y resistencia se rompe con las políticas de miedo que trató de instalar en un momento el crimen y que actualmente tienen en estado de terror a porciones importantes de Guerrero, el estado más violento del país. Se han registrado casi 10 000 homicidios dolosos en menos de cinco años (*El Universal*, 2 de diciembre de 2017). Asesinatos de todo tipo, cadáveres desmembrados, narcomensajes y fosas clandestinas son las tecnologías para aterrorizar e inmovilizar a la población aguerrida de un estado rico... pero pobre. La red mediática magnifica el miedo, “pone a los delincuentes, a los narcos, a los sicarios como gente superpoderosa, cuando no es cierto” (Hernández, CP: 16). Contra eso trabaja la Comunitaria. Ciertamente, la organización y la acción comunitarias abaten el miedo. “Ya no tenemos rabia y tampoco miedo, podemos caminar a cualquier hora por nuestros polvorientos caminos”, señalaba el Comité Ejecutivo de la Policía Comunitaria, en una carta dirigida al presidente de la República, en 1998, a pocos años de su constitución. Dieciocho años después, a pesar del crecimiento desmesurado de las redes criminales, esta percepción continúa: “La gente se siente segura acá, en la región... pudiera darse un hecho aislado relacionado con eso [el crimen organizado] pero son esporádicos... en otras regiones del Estado son una constante; aquí son esporádicos, ¿verdad? Si es que llegan a darse” (Guzmán, EP).

En toda esta experiencia hay un ejercicio constante de la memoria social como reapropiación y resignificación de lo vivido colectivamente. Es una memoria viva, que rearticula y reactualiza los sentidos de experiencias recientes con otras muy antiguas. La permanencia de los festejos y rituales antiguos muestran, hoy como ayer, que “la producción material y la reproducción social y simbólica están estrechamente ligadas y ancladas al territorio y a los elementos naturales” (Gasparello, 2016a: 229). Al respecto, el relato realizado por Evangelina Sánchez Serrano con respecto a cómo los me’phaa incorporaron a su mito fundacional el cultivo del café (mucho más reciente), es muy ilustrativo. Cuenta que, originalmente, el mito identificaba dos regiones opuestas: la costa, cuya diosa era Totonasha, y la montaña con un dios, Sabenash. De la unión de ambos dioses surgió el pueblo me’phaa. Sin embargo, como la costa es más fértil, allí había dos cosechas al año, mientras que en la montaña se obtenía sólo una. Por eso, Sabenash le pidió a Totonasha que lo visitara y le llevara sus semillas, que eran más fecundas. Y aquí, el antiguo mito incorpora las semillas de café (que no existían en el relato original, precisamente porque no se cultivaba café entonces): Totonasha le envía semillas para el café y para que “se extienda en una región menos fértil, como señal de afecto” (Sánchez Serrano, 2012b: 144). Así como ocurre con el mito, así este entrecruce de elementos muy antiguos con otros mucho más recientes —que permiten la repetición, actualización y resignificación del mismo— ocurre en los más diversos ámbitos. Por lo pronto, podemos decir que el sistema de cargos ha acompañado a las comunidades indígenas desde el mundo prehispánico pero se ha ido modificando y actualizando a lo largo del tiempo. “Se va enriqueciendo, incluso el pensamiento indígena original se va enriqueciendo con visiones de las otras regiones [...] Hay un proceso —decimos— como de recomposición” (Hernández, EP).

Específicamente, el sistema de justicia parte del relato de los mayores, de la recuperación de una cosmovisión diferente —que privilegia todas las formas de la vida y su mutua dependencia—, de procedimientos ancestrales —como la toma de decisiones por consenso—, de otra noción de la justicia —gratuita y donde la responsabilidad del sujeto es también responsabilidad del colectivo— y de la revitalización de valores comunes, pero es, al mismo tiempo, novedoso con el reconocimiento de los derechos de las mujeres, por ejemplo. Por fin,

en las prácticas y estrategias de la Comunitaria, se pueden reconocer antiguas memorias y aprendizajes de las violencias directamente estatales, de las caciquiles y de las privadas, “saberes” acerca de sus estrategias y cómo enfrentarlas. Justamente ello es lo que ha permitido retrazar las formas de acción en una dirección fuertemente defensiva y autonómica.

La memoria no es sólo recuperar o reabrir el pasado; es también la apertura de un futuro esperanzador, que ofrezca otro lugar para los pueblos originarios.

Los pueblos originarios ocupamos un gran territorio; si el Estado mexicano, aunque no nos apoyara, cuando menos no nos obstaculizara [...] podríamos en un futuro constituirnos como una gran nación de pueblos originarios. No estoy hablando de independencia; no estoy hablando de balcanización. Estoy hablando de autonomía (Hernández, EP).

Logros y proyecciones

La Comunitaria es cuidadosa en la apreciación de sus logros. Protege el valor de una palabra veraz, por lo que las aclaraciones, como: creo tal cosa “pero no me consta”, “no tengo el dato preciso”, “no me gusta dar datos apresurados”, “no lo podría decir”, “no tengo esa información”, son frecuentes en la presentación de datos, acontecimientos o resultados.

Sin embargo, sus resultados son muchos y muy importantes. En primer lugar, han sido capaces de establecer una organización regional que les garantiza la autonomía y el control territorial de los pueblos que la componen. Establecieron un sistema propio de seguridad y administración de justicia, recuperado de su propia cultura, lo que fortalece el tejido social comunitario y ofrece una alternativa interesante al modelo punitivista. Además, se ha mostrado muy eficiente, dada la reducción considerable (según estimaciones, más de 90%) de la actividad criminal y la capacidad de frenar la entrada del crimen organizado al territorio de la Comunitaria. Prueba de ello es que “recorrer las regiones que cuidan los comunitarios deja una sensación de tranquilidad y paz casi inverosímil si se le compara con lo

que sucede en la sierra, la Costa Grande y las principales ciudades de Guerrero, que llegan a parecer un infierno” (Bellinghausen, 2017: 13).

La CRAC ha rebasado al Estado, sin proponérselo explícitamente. En efecto, desde su creación, en 1995, la policía comunitaria ha tratado que su práctica no sólo fuera legitimada por la población sino también legalizada por las autoridades. “Nosotros no estamos en contra del gobierno; nosotros queremos que nos dejen vivir, que nos dejen organizarnos, que nos dejen trabajar” (Santos, EP). A diferencia de otras experiencias comunitarias, evitó el discurso autonomista, de sesgo fuertemente radical, lo que se puede juzgar como una forma de evitar la confrontación con el Estado, de no colocarse en su “foco” de atención. Como parte de esto, a partir del 2000 se amparó en la legislación estatal, nacional e internacional —a la que ya hemos hecho referencia— para defender la legalidad de su causa, sustentándose en los derechos de los pueblos indígenas y defendiendo la posibilidad de un pluralismo jurídico no subordinado. Se trataría de proponer

un sistema jurídico propio, con sus procedimientos y jurisdicción territorial, inserto en modelos culturales y proyectos identitarios y políticos, construido por los pueblos, que no puede reducirse a ser visto como una justicia alternativa para el tratamiento de casos menores y subordinados a la jurisdicción del Estado [pero que] no se niegan a dialogar con el Estado ni a buscar salidas adecuadas de coordinación (Sierra, 2012: 166).

Por el contrario, se trata más bien de encontrar nuevas formas de diálogo, coordinación y reconocimiento que compatibilicen su sistema de seguridad y justicia regional con los otros órdenes de gobierno. María Teresa Sierra es enfática al afirmar que la Comunitaria no rechaza al Estado sino que construye “institucionalidad desde los márgenes”, misma que el Estado considera ilegal pero que las comunidades respaldan “desde la legitimidad y la legalidad de los pueblos”. Como vimos, no tratan de confrontarse sino que actúan de manera principalmente defensiva. Plantean otras formas de gobierno que intentan compatibilizarse con la institucionalidad existente pero que, al mismo tiempo, representan un desafío de hecho para la misma.

Ciertamente, en términos hipotéticos, no es imposible pensar en un Estado multicultural y multinacional, con fuertes autonomías regionales, pero este modelo acota significativamente la concentración

de poderes que asegura, hoy por hoy, el orden neoliberal. Desafía los intereses corporativos —legales e ilegales— por el control de los territorios y todo lo que ello supone —recursos, poblaciones, infraestructura, circulaciones—. Por otra parte, pone en evidencia las incapacidades del Estado para controlar la violencia, como consecuencia de su ineficiencia, de su desinterés o de su colusión lisa y llana con las redes mafiosas. Así, muestra que la “delincuencia organizada” no es invencible, pone de manifiesto su capacidad para controlar la inseguridad regional, frente a la que el Estado se dice impotente, evidenciándose o bien como más eficiente o bien poniendo sobre la mesa la articulación de sectores del Estado con las redes ilegales. Rompe de tajo las políticas de miedo y desarticula la promesa “securitaria” del Estado a cambio de la reducción de garantías. Pone en cuestionamiento el modelo universalista del derecho, cuya “universalidad” no ha dejado de ser particular y, en cambio, propone órdenes jurídicos plurales. Exhibe que el Estado de derecho rige sólo para algunos. Por otro lado, arma a un grupo importante de ciudadanos que controlan parte del territorio, limitando la “soberanía” no del pueblo pero sí del poder estatal y corporativo. En este sentido, al tomar el control de funciones que el Estado no puede o no quiere asumir, lo desnuda, lo exhibe y lo confronta, convirtiéndose de hecho en una práctica contrahegemónica, es decir, que mina su poder y su credibilidad.

Frente a ello, el Estado ha desplegado todas sus armas: 1] Política de “tolerancia”, conciliadora y de diálogo, sobre todo, en ciertos momentos, para evitar la eventual vinculación de la Comunitaria con otros grupos armados, como las guerrillas del EPR y el ERPI, que operaban en la misma zona; esta práctica de “validar” unas luchas para aislar otras se ha usado a favor y en contra de la CRAC y de las demás organizaciones; 2] cierto reconocimiento e incluso apoyo *de facto* con asesorías, recursos e incluso armamento para que mantengan la seguridad en la zona, pero sin establecer compromisos institucionales; 3] prácticas de “disuasión” y negociación para restringir sus funciones, en especial las jurídicas, o subordinarlas a las autoridades estatales; 4] programas de registro de armas y de efectivos para tratar de controlarlos y restringir su autonomía; 5] programas de incorporación a los cuerpos de seguridad oficiales, como las policías preventivas municipales, ofreciéndoles sueldos, conminándolos a la entrega de las armas y amenazando con sanciones a quienes no

se ajusten a la normativa oficial para trabajar “dentro de la ley”, en reiterada e infructuosas oportunidades; 6] campañas de desprestigio y falsas acusaciones para minar su legitimidad, en algunos casos por sostener supuestamente vínculos con grupos armados de la región; 7] políticas de fractura y desarticulación, apoyando a unos grupos de las propias CRAC-PC o de otras policías comunitarias en detrimento de los demás, para crear suspicacias y propiciar la división interna; 8] desconocimiento del estatus legal de la Comunitaria y acciones represivas en contra de sus miembros, como desapariciones,²⁷ asesinatos (permanentemente se denuncia la muerte de policías comunitarios en circunstancias oscuras o en enfrentamientos de distinto tipo, como los ocurridos en Tixtla, en noviembre de 2015), detenciones (incluso en prisiones de seguridad máxima y bajo la acusación de terrorismo)²⁸ y desarmes, para provocarlos, desarticularlos y desconocerlos. Estas prácticas se han llevado a cabo especialmente por el Ejército y la Marina, con posterioridad a la formación del sistema jurídico alterno y sobre todo en las coyunturas de agitación y alianza con otros grupos políticos movilizados.

Se podría decir que la estrategia del Estado recurre a todas las herramientas con las que cuenta: represión, cooptación, negociación, fragmentación, para desarticular el complejo sistema de la CRAC. Trata de asimilarla a su modelo institucional y subordinarla bajo un mando que pueda controlar. Lo ha hecho una y otra vez a lo largo de más de 20 años pero la Comunitaria sigue en pie.

Junto a ella y también en conflicto con ella, a veces propiciado por el gobierno, han surgido otras organizaciones. Según la Comisión Nacional de Derechos Humanos, actualmente existen por lo menos seis grupos de policías comunitarias en el estado de Guerrero, que cuentan con alrededor de 7 000 personas para realizar su labor y tienen presencia en 46 de los 81 municipios de la entidad. Tienen distintas perspectivas y estrategias. Las luchas entre los grupos, pero también dentro de la CRAC son parte de un momento de crecimiento,

²⁷ El 30 agosto de 2013 la CRAC marchó para “exigir la libertad de nuestros compañeros coordinadores Nestora Salgado García, de Olinalá, y Bernardino García, de El Paraíso, y de 91 policías comunitarios, 70 de ellos desaparecidos” (*La Jornada*, 30 de agosto de 2013, p.14)

²⁸ Han sido los casos de Nestora Salgado y Arturo Campos Herrera; este último detenido más de cuatro años sin condena y sin que se le acreditara ninguna de las acusaciones.

de definiciones²⁹ y de embestida por parte de las autoridades, temerosas de la difusión y expansión del fenómeno. Experiencias semejantes, aunque no tan desarrolladas, existen en el estado de México, Michoacán, Tabasco, Tlaxcala, Veracruz, Puebla, Oaxaca, Morelos, Hidalgo y Chiapas (*La Jornada*, 18 de diciembre de 2013: 3).

Sin embargo, estas otras formas de la política nos obligan a repensar no sólo al Estado de derecho, sino al Estado mismo y a la gubernamentalidad vigente. En primer lugar, es necesario repensar la relación entre autonomías regionales o locales en el contexto de unidades nacionales más amplias y, consecuentemente, la posible articulación de órdenes jurídicos diferentes y, además, elegibles, es decir, formas de pluralidad jurídica con la articulación de principios y prácticas diferenciadas. La posibilidad de “abrir” los sistemas jurídicos para su mutua influencia y eventual ampliación generando propuestas híbridas o simplemente articuladas, que armonicen lo individual con lo colectivo, lo natural con lo cultural, lo público con lo privado, la reparación con la sanción es un desafío enorme que abriría nuevas formas de pensar a los sujetos de derecho y al derecho mismo. Asimismo, nos conmina a cuestionar los principios de legalidad (al plantear otras formas de fijar acuerdos y normativas) y de legitimidad (estableciendo un orden valorativo diferente) y, al hacerlo, a recuperar saberes sociales y políticos marginados bajo la suposición de un arcaísmo falso. Esta experiencia, de carácter local-regional no es, sin embargo, única. En Guerrero existen otras a las que ya se ha hecho referencia, así como en Michoacán, de lo que hablaremos a continuación.

²⁹ Se discuten, por ejemplo, las características del proyecto, si deben restringirse o no a las funciones de seguridad y justicia, y cómo defenderse o combatir al crimen organizado.

2. RESISTENCIA Y PROCESOS AUTONÓMICOS EN MICHOACÁN

“Somos la basurita en el ojo del gobierno”

GERMÁN RAMÍREZ, COMANDANTE DE LA
POLICÍA COMUNITARIA DE OSTULA¹

CONTEXTOS

El estado de Michoacán tiene una población de 4 584 471 habitantes, de la cual 31% es rural y 5% (237 655 personas) pertenecen a distintos grupos indígenas otomíes —o ñahñus—, mazahuas —o jñatios—, nahuas y p'urhépechas, según la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en México. El estado se compone de distintas regiones: la zona sur, que comprende la costa y la región de Tierra Caliente y la centro-oriente, en la que se encuentra la meseta p'urhépecha y donde reside la mayor parte de la población indígena de Michoacán.

El estado fue centro de las políticas agrarias y asistenciales del nacionalismo revolucionario cardenista, que se desplegaron durante el desempeño de Lázaro Cárdenas del Río como gobernador de la entidad, entre 1928 y 1932, y continuaron durante su presidencia, de 1934 a 1940. Cárdenas propició el reparto agrario así como el desarrollo integral de la región, tratando de favorecer sus potencialidades agrícolas e industriales, especialmente con proyectos de desarrollo vinculados al aprovechamiento de las cuencas de los ríos Balsas y Tepalcatepec.

[Durante su presidencia] Cárdenas recibió un total de 75 peticiones de formación de ejidos,² de las cuales sólo un par de ellas quedó sin resolverse satisfactoriamente. Si la Revolución mexicana de 1910 no tuvo los efectos

¹ *La Jornada*, 8 de noviembre de 2015, p. 3.

² El ejido es un sistema de distribución y posesión colectiva de la tierra que implica usufructo pero no propiedad privada de la misma, es decir, que no puede ser rentada ni vendida por los ejidatarios que viven y trabajan en ella.

esperados por parte del campesino, el papel de Cárdenas como presidente y luego como vocal ejecutivo de la Comisión [del Tepalcatepec y del Balsas]³ hizo posibles los sueños y realidades de mucha gente. El movimiento cardenista terracalienteño⁴ fue hilvanándose por medio de promesas incumplidas por parte del gobierno federal, pero a las que Cárdenas les dio salida localmente, si bien no de forma general, sí efectiva y selectiva en cuanto a dotación ejidal e infraestructura de riego y servicios públicos (Maldonado, 2010: 251).

La influencia política del cardenismo en la región y en las organizaciones campesinas, principalmente de Tierra Caliente, se sostuvo por lo menos hasta los años sesenta. El deslizamiento del Estado nacional hacia posturas cada vez más excluyentes llevó a Lázaro Cárdenas a promover la apertura democrática, la defensa de la soberanía, formas de organización campesina independiente y la continuación de la reforma agraria, en abierta oposición con el régimen priista. Se creó entonces el MLN (Movimiento de Liberación Nacional) y la CCI (Central Campesina Independiente), organizaciones que se hicieron eco de todas estas demandas, pero especialmente de la referida a la reforma agraria.

En consecuencia, el movimiento campesino se mantuvo y se extendió en la región, reclamando principalmente la dotación, ampliación y restitución de derechos agrarios (Maldonado, 2010: 259). Por otra parte, en la segunda mitad de los años sesenta, en diversas ciudades del país —como la propia Morelia, capital de Michoacán— se dieron movimientos de oposición considerados “subversivos” por el gobierno. Ambas circunstancias agudizaron la represión contra los movimientos sociales que el gobierno priista venía realizando desde los años cincuenta.

La existencia de la disidencia política junto a formas de violencia rural, así como el comercio creciente con la goma de opio, llevaron a una militarización de la zona sur del estado, con el objeto de “limpiar o sanear la región de ‘malos bichos’, según el comandante [del Batallón 49, Salvador Rangel]” (Maldonado, 2010: 286). Como en muchas otras ocasiones, el argumento del tráfico de drogas y la lucha para

³ La Comisión de los ríos Tepalcatepec y Balsas fue clave en el proyecto de un desarrollo integral de la región por medio de estas cuencas hidrológicas,

⁴ Se refiere a la región de Tierra Caliente.

detenerlo se utilizó para justificar el despliegue militar, tanto en Michoacán como en Guerrero. El mismo Batallón 49 se trasladó a Guerrero, a partir de 1965, también para el control de la disidencia, con el argumento del combate a la delincuencia y el narcotráfico y, a partir de 1973, el mismo general Salvador Rangel, que “limpió” Michoacán de “malos bichos”, pasaría a fungir como comandante de la 27 zona militar en Guerrero, para combatir a la guerrilla.

En los años sesenta, el despliegue militar en territorio michoacano implicó la utilización de métodos legales e ilegales, así como una estrecha relación de los militares con la Policía Judicial, el aparato de inteligencia y las agencias del Ministerio Público Federal. Al respecto, Salvador Maldonado menciona que:

[los militares,] lo mismo podían participar abiertamente en reuniones de asambleas, en la ejecución de decisiones judiciales, en la revisión periódica de transeúntes, como en el desalojo de ejidatarios o invasiones por parte de jornaleros agrícolas de terrenos particulares o manifestaciones públicas que “alteraran” el orden social (Maldonado, 2010: 304).

También refiere la realización de operaciones encubiertas, con tropas vestidas de civil, pero lo importante es que la presencia directa o encubierta de los militares y su propensión a “darle gusto al dedo”, es decir al gatillo, según expresión del propio comandante Rangel (Rangel en Maldonado, 2010: 313), funcionó como dispositivo de atemorizamiento y disciplinamiento social. La represión se dirigió a distintas disidencias, desde los allegados al cardenismo, hasta las militancias del Partido Comunista Mexicano en las ciudades, pasando por las organizaciones agrarias. Sin embargo, el discurso que desplegó el Estado frente a las protestas y levantamientos, en muchos casos a raíz de los abusos del poder local y nacional, fue el de calificar a sus protagonistas de “bandoleros” (nunca disidentes), y a quienes los seguían, como población “equivocada” o “confundida”, en sintonía con las representaciones de una gubernamentalidad populista que se considera o se promueve como representante incuestionable de los intereses populares.

En la región, el narcotráfico se fue expandiendo gradualmente; se profundizó en la década de los ochenta del siglo pasado y se masificó en los noventa. La transformación gradual del régimen de propiedad

de la tierra, ocurrida a partir de esa década, con la consecuente reaparición del latifundio, provocó el desplazamiento de campesinos e indígenas hacia espacios aislados de la sierra, aptos para el cultivo de marihuana y amapola. Para una población empobrecida y esquilmada por los intermediarios y las élites locales, la mayor rentabilidad de esos cultivos logró desplazar la producción tradicional. La siembra de marihuana, con acceso directo al mercado internacional a través de las redes ilegales, representó una diferencia sustantiva en los ingresos de campesinos marginados aunque, una vez más, los principales beneficiarios fueron intermediarios y traficantes.

En la actualidad, el narcotráfico es un fenómeno de carácter global. La transnacionalización de la economía agrícola propició el desarrollo de los cultivos útiles para el narcotráfico. “Cuando el Estado abandona sus programas de asistencia debido a las políticas de ajuste estructural, la crisis del campo se compensó con el aumento de cultivos ilegales y tráfico de drogas” (Maldonado, 2010: 433), que desplazaron los productos tradicionales y las economías de autosubsistencia. Todo ello ha implicado la reorganización de la producción agraria, así como de la estructura social, ya que se crearon nuevos grupos sociales, producto de la acumulación por actividades ilícitas, protegidos por distintos niveles de la autoridad. También hubo una reorganización territorial a partir del control y distribución de distintas regiones por parte de los diferentes grupos ilegales.

Sin embargo, el discurso oficial “criminaliza poblaciones rurales a las que se les endosan las facturas, sin alterar los estrechos vínculos que cada vez más van saliendo a la esfera pública entre cárteles, oficiales del Estado y grupos policíacos” (Maldonado, 2010: 382), a los que habría que añadir las élites políticas y partidarias.

Desconociendo y ocultando estos vínculos, se estigmatiza en cambio a la población michoacana, adjudicándole una supuesta naturaleza violenta y antisocial, a la vez que se despliegan fuerzas represivas para controlar y amedrentar a la ciudadanía, con el argumento de la lucha contra el narcotráfico, como ya se mencionó. Al respecto, vale la pena recordar que, desde los años cincuenta del siglo pasado, el Ejército ha desarrollado diferentes operativos en Michoacán con la misma justificación, aunque casualmente asociados a la conflictividad política. Un ejemplo más reciente de ello fue el Operativo Conjunto Michoacán, llevado a cabo en diciembre de 2006, inme-

diatamente después del fraude electoral que se realizó contra Andrés Manuel López Obrador. López Obrador había sido abanderado del Partido de la Revolución Democrática (PRD), fundado precisamente por Cuauhtémoc Cárdenas —hijo de Lázaro Cárdenas del Río—, en el contexto de otro fraude electoral (el de 1988). La dudosa legitimidad con la que asumió la presidencia de México Felipe Calderón Hinojosa, en 2006, se trató de subsanar con el llamado a una “guerra contra el narcotráfico”, uno de cuyos primeros pasos fue, justamente, el Operativo Michoacán. En éste, miles de efectivos del Ejército, la Marina y la Policía Federal intervinieron un territorio marcadamente perredista y disidente de la administración central.

Poco después, en 2009, en el contexto de otro proceso electoral, en este caso local, sucedió el “michoacanazo”, otro operativo del Ejército y la Policía Federal, en el que detuvieron a 10 presidentes municipales, 17 funcionarios (entre ellos una asesora del gobernador) y un juez de primera instancia, de filiación perredista, también por supuestos vínculos con el crimen organizado. Todos ellos fueron posteriormente liberados por falta de pruebas.

Por fin, durante el gobierno de Enrique Peña Nieto, se implementó la Estrategia Nacional de Seguridad Pública, que mantuvo esa misma lógica de seguridad, profundamente bélica, semejante a la de Felipe Calderón. En virtud de ella se volvieron a desplegar policías federales y fuerzas militares en el territorio de la entidad y en otros estados de la República.

El hecho de que el combate al narco se utilice como justificación del control territorial y político se verifica por la colusión de éste con la propia estructura gubernamental, pero ello no implica su inexistencia, sino todo lo contrario. Es justamente esta colusión la que le permite mutiplicarse y proliferar. Por ejemplo, entre 2008 y 2018 fueron asesinados diez alcaldes o exalcaldes de Michoacán (*Animal Político*, 2018). Esto revela la fuerte exposición de estos cargos de poder local e intermedio tanto a la represión institucionalizada (en las intervenciones federales) como a las propias redes criminales (en las llamadas “ejecuciones”). Lo mismo ocurre con la población en general, que durante el mismo periodo ha sido objeto de miles de asesinatos en todo el estado.

DIFERENTES PROCESOS INDÍGENAS

Como ya se ha señalado, la población indígena de Michoacán se asienta principalmente en la zona centro y norte del estado, colindante con la región de Tierra Caliente. Se compone principalmente de p'urhépechas, nahuas, mazahuas —o jñatios— y otomíes —o ñahñús—. Los p'urhépechas son el grupo mayoritario (78% de la población indígena) y residen en 22 de los 113 municipios de la entidad, ubicados principalmente en la región centro-norte del estado. En siete de esos municipios, así como en 90 localidades de Michoacán, representan más de 40% de la población (Ventura, 2010: 36), no obstante que la organización municipal, desde el siglo XIX, se orientó a la dispersión de los pueblos originarios en unidades políticas en las que fueran subordinados y minoritarios con respecto a otros grupos poblacionales. Por su parte, los nahuas, que representan 7% de la población indígena, se ubican en la región de la costa. Finalmente, los mazahuas (5%) y los ñahñús (1%) viven principalmente en la región oriente (INEGI, 2018).

De manera que la incidencia de la población indígena, y especialmente p'urhépecha, es significativa en determinadas zonas del estado. Los p'urhépechas están orgullosos de su historia y de su condición de pueblo guerrero que no había podido ser conquistado por otros pueblos hasta la llegada de los españoles. Además, tienen un idioma con raíces propias, que no comparten con las otras lenguas mesoamericanas.

Dada la diversidad étnica del estado, existe también una gran diversidad lingüística, ya que se habla p'urhépecha, náhuatl, jñatio o mazahua y lenguas mixtecas, así como otras lenguas indígenas, en menor proporción. En muchos casos, las estadísticas oficiales consideran a la población indígena por el uso de la lengua propia, lo que conlleva formas de subrepresentación. En este sentido, reportan 117 221 hablantes del p'urhépecha (INEGI, 2018), lo que representaría 2.5% de la población total de la entidad, que conserva su propio idioma. Por otra parte, refieren que 3.5% de la población total del estado sería hablante de alguna lengua indígena (INEGI, 2018). Sin embargo, con respecto a esta forma de organización de las estadísticas, es necesario destacar dos cuestiones: 1] el hecho de que sólo se contabilice como población originaria a quienes conservan su idio-

ma lleva, como se acaba de mencionar, a una subrepresentación del grupo (de más de 50%), por la pérdida de la lengua en sectores muy importantes que, no obstante, se reconocen a sí mismos como indígenas; 2] porque este tipo de registro excluye a los menores de cinco años que representan un número considerable.⁵ Con la inclusión de ambos grupos, las cifras prácticamente se triplican. Al respecto, cabe señalar, por ejemplo, que en los casos de las resistencias indígenas comunitarias analizadas en este texto, muchos de los comuneros que son miembros activos de la organización de sus pueblos se identifican a sí mismos como indígenas, aunque no hablan las lenguas originarias. En algunos casos sólo las entienden y, en otros, las hablan parcialmente. Ciertamente, la pérdida de la lengua es parte del proceso de colonización pero no se acompaña necesariamente con la pérdida de la identidad.

La población indígena se ubica principalmente en territorios comunitarios que cuentan con muchas riquezas naturales. Michoacán tiene nueve zonas de protección forestal, siete parques nacionales, una reserva de la biosfera y una zona de reserva de la tortuga que se encuentran, sobre todo, en territorios indígenas (Ventura, 2010: 38), acosados por distinto tipo de intereses. La meseta p'urhépecha, en particular, se caracteriza por la gran cantidad de bosques de coníferas y otras maderas, que han sido sobreexplotados y diezmados en las últimas décadas, lo cual desencadenó diferentes conflictos. Pero la deforestación no se ha debido sólo a la explotación de la madera; Michoacán es también el principal productor de aguacate, cultivo de exportación altamente rentable con el que se ha asociado el narco. La deforestación y los incendios intencionales de una importante superficie de la meseta p'urhépecha también se realizan para cambiar el uso del suelo y utilizar las tierras forestales, donde se asientan principalmente las comunidades indígenas, para el cultivo del aguacate. Por otra parte, en el estado se localiza el puerto de Lázaro Cárdenas, centro comercial de gran importancia para las rutas del Pacífico y

⁵ Cabe señalar que, según la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en México, en 2015, la población que se autoadscibía a la condición de indígena (25 694 928) era el doble de la que se contabiliza como población indígena total (12 025 947) y más de tres veces sí sólo se incluye a los mayores de cinco años hablantes de una lengua propia (7 173 534) <www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/239941/02-numeralia-indicadores.socioeconomicos-2015.pdf>.

sede de una doble actividad criminal: la exportación ilegal de hierro hacia China, por una parte, y la importación, desde ese mismo país, de aceleradores químicos para la producción de droga sintética, por la otra.

Todo ello conforma una fuerte actividad económica, que asocia redes legales e ilegales. Estas últimas se han ido convirtiendo en una fuente de trabajo, voluntario o forzado, para adolescentes y jóvenes que, por su condición marginal, no encuentran alternativas de empleo o estudio viables. Es decir, la violencia delictiva se suma a otra previa y no menos destructiva, que es de carácter estructural.

Además de estas violencias, unas recientes y otras antiguas, en la mayoría de los municipios con población indígena existen viejos conflictos por la tenencia de la tierra, muchas veces entre ejidos y comunidades, lo que generalmente equivale a decir entre mestizos e indígenas.

Los pueblos originarios se asientan principalmente en territorios comunales sobre los que tienen derechos colectivos. Allí se organizan a la manera tradicional, mediante el sistema de cargos, por el que la asamblea comunitaria designa funciones y distintas autoridades, como los comisarios o representantes de bienes comunales, los jefes de tenencia y, a veces, un juez de tenencia. Esta forma de organización recupera prácticas prehispánicas así como otras coloniales y modernas.

Como ya se ha mencionado en el caso de Guerrero, las comunidades indígenas, manteniendo sus propias prácticas, no han permanecido aisladas de los procesos políticos nacionales. Han sido parte de los mismos y han tenido la habilidad, en los distintos momentos de la historia nacional, de articular su discurso y sus demandas a las lógicas y lenguajes hegemónicos, no para subordinarse a ellos sino para hacerse escuchar y encontrar los resquicios que les permitieran validarse como sujetos políticos de derecho. Se han reivindicado como “seres con alma” en el contexto religioso colonial, como ciudadanos en la República liberal, como campesinos en la sociedad posrevolucionaria y como “culturalmente diversos” en este neoliberalismo que levanta la diversidad (aunque sólo para sostener la diferencia de la desigualdad). Al respecto, es ilustrativo un documento del siglo XIX, de la comunidad de Tanaco —que se encuentra sólo a 12 kilómetros de Cherán—, en el cual los pobladores se identificaban a sí mismos

como “indígenas comuneros ciudadanos”, al tiempo que solicitaban que “como los montes no pueden repartirse quieren gozar en común de los pastos y astilleros” (Uzeta, 2013: 53). El acoplamiento de categorías de raíces diversas —como ciudadano y comunero— es un rasgo interesante de sus prácticas de resistencia y negociación simultáneas.

Al mismo tiempo que han hecho estos “acomodos” para una defensa viable de sus derechos —lo que les ha permitido la subsistencia—, las comunidades tienen una larga experiencia en el ensayo de procesos autonómicos parciales, de distinta índole. A continuación, haré referencia a algunos de los más recientes en el territorio michoacano, ya dentro del contexto de las democracias formales y neoliberales.

Tarecuato

Un primer caso interesante es el de la población p'urhépecha de Tarecuato, ampliamente documentado por Ventura Patiño (2010: 191 y ss). Tarecuato es una comunidad ubicada en el municipio de Tangamandapio, a 89 kilómetros del municipio de Cherán K'eri que, desde la década de los años ochenta del siglo pasado, peleó por sus derechos políticos. Se trata de un poblado prehispánico que actualmente cuenta con 8 863 habitantes de la etnia p'urhépecha. Durante el periodo colonial fue importante y fungió como pueblo cabecera, pero en el siglo XIX pasó a formar parte del municipio de Tangamandapio “conformado en su mayoría por localidades mestizas” (Ventura, 2010: 193), y desde entonces quedó en una posición subordinada con respecto a éstas. A pesar del predominio de la propiedad privada y ejidal de la tierra, propia de los grupos mestizos en México, Tarecuato mantuvo la tenencia comunal y formas de organización social, política y religiosa propias. Una de sus instituciones, el cabildo indígena, es una instancia colectiva de gobierno que se replica en cada uno de los barrios. Un rasgo interesante y distintivo de esta población es que para todos los cargos se designa a parejas de esposos. Hasta 1988, los indígenas de Tarecuato no participaban activamente en los procesos electorales, controlados y manipulados por el PRI. Sin embargo, a partir del fraude electoral de

ese año y la formación del Frente Democrático Nacional liderado, como ya se mencionó, por Cuauhtémoc Cárdenas, los miembros de la comunidad comenzaron a participar en los procesos electorales del ayuntamiento. Vinculados al PRD y comprometidos con las luchas por la obtención y defensa del voto, algunos miembros de la comunidad llegaron a ocupar cargos medios en el ayuntamiento perredista, aunque los puestos principales siguieron estando acaparados por mestizos del propio partido. Después de diez años de pelear por su inclusión en los niveles más altos de la política y la administración municipal, los representantes indígenas de los diferentes partidos coincidieron en señalar que, en Tarecuato:

Mientras el ayuntamiento se encuentre gobernado en su mayoría por mestizos, independientemente del partido al que pertenezcan, las comunidades indígenas seguirán siendo marginadas de la representación política, por el hecho de ser indígenas (Ventura, 2010: 204).

Esta certeza los llevó a cuestionar la representatividad de los partidos políticos y tomar distancia de ellos ya que, en lugar de defender sus intereses colectivos, propiciaban divisiones dentro de la comunidad, lo que terminaba reforzando su subordinación en relación con los mestizos. Con el distanciamiento de parte importante de la población activa, los partidos políticos se vieron obligados a reconsiderar el papel de los indígenas en la región. Por fin, en 2001, Alfredo Victoriano, indígena p'urhépecha, ganó la votación para la presidencia municipal como candidato del PRD, con lo que se logró que, por primera vez en la historia de esa localidad, un indígena llegara a dicho cargo. Desde allí realizó acciones importantes en educación, cultura, salud, infraestructura. También promovió proyectos productivos para las comunidades y amplió los servicios. Sin embargo, chocó con la lógica partidaria del PRD, que pretendía controlar las decisiones y conservar a sus allegados en la estructura municipal. Una vez más se repetía el desplazamiento de la población indígena, por lo que también este partido perdió el apoyo de la comunidad, que volvió a negociar con el PRI. En este caso se puede apreciar bastante claramente cómo los partidos políticos, aun siendo diferentes, pueden sin embargo tener una misma práctica racista de subordinación de las comunidades, que termina

por igualarlos en lo que se refiere al desconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Por lo mismo, y a partir de esta experiencia, miembros de la comunidad concluyeron que la solución a la permanente disputa de poder con los mestizos era constituir un gobierno propio para “impulsar el desarrollo y proteger de esta forma su territorio” (presidente municipal en Ventura, 2010: 209). Para ello demandan desde entonces una remunicipalización que ponga fin a la subordinación actual con respecto a la cabecera municipal mestiza. Esta posibilidad es fuertemente resistida por el Estado, precisamente porque incorporaría nuevos actores políticos y propiciaría una mayor autonomía de la población originaria. En caso de no obtenerse esta reforma legal, el propio Victoriano declaró que “había muchas posibilidades de que Tarecuato se declarara municipio indígena y que nombrara un concejo que se encargara de ejercer un gobierno comunal” (Ventura, 2010: 212), al estilo de lo realizado por Cherán varios años después.

Esta experiencia nos muestra las resistencias del sistema de partidos frente a las luchas indígenas por su reconocimiento como actores políticos plenos, aptos para el ejercicio del gobierno. Ante ello, los escenarios que se han ido abriendo como deseables, aunque de difícil realización, son los de carácter autonómico, es decir, el gobierno de sí mismos, basados en sus propias formas de organización. Este cambio de postura en la perspectiva p'urhépecha, ha venido ocurriendo desde hace muchos años. De hecho, en reuniones de la Organización Nación P'urhépecha (ONP), realizadas en 2003, ya se planteaba abrir el debate sobre municipios indígenas basados en usos y costumbres, que funcionaran a partir de asambleas comunales donde se designaran a sus respectivos representantes, para constituir un concejo municipal como órgano máximo de gobierno.

Nurío y Quinceo, municipio de Paracho

Otro caso interesante, también referido por Ventura Patiño, es el del municipio de Paracho, a 12 kilómetros de Cherán —es decir, dentro del mismo territorio— y que cuenta con una población es de 34 721 habitantes, según el censo de INEGI de 2010. Paracho fue un pueblo

prehispánico, tributario de los tarascos, que adquirió cierta importancia durante la Colonia. En el siglo XIX se convirtió en uno de los principales mercados de la región y se le reconoció el carácter de municipio, con la cabecera municipal del mismo nombre, por su actividad comercial y la presencia importante de mestizos. Actualmente alberga ocho comunidades: Ahuirán, Aranza, Arato, Cheranatzícuirin, Nurío, Pomacuarán, Quinceo y Urapicho. Cada una de ellas tiene su propia organización pero todas comparten la estructura comunitaria, el sistema de cargos, la faena para obras de interés comunitario, así como la toma de decisiones y la designación de autoridades por asambleas. Para que alguien sea elegido para desempeñar un cargo debe estar bien con su familia y vecinos, así como ser “trabajador, honesto, tolerante y que en las fiestas no se descontrola” (Ventura, 2010: 249). A pesar de que la población indígena es mayoritaria, la cabecera municipal y los grupos mestizos que allí habitan han mantenido el control político del municipio a lo largo del tiempo. El PRI controló a las autoridades municipales durante décadas y hubo épocas en que “los miembros de las comunidades no podían ni siquiera entrar al palacio municipal” (Ventura, 2010: 254). Como en todo Michoacán, el control priista entró en crisis en el contexto del fraude electoral de 1988 y la formación del Frente Democrático Nacional, después PRD. En esa coyuntura, mestizos e indígenas fueron parte de las protestas, tomaron el palacio municipal y designaron como presidente interino a Felipe Zúñiga. La población dijo: “No, ¡ya basta! Y la gente se levanta en lucha... fue a Paracho y se tomó la presidencia, y de ahí ya no la soltamos” (Miembro del Consejo Comunal de Quinceo en Ventura, 2010: 257). Desde 1990, el PRD gobernó el municipio apoyado principalmente por la población indígena. Sin embargo, a pesar de la inclusión de algunos indígenas en diferentes puestos, los habitantes mestizos de la cabecera municipal siguieron controlando el municipio y mantuvieron en sus manos la presidencia municipal, al igual que en Tarecuato. Aunque en general había un trato más respetuoso “la presidencia era para puros que escogían los mismos ricos de ahí, de Paracho” (Miembro del Consejo Comunal de Nurío en Ventura, 2010: 261), es decir, los mestizos. Al respecto, es interesante una suerte de reconocimiento de un militante local del PRD, recogido por María del Carmen Ventura, quien afirmó: “Hay muchos compañeros del PRD que no ven bien que un candidato sea de las comunidades,

porque *los vemos inferiores*⁶ (Ventura, 2010: 263). Este tránsito del *ellos* al *nosotros*, termina siendo una suerte de confesión involuntaria de los prejuicios que subsisten, aun en partidos políticos considerados de “izquierda”.

Junto a las prácticas de discriminación contra los indígenas, el PRD cayó en distintas formas de nepotismo y corrupción, todo lo cual llevó a la pérdida del apoyo por parte de las comunidades. Por lo tanto, en 2004, frente a una nueva candidatura mestiza no consensada con ellas, decidieron boicotear el proceso de elección del presidente municipal e impedir la instalación de casillas, con el propósito de que se anularan las elecciones y se pudiera reponer el proceso, levantando la postulación de otra candidatura. A pesar de las exhortaciones del gobernador, Lázaro Cárdenas Batel —nieto del emblemático Lázaro Cárdenas del Río—, las comunidades mantuvieron esta postura. Efectivamente, lograron que no se instalaran doce casillas, lo que representaba más del 20% que fija la ley para dictar la reposición del proceso. Sin embargo, el Poder Judicial de la Federación declaró la validez de las elecciones y reconoció el triunfo de Alejandro Querea, el candidato impuesto, quien asumió sus funciones. Al ocurrir esto, algunas comunidades decidieron declararse como municipio autónomo, en el contexto de los festejos por el aniversario del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el 1 de enero de 2005. Se formó entonces un Consejo comunal autónomo que, “con base en los usos y costumbres de los pueblos indígenas, la asamblea general como máximo órgano de gobierno municipal determinó: caminar el rumbo de las comunidades sin los partidos políticos... [ya que] los partidos políticos sólo dividen a las comunidades” (Acta de la asamblea del 31 de diciembre de 2004, en Ventura, 2010: 273). Sin embargo, esta declaración de autonomía no fue apoyada por todos los grupos indígenas del municipio; algunos de ellos consideraban que no era conveniente o que era apresurada y se requería, previamente, de un proceso de construcción, consulta y consenso desde la base de los pueblos. En consecuencia, el 10 de enero de 2005, se reunieron en Nurío representantes de distintas comunidades de Paracho, que formaron el Consejo Autónomo de Gobierno del Municipio de Paracho y convocaron al Primer Encuentro del Movimiento

⁶ Cursivas mías.

Indígena de Michoacán. Al mismo asistieron indígenas de la costa, de la sierra y de la región centro del estado, estableciendo contacto entre distintas experiencias, pero no se logró conformar el proyecto autonómico de todas las comunidades de Paracho. Sin embargo dos de ellas, Nurío y Quinceo, declararon y consiguieron una autonomía relativa, principalmente presupuestaria, que es una de las primeras atribuciones que se conquistan.

Con respecto a Nurío, cabe decir que es una comunidad combativa que, desde los años sesenta, había emprendido distintas luchas por la defensa de su territorio. Parte de sus habitantes apoyaron al Frente Democrático Nacional a finales de los ochenta e impulsaron el Movimiento Indígena de la Nación P'urhépecha en los noventa. En 2001, la comunidad había sido sede del III Congreso Nacional Indígena y mantenía desde entonces una fuerte relación con el movimiento zapatista y el Congreso Nacional Indígena. Así, ante el frustrado intento de declarar la autonomía de todo Paracho, decidió desconocer a las autoridades municipales pero, a pesar de la postura más radical de algunos miembros de la comunidad, optó por no romper con los gobiernos estatal y federal, como ha sucedido con otras experiencias posteriores. En cambio, ignoró al gobierno municipal que consideraba ilegítimo y decidió reclamar el presupuesto que les correspondía directamente a través de las autoridades estatales, para manejarlo de manera autónoma. Es decir, rompió con la institucionalidad a nivel municipal pero no a nivel estatal o federal; en este sentido, defendió su derecho de autonomía —no sólo presupuestaria— sin dejar de exigir el cumplimiento de sus funciones a los distintos niveles de gobierno. Al respecto, Israel Alejo, jefe de tenencia en 2014, afirma que:

La autonomía no es aislarnos. Debe haber un límite entre qué sí podemos hacer nosotros y qué sí el gobierno. No estamos peleados con el gobierno, queremos que nos escuchen y que se aplique la política que manejamos... que tiene como base la naturaleza, respetar nuestro territorio y los recursos naturales que tenemos. El gobierno se confunde, cuando hablamos de territorios creen que es sólo la tierra y no, porque engloba todos los recursos naturales, queremos que nos lo respeten (Guillén, 2016: 181).

A pesar de las resistencias iniciales por la “transgresión” del orden constitucional que esto suponía, Nurío logró negociar la entrega

directa del presupuesto que le correspondía. Así, pudo acceder por primera vez a tres fondos municipales, que le permitieron realizar las obras definidas por la asamblea comunal como prioritarias y, entre otras, la instalación de un bachillerato. Asimismo, obtuvieron fondos para tareas de seguridad interior de la comunidad. Hasta ese momento, la vigilancia se había realizado a través de la ronda comunitaria conformada por sus propios pobladores, quienes hacían el trabajo de manera honoraria. Sin embargo, al obtener recursos para este rubro, decidieron comprar una patrulla y pagar sueldo a cuatro policías propios. Ésta fue la primera policía comunitaria de Michoacán, que se manejó también de manera autónoma: “Nos dijeron que tenía que registrarse [la policía] pero no quisimos, nosotros no necesitamos que se acrediten, aquí ya sabemos quién es quién... aquí se rige la pura comunidad” (González en Guillén, 2016: 173). De manera que en 2007 ya tenían diez policías comunitarios y en 2014 llegaban a catorce, lo que la convertía en una de las comunidades más seguras del estado. Esto fue posible no por el aumento de efectivos sino, principalmente, porque la relación entre la población y la policía no es convencional. Uno de los comuneros afirma que no sólo la policía debe cuidar a la comunidad sino que también la comunidad debe cuidar a los policías “para que hagan un buen servicio, para que no se corrompan y para que podamos protegerlos. Si estuvieran solitos, los acaban” (Zacarías en Guillén, 2016: 175).

La organización comunal se basó en una fuerte participación a través de la asamblea, un Consejo (integrado por 20 personas) y una serie de comités específicos, que rinden cuentas ante la asamblea. Hay que decir que la asistencia a ésta es obligatoria, cuando se convoca para el nombramiento o renovación de autoridades, ya que se penaliza a los ausentes. Todo ello muestra el interés por sostener la vida comunitaria en las decisiones y la vigilancia colectivas.

Los aires de libertad de Nurío y la relación de parte de la comunidad con el movimiento zapatista alarmaron a las autoridades estatales, que intervinieron de distintas maneras para desacreditar el Consejo, con el apoyo de algunos miembros de la propia comunidad.

Hubo personas que pertenecen al PRI, unos quince de aquí. Todas esas gentes trabajaron mucho, tanto con el presidente municipal como con el gobierno del estado y promovieron esta idea de que el pueblo estaba mal, de

que no tenía capacidad... que la autonomía es muy peligrosa (Miembro del Consejo comunal en Ventura, 2010: 286).

Sin embargo, la postura gubernamental no ha logrado instalarse como verdadera. A partir de 2009, Nurío impidió la colocación de casillas y de propaganda electoral en varias ocasiones, aunque la postura no partidista no es unánime. Por fin, en la Cruzada Nacional contra el Hambre, implementada a partir de 2013, rechazó la entrada del Ejército —supuestamente con fines sociales— porque “no es posible tener al enemigo en casa” (González en Guillén 2016: 181). Es decir, con idas y vueltas, con posturas diferentes dentro de la misma comunidad, sin embargo Nurío ganó una autonomía limitada —pero no exclusivamente presupuestal—, que es un antecedente importante en las prácticas *de facto* que han caracterizado a gran cantidad de movimientos indígenas y al propio caso de Cherán.

Por su parte, Quinceo procedió de una manera semejante y también negoció directamente con el gobierno del estado la dotación y el manejo de sus propios recursos. Para ello elaboró un programa de desarrollo muy amplio, armado con profesionales de la comunidad, que comprendía proyectos de educación, salud, obras públicas y seguridad. Con una organización asamblearia, semejante a la que describimos en Nurío, Quinceo logró negociar con las autoridades estatales y municipales para obtener la autonomía presupuestaria de la comunidad. Ello les permitió introducir una serie de mejoras importantes y tener un plan de desarrollo propio. Cuando las negociaciones no fueron suficientes, recurrieron a medidas de fuerza, como la toma del palacio municipal en 2006, junto con pobladores de otras comunidades. En ese evento “desarmaron a casi medio centenar de elementos de policía” (Ventura, 2010: 295), lo que muestra la coexistencia de medidas muy cautas —como la no declaración apresurada de una autonomía municipal o la negociación con las autoridades estatales— junto a otras muy radicales, de presión y confrontación abierta. Una observación interesante, hecha por Ventura Patiño, es que la estrategia del gobierno “consistía en negociar con las comunidades más activas y luego, dependiendo del presupuesto disponible, llegar a acuerdos con las otras” (Ventura, 2010: 294), lo que abona a la idea de que la docilidad social profundiza las formas de subordi-

nación, mientras que es justamente a través de las resistencias activas como se logra modificar las relaciones de poder asimétricas.

Con respecto a los partidos políticos, también aquí encontramos la misma desconfianza que en las experiencias previamente referidas. Uno de los miembros del Consejo Comunal de Quinceo afirmó que “los partidos en sí nos están marginando aún más. Las propuestas que ellos nos ofrecen finalmente quedan escritas y no nos cumplen. Entonces las comunidades [optamos por...] formar un Consejo comunal en donde ellos [los miembros del Consejo, sean quienes sean] velen por los intereses de la comunidad” (Miembro del Consejo Comunal de Quinceo, en Ventura, 2010: 291).

Las experiencias de Nurío y Quinceo han tenido impacto en otras poblaciones del municipio de Tarecuato y fuera de él, buscando su replicación y su profundización. Cabe señalar ciertas coincidencias entre los dos casos, en distintos aspectos. En primer lugar, ante la imposibilidad de una participación política plena que les permita ser gobierno —buscada pero resistida por el sistema de partidos y la sociedad mestiza— las comunidades indígenas optan por el retorno a la comunidad como unidad política relevante y alternativa. Ésta se basa en la construcción de un modelo político principalmente asambleario y la conformación de instancias de gobierno colectivas, como el Consejo, diferentes a la democracia representativa y el sistema de partidos. De allí, la búsqueda de formas de autonomía, en estos casos orientada principalmente a lo presupuestario, pero también a otras formas de organización social y política. Ello implicó una transgresión del orden constitucional que, no obstante, debió ser aceptado a nivel gubernamental, lo que muestra la capacidad de las resistencias para ampliar el orden político y jurídico. Por lo que se refiere a los partidos políticos, comparten su rechazo en tanto instancias que no representan a la comunidad y que, por el contrario, la perjudican. En este sentido, la perspectiva es coincidente con lo que se desarrolló previamente para Guerrero y con lo que se analizará posteriormente para el caso de Cherán. En contraparte, con respecto a la seguridad, ambas comunidades buscaron, como una alternativa mejor, conseguir policías remunerados en lugar de las rondas comunitarias no rentadas, que reivindican otras experiencias autonómicas.

EL CASO DEL MUNICIPIO AUTÓNOMO DE CHERÁN K'ERI⁷

Cherán es uno de los 113 municipios de Michoacán, que está ubicado en la meseta Purépecha. La meseta es una zona boscosa, de suelos fértiles, en la que se asientan algunos de los pueblos más antiguos de Michoacán, que datan de la época prehispánica. El municipio tiene actualmente una extensión aproximada de 24 000 hectáreas, de las cuales 20 826 (87%) son comunales, 2 695 son privadas y 283 corresponden al fundo legal, donde se asienta el pueblo, y que pertenecen al ayuntamiento (Calderón en García Calderas, 2016: 31). La cabecera del municipio de Cherán —San Francisco Cherán— es la única cabecera municipal del estado ubicada dentro de una comunidad indígena. Según cifras del INEGI, actualizadas a 2015, Cherán tiene 19 081 habitantes y, antes del conflicto, contó con 27 800 hectáreas de bosques de propiedad comunal —según la comunidad— que, por efecto de la tala ilegal, se vieron reducidas a 7 000, poco más de una cuarta parte de la superficie original.

Sus habitantes han vivido principalmente del bosque y de la diversidad de recursos maderables y no maderables que éste proporciona, pero también practican la agricultura. El p'urhépecha considera a la tierra como madre —naná-écheri— que provee de la vida, desde el agua de los manantiales hasta los productos de temporada, pasando por las plantas medicinales (González Escalona, 2017: 45). De la tierra se recibe y a ella se regresa; el ciclo de la vida está indisolublemente unido a la tierra. Por su parte, el territorio es el espacio de reproducción de la vida en todos los sentidos y en torno suyo se construye la identidad. De ahí el cuidado del mismo y los conflictos de lindes y derechos inter e intracomunitarios que son, en definitiva, derechos de vida.

Además de la actividad forestal y agrícola, San Francisco Cherán es un centro comercial importante en la región, dada la variedad de sus productos, la cantidad de habitantes y su condición de cabecera municipal. Asimismo, por su dimensión y por su relevancia ha sido, desde tiempos inmemoriales, un referente no sólo económico sino

⁷ Todos los entrecomillados que se presentan en este apartado corresponden a entrevistas personales realizadas a mujeres y hombres habitantes de Cherán, entre 2013 y 2017. Toda la reconstrucción de los acontecimientos está hecha a partir de las mismas y de documentos de la propia comunidad.

también político. Fue sede de antiguas luchas campesinas, indígenas y particularmente las de la nación p'urhépecha, que reivindica sus derechos sobre el territorio por su condición de población originaria, previa a la conquista española. Esos derechos habían sido reconocidos por la Corona en la Cédula Real de 1533 —recuperada y exhibida ahora como parte de su lucha—, misma que dice: “Se concede esta merced de terrenos a los indios naturales [quienes] hicieron juramento de cuidar, habilitar, morar y no desamparar su pueblo. Tener perpetua posesión de sus tierras, cerros, montes y aguas” (García Calderas, 2016: 40). Aquí resaltan el juramento de no desamparar a su pueblo y el reconocimiento de una posesión perpetua de lo que consideran su territorio, tal como ellos mismos lo reivindican.

La defensa de esos derechos ha llevado a distintas luchas a lo largo de la historia. Las más recientes datan del Porfiriato, frente a un Estado que ya consideraba al bosque como una riqueza explotable y mercantilizable, en aras del progreso. El gobierno nacional contrató entonces empresas estadounidenses para la construcción de las líneas ferroviarias, que comunicaran distintas regiones del país. Dichas empresas obtuvieron concesiones sobre los bosques para la elaboración de los durmientes necesarios para el tendido de vías, así como para su utilización en la producción minera. En Michoacán, la Compañía Industrial de Michoacán, dirigida por la estadounidense Santiago Slade Jr., devastó los bosques. Sus concesiones tenían una vigencia de 30 años que, además, impedían la siembra de los terrenos silvícolas a cambio de una retribución que nunca llegaba a las comunidades. Los campesinos que se oponían a la concesión fueron brutalmente reprimidos e incluso asesinados, de manera que los comuneros de Cherán, liderados por Federico Hernández Tapia y por Casimiro Leco López (Churú), indígena p'urhépecha con grandes habilidades militares, decidieron defender el bosque. En asamblea comunal acordaron romper el contrato de arrendamiento y dismantelar las vías del ferrocarril, con lo que lograron detener la obra. Algunos comuneros aún pueden exhibir trozos de aquellos durmientes como prueba. Para 1913 contaban con 150 hombres armados para defender la meseta, mismos que necesitaron casi de inmediato.

Entre 1915 y 1918, en pleno proceso revolucionario, los cheranenses, junto con otros pobladores de la región, defendieron el territorio de un grupo de bandoleros, liderado por Inés Chávez García, quien

robaba las cosechas, abusaba de las mujeres e incendiaba los poblados de la región. Una vez más, Casimiro Leco López organizó la formación de grupos de autodefensa indígena autónomos que lograron en poco tiempo derrotar a Inés Chávez, a quien le perdonaron la vida a cambio de su promesa de no regresar jamás a tierras p'urhépechas, compromiso que efectivamente cumplió.

Ya en los años setenta del siglo xx, se dio un movimiento llamado “zafarrancho” de 1976 —zafarrancho en el sentido de enfrentamiento—, que confrontó a dos grupos políticos de la propia comunidad (los güevónicos y los benjamines), que se disputaban precisamente el control del bosque y de la actividad resinera. Se denunció entonces el beneficio de algunos a costa de la explotación desmedida de los bosques, cuyo aprovechamiento debía hacerse a través del ejido o la comunidad.

Estos casos permiten observar la persistente práctica de defensa armada del territorio en general y de los bosques en particular.

Otro hito en las resistencias políticas protagonizadas por Cherán, junto a otros 112 municipios del estado, lo constituye el desconocimiento de la presidencia de Carlos Salinas de Gortari, después de la elección fraudulenta de 1988. A raíz de ello, los cheranenses expulsaron al presidente municipal, de extracción priista, tomaron la presidencia municipal y la mantuvieron durante un año, para establecer un régimen “democrático y popular”. En 1989 se celebraron elecciones municipales que ganó el PRD, partido que agrupaba a quienes habían sido víctimas del fraude. En este movimiento ya se incorporaron mujeres y jóvenes, que previamente no habían tenido una actuación destacada (Román, 2013: 117).

Desde los años setenta y durante los ochenta del siglo xx, las demandas propiamente indígenas, que habían estado articuladas hasta entonces a las luchas campesinas —única identidad reivindicable en el escenario posrevolucionario— comenzaron a tomar un curso propio. Para esa época surgieron asociaciones profesionales y populares que se identifican como p'urhépechas y en Cherán se instaló, en 1982, la radiodifusora XEPUR “La voz de los p'urhépechas”.

Ya en 1991, Cherán fue sede del Primer Encuentro de Comunidades Indígenas de Michoacán, convocado para establecer los principios de una nueva organización y llamar a la lucha específicamente indígena, independiente del movimiento campesino al que habían

estado asimilados hasta entonces. En esa época se comenzó a hablar de la “nación purépecha” y, en el contexto del movimiento zapatista, surgió la Organización Nación P’urhépecha, que pasó de las demandas agrarias tradicionales a demandas de carácter territorial. Éstas comprendían el derecho legítimo sobre sus territorios, la tenencia comunal de la tierra y el reconocimiento de sus derechos colectivos. Para 2004 las reivindicaciones del movimiento indígena incluirían también la reivindicación de su pasado histórico y cultural, la lucha por construir una sociedad más justa y por la igualdad más completa entre el hombre y la mujer. Se trataba, en suma, de un conjunto de demandas sociales, económicas, culturales que partían de los derechos colectivos sobre el territorio porque, para los p’urhépechas, como para otros pueblos originarios, se es en el territorio; no se concibe la oposición o separación entre sociedad y entorno, cultura y naturaleza, propias de Occidente, sino que éstas son, siempre, una en la otra.

Es preciso aclarar que, a pesar de toda esta historia compartida, no se puede pensar al municipio de Cherán como una unidad homogénea; conviven en él diferencias políticas, sociales, étnicas, religiosas, de género, que generan conflictos y se reestructuran de manera permanente. Por eso, tampoco puede pensarse como una realidad estática o inamovible.

Como en gran parte de México, la organización comunitaria subsistió —replicándose y transformándose— a lo largo de los siglos, para articularse con los distintos sistemas político institucionales. En el periodo posrevolucionario las autoridades tradicionales convivieron con los ayuntamientos y con el partido de Estado. Pero lo comunitario subsistió a través de formas de vida y organización —como el sistema de cargos, la fiesta, la propiedad colectiva del bosque, el principio de rotación, el trabajo solidario o ayuda mutua (*jarhoperakua*), la faena, los acompañamientos,⁸ la ronda—. Junto a ellos, persistieron las nociones de *jarámukua* como forma legítima y honorable de gobierno y la *kashumbikua*. Ésta señala el respeto a la vida, la importancia del servicio, la obediencia y la solidaridad, a la vez que sostiene “la interrelación entre lo espiritual, la comunidad y la naturaleza” (Márquez, 2016: 116). Todo ello descansa en la idea de acompañarse,

⁸ Según Denisse Román Burgos, acompañar en las fiestas a las relaciones más cercanas, como hermanos, tíos, abuelos, padres, compadres y padrinos “es la práctica social de mayor importancia” (Román, 2013, p. 122).

de hacer y resolver juntos, de respetar todas las formas de la vida, así como de encontrar reconocimiento a través del servicio. Probablemente esto es lo que uno de los maestros de Cherán describe como “encontrarse con el espíritu de la comunidad” (Rosas, EP: 2).

Ahora bien, todo ello también se fue articulando con las diferentes lógicas estatales, replicándose y, al mismo tiempo, modificándose, ampliándose o incluso degradándose, en especial a partir de la instalación de la gubernamentalidad neoliberal.

El fenómeno de la migración, muy antiguo pero que ha mudado en migración forzada en las últimas décadas, influyó considerablemente en la transformación de la vida comunitaria. Michoacán es uno de los estados con mayor población migrante hacia Estados Unidos, y Cherán no es la excepción. “Las remesas son parte del sustento de Cherán” (Márquez, 2016: 94), que tiene una gran cantidad de transmigrantes, que van y vienen entre ese país y México. Cuando regresan, los “norteños” —como se llama en Michoacán y Guanajuato a los que vienen “del otro lado”—, al no haber podido cumplir con una serie de prácticas basadas en la reciprocidad comunal, quedan excluidos de los derechos políticos comunitarios. Sin embargo, conviven de manera periódica con los pobladores e introducen códigos y costumbres diferentes, no necesariamente compatibles con lo comunitario. Por ejemplo, la relación con el campo y el bosque o la valoración de las actividades agrícolas, se fue modificando por la precarización de las condiciones de vida del campesinado pero también por esta influencia. Se superpusieron entonces procesos de vulneración y, a la vez, de resistencia de lo comunitario.

Por otra parte, el desarrollo de las organizaciones criminales en la región representó un punto de inflexión en el deterioro de las comunidades, por su violencia, por sus prácticas aceleradas de desposesión para apropiarse del territorio, por su voracidad en todos los órdenes, junto a un tipo de cultura y sociabilidad completamente incompatible con los principios de unidad con la naturaleza, de solidaridad y cuidado mutuo que pervive en lo comunitario. Ya en el año 2000 operaban en la zona distintos cárteles, entre ellos La Familia Michoacana, Los Zetas y Los Caballeros Templarios. Su interés se centró en la producción y el tráfico de droga, para lo cual el control territorial de las vías de acceso, así como el montaje de laboratorios en zonas relativamente aisladas fue fundamental. De hecho, en febrero de 2012, el

Ejército allanó un narcolaboratorio en El Cerecito, Cherán (Cuasartv, 2012), localidad que, no casualmente, es también la zona más pobre y la más alejada de la presidencia municipal. Algunos pobladores de El Cerecito también se involucraron en la tala ilegal. Esta actividad, muchas veces producto de la falta de otras alternativas de subsistencia, o por “estar a la mano” como posibilidad aparentemente más fácil, fue aprovechada por las redes criminales para introducir una explotación intensiva y devastadora de la riqueza forestal. La explotación de los bosques maderables, así como la producción de aguacate —para lo cual se desmontaron vastos territorios— fueron centros de interés para las redes criminales.

El despojo adquiere diversas fisonomías como invasiones de terrenos, a veces ventas falsas o desventajosas y la usurpación de cultivos y territorios por intimidación. Esta última fue la forma utilizada de manera predominante en Cherán. Narco, devastación de los bosques para la explotación maderera y para su sustitución por la siembra del aguacate, así como toda clase de transacciones ilegales caracterizaron el desarrollo de las redes criminales en toda la región. En este escenario, el territorio de Cherán les resultaba apetecible por distintas razones: sus bosques, su cercanía con Uruapan —centro de las actividades ilegales— y por su localización en una de las vías de tránsito que unen Zamora y Uruapan, con el Puerto de Lázaro Cárdenas, fundamental en el tráfico de ilícitos.

En 2008 la penetración de las redes criminales aumentó y el despojo se intensificó, sin que las autoridades municipales o estatales realizaran acciones para detenerlo. Los partidos políticos tampoco se interesaron por el problema. Comenzó a darse entonces cierta descomposición social y una fuerte división dentro de la comunidad, que los pobladores atribuyen, entre otros factores, a la creciente intervención de los partidos (principalmente PRI y PRD) en la vida comunitaria, así como a pugnas inter e intra partidarias para disputar la presidencia municipal y para conseguir apoyos en las elecciones estatales. En ese año, el PRD perdió la elección de la presidencia municipal, que pasó a manos del PRI y se fueron evidenciando los vínculos del nuevo alcalde con el crimen organizado. En tal contexto la policía municipal cometió dos asesinatos que generaron un fuerte movimiento de oposición y polarizaron la comunidad. A esto se sumó la creciente devastación del bosque, que era clave en la subsistencia de

la población, no sólo por sus recursos maderables, sino también por su valor económico y simbólico, mucho más amplio.

Es cierto que la tala inmoderada se había iniciado mucho antes, desde los años ochenta. Sin embargo, según los pobladores, ésta se aceleró con la entrada de las motosierras, que adquirían en sus viajes periódicos los cheranenses que migraban a Estados Unidos, o bien sus familiares, con las remesas que éstos enviaban.

Todavía para los noventa, los comuneros se mantenían del bosque [...]. Esto se corrompe cuando entran las motosierras porque en 1995 aumentan con los migrantes que se vienen con dinero, que no les funcionó algo y se quisieron venir a vivir del bosque, pero ya con la motosierra, en un cerrar de ojos ya estaba tumbado el pino [...]. Se dejó de tener respeto, porque para cortar hay que tener respeto y saber el tiempo indicado, no es así nomás (Chávez en Márquez, 2016: 95).

Como de costumbre, la tecnología facilitó una devastación imposible por otros medios. Pero la importación de nuevas herramientas se acompañó de una “importación” de otro tipo: un cambio de mirada sobre la naturaleza, de carácter mucho más instrumental, y acorde con la devastación. Si con estas prácticas “tecnológicas” gente de la propia comunidad destruyó buena parte del bosque, la llegada de talamontes clandestinos, asociados con el narcotráfico, fue inmisericorde; en un par de años arrasaron con miles de hectáreas. “Ellos iban talando y al mismo tiempo iban quemando, el objetivo de ellos era apoderarse de nuestras tierras y hacer el cambio de uso, sembrar el aguacate era lo que pretendían” (Estrada en Márquez, 2016: 123). Todo esto incrementó los conflictos internos, la desunión y la “ausencia de autoridad” (Santiago, EP) en el sentido fuerte de la palabra.

Se hizo evidente entonces la presencia de los “malos”,⁹ identificados como pobladores de Capacuaro, Tanaco, El Cerecito. “Detrás de todos ellos estaba el crimen organizado... que utilizaba a la gente de menos recursos o más necesitada para que viniera y saqueara nuestros bosques” (Chávez Sánchez, EP2: 5). Se generó entonces una ola de violencia —robos, extorsiones, secuestros, asesinatos, violaciones—

⁹ Así designan los pobladores a los miembros de redes criminales, como narcotraficantes y talamontes, así como a las autoridades de los distintos niveles que los protegen.

que se denunciaron a las autoridades estatales (del PRD) y federales (del PAN) pero que no fue atendida en ninguno de esos niveles. Sobre decir que las autoridades municipales (del PRI) estaban directamente asociadas con los delincuentes. Es decir, los tres partidos mayoritarios a nivel nacional tenían, en aquel momento, posiciones de autoridad que les hubieran permitido detener a los criminales, cosa que no hicieron.

En ese periodo, las violaciones sexuales contra las mujeres parecen haber sido un problema bastante frecuente que, sin embargo, no siempre se denunció, para evitar una posible estigmatización de las víctimas. Llamen la atención los relatos de violaciones de mujeres frente a su marido y los de mujeres muy mayores, de más de 70 y 80 años de edad (Márquez, 2016: 136), que marcan la intención de un doble ultraje: en primer lugar, a su condición femenina y en segundo, por ser “mayores”, lo que les confiere una posición de respeto dentro de la comunidad. Es indudable que este tipo de prácticas se dirigen a humillar a la comunidad como tal, haciéndolo sobre el cuerpo de sus mujeres.

La violencia fue creciendo y, con ella, la devastación del bosque. Ya en 2010, el robo de madera de los bosques de la comunidad¹⁰ era sistemático. Los talamontes eran parte de las redes criminales instaladas en la zona y dirigidas por Mauricio Cuitláhuac Hernández, *El Güero*. Se movían en el territorio como si fuera propio, con la complicidad de alguna gente de la comunidad. Muchos comuneros dejaron de atender sus tierras por miedo a circular en un territorio que ya no controlaban. La violencia escaló y, además de las agresiones contra los comuneros en el campo, comenzaron a ocurrir robos en los domicilios particulares, extorsiones en los comercios del poblado y secuestros. A partir de allí la inseguridad se extendió del bosque a la comunidad y al centro mismo del pueblo. Se sucedieron los secuestros, los asesinatos, todo tipo de agresiones físicas, incendios intencionales, robos e incluso el desplazamiento de pobladores amenazados por los criminales para apropiarse del territorio. La autoridad municipal seguía sin escuchar y el miedo crecía. “Estábamos humillados de tanto miedo”, recuerdan (Guillén, 2016: 149), y Salvador Torres subraya:

¹⁰ Se trata de bosques comunitarios que no están sujetos al régimen de propiedad privada.

“Era una situación que nos tenía en medio del terror”. Enfrentaban el miedo y la humillación, como experiencias muy cercanas, y el peligro de caer en un terror inmovilizante.

Se trató entonces de organizar la autoridad comunal, en forma paralela a la municipal —elegida por el sistema de partidos, ya para entonces bajo sospecha de estar coludida con los criminales— pero no se lograron avances ni acuerdos sustantivos.

Al no encontrar freno, los talamontes, protegidos por grupos armados del narcotráfico, comenzaron a bajar cantidades extraordinarias de madera en rollo, que los pobladores calculan en alrededor de 200 camiones diarios. Así las cosas, hacia 2011, estos camiones circulaban armados directamente por el pueblo y pasaban por las calles principales amedrentando y apuntando con sus armas a la gente, que no se atrevía a hacerles frente. “A quien les decía algo, a punta de chingadazos lo callaban, se lo llevaban” (Jihuatzi en Márquez, 2016: 126). Incluso llegaron a circular abiertamente por la zona, camuflajeados con ropa del Ejército y vehículos sin placas, como forma de intimidación. A partir de las ocho de la noche todo el mundo se retiraba a sus casas y las calles quedaban vacías. El 10 de febrero de 2011, los “malos” secuestraron a tres comuneros, dos de ellos integrantes de la autoridad comunal, que luego aparecieron muertos. El miedo ganaba la partida y todo estaba “medio tenebroso”, al decir de uno de los habitantes.

El levantamiento y sus estrategias

Los relatos del levantamiento son múltiples, como múltiples son las miradas y las experiencias vividas. Como bien lo señala Gustavo Ogarrio:

Ninguna versión miente, ninguna trata de distorsionar la realidad, más bien, son versiones de un hecho múltiple, de un acontecimiento que tiene ya algo de mítico [...] Una memoria colectiva de Cherán, que guarda unidad incluso en la manera tan heterogénea en la que evoca este pasado reciente (Ogarrio, 2013).

A raíz de los abusos y de las sospechas de complicidad de las autoridades, la gente comenzó a pensar en realizar “acciones fuertes” pero

no lograba concretarlas. En marzo de 2011 se intentaron, sin éxito, diversas estrategias, como el bloqueo del terreno para impedir el paso de vehículos o la detención de las camionetas de los talamontes. “Hicimos zanjas pero enseguida las taparon... Tapamos los caminos con montones, con cerros de tierra, y así sólo lográbamos detenerlos unos ocho días y pues hacían caminos por otros lados... Nos amenazaron a todos” (Estrada en Márquez, 2016: 126).

Las preguntas que se repetían en la comunidad, una y otra vez, eran: “¿Qué vamos a hacer? ¿Cómo le vamos a hacer?” Si no se resolvía algo, todos estarían en peligro, el bosque, la comunidad, las mujeres y los niños.

Uno de los elementos que desencadenó la acción, según los más diversos relatos, fue que los talamontes estaban llegando a La Cofradía, uno de los ojos de agua del que durante mucho tiempo se había abastecido la comunidad, en especial el barrio tercero. Aunque ya para entonces el pueblo se surtía de un pozo profundo, La Cofradía seguía siendo importante para la vida de las personas, los animales, la vegetación y, además, tenía un valor emblemático. Por una parte, porque “los manantiales son sagrados, porque representan vida. Nosotros los cuidábamos, los protegíamos” (Rosario en Gómez Durán, 2013: 22). Por otra parte, el ojo de agua había sido garante de la subsistencia en un pasado inmediato y esto era parte de la memoria colectiva y de la vida misma en el presente. Precisamente la convicción de “ser en el territorio”, de la vida gracias al territorio y con el territorio, del reconocimiento de lo que él provee y, por lo tanto, de la necesidad imperiosa de defenderlo tuvieron un lugar importante.

Asimismo, existía entre los pobladores una memoria de la valentía con la que Cherán se había defendido en otras circunstancias por completo diferentes y que, en los relatos, se remonta a los tiempos de la Revolución mexicana, a Casimiro Leco, a las luchas en contra de las empresas madereras estadounidenses para proteger el bosque y las asambleas en contra del tendido de las vías del tren dentro del municipio, de las que ya hemos hablado.¹¹ Por eso los cheranenses afirman: “No es la primera y no es la última vez que se defiende el bosque” (Salvador en González Escalona, 2017: 55).

¹¹ Hay casas en las que actualmente se conservan trozos de aquellos durmientes.

También había —y hay— una memoria del “honor” de ser la comunidad más grande de la región y de constituir un referente en la zona, de manera que “ese orgullo estaba exigiendo ponerle un alto a las cosas... Eso movió a muchos” (Santiago, EP). El papel de “los mayores” fue fundamental para transmitir y mantener esa memoria, que fortalece el vínculo social.

La acción del 15 de abril, que culminó con la formación del Municipio Autónomo, estaba originalmente planeada para el día 17, pero los hechos se desencadenaron sin que quede muy claro quién o por qué se decidió adelantarla, es decir, sin una planificación demasiado precisa ni una organización preestablecida. La versión más frecuente es que un grupo de mujeres puso obstáculos y logró detener el primer vehículo de los talamontes y bajar a su conductor, que no iba armado. “Estaban tan confiados a que nos hacían como querían, que ya se iban así, sin nada” (Comunera en Guillén, 2016: 100).

Éramos como quince señoras. Faltaba poco para las cinco de la mañana. Nosotras, nerviosas, empezamos a atajar los carros que bajaban. Quién sabe de dónde salieron pero llegaron puros jovencitos a apoyarnos. Cuando se escucharon las campanadas se juntó más y más gente. Unos tiraban piedras y otros las arribaban. Lo bueno fue que el pueblo respondió. No nos dejaron solas (Rosario en Gómez Durán, 2013: 18).

Otros relatos hablan de que “se juntaron jovencitos y niños, gente adulta casi no había, mujeres éramos como unas ocho, hombres como unos cinco, y entonces empezó el tronadero de cuetes” (Estrada Vázquez en García Calderas, s/f: 109), para detener a los talamontes y dar la alarma en la comunidad. La población se lanzó luego a la calle; para las siete de la mañana ya habían retenido cuatro camionetas más con madera cortada ilegalmente del bosque comunitario y habían detenido a cinco talamontes.

Los cómplices de los talamontes fueron a rescatarlos en varias camionetas, ahora sí, encapuchados y armados. Los encabezaba el líder de Los Caballeros Templarios de la región, Mauricio Cuitláhuac Hernández, *El Güero*, de quien ya se habló. Se decía que este personaje tenía aserraderos clandestinos y personas esclavizadas trabajando en ellos.¹² También los acompañaba una patrulla de la policía local —lo

¹² La versión de personas secuestradas y trabajando como mano de obra esclava

que confirmaba la colusión de la autoridad municipal con los delincuentes—. Sin embargo, la gente amotinada los detuvo, impidió que rescataran a sus compañeros y comenzó a construir barricadas en todo el pueblo para cerrar el paso de vehículos. Las mujeres y los jóvenes, muy jóvenes —de entre 11 y 17 años—, fueron los grandes protagonistas de la jornada, de la que quedó un comunero herido de gravedad.

Cuando empezó el enfrentamiento se convocó a la gente con campanadas, sistema de alarma ancestral recuperado y con cohetes. En cada bocacalle se armó una barricada bloqueando el paso, en una acción claramente defensiva. Toda la gente que tenía un arma fue a cuidar que “los malos” no rescataran a sus cómplices ni regresaran a tomar represalias. Algunos proponían matarlos pero finalmente se impuso la decisión de detenerlos y entregarlos a las autoridades estatales, no a las municipales, que habían ayudado a los talamontes y luego huyeron ante el desborde. Las asambleas por barrio decidieron nombrar una coordinación general y desconocer a las autoridades locales. En consecuencia, los policías municipales fueron despedidos y se tomó el palacio municipal que, a partir de entonces, ha sido la Casa Comunal de Cherán K’eri.

Aunque la acción no correspondió a una planificación cuidadosa, las decisiones que se tomaron tampoco fueron una “ocurrencia” o una casualidad.

De ninguna manera actuamos por casualidad. Se actúa de acuerdo a un modo de vida y de defendernos que ya teníamos desde antes. Desde antes nos hemos organizado por barrios; desde antes nos hemos organizado como vecinos, hasta para las mismas fiestas se ha organizado a través de la comunidad y a través de la asamblea. Entonces todo eso se recupera (Chávez Sánchez, EP2: 6).

Los narcos y talamontes establecieron retenes en las carreteras para impedir el acceso a Cherán, sitiándola y dificultando la llegada de todo tipo de víveres. También retuvieron a algunos campesinos de la comunidad.

en establecimientos de la región, vigilados por el narco, se encuentra en diferentes relatos.

A pesar de los llamados solicitando protección, ni las autoridades estatales ni las federales se presentaron o se hicieron cargo de la situación de alguna manera; para colmo las señales telefónicas fueron bloqueadas. Pasó una semana hasta que se pudo entregar a los detenidos que, en realidad, fue una suerte de trueque por comuneros que habían sido retenidos ilegalmente en la carretera, como si narcos y pobladores fueran lo mismo. Este extraño procedimiento de la autoridad estatal también revela la incompreensión de la situación, la igualación de unos y otros o bien, cierto interés de la autoridad estatal por rescatar a los talamontes. En efecto, la demora de las autoridades en intervenir, el extraño bloqueo de la señal telefónica y la liberación casi inmediata de los presos que la comunidad les había entregado permitieron corroborar la complicidad o por lo menos la connivencia gubernamental con las redes criminales de la región. “La realidad es que de un lado está la comunidad de Cherán y del otro está el crimen organizado, los paramilitares, los talamontes... También está el mal gobierno, que aplica el desprecio, la discriminación y el olvido” (Campanur en Muñoz Ramírez, 2012). No obstante, la comunidad de Cherán nunca cerró la interlocución con las distintas instancias estatales.

Para sostener la defensa de su territorio, colocaron cinco barricadas cubriendo las distintas entradas al municipio y 189 fogatas dentro de la cabecera municipal. Las fogatas se convirtieron en el núcleo aglutinador del movimiento y símbolo de la lucha de Cherán. En las casas p'urhépechas, el fogón “ocupa el centro de la cocina. Es alrededor [suyo] que la familia comparte... [Con el levantamiento] los leños se sacaron de la cocina para prenderse en las calles” (Rosario en Gómez Durán, 2013: 25). Allí, el fogón se convirtió en fogata alrededor de la cual los vecinos se reunían, noche tras noche, para la defensa del territorio pero también para compartir las preocupaciones, las opiniones y los alimentos. Allí se restablecían poco a poco los vínculos comunitarios porque “las fogatas sirvieron para cuidarnos y conocernos” (Rosario en Gómez Durán, 2013: 25). Allí se comenzó a reconstruir el tejido social dañado por las divisiones, por los partidos, por el miedo, para recuperar la *jarhoperacua* y ayudarse unos a otros. Así, en las fogatas se contaban historias, aventuras, proyectos; confluían mujeres, jóvenes, hombres y niños y se transmitía la experiencia, de los ancianos a los más jóvenes y de éstos a los niños, que

jugaban, en la fogata, a ser parte de la ronda, de la barricada, de la defensa del territorio.

Entonces “todo se suspendió”: las escuelas, el comercio, el trabajo. Se impidió la entrada del transporte y, con él, la de alimentos, en especial todos los productos de las grandes empresas. Se vigilaron permanentemente las entradas y salidas. Se prohibió el consumo de alcohol, hasta pasar la emergencia. Cherán se bloqueó durante quince días y todo se concentró en la defensa. Fue un momento de corte, de excepción, de cierre de la comunidad sobre sí misma. Pronto el movimiento recibió algunos apoyos de la sociedad civil, en especial de asociaciones de migrantes, de otros colectivos, de organizaciones sindicales. Medios de comunicación alternativos, intelectuales, artistas y vecinos de otros poblados se acercaron a Cherán y, como bocanada de aire fresco, lo fortalecieron, impidieron el aislamiento y le dieron confianza en la pertinencia de sus actos y en la esperanza de sobrevivir y revivir. De hecho, a cinco años del alzamiento, el Gobierno Comunal afirmaba, en su primer informe, que “El 15 de abril de 2011 representó para nuestra comunidad el proceso de re-vivir y re-existir” (Gobierno Comunal, 2016: 1).

Todo el proceso tuvo un costo en vidas humanas que implicó quince asesinatos y cinco desapariciones entre 2008 y el levantamiento de 2011, todos a manos de las redes criminales. Estos crímenes permanecieron impunes en su totalidad, por el desinterés de las autoridades estatales y federales. Pero no fueron inútiles; a veces, como bien lo señala Carolina Márquez, puede ser necesario arriesgar la vida justamente para protegerla, y esa ofrenda permanece en la memoria social. Actualmente, la comunidad sigue reclamando por justicia para ellos y, cada aniversario, las viudas y los familiares de los asesinados y desaparecidos marchan levantando esa demanda, ya que los crímenes permanecen impunes hasta la fecha.

Se podría decir que el eje de la lucha de Cherán no fue acabar con el narco, con los talamontes o con la corrupción, sino defender el bosque, la comunidad, la gente, es decir, defender la vida natural, biológica, social, cultural, espiritual que se congrega en el territorio. En lugar de convertirse en un territorio de muerte, controlado por el miedo, lograron resistir en defensa de la vida.

Construcciones y reconstrucciones

El proceso organizativo y político que se desencadenó a partir de entonces no correspondió con una planificación afinada, sino que se fue armando paso a paso y tomando distintas ideas.

Una de las primeras decisiones que se adoptó fue mantenerse al margen de los partidos políticos y, a partir de allí, designar a las autoridades municipales con sus propios procedimientos, que son de carácter asambleario. Sin embargo, esta distancia con los partidos se podría decir que no es antipartidaria sino, más bien, alterpartidaria, ya que impiden la realización de campañas y elecciones dentro de la comunidad, pero se abstienen de desconocerlas o desautorizar su realización. Por ejemplo, Cherán no permite la instalación de casillas electorales o de propaganda política dentro de su territorio, igual que otras comunidades de Michoacán y otros estados, pero los habitantes que desean votar pueden hacerlo en las casillas especiales de las poblaciones vecinas. Es decir, se mantienen efectivamente al margen de lo electoral pero no en contra.

La idea que prevalece en la comunidad es que los partidos no sólo provocan divisiones innecesarias sino que, además, se vinculan de manera utilitaria y clientelar con la población, intentando cooptarla mediante “favores” o promesas de cargos que nunca resultan en beneficio efectivo de la comunidad. “En las fogatas comentábamos que los partidos no hacen más que dividir, que los políticos sólo llegan a servir a los suyos” (Antonia en Gómez Durán, 2013: 27). Son percibidos, por lo tanto, como entes externos, ajenos a su cultura, sobreimpuestos de manera artificiosa y, por lo mismo, prescindibles e incluso dañinos. Sin embargo, más que una oposición a la lucha partidaria hay una prescindencia de la misma dentro de la comunidad. Al respecto, Salvador Campanur, señala que “hay otras luchas y por otras vías [que las nuestras] y nosotros las respetamos. Lo que decimos es que nos da vida el estar juntos en el camino de la autonomía, pero no podemos decirles a los que creen en otras luchas que se conviertan o hagan lo mismo que hacemos nosotros” (Campanur en Muñoz, 2012).

En consecuencia, decidieron formar un gobierno propio de acuerdo a sus usos y costumbres, que se planteó tres prioridades: reconstituir el territorio, demandar y obtener justicia para las víctimas y garantizar la seguridad comunitaria.

En un primer momento toda la gente cubría las barricadas de acceso al pueblo y las fogatas dentro de la comunidad. Se tomó control del territorio, controlando todos los accesos y se impidió la entrada de las fuerzas de seguridad a las que, sin embargo, se les demandó que se hicieran cargo de la seguridad de las inmediaciones. Es decir, se fijaron los límites, las jurisdicciones: la seguridad interior quedó a cargo de la autoridad comunal (“nosotros decidimos cómo se maneja el territorio del pueblo p’urhépecha”)¹³ y se le reclamó al gobierno estatal que garantizara la exterior. Se estableció entonces el control y la reglamentación de las entradas y salidas del municipio, los límites del adentro y el afuera, sin pretender una jurisdicción mayor que la del propio territorio, pero ejerciendo la autoridad dentro de él, a partir de entonces. En este ejercicio fue que, un par de años después del levantamiento, las autoridades de Cherán expulsaron de su territorio a cinco policías ministeriales y posteriormente le pidieron a los representantes de la Procuraduría General de Justicia del Estado que desocuparan su oficina y se retiraran de la comunidad por su involucramiento con ilícitos y grupos delictivos (*Milenio*, 6 de agosto de 2013). A partir de esos acontecimientos, el Concejo de Seguridad de Cherán K’eri emitió un comunicado, el 3 de febrero de 2014, anunciando que a partir de esa fecha “no se permitirá la injerencia en nuestro territorio de las procuradurías del estado y la federación. Porque sólo han venido dejando un lastre de corrupción y de la misma manera tampoco se permitirá la injerencia del poder judicial del estado y la federación” (Gobierno Comunal, 2014).

Es interesante señalar que esta forma de acción, a la vez que toma distancia de la institucionalidad federal o estatal, no rompe con ella, pero sí fija los límites. Se marca un territorio en el que rige la comunidad y, al mismo tiempo, se reconoce la jurisdicción del Estado. En este sentido, fue clara la decisión de no dejarse chantajear ni cooptar (práctica extraordinariamente extendida en el Estado mexicano) por el acceso a partidas presupuestales mayores o a programas sociales: “No nos hemos muerto sin el presupuesto; el gobierno puede quedarse con él” (Santiago, EP). Sin embargo, a diferencia del zapatismo, aceptan abiertamente recursos públicos y privados para el financia-

¹³ En entrevista personal con un miembro del Concejo mayor.

miento de obras de la comunidad, como en el caso de un enorme colector pluvial para la provisión de agua.

Esta autonomía *de facto* es acorde con sus posturas políticas, que incluyen acciones específicas como la expulsión de las autoridades municipales o estatales, a las que ya se hizo referencia, así como pronunciamientos en contra del mal gobierno o de apoyo a distintos movimientos de protesta, como el de Ayotzinapa. No obstante, no se propicia el enfrentamiento con las autoridades de los niveles estatal o federal ni la clausura de la comunidad sobre sí misma.

Sus estrategias han sido muy variadas y han recurrido a todas las vías posibles, tanto institucionales como no institucionales. Con los distintos órdenes de gobierno recurrió alternativamente al diálogo, al derecho, a la negociación, a la demanda, a la movilización, a la fuerza, según el momento y las circunstancias. Aunque ha defendido y ganado su derecho a una estructura gubernamental propia, no se ha negado a cubrir —sólo formalmente— los cargos que la estructura municipal contempla, como el de presidente municipal, para facilitar las negociaciones. Como bien dice Carolina Márquez, se mueve “en el filo de dos mundos sumamente contradictorios” (Márquez, 2016: 155), el comunitario y el estatal neoliberal aunque cabría decir también que se mueve justamente en el filo propio de la política, que no es asunto de blancos y negros.

Con esa misma lógica, flexible y muy política, ha tratado de no enfrentar a todos sus adversarios al mismo tiempo, sino de neutralizar a unos para encontrar apoyos en otros. Ha sido particularmente interesante la forma en que aprovechó el conflicto entre los gobiernos federal y estatal para conseguir el reconocimiento de su autonomía. “Siempre se estuvo negociando con el gobierno federal y pues nos favoreció mucho el problema que tuvo Godoy [gobernador de Michoacán] con Calderón [presidente de México], porque nunca se llevaron. Y eso sirvió para que nos hicieran caso en la Federación” (Estrada en Márquez, 2016: 152) y dictaminaran a favor de Cherán.

Cherán ha mantenido el diálogo con todas las diferentes instancias, aun con aquellas que han perdido toda credibilidad para la comunidad:

Nosotros ya no creemos en las instituciones del Estado porque ahí están los criminales, ahí están los que secuestran, ahí están los que quitan el dinero.

Te quitan hasta la muerte. Son los saqueadores de los bosques [...] Por eso nosotros nos organizamos y nos defendemos de los criminales, de la delincuencia organizada, de los cárteles, del Estado mismo y de la Policía Federal (Mate Hurtado, EP: 14).

No obstante, las autoridades comunitarias han mantenido conversaciones con el gobernador, con los legisladores, con el Instituto Electoral del Estado, con la prensa, con los visitantes, buscando siempre una interlocución que les abra caminos en lugar de cerrarlos. Han entablado las conversaciones buscando una posición de paridad. En los encuentros con el gobierno, las relaciones son de autoridad a autoridad; con los ciudadanos, en cambio, son siempre de persona a persona.

La lucha de Cherán se ha dado en todos los frentes, pero uno de los más cuidados ha sido el del derecho, y esto no es casual. El énfasis en la legalidad y legitimidad de su lucha —insistir en los artículos constitucionales que los protegen, por ejemplo— es también una forma de autoprotección y defensa para evitar la acción represiva del Estado, siempre más tentado a ello que a la negociación y los acuerdos. “Estamos dentro de la legalidad” o “estamos dentro de la Constitución” (Mate Hurtado, EP: 2) son afirmaciones frecuentes. La batalla legal por el reconocimiento de la autonomía política de la comunidad y el derecho a elegir sus propias autoridades por el sistema de usos y costumbres, es decir, el reconocimiento del derecho indígena en el que se sustenta la autonomía de las comunidades, se ha librado a través de abogados tanto de la comunidad como del estado de Michoacán. Un grupo de abogados de Cherán y de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo —entre ellos Orlando Aragón Andrade, quien ha escrito extensamente sobre este proceso— llevaron el caso. Para ello, recurrieron a las tres escalas de derecho: el local, tradicionalmente designado como de “usos y costumbres”, el nacional y el derecho internacional sobre los pueblos indígenas, suscrito por el Estado mexicano (Aragón, 2013: 57). Ante el rechazo de su autonomía por parte del Instituto Electoral de Michoacán, argumentaron directamente ante el Tribunal del Poder Judicial de la Federación, en el sentido de que la reforma constitucional al Art. 1, promulgada en 2011, establecía el rango constitucional de los convenios internacionales ratificados por el gobierno mexicano. Por lo tanto, se debían

respetar los derechos señalados en el Convenio 169 de la OIT, así como los incluidos en los artículos 18 y 33 de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales, de las Naciones Unidas, la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos y algunos otros documentos. De acuerdo con ellos, el Estado se encontraba obligado a promover y respetar los sistemas de “usos y costumbres” de los pueblos originarios y su autonomía. La inteligente articulación de los niveles local, nacional e internacional, y el meticoloso conocimiento de los mismos, fueron parte fundamental del éxito alcanzado. Como señala Orlando Aragón Hernández, abogados y comuneros acordaron realizar “un uso instrumental del derecho para convertirlo en un arma de lucha política”. Es decir, se trataba de abrir lo jurídico como un espacio de lucha, aunque siempre estuvo claro que el movimiento seguiría su recorrido independientemente de cuál fuera la resolución en los tribunales “sin renunciar [por ello] a la posibilidad de ganar el juicio” (Aragón, 2013: 50). Se trataba, por lo tanto, de “mantener un pie en la institucionalidad y otro en la movilización social” (Aragón, 2013: 50).

Para variar, los partidos políticos argumentaban la ilegalidad de las demandas comunitarias. Por su parte, la combinación de una estrategia política clara, legalmente cuidadosa y la interacción del grupo de abogados con los comuneros y comuneras de Cherán en un diálogo “multicultural” “que laxamente podría considerarse una ‘ecología de saberes’ jurídicos” (Aragón, 2013: 64) fue la clave para alcanzar el éxito. Así se pudo lograr que la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación reconociera, el 2 de noviembre de 2011, el derecho de Cherán de designar sus propias autoridades bajo el modelo de “usos y costumbres”. Es decir, el Estado mexicano reconocía, por primera vez en su historia, el derecho de un municipio indígena a elegir autoridades municipales distintas a las reglamentadas constitucionalmente —que establecen los cargos de presidente municipal, síndico, tesorero y un cabildo— y elegidas por ellos mismos. “Cherán se transformaba en el estandarte de una utopía en la que era posible ampliar los alcances de un programa autonómico, al mismo tiempo representaba un salto cualitativo respecto a la frustrada reforma indígena impulsada por el EZLN” (Ogarrio, 2014: 1).

Previamente a la resolución judicial, las asambleas de cada barrio habían aprobado el primer Concejo mayor de Gobierno Comunal,

que entró formalmente en funciones el 5 de febrero de 2012. Este hecho muestra la decisión de llevar a cabo la autonomía con o sin reconocimiento jurídico de la misma. A partir de entonces Cherán pasó a ser el Municipio Autónomo de Cherán K'eri. Posteriormente, también logró la invalidación de la reforma a la ley indígena, que había sido dictada por el Congreso de Michoacán sin consulta previa con las comunidades.

El Instituto Electoral de Michoacán solicitó el registro escrito de las reglas comprendidas en el sistema de usos y costumbres, pero la comunidad decidió “que su tradición era oral y que así se mantendría, que nada quedaría escrito” porque su proyecto estaba en construcción e iría cambiando “según a este pueblo p'urhépecha le conviniere” (Guillén, 2016: 107). Es decir, la suya es una justicia “nómada” o más bien itinerante, que las autoridades tratan de “fijar” en un texto, a través de la escritura normativa. Sin duda, éstas son las formas del Estado, que se siente amenazado y desconcertado por lo comunitario y por todo aquello que no puede detener y clasificar para su mejor control. Justo por eso, la comunidad se refugia en la oralidad, es decir, el movimiento, el cambio, el caso único y diferente que no cabe en la “norma” regular, sistemática y escrita pero, no por eso, funciona de manera más parcial o discrecional que el derecho positivo.

Cabe insistir en que la designación “usos y costumbres”, de origen colonial, aunque muy instalada y legalmente reconocida, induce la idea del derecho indígena como derecho consuetudinario, arcaico y atrasado, previo al derecho positivo y menor que él. En realidad de lo que se trata es de otras formas de pensar y ejercer lo político y lo jurídico.

El derecho indígena, basado en la reparación, el servicio comunitario y la conciliación, pugna por su reconocimiento en pie de igualdad con la normatividad vigente y plantea la discusión sobre el pluralismo jurídico que ya han ensayado otros estados. Hay que reiterar que la norma indígena, basada más en la restitución que en la punición y en la conciliación que en el pleito tiene bastante para enseñar a las instituciones de justicia que existen en el Estado neoliberal.

Tanto en lo jurídico como en lo político, Cherán concibe la toma de decisiones como un asunto colectivo, regido por instancias colegiadas elegidas y controladas por las asambleas. Para su designación se orientan por un sistema de “calificación”, basado en la integración

a la comunidad, la condición de persona respetable y la experiencia, para la cual la edad es un elemento importante pero no el único. En efecto, los mayores, ya sean hombres o mujeres, tienen un lugar de reconocimiento para el desempeño de papeles de autoridad, tanto en la familia como en la sociedad, que se refieren principalmente a la experiencia aunque también consideran la edad.

La reivindicación de otras formas del derecho, la política y la democracia, no han sido aportaciones menores. Los comuneros de Cherán suscriben la democracia, aunque entendida de otra manera. Exigen a los poderes estatal y federal el respeto a su derecho de tomar decisiones y nombrar sus propias autoridades bajo la modalidad que ellos decidan, como una de las prácticas necesarias para la pluralidad democrática. La toma de decisiones y la selección de las diferentes autoridades comunitarias, de carácter asambleario, pone énfasis en la participación; por eso, según la extensión de la comunidad, pueden existir una o más asambleas. Los cargos se designan tomando en consideración la identificación de los postulantes con la comunidad y ciertos rasgos personales, como el involucramiento en las tareas comunitarias, la respetabilidad y la prudencia. Permanecen al margen del sistema de partidos —sospechosos de estar relacionados con las redes criminales—, afirmando que: “la democracia no es exclusiva de los partidos políticos. Es exclusiva del pueblo” (Santiago, EP). De esta manera, cuestionan ese sistema de representación como el único posible para una vida democrática, aunque no objetan su utilización en otras instancias. Por otra parte, también consideran que la democracia es inseparable de la defensa de la naturaleza, entendida ésta no como patrimonio colectivo, no como propiedad, sino como parte constitutiva de la vida y de la sociedad. De allí la afirmación que desconcertaría a más de un demócrata liberal: “Los que más han defendido la naturaleza son los pueblos indígenas porque somos los que estamos más cerca de la democracia” (Miembro del Concejo mayor, EP).

Esta forma de entender y hacer la política no es nueva y al mismo tiempo es novísima. Muchas de sus prácticas han funcionado por siglos, de hecho, incluso bajo el sistema de partidos y coexistiendo con él, pero las propuestas autonómicas articuladas a un Estado moderno son de reciente creación.

Estructuras de organización y participación

En el caso de Cherán, la unidad básica de participación son las fogatas, cada una de las cuales reúne a los vecinos de las calles que confluyen en una determinada esquina. Después del levantamiento, las fogatas han seguido funcionando como núcleo organizativo aunque ya no se reúnen necesariamente en las esquinas, como en la primera época.

Cherán se divide en cuatro barrios dentro de los cuales existe diferente número de fogatas —cada una con un representante— pero todos los vecinos forman parte de la asamblea del barrio, donde se discuten y aprueban las diferentes políticas y se designan los representantes del barrio en las instancias colectivas. Existen, por lo tanto, cuatro asambleas de barrio, que estructuran la vida comunitaria y se reúnen con una frecuencia que debería ser semanal aunque no siempre ocurre así. En realidad, la importancia del barrio como espacio de participación es también una de las prácticas antiguas, que data del siglo XVIII y ha sido retomada con el levantamiento.

A partir del movimiento y la constitución del Municipio Autónomo de Cherán K'eri, cada barrio elige a tres representantes para la conformación del Concejo mayor de Gobierno o *Kéri Jánaskaticha*, es decir el concejo de *Kéris*, “de grandes”, de “los hombres o mujeres, o las personas sabias o con experiencia, que pueden orientar” (Chávez Sánchez, EP: 1). Éstas deben ser personas respetadas por la comunidad y mayores de 35 años. De las cuatro asambleas barriales salen los doce miembros de ese concejo —o *Kéris*— para dar curso a los lineamientos generales que se aprueban en las asambleas barriales. También toman decisiones de carácter general y procuran hacerlo por consenso y convencimiento antes que por el principio de mayoría. Es un Concejo, con c, porque refiere a *concilium*, es decir, a una estructura colegiada. En 2012, este concejo estaba constituido por once hombres y una mujer, que recibieron el bastón de mando de los “mayores” de la comunidad. El mismo se renovó en 2015 y 2018, bajo el procedimiento asambleario. En estas dos oportunidades se conformó con nueve hombres y tres mujeres, sin lograr el objetivo de que fueran por lo menos cuatro.

A su vez, el Concejo mayor está secundado por consejos operativos que se encargan de la ejecución de las políticas en ámbitos espe-

cíficos de competencia. Están conformados por un representante de cada barrio, quienes también son elegidos por sus respectivas asambleas, de manera que todos los barrios participan en pie de igualdad en los diferentes consejos. Originalmente se formaron seis Consejos operativos: Administración local, Asuntos civiles, Bienes comunales, Coordinación de barrios, Desarrollo social, Procuración y conciliación de justicia. A partir de 2015 se redefinieron dos consejos: el de Desarrollo social pasó a ser el Consejo de programas sociales, económicos y culturales, y el Consejo de procuración de justicia se reorganizó como Consejo de procuración, vigilancia y mediación de justicia. Además, se agregaron el Consejo de la mujer y el Consejo de los jóvenes, para desarrollar políticas que propiciaran la inclusión de estos dos sectores.

Cada uno de los ocho consejos tiene a su vez cuatro o cinco comisiones que “no son un invento, las tomamos de la organización p'urhépecha. En nuestra cultura siempre han existido las comisiones para las fiestas, para los bienes comunales. Es una estructura que responde a las condiciones y las necesidades de la comunidad” (David en Gómez Durán, 2013: 32).

Algunos consejos operativos son centrales. Por ejemplo, el Consejo de barrios es fundamental para garantizar el flujo de la información, así como la convocatoria y la participación en las asambleas de barrio. El Consejo de bienes comunales protege el territorio demarcándolo en toda su extensión, hace recorridos de vigilancia en coordinación con los guardabosques, lleva a cabo la restauración forestal y vigila el funcionamiento de emprendimientos comunitarios como el aserradero, el vivero y la mina de pétreos. El Consejo de honor y justicia controla la ronda comunitaria, el cuerpo de guardabosques y la seguridad vial. Asimismo recibe denuncias y atiende problemas civiles, mercantiles, familiares y administrativos.

Por sus implicaciones a futuro, vale la pena detenernos en el Consejo de jóvenes, creado apenas en 2015, que atiende principalmente cuatro áreas: 1] prevención de adicciones; 2] arte y recreación; 3] ocupación y deportes; 4] gestión y promoción cultural. A través de ellas se reúnen con los jóvenes de la comunidad y los escuchan para identificar sus preferencias, que son diversas, y propiciar su participación. Por otra parte, los jóvenes impulsan un proyecto también muy interesante, al que llaman Fogata Krestitan cuyo objeto es recuperar

la transmisión oral sobre la cosmovisión p'urhépecha, la relación con el bosque, los conflictos internos que han existido en Cherán y los distintos aspectos de la cultura tradicional. Cuentan que al principio, cuando buscaban recuperar los relatos orales de las antiguas tradiciones, los mayores “ya no querían hablar y después, cuando les pones un poco de atención y tienes la apertura para escucharlos, pues ahí se daban charlas enormes... Nos preocupamos por tratar de buscar a la gente que sabemos que tiene mucho conocimiento” (Yunuén, EP: 8). La idea central que los anima es difundir ese conocimiento en las fogatas, en las asambleas, en los programas de la radio comunitaria para recuperarlo y echarlo a andar de acuerdo con las necesidades presentes. Los jóvenes tratan de escuchar a los viejos para recuperar la memoria colectiva, pero también se detienen a escuchar a los jóvenes, para que sean parte activa de lo que se está construyendo. En suma, escuchar para aprender, escuchar para decidir. Este proceso da sus resultados, según lo considera una de las representantes de este Concejo:

Hemos visto un gran cambio en la juventud [...] Anteriormente, la gente que salía a estudiar fuera de acá buscaba cómo irse a otra parte. A partir del movimiento, hemos notado que muchos de los chavos que salen a estudiar sí van, pero están regresando... porque quieren hacer algún aporte. En las actividades que tenemos nosotros incluimos la parte de la faena [hacer algo sin ningún tipo de remuneración] y nosotros estamos utilizando eso como una forma de fortalecimiento comunitario (Yunuén, EP: 11).

Es decir, se da un lugar nuevo a los jóvenes, que recuperan algunos de los usos antiguos en esta conjunción entre lo que se repite y lo que se inaugura como re-creación. Éste, como los demás consejos y el propio Concejo mayor, es un ámbito de decisión colectiva. “No queremos cabezas... queremos gente que pueda acuerparse y perderse entre muchos. Por eso mismo [tenemos] el Consejo de honor y justicia, el Consejo de bienes comunales, ya no el comisariado” (Navarrete en Márquez, 2016: 152), que era una función unipersonal.

La última instancia de toda la estructura es la asamblea general, colectivo por excelencia, que se convoca en situaciones extraordinarias.

Toda la estructura del gobierno comunitario cuenta con más de

180 personas (Mate Hurtado, EP: 2), e incluye una gran cantidad de jóvenes. Las funciones permanentes (como el Concejo mayor, los consejos operativos y la ronda, de la que se hablará más adelante) reciben una compensación, que va desde poco más de un salario mínimo a tres, en el caso del Concejo mayor. Las demás son honorarias.

A pesar de una estructura orientada tan claramente a propiciar la participación constante de la comunidad, ésta no es fácil de mantener. En la medida en que las circunstancias se van estabilizando, lo ganado parece lo “normal” y la intervención de las personas en las asambleas ordinarias y en otros espacios colectivos disminuye. “Pareciera que se nos está quitando la parte de estar alertas” (Chávez Sánchez, EP), y ésta es una de las preocupaciones que manifiestan los miembros del gobierno comunal. No obstante, cuando se trata de elegir a los *k'ëris* que representarán a cada barrio en el Concejo mayor, la afluencia es muy alta, mucho mayor que la que existía en las elecciones bajo el sistema de partidos. Es decir, lo comunitario persiste, aunque activándose especialmente en los momentos de emergencia y sosteniéndose en una especie de “latencia” durante la “normalidad”.

La participación de las mujeres

La participación de las mujeres, cuyo papel se ha ido modificando a lo largo de este proceso, merece una reflexión especial. Según las costumbres comunitarias, las responsabilidades familiares de las niñas comienzan antes que las de los varones, en el cuidado de la tierra, y tienen más restricciones para estudiar o trabajar fuera del hogar. Por otra parte, cuando se casan, la costumbre es que las parejas recién casadas vayan a vivir a la casa del marido, lo que coloca a las mujeres jóvenes bajo la autoridad de la madre-suegra, que puede ser autoritaria y abusiva (Márquez, 2016: 109). Históricamente, las mujeres han tenido “un lugar importante en las decisiones, pero en referencia al cuidado y el saber hacer en el campo, en la curación y la alimentación” (Márquez, 2016: 107), es decir, que su relevancia se refiere a distintos ámbitos de lo comunitario, que no se restringen al espacio doméstico. Sin embargo, existe un claro predominio de los varones en los espacios públicos y políticos, lo que se refleja en la composición

del Concejo mayor, así como en cierta resistencia a incorporarlas en algunas funciones, como la guardia forestal.

Desde la perspectiva tradicional se dice que el fogón familiar es un espacio de diálogo en el que ellas participan, pero quien representa externamente la opinión familiar es el hombre. Se menciona una suerte de distribución de los espacios: unos en los que predomina la mujer —como en la familia— y otros en los que predomina el varón —como en los órganos de gobierno—. Sin embargo, la salida de las fogatas a la calle, con el levantamiento, facilitó una incorporación más amplia de las mujeres y de su voz. De hecho, muchas de ellas hoy son coordinadoras de fogata y otras participan en la estructura de gobierno. A partir de entonces, su inclusión en los espacios de toma de decisión política ha ido aumentando, pero es un desafío no resuelto.

La importancia de las mujeres en el proceso comunitario se reconoce explícitamente y su participación se formula como horizonte pero sin que se traduzca necesariamente en una transformación efectiva de las prácticas. Al respecto, un intercambio ocurrido en otra comunidad michoacana, Santa María de Ostula, puede ser ilustrativo de esta tensión. Carmen Reyna Carrillo, miembro de la comunidad, en nombre de las mujeres le reclamó al comandante comunitario: “Pedimos reconocimiento y respeto... sin nosotras, ustedes son menos”, a lo que él le respondió con toda claridad: “Sin ustedes, nosotros somos nada” (Cano, 2015: 3). Es decir, muchos de ellos reconocen la importancia de una mayor integración de las mujeres pero, como ocurre en la sociedad en general, la participación equitativa dista de ser una realidad.

En el primer Concejo mayor, de doce miembros, sólo uno era mujer. Para la conformación del segundo Concejo, se estableció una “cuota” de cuatro, una por cada barrio, pero se logró incorporar sólo a tres, lo que representa apenas 25% de ese colectivo. Esta situación se repitió en el tercer Concejo, donde incluso un grupo intentó impugnar a una de las elegidas. Hay unas pocas mujeres en la ronda comunitaria y en el grupo de guardabosques, que presentó fuerte resistencia para incorporarlas. “Aunque las mujeres van adquiriendo jerarquía de forma gradual, esto no significa que tengan autonomía, accesibilidad o capacidad en la toma de decisiones con el grado de libertad de los hombres” (Márquez, 2016: 109). Por ejemplo Echeri, comunera de Cherán, relata: “En mi fogata, en la mía, yo he tenido

harta discriminación como mujer, a mí me han callado los señores... no les gusta reconocer que una mujer pueda tener capacidad de opinión... no les gusta sentirse rebasados” (Echeri en Márquez, 2016: 111), lo que implica también formas de violencia de género.

En un contexto en el que todos los cheranenses, hombres y mujeres, han padecido la violencia del narco y del Estado, es importante recordar que la misma se ejerce de manera diferenciada según el género. Los varones han sido las víctimas principales de los asesinatos y desapariciones forzadas mientras que las mujeres han sido especialmente objeto de violaciones. Sin embargo, también han sufrido de manera continua otras formas de violencia, como la intrafamiliar —en ocasiones intragénero— y la estricta vigilancia de la que son objeto por parte de la comunidad y de otras mujeres sobre su comportamiento en la vida cotidiana, familiar y sentimental. Por ejemplo, para una mujer separada de su pareja es un reto ser legitimada para ocupar un espacio en la estructura de gobierno, como relata María Elena Hurtado, miembro del segundo Concejo mayor: “En la comunidad, esta parte de ser una mujer separada no es muy bien vista por los usos y costumbres que tenemos” (Hurtado, EP: 4). María Elena recuerda que cuando apareció la convocatoria para cubrir los puestos del Concejo mayor, los requisitos eran ser un hombre o una mujer de buen comportamiento, haber desempeñado una labor social en la comunidad, tener una vida familiar armónica, no haber causado problemas a la comunidad y tener un matrimonio estable. De manera que, aunque otros la proponían, ella pensó “Yo no soy la persona adecuada... pero cuando se presentaron las demás mujeres... las demás tenían menos experiencia” (Hurtado, EP: 4) que ella, así que la propusieron y luego la eligieron. Ello muestra simultáneamente la dificultad pero también la flexibilidad social que le permitió sobrepasar la primera dificultad. Una vez elegida como Concejera mayor, ella consideró que al ser designada para “hacer el trabajo para los demás, para la comunidad, para las mujeres”, debía ser “el ejemplo de todas estas mujeres” (Hurtado, EP: 5). Las objeciones para su postulación se habían subsanado considerando que sus “defectos” “con el paso del tiempo los tiene que corregir y, si no fuera así, estamos las otras mujeres de más edad para ir a ir corrigiendo, ir guiando” (Hurtado, EP: 8).

Como se puede ver, opera una vigilancia por edad, de “las mayores”, que sucede principalmente intragénero. En el relato de María

Elena Hurtado hay una fuerte insistencia en el papel de vigilancia, sanción y crítica que desempeñan las mujeres de la comunidad, en relación con las que ocupan cargos: “Las mujeres de allá afuera te están observando [...] Algunas son sumisas, algunas nos ponemos piedritas en el camino [...] Algunas perdieron el saludo conmigo” (Hurtado, EP: 17). Eso implicó la realización de ajustes en su vida personal, como forma de legitimación ante la comunidad. Comenta María Elena Hurtado:

Tuve que enseñarme a vivir como querían que la K’eri o la Concejera tenía que comportarse, cómo portar el rebozo, cómo cubrirse un poco el cuerpo, no vestir descubierta, hasta se me hacía la observación del tono del color de mi cabello... varias cuestiones que tuve que cambiar, evitar tener amistades [...] Estás observada por todas las mujeres [...] Los hombres ven a esa mujer sola y joven, y [piensan que] esa mujer es fácil, inclusive me he enfrentado a esas situaciones dentro de la estructura. [Por otra parte,] a los hombres no les gusta que una mujer los supere, ellos siempre quieren tener la razón, y el machismo aún prevalece (Hurtado, EP: 9).

Aquí aparecen varias cuestiones. Por una parte, se responde a los códigos de conducta de la comunidad, que sostienen su propia perspectiva de lo femenino, diferente a la visión occidentalizada. Una activista comunitaria de otras latitudes, la franco-argelina Houria Boutledja, reflexiona al respecto: “[En la vida comunitaria] tenemos conciencia del peligro individualista. Occidente nos pone en conflicto con la comunidad. Lo primero para nosotros es conservar la comunidad. Cuando escribo ‘mi cuerpo no me pertenece’, entro en contradicción con las feministas blancas, que no entienden que mi cuerpo pertenece a mi comunidad” (Boutledja en Bellinghausen, 2018: 15). En este sentido, el movimiento de mujeres indígenas en México señala los numerosos obstáculos y prejuicios que las mujeres indígenas deben sortear, al tiempo que analizan el vínculo “entre la construcción de nuevas identidades políticas y de género” como procesos simultáneos, en el contexto de las luchas autonómicas (Gómez, 2014: 55). Se podría decir que la legitimación de la participación activa y dirigente de las mujeres en estos procesos choca con obstáculos ancestrales que va modificando, para reformular otras visiones de lo femenino —no necesariamente originarias u occidentalizadas— a

medida que su incorporación se incrementa. Por eso es tan importante garantizarla respetando sus modos y especificidades.

Por otra parte, en el relato de María Elena, junto a la dimensión de género hay otra estrictamente política: en tanto representante de las mujeres en el Concejo, se considera obligada a responder a lo que ese colectivo considera correcto y digno. Aquí la idea de representación es mucho más directa y vinculante que la usual. Finalmente, también es visible la persistencia de las lógicas patriarcales que reproducen mujeres y hombres, con distintas formas de violencia y exclusión. Por fin, no se puede dejar de señalar que la simple posición de K'eri de María Elena, como la de las otras mujeres que participan en la estructura de gobierno, está simultáneamente cuestionando y modificando patrones de género verticales y excluyentes. Incorpora, a partir de sus funciones como miembro del Concejo mayor, antiguas costumbres, que son nuevas para ella, y formas de lo femenino que le reclama la comunidad, como el uso del rebozo, que ahora porta con gusto: “siento que algo me cobija, que algo me da fuerza... como [ser] una persona de respeto... Ya me gusta traerlo” (Hurtado, EP: 16). A la vez, su experiencia se contrapone y reformula otras costumbres comunitarias.

El mismo rebozo me hace sentir que [...] no me hace falta un marido para que los demás me vean bien, o sea, no precisamente tengo que tener un marido para pertenecer a un Concejo mayor y para ser representante de todas las mujeres. Todas las mujeres, con marido o sin marido, podemos desempeñar un trabajo (Hurtado, EP: 16).

Se podría decir entonces que las mujeres, al luchar por la defensa de los usos y costumbres, los transforman al mismo tiempo que los sostienen. Ceden algunas libertades “individuales” con prácticas heterónomas en beneficio de la comunidad y de su propio papel dentro de la misma, ganando con ello nuevos espacios. Es decir, actualizan y re-crean las experiencias y las memorias comunitarias en las relaciones de género, en lo que podríamos considerar formas de resistencia dentro de la resistencia, como en el caso de Guerrero. En este proceso de construcción alternativa, al transformarse las relaciones de la comunidad con el entorno también se mueven las relaciones intercomunitarias y, entre ellas, las relaciones de género.

La ronda comunitaria y las prácticas de justicia

Otra antigua práctica que se “rescató” a raíz del movimiento fue la “ronda” comunitaria, institución ancestral que existe no sólo en México sino también en otros países de América Latina, como Perú. Hasta la década de los años treinta del siglo pasado, la ronda “se había encargado del orden de la comunidad por las noches” (Aragón, 2013: 45). Quienes la integraban, los “ronderos”, eran la autoridad nocturna y prestaban este servicio como “faena”, es decir, como servicio obligatorio, y sin recibir retribución económica alguna. Por lo mismo, era una función rotatoria, para la que se elegía a los hombres más respetados y reconocidos por la comunidad. Si alguien provocaba desórdenes o estaba alcoholizado, la ronda lo detenía hasta la mañana siguiente, para entregarlo al síndico, que imponía las sanciones. A partir del levantamiento de 2011 se recuperaron las ideas de tener una policía voluntaria y propia para vigilar el orden interno, así como las sanciones basadas en el trabajo comunitario. Una parte de la ronda, la ronda tradicional, hoy sigue siendo voluntaria y honoraria; otra es remunerada y depende del Consejo de honor y justicia. Está conformada por hombres y mujeres de cada barrio, reconocidos como personas honorables y elegidos por sus respectivas fogatas. Cuentan con armamento semejante al de las corporaciones oficiales —como pistolas 9 mm y fusiles AR-15— y portan uniformes propios. Los mismos, adquiridos con un fondo para seguridad pública proveniente del gobierno de Michoacán, incluyen el escudo y la bandera p'urhépecha junto a la leyenda “Ronda comunitaria”, que los distingue de los policías municipales —una fuerza por completo diferente, asociada con la corrupción y la violencia—. Las barricadas, colocadas en los accesos a Cherán al inicio del levantamiento, se convirtieron en puestos de vigilancia armada que controla la entrada y la salida de vehículos. También se creó un grupo de guardabosques, diferente de la ronda, que debía conocer muy bien el territorio y que, dada su exposición a eventuales enfrentamientos, recibió un entrenamiento especial. Todos ellos, ronda, tradicional y guardabosques, cuidan el territorio comunitario y controlan efectivamente qué y quiénes pueden ingresar o no, impidiendo el acceso no sólo de tráficos ilegales sino también de propaganda y partidos políticos.

El gobierno ha intentado distintas formas de presión para lograr el

registro de los miembros de la ronda. Como en otros aspectos, la respuesta ha sido “inclasificable”, es decir, “sí pero no”; la estrategia es la no confrontación y, a la vez, la resistencia constante, sin estridencias, pero manteniendo la autonomía. Esto quiere decir que se cubren ciertos requisitos formales, se designa un titular de seguridad pública que no es tal, se registra sólo una parte de los efectivos, mientras la organización y los responsables cambian según dinámicas propias (Guillén, 2016: 119) que, entre otras cosas, intenta impedir la concentración de poder en ciertas personas, ampliar la participación comunitaria e impedir el control externo. Por lo mismo, la institucionalidad gubernamental queda siempre rebasada por un pueblo que protagoniza un proceso en movimiento, un pueblo armado y vigilante.

Los cheranenses consideran que sus armas, tomadas inicialmente de la policía municipal, son del pueblo “para la defensa del pueblo, entonces nosotros no vamos a entregarlas porque son de nosotros. Nosotros no vamos a dejar las armas”, dicen, (Trinidad Ramírez, miembro del Concejo mayor, SDP Noticias, 10 de febrero de 2014), a la vez que convocan a otros grupos de la población a no desarmarse tampoco.

Esto se hace aun más necesario en relación con el contexto de inseguridad que los rodea. Al respecto, un comunero argumenta que “nosotros tenemos la necesidad de conseguir una armita para defensa personal. Sobre todo sabiendo que en los alrededores está lleno de narcos” (Guillén, 2016: 120), indicando así que el sistema comunitario es finalmente más eficiente que el gubernamental, que supuestamente controla el entorno. Con cierto humor, señalan que “si el Estado no cuenta con estrategias de seguridad, el Concejo mayor podría enseñarle un taller de cómo hacer para que las fuerzas federales tengan mayor eficacia y contundencia en resolver la inseguridad” (Romo en Martínez Ocampo, 2013).

Sin desafiar abiertamente al Estado, es una forma de dejarlo “fuera de lugar”. Sus prácticas *de facto* lo rebasan empírica y simbólicamente. Son más eficientes pero, sobre todo, avanzan hacia otro concepto de seguridad, como se evidencia en el hecho de que la ronda se niegue a llamarse policía o policía comunitaria. Con el cambio de nombre, proponen también una reformulación del concepto de seguridad más próximo al de cuidado o autocuidado comunitario.

También se ha desarrollado otro concepto de justicia. En p'ur-

hépecha no existe un término equivalente al de “justicia”. Se habla de “quedar bien” o “quedar conforme” (Guillén, 2016: 124), es decir, llegar a un acuerdo entre las partes involucradas. En sintonía con ello, se practica una justicia de carácter principalmente conciliatorio y reparatorio, que se ejerce para los delitos menores. Como recuerda uno de los miembros de la comunidad: “En las asambleas se dijo que rescatáramos la forma de hacer justicia de antes. Aquí tratamos de que no se vaya la gente a la cárcel. Si alguien roba, tiene que pagar al afectado, pedir una disculpa y hacer trabajo comunitario” (Saúl, en Gómez Durán, 2013: 34).

En realidad, las formas antiguas recurrían a la reconciliación entre las partes y la reparación mediante el trabajo comunitario, pero incluían también el castigo físico y la exhibición del responsable en espacios públicos. Actualmente se ha desechado el castigo físico, pero se mantiene la exhibición pública de la persona y, sobre todo, las prácticas de reconciliación y reparación. A estos principios se ha ido sumando también el respeto a los derechos humanos, por ejemplo los de las mujeres, en un auténtico esquema de interlegalidad que, con sus luces y sus sombras, parece bastante más abierto que el propiamente occidental.

A partir de estos principios, Cherán reconoce jurisdicción sólo para delitos menores, como son: abigeato, adulterio, alcoholismo, fraude, robo y despojo —principalmente del bosque, pero también de cualquier recurso natural del territorio, reafirmando el derecho colectivo sobre el mismo—. El alcoholismo se considera un problema por su asociación con las riñas y la violencia intrafamiliar y, aunque se ha reducido, sigue siendo un problema importante en la comunidad. Por su parte, las sanciones por adulterio parecen estar dirigidas principalmente —si no es que de manera exclusiva— hacia las mujeres. Estos delitos se sancionan con una detención breve, por un máximo de 36 horas, reparación del daño y multa o trabajo comunitario —consistente en limpiar barrancas, barrer, quitar la maleza o apoyar en alguna faena—, además de la exhibición de los acusados, que ya se mencionó. Aunque ha habido intentos de conformar un tribunal comunitario, esta propuesta no obtuvo el apoyo de las asambleas. Ésta, como otras discusiones, muestran que la búsqueda de consensos en el interior no puede confundirse con una suerte de homogeneidad comunitaria, que definitivamente no existe.

De manera que, por ahora, en Cherán se transfiere a los responsables de delitos mayores —como portación de armas de fuego o drogas y asesinato— a la jurisdicción de las autoridades estatales. Se registra un escaso número de éstos entre los que se encuentran seis asesinatos fuera de la comunidad (incluyendo el de Guadalupe Campanur, en 2018), algunos de los cuales muy probablemente han sido cometidos por miembros del crimen organizado, un homicidio imprudencial cometido por un miembro de la comunidad (Guillén, 2016: 127) y, en agosto de 2018, el homicidio de un menor. No se registran secuestros, extorsiones ni desaparición de personas, lo que redundaba en un clima general de seguridad. “Estando aquí estás tranquilo, el problema es cuando uno sale a las ciudades o a otras comunidades... Ir a la parte de Uruapan, Tierra Caliente, siento que a cualquiera le da miedo” (Yunuén, EP: 19), señala una de las jóvenes de Cherán, en referencia al contraste entre la seguridad comunitaria y el entorno violento.

Es interesante señalar que las condiciones de lucha y enfrentamiento con las redes criminales de las que participan algunas poblaciones vecinas, con “los malos”, no parece haber generado odios o estigmatizaciones. “Nosotros no estamos contra ellos y tampoco estamos manifestándonos a una guerra” (Mate Hurtado, EP: 6). Más bien se enfatiza su escaso entendimiento, su condición de instrumentos, ya sea por necesidad económica o por ignorancia, de redes mafiosas que terminan perjudicándolos. En este sentido, los cheranenses intentan reconstituir los vínculos con las comunidades vecinas así como con los comuneros propios que no comprenden el desafío y persisten en la tala ilegal o realizan otras prácticas contrarias al código comunitario.

Proyectos y memorias

Gracias a las distintas instancias, desde las fogatas hasta la Asamblea general, se han desarrollado diferentes proyectos productivos, entre ellos un vivero forestal, un aserradero, una empresa de minas de pétreos y adocretos, una resinera comunal y una bloquera. También hay que mencionar, en el campo de los servicios, un enorme recolector pluvial, el más grande de América Latina, construido en el cráter de una montaña, con capacidad para 20 millones de litros cúbicos

y planta potabilizadora, así como un programa reciente de reciclamiento de la basura, cuyo objeto principal es disminuir la contaminación, antes que la recuperación económica que pudiera derivarse del mismo. Algunos de estos programas utilizan recursos federales o estatales.

En salud se ha dado impulso a la medicina tradicional y la herbolaria, en la que Cherán tiene una experiencia vasta. Por su parte, en educación, el municipio se ha mantenido dentro de los programas oficiales aunque hay miembros de la comunidad que exploran otras formas de manejar los contenidos y las metodologías pedagógicas, para adecuarlas a las realidades de las comunidades indígenas. Según Francisco Rosas, maestro de la comunidad, se trataría de “desprenderse de ese programa de estudios que nos da el gobierno y generar el propio, desde las necesidades propias” (Rosas, EP1: 13), tomando la experiencia de otros pueblo como los mapuche en Chile y los zapatistas en México. Sin embargo, esto no es un acuerdo comunitario. Crear un modelo educativo propio tendría una serie de ventajas, como las señaladas por Rosas, pero la permanencia dentro del sistema educativo oficial también las tiene, como por ejemplo el reconocimiento nacional de los títulos y grados otorgados. Esta validación oficial le permite a los jóvenes de Cherán ingresar en las preparatorias y universidades nacionales sin obstáculo alguno, oportunidad que muchos están aprovechando.

Con el tiempo, la comunidad fue reapropiándose del territorio en un sentido más amplio, reforestando y restaurando el bosque, ocupando y, a la vez, utilizando los terrenos más alejados del pueblo, que había abandonado por miedo a los grupos criminales. Hay un retorno paulatino a las actividades agrícolas descuidadas, ya sea por la migración o por la violencia. La prohibición de cultivo del aguacate en el territorio comunitario va en esta misma dirección de proteger la agricultura que no compite con el bosque sino que se complementa con su conservación. La ocupación efectiva del territorio, el cuidado agrícola y forestal han sido también formas de recuperación y resguardo de la naturaleza y de la sociedad, como elementos inseparables. “Hoy reverdece todo nuestro territorio de manera generalizada: tierra, agua, árboles, animales y, bueno, todo el conjunto de seres que podemos habitar en la comunidad de Cherán” (Chávez Sánchez, EP2: 12), con lo que se reafirma esta unidad de la vida.

En todas sus prácticas, la comunidad de Cherán recurre a una memoria viva y resistente. La autonomía, el concejo, la ronda, las asambleas, las fogatas, son parte de una memoria colectiva que reconstruye, recuerda y “regresa a las cosas positivas del pasado p’urhépcha” (miembro del Concejo mayor, EP), pero no a todas, sino sólo a las definidas como “positivas”, es decir, a las que sirven “para un cambio” en el presente. Replica, actualiza y re-crea simultáneamente.

Así, sostiene algunas antiguas prácticas, como las fiestas y rituales, algunas de ellas provenientes de la Colonia y la religión católica, como las celebraciones de la Semana Santa.¹⁴ Otro caso es la Kúincheckua Chanatskua o Fiesta de los Oficios, donde los distintos gremios se presentan ante el Concejo de los K’eris para obtener su anuencia y luego bailar por las calles; ese día, los hombres de la comunidad recogen panales del bosque, flores y animales vivos y los llevan, acompañados por música y orquestas, hasta la Iglesia del Calvario (González Escalona, 2017: 46), como una forma de celebración de la vida. También se mantiene la tradicional ceremonia en la que se cambian productos o comida por un vaso de sal. ¿Por qué? Porque “nuestros abuelos hacían el intercambio de bienes como forma de poder convivir con los demás y poder fortalecer sus tradiciones en la comunidad” (testimonio en González Escalona, 2017: 47). ¿Se mantiene igual la fiesta? No, es la misma fiesta pero, al mismo tiempo, ha ido cambiando en sus formas y en ciertos sentidos. Por ejemplo, hoy no se necesita el intercambio de sal para poder convivir, pero sí se requiere la capacidad de intercambiar con los otros, como una forma de apertura que los reconoce como relevantes y necesarios, al tiempo que fortalece y sostiene lo propio; es decir, se recupera el sentido de la fiesta y, sobre todo se mantiene la fiesta misma porque ella es parte de la vida, del dar, del recibir y del agradecer.

Esta práctica de retomar y “actualizar” simultáneamente se verifica en distintos aspectos de la vida comunitaria, como el mantenimiento de las formas de gobierno por usos y costumbres pero con la incor-

¹⁴ Las actividades políticas y las religiosas no entran en contradicción. Por ejemplo, en abril de 2017, las celebraciones por el aniversario del levantamiento coincidieron con las de Semana Santa. El Concejo mayor y el sacerdote acordaron la forma de coordinar ambos eventos. Así, la noche del sábado 15 de abril, en la plaza del pueblo, el cirio pascual se utilizó para encender las velas de las personas que se dirigían a misa y las de quienes irían a encender las fogatas, símbolo principal del movimiento.

poración de prácticas por completo nuevas, como el uso de diferentes tecnologías (de comunicación, de manejo del agua y de los desechos) o la incorporación de los derechos humanos a los usos y costumbres. Es decir, a la vez que se incorporan las nuevas circunstancias —como la consideración de las transformaciones nacionales y del entorno global— y los avances tecnológicos —como el recurso a los medios electrónicos y el uso de redes políticas y virtuales—, la comunidad transforma parte de sus prácticas y sostiene lo más fielmente posible otras, entrelazando distintos hilos para hacer una trama propia.

Conserva, cambia, inventa simultáneamente, es decir, crea: “Cada día que pasa veo cómo se va *consolidando* una forma de vida, una forma de organización... [vamos] *reconstituyendo* el *nuevo modo de vida* y que nos *afirma* con estas partes de las *raíces* como pueblo indígena” (Chávez Sánchez, EP: 3). Coexisten las raíces que se afirman, la reconstitución de lo perdido o lo que hay que transformar y la creación de lo nuevo. “Es una forma de *vida nueva*, es una experiencia nueva porque la habíamos perdido por muchos años [...] como volver a *revivir* lo que habíamos dejado muerto” (Hurtado, EP: 3).

Esta práctica va generando, ella misma, su propia memoria, la memoria del movimiento, de sus muertos y desaparecidos, de sus miedos, de sus desafíos y de su potencia, para pasarlo “como abuelos” a los que vienen detrás, apostando a que ellos, a su vez, conserven, transformen, incorporen, inventen, es decir, hagan memoria. Ello ocurre principalmente en las asambleas, en las fogatas y en la vida diaria de la comunidad.

También en las celebraciones. Cada año se conmemora el alzamiento con un acto cívico al que asisten, en primer lugar, los niños de las escuelas y sus maestros, así como todo el pueblo. Allí se hacen los honores a la bandera, se canta el himno nacional y luego se hace un recorrido de la bandera p’urhépecha, con un fondo de música lírica, no bélica, llevada por mujeres que más que marchar parecen danzar. La coexistencia de los símbolos nacionales mexicano y p’urhépecha muestran su compatibilidad desde la perspectiva comunitaria, al tiempo que señalan el contraste entre una mirada nacional y bélica con otra comunitaria y básicamente femenina. Después de ello desfilan, con uniformes, armamento y bandas de música, la ronda comunitaria y la ronda tradicional. La primera hace exhibición de su armamento y sus destrezas, mientras la segunda se acompaña con las

viudas y familiares de los asesinados y desaparecidos que recuerdan a los que ya no están pero fueron parte de la historia común.

En general, al hacer el balance del movimiento, los cheranenses son medidos. Pedro Chávez, K'eri mayor entre 2015 y 2018 lo resume así:

Si nosotros lo vemos por el esquema económico, por el esquema de desarrollo... nosotros tenemos las mismas fallas de infraestructura, de empleos, de servicios que cualquier otro [pueblo]. Tal vez un poco menos porque *trabajamos en comunidad*. Estaríamos un poquito adelante pero no generando una diferencia enorme. Por el otro lado del sentido social, del sentido comunitario, tal vez hasta filosófico, epistemológico, hay una diferencia abismal. En seguridad no tenemos ningún problema como los que tienen a los alrededores [...] Hemos *reducido a cero los crímenes de alto impacto, hemos rescatado* la cuestión en la parte de *la cultura*. Estamos reafirmando cada vez más nuestras raíces y *un modo de vida de nuestros pueblos originarios*. Tenemos una *autonomía dentro de nuestro territorio*, que es otra diferencia abismal. Mientras en todo el territorio de Michoacán está la devastación de los bosques, el cambio de uso del suelo, aquí tenemos *el cuidado del bosque*. Todo eso pareciera ser muy mínimo. No se ve, pero finalmente es lo que más puede trascender. Tenemos que *desmercantilizar, descosificar este sentido instrumental* de ver la vida. Nosotros decimos que [el nuestro] es *un proyecto de vida por encima de un proyecto de muerte* (Chávez Sánchez, EP: 22).

Sin embargo, desmercantilizar la vida y construir un proyecto que la sostenga —en todas sus dimensiones—, frente al proyecto de muerte de la gubernamentalidad neoliberal, es una apuesta fuerte y un ejemplo políticamente peligroso.

En efecto, al tiempo que Cherán recuperó otras luchas indígenas, algunas de las cuales se han referido en este texto, hoy es ejemplo para otros pueblos que, de una u otra manera retoman su experiencia. Ostula, Caltzontzin, Arantepacua, Cherán Atzicuirín (Cheranástico), Aranza, Pichátaro y Nurío han mirado a Cherán para organizar sus resistencias, controlar la violencia que las rodea, defenderse y ensayar distintas formas de autonomías comunitarias. De manera que, más que mostrar una forma específica de resistencia —que puede no ser válida en otros contextos—, Cherán enseña

la posibilidad efectiva de construir más allá del Estado, de sus prebendas y sus sanciones.

Por eso, el gobierno ha intentado controlar el proceso comunitario y acotarlo. En especial, ha tratado, sin éxito, de incorporar a Cherán al sistema de seguridad pública, a través del “mando único” policial. La oferta de integración a distintas instituciones o cuerpos de seguridad, con salarios que duplican las compensaciones que actualmente perciben es constante. Tampoco cesan los distintos intentos por restablecer el sistema de partidos y llamar a consultas comunitarias con ese objeto, propiciadas por pequeños grupos dentro de la comunidad. Permanentemente las instituciones gubernamentales y los partidos tratan de cooptarlos y dividirlos internamente para intentar lograrlo. “Hay muchos partidos políticos que por debajo el agua están revolviendo muchas cosas, están mandando dádivas o regalitos. La misión de todos ellos es destruir esto que está del lado de la comunidad, [y] el gobierno está permanentemente al acecho” (Rosas, EP1: 2, 4).

El gobierno estatal promete presupuestos y trata de quebrar la voluntad colectiva con la oferta de recursos que, al no obtener sus objetivos, retira o retacea. “No entramos al mando unificado y no nos han dado el equipo que nos toca”, relata David Romero (Guillén, 2016: 157). A la vez ofrece programas y ciertos apoyos, como la entrega de algún vehículo para las áreas de salud o seguridad, que le permitan penetrar de alguna manera en la comunidad. Los intentos de cooptación y división se acompañan de distintas presiones y amenazas que incluyen citatorios legales y la búsqueda de “ilegalidades” que pudieran comprometer a las autoridades comunitarias.

Por su parte, la comunidad utiliza el conjunto de herramientas a las que hemos hecho referencia, moviéndose en ese delgado filo que implica sostener y profundizar su autonomía forzando al sistema político, obligándolo a contorsionarse pero sin romper completamente con él. A lo largo de todo este recorrido y a cada paso que hay que dar, en boca de los pobladores y de sus autoridades se reitera la pregunta “¿Cómo le hacemos? ¿Cómo le vamos a hacer?”, buscando siempre una respuesta colectiva, comunitaria, que emane de las asambleas y que, hasta el presente, se ha mantenido irreductible.

Algunas reflexiones finales

Cherán ha conseguido muchas cosas en apenas unos años: tener un gobierno autónomo con mayor participación de jóvenes y mujeres; definir quiénes toman las decisiones y cómo deben hacerlo; cambiar el concepto de seguridad y garantizarla dentro de su territorio; fortalecer el tejido social; detener la devastación del bosque y lograr la reforestación de alrededor de 3 000 hectáreas (Chávez Sánchez, EP: 18); duplicar la matrícula escolar; echar a andar un proceso de recuperación de la memoria p'urhépecha y ponerla en acto. No es poco.

Sin embargo, los cheranenses dicen que apenas están empezando. Es cierto porque todo está en curso y la pregunta “¿cómo le vamos a hacer?”, sigue en el aire. Todavía no se sabe qué es lo mejor para Cherán, ni se sabrá porque, según ellos mismos, “hay que caminar e ir viendo” y, ciertamente, lo mejor se define paso a paso, cada día.

Pero lo más importante es que, como colectivo, el Municipio Autónomo de Cherán K'eri ha conseguido pararse sobre sus pies y tomar el control de la vida con sus propios recursos. Ha sobrepasado el miedo con el que talamontes, narcos y autoridades corruptas trataron de sojuzgarlos. “Después de que ya nos involucramos todos se perdió totalmente el miedo, totalmente, y ya estamos únicamente contra los de afuera, todos armados, bien armados. Aquí no hay miedo” (Mate Hurtado, EP: 14). ¿Cómo lo lograron?

Este relato sobre Cherán permite observar, en una escala abaricable, algunos rasgos de las violencias actuales. El conflicto se desencadenó por la apropiación ilegal de recursos naturales y territoriales, de bienes públicos, en este caso comunitarios; o sea, es un proceso de acumulación por desposesión mediante el uso ilegal y mafioso de la fuerza. La red ilegal contaba con el apoyo de la policía y de las autoridades políticas pertenecientes a los diferentes partidos. Los partidos políticos como tales permanecieron ajenos a las demandas comunitarias. Todo ello provocó una pérdida de autoridad. En la medida en que la violencia mafiosa no encontró freno, se expandió y se intensificó abarcando todos los espacios de la vida. El miedo se adueñó de la situación. Sólo la acción colectiva, que no es fácil pero sí posible, pudo hacerle frente, detener la violencia y salir del miedo y la intimidación. Se abrió así el proceso de resistencia de Cherán que le permitió consolidar un gobierno autónomo sostenido en formas de la

democracia directa, ampliada ahora con la participación de nuevos sectores, como jóvenes y mujeres; cambiar el concepto de seguridad y garantizarla dentro de su territorio; fortalecer el tejido social y servir de ejemplo a otros municipios de Michoacán y del país, aunque con sus propios recorridos. Vuelve entonces la pregunta, ¿cómo lo logró?

Lo primero fue sentir y reconocer su propio miedo y su incertidumbre. De allí el cuestionamiento inicial: ¿cómo le vamos a hacer?, que pone sobre la mesa dos cuestiones principales. La primera, la convicción de que hay que hacer algo; la segunda, que esa acción tiene que ser colectiva.

La defensa del territorio, del honor y de la dignidad fueron claves para decidir el paso a la acción. Finalmente ésta no se produjo como resultado de una estrategia bien planificada sino que ocurrió de forma muy pragmática, después de una serie de intentos, de avances y retrocesos. Así, la memoria de la dignidad compartida y la decisión del acto colectivo parecen haber sido cruciales.

La memoria comunitaria, siempre presente, ha sido una memoria viva y actuante. No se muestra como una reconstrucción lineal y continua desde el pasado sino que irrumpe, de manera desordenada, haciendo conexiones inesperadas entre pasados muy distintos —la Revolución, las madereras estadounidenses, los bandidos— y urgencias del presente inmediato —cómo hacer frente a las redes mafiosas y políticas para evitar la desposesión de sus recursos y de sus vidas—. Su memoria se compone de fragmentos, incluso desechos, en el sentido de prácticas desechadas por el tiempo —como la ronda comunitaria o los cohetes y las campanas como sistemas de alarma—. Proviene de experiencias compartidas en otras luchas, en otras cotidianidades, en otros momentos políticos que se pueden significar colectivamente por referencia a la propia cultura y a la lengua común como identidades claras pero no fijas ni estables. Los cheranenses son indígenas, pero también campesinos, mexicanos, hombres, mujeres, migrantes y muchas cosas más que se articulan en la historia y en los relatos.

La memoria viva del pasado fue una de las claves del levantamiento, ya que permitió recuperar no sólo el recuerdo de la dignidad como móvil de la acción, sino también las formas aprendidas de la práctica y de la organización previas articulándolas con otras posteriores. Frente al miedo, se despertó la memoria del valor, así como la intencionalidad de dejar memoria de la experiencia presente

para la comunidad futura. Por eso en los relatos es tan importante la presencia de los mayores —que narran el pasado—, como la de los jóvenes —que salen a la defensa directa de la comunidad— y la de los niños —que juegan a ser grandes defendiendo, ellos también, su territorio—. En las fogatas, símbolo de la lucha de Cherán, esas tres generaciones comparten el espacio, se escuchan y se reconocen.

En este sentido, es muy relevante la importancia que se le adjudica a los niños en el propio proceso del levantamiento, en la organización posterior así como en sus conmemoraciones. Esta inclusión es acorde con la cultura p'urhépecha, en la cual se propicia la incorporación temprana de los menores a las actividades de los adultos, como el trabajo en el campo o la casa, las ceremonias o las fiestas, para que aprendan jugando, acompañando e imitando. Podríamos decir que esta práctica es también un componente sustantivo de la transmisión de la memoria comunitaria.

La acción, en este caso la experiencia del levantamiento, se funda y se explica por la pertenencia al colectivo, que es lo que infunde el valor necesario para emprenderla y el sentido para “pasarla” a las nuevas generaciones en el relato y en el acompañamiento. Así, construyen una memoria viva que sirve para la acción y la transformación del presente y, en ese sentido, es una memoria política y resistente.

El relato del levantamiento y de los desafíos posteriores no tiene nunca tintes ni personajes heroicos, lo que facilita su transmisión y su apropiación. En efecto, el levantamiento no se cuenta en singular sino siempre en plural. Los actores son “las señoras”, “los jóvenes”, “los mayores”. De igual manera, cuando el K'eri mayor se refiere a la experiencia realizada, permanentemente enuncia la acción en un plural que lo comprende: “nos propusieron”, “nos toca”, al tiempo que (yo) “me tengo que sujetar a lo que la comunidad diga” (Chávez, EP: 2).

El proceso autonómico recurre a una violencia de carácter defensivo que consiste en recuperar el control del propio territorio pero cuidando de no escalar el enfrentamiento ni ampliarlo. “Jamás ha sido nuestro discurso ni retador ni altanero. Más bien nosotros alejémonos de esa situación, defendamos lo que es de nosotros... la defensa, siempre la defensa y la protección... nada más” (Chávez, EP: 15). No hay una renuncia al uso de la fuerza sino una autorrestricción que la limita a esta función defensiva, para detener una violencia mayor. También aquí podría decirse que se juega una cierta memoria,

como aprendizaje de otras experiencias que enseñan, por un lado, la necesidad del recurso de la fuerza para detener el abuso y, por otro, la peligrosidad de desatarla más allá de lo defensivo y provocar una escalada violenta.

El levantamiento de Cherán buscaba abrir, inaugurar otra forma de la política. Lo ha ido logrando de manera gradual, apropiándose del mecanismo de toma de decisiones y de sus contenidos. Ha recuperado elementos de una democracia antigua, de corte asambleario, para reinventarla en un modelo que no es prepartidario ni antipartidario, sino que podríamos caracterizar como alterpartidario. Es decir, prescinde de los partidos en el ámbito local —después de haberlos experimentado—, pero no se considera incompatible con las políticas republicanas en el orden estatal o federal. Practica una democracia horizontal, participativa, que no es *naïf*, ni de retorno o fijación en el pasado, sino que da un tipo de respuesta posible, no la única, pero sí posible y articulable con otros modelos, para atender asuntos de absoluta actualidad.

A la vez, se sostiene en un derecho y un orden jurídico propio y alternativo, basado en la conciliación y la restitución, que tiene bastante que enseñar a nuestros sistemas penitenciarios centrados en el punitivismo penal. Al mismo tiempo, toma elementos del derecho occidental para tratar de incorporarlos a su sistema jurídico. Es decir, recupera lo propio abriéndolo, modificándolo y reconociéndolo como particular, sin pretensiones de universalidad, a la vez que incorpora elementos de otras perspectivas jurídicas en un auténtico ejercicio de interlegalidad.

Cancela las policías para crear un sistema de seguridad comunitario, mucho más moderno y extraordinariamente exitoso por sus resultados.

Además, ha alcanzado logros sociales significativos. Cherán ha optado por sostener la vida desde lo propio, desde su territorio, desde su cultura, desde su gente, como realidades abiertas al exterior pero prescindiendo de lo ajeno sobrepuesto y, por lo tanto, inútil.

En todos estos sentidos, el municipio de Cherán K'eri es sólo un ejemplo entre otros —en el propio estado de Michoacán y en otras entidades federativas como Guerrero—, de prácticas que logran sobreponerse a las violencias ilegales —ya sean estatales, privadas, delincuenciales o mixtas— para actuar, sobrepasar el miedo y evitar

la entrada en el terror, pasando a la acción. “Nosotros perdimos el miedo a la muerte por amor a la vida, en el sentido más integral: defendernos nosotros mismos, defender nuestro territorio, defender nuestra población” (Chávez, EP2: 3). Ello les permite, en medio de las extraordinarias amenazas, violencia y destrucción del orden neoliberal, conservar y proteger la vida de los bosques, la vida de las personas, la vida de la comunidad, la vida de su cultura, es decir, han ido construyendo una biopolítica resistente.

Nosotros luchamos por un pedazo de tierra por ser nuestro y porque nosotros pertenecemos a ella, y el ser indígena en el siglo XXI representa también que, hoy por hoy, nosotros podemos decirle al mundo que estamos creando una alternativa a lo que el mundo viene destruyendo. Nosotros, con nuestros principios y con nuestra cosmovisión, basada en el respeto sobre todo a nuestros semejantes y a la madre naturaleza, podemos decir que el capitalismo es un camino de muerte, mientras el ser indígena, en su esencia, es un camino a la vida... Este camino no es de ahora ni va a terminar con nosotros... Este camino es la posibilidad de seguir sosteniendo la vida ante este mundo de destrucción (Chávez, EP: 17).

Al decir de Tatá Meché, consejero de las autoridades comunitarias de Cherán: “este tiempo de oscuridad... tiene que dar lugar a un nuevo tiempo distinto... En Cherán, al igual que en otros lugares del mundo, se están empezando a dar las primeras manifestaciones de ese nuevo sol” (Radio Nederland, 2013).

LAS AUTODEFENSAS DE MICHOACÁN

El movimiento de las autodefensas de Michoacán tiene rasgos muy diferentes a las experiencias autonómicas comunitarias. Sin embargo, vale la pena abordar brevemente el caso de las autodefensas justamente para señalar tanto los rasgos contrastantes como algunos complementarios.

Las autodefensas se desplegaron en Tierra Caliente, estado de Michoacán, cuya población es principalmente mestiza y comprende a campesinos sin tierra, pero también a propietarios de huertos

de aguacate y limón, ganaderos, transportistas y comerciantes relativamente prósperos. Por lo mismo, muchos de ellos fueron objeto de extorsión por parte de las redes criminales, mediante el cobro de “derecho de piso”, secuestros para obtener rescate y distintas formas de extorsión, durante años.

Por eso, el 24 de febrero de 2013, unos 400 ciudadanos del municipio de Tepalcatepec, 200 de La Ruana y días después 70 de la cabecera municipal de Buenavista Tomatlán se levantaron en armas contra el crimen organizado. Cuando esto ocurrió, hacía 12 años que diferentes cárteles se disputaban la región. Primero fueron Los Zetas que secuestraban, ejecutaban y descuartizaban a sus víctimas, en algunas ocasiones, aun cuando se pagara el rescate. Luego, el cártel de La Familia Michoacana prometió expulsar a Los Zetas y así obtuvo apoyo de la población, pero al cabo de un tiempo se dividió y una de sus alas, Los Caballeros Templarios, quedó controlando la región. Con el paso del tiempo, también ellos comenzaron a pedir “cuotas” —es decir, una suerte de impuesto ilegal— por todos los bienes y por todas las actividades que se desarrollaban en la zona, desde la venta de tortilla hasta la de ganado, desde los automóviles hasta las casas e incluso por la asistencia a las escuelas. También se multiplicaron los secuestros demandando un rescate, sobre todo contra las familias de ganaderos, productores y comerciantes.

De todo ello se derivaron muchísimas muertes, y muy violentas. Si alguien denunciaba los hechos ante las autoridades, aparecía decapitado inmediatamente. Nadie estaba seguro. Esta situación empeoró sobre todo a partir de 2011 pero, según el relato de José Manuel Mireles,¹⁵ el problema se agravó cuando

empezaron a meterse con las familias. Empezaron a violar a niñas de 11 y 12 años. Nada más en mi secundaria,¹⁶ en el mes de diciembre [de 2012] fueron violadas catorce niñas en el municipio de Tepalcatepec [...] El problema realmente no explotó por la cuestión de las tarifas de ganados [...], el problema les tronó cuando empezaron a llegar a tu casa y te decían: “Me gusta mucho tu mujer, ahorita te la traigo. Pero mientras, me bañas a tu niña porque ésa sí se va a quedar conmigo varios días”. Y no te la regresaban hasta

¹⁵ José Manuel Mireles es originario de Tepalcatepec y uno de los dirigentes del movimiento de autodefensas.

¹⁶ El doctor Mireles daba clases en una secundaria de Tepalcatepec.

que estaba embarazada. Ése fue el problema detonante de la situación en Tepalcatepec (Mireles, 2013).

En esa situación, aunque la gente tenía miedo, comenzó a pensar en resistirse. “Teníamos miedo. Duramos doce años con muchísimo miedo. Duramos dos años preparando una rebelión que nunca nos animamos a iniciar... Entonces, [se preguntaban] ¿ni por dignidad vamos a pelear?” (Mireles, 2014).

Por fin, empezaron a hacerlo pero aún con muchas dificultades. La primera vez que pensaron en levantarse, de 1 800 ganaderos que había en Tepalcatepec, sólo se presentaron 15 para actuar, lo que resultaba insuficiente para detener al narco.

El 24 de febrero de 2013, cuando finalmente comenzó el movimiento, de 800 hombres convocados a las ocho de la mañana en la Asociación Ganadera de Tepalcatepec, apenas llegaron 80. Sin embargo, todo el pueblo se fue uniendo y para las seis de la tarde ya eran muchos más (Mireles, 2017: 158). Ese mismo día empezaron las acciones en La Ruana y unas semanas más tarde en Buenavista Tomatlán. Por eso, el propio Mireles asegura: “El día que nosotros vencimos nuestros temores nos dimos cuenta de nuestra grandeza” (Mireles, 2014).

El relato de Tepalcatepec es probablemente el más preciso pero la situación fue muy parecida en los distintos municipios. José Manuel Mireles subraya la defensa de la dignidad como móvil de la acción, mientras Hipólito Mora, de La Ruana, señala la carga insostenible que representaban las cuotas. En todo caso, las condiciones eran semejantes: se afectaban simultáneamente los medios de vida, los derechos más básicos y la dignidad de las personas.

Como en Cherán, como en Guerrero, los ciudadanos armados detuvieron a los narcos y los entregaron al Ejército, que a su vez los entregó al Ministerio Público. Pero al día siguiente estaban libres, lo que, una vez más, era un claro indicio de la colusión de las autoridades con las redes mafiosas. De hecho, según Mireles, uno de los miembros del cártel afirmó que la persona que enviaba a los militares y federales a buscarlos “es la misma persona que nos avisa a nosotros que nos cuidemos porque vienen los operativos” (Mireles, 2017: 139), lo cual confirmaría esa hipótesis. Por otra parte, la complicidad de las autoridades municipales con las redes criminales “era tan perversa

que al detener sin motivo alguno a cualquier ciudadano, lo entregaban personalmente a los sicarios del cártel” (Mireles, 2017: 274). Se podría decir que muchos de los ediles de Michoacán y de las policías estaban controlados, vigilados o amenazados por la delincuencia, formando redes confusas en las que a veces resulta difícil distinguir, desde fuera, entre la asociación directa con los criminales, la colaboración de buen grado y el consentimiento forzado.

En un primer momento el movimiento recurrió a las autoridades federales: “Queremos que el gobierno federal nos dé la garantía de que mantendrá permanentemente elementos de la Marina, la Policía Federal y el Ejército, y que nos ayuden a perseguirlos [a los delincuentes]”, declaraban las autodefensas de Buenavista (Martínez, 2013: 45). Incluso dirigieron una carta abierta al presidente Enrique Peña Nieto en la que explicaban que “recurrimos a esta medida porque las autoridades no han cumplido con la responsabilidad que les delegó el pueblo” (Martínez, 2013: 45). Pero aunque afirmaban que su lucha no se dirigía contra el Estado, y buscaban su apoyo, las prácticas gubernamentales, ambiguas pero más preocupadas por las autodefensas que por las redes criminales, los fueron llevando a una distancia creciente de las posiciones oficiales.

Como con las otras experiencias que se han revisado, la política gubernamental osciló inicialmente entre la amenaza, la negociación, el apoyo de unos y el desconocimiento de otros, para propiciar las divisiones, y la represión abierta. Desde el inicio, el Ejército detuvo y desarmó a grupos de autodefensas, y lo hizo siempre que pudo, ocasionando confrontaciones —como en Aquila— o apresando personas y enviándolas incluso a prisiones de seguridad máxima.

En reiteradas oportunidades el gobierno fue planteando la necesidad del desarme inmediato o bien del registro de armas y la incorporación de las autodefensas a las policías rurales. La pregunta obvia que se formulaban entonces era por qué el Ejército iba a desarmar al pueblo que se estaba defendiendo. En cambio, a “los que nos están matando, ¿cuándo los van a desarmar?” (Mireles, 2014). En efecto, mientras se permitió durante años y años, que grupos armados agredieran de todas las formas posibles a la población, de pronto el gobierno mostró una gran urgencia por desarmar a los que se defendían de ellos y no a los agresores.

¿Fue esta acción verdaderamente sorprendente? En verdad no.

Por una parte, hay muchos elementos que permiten reconocer la vinculación de las redes delictivas con el gobierno del estado. En este sentido, baste mencionar la posterior detención del gobernador interino, Jesús Reyna (2013) bajo esta acusación, que ya habían hecho las autodefensas desde mucho tiempo antes, además de la retahíla de presidentes municipales denunciados por cargos semejantes, y dados a la fuga o detenidos. Como si esto fuera poco, algunos miembros de las autodefensas, como José Mireles, denunciaban que los criminales “tenían infiltrados todos los niveles de gobierno y policías” (Mireles, 2017: 175) e incluso desconfiaban del nivel federal afirmando por ejemplo que: “Hasta allá está el crimen organizado, hasta la Secretaría de la Defensa Nacional” (Mireles, 2013).

Por otra parte, aunque las autodefensas no se ostentaran como enemigas del Estado, resultaban intolerables para él porque lo exhibían pero, sobre todo, porque eran ejemplo de lo que puede una ciudadanía armada. El mismo Mireles menciona que las autodefensas tomaron como referencia el caso de Cherán, que los antecedió en un par de años. “[Nosotros] observamos lo que hicieron los p’urhépechas y dijimos: ‘Si ellos pudieron, ¿nosotros por qué no?’” (Mireles, 2013). De la misma manera, a partir del movimiento de autodefensas de Michoacán aparecieron otras experiencias semejantes en distintos estados del país como Chiapas, Durango, Veracruz, Morelos, Sinaloa y el Estado de México.

También se multiplicaron las guardias comunitarias indígenas, que siendo un fenómeno distinto, más cercano a la experiencia de Cherán, sin embargo se potencia igualmente por esta rebelión que legítima, de alguna manera, el uso de las armas para la defensa de la sociedad civil. Casi inmediatamente después del alzamiento de las autodefensas, el líder de la Organización Nación Purépecha recordó que “más de 25 poblados indígenas han decidido aplicar el sistema ancestral de autodefensa” (*La Jornada*, 12 de marzo de 2013: 37) y cinco días después 30 comunidades p’urhépechas, mazahuas y otomíes decidieron integrar un órgano indígena responsable de la creación de policías comunitarias y el apoyo de las que ya existían.

También surgieron experiencias híbridas entre las autodefensas y las policías comunitarias, como en el caso de la de Chinicuilá, que no está conformada por ganaderos o por productores ricos y actúa sometida al control de un Concejo Popular que existe desde hace más

de diez años. Por su parte Ostula, que había creado la primera policía comunitaria de Michoacán en 2009, tomó el 13 de febrero de 2014, en alianza con mestizos, el territorio de La Placita, del que había sido despojada por el mismo cártel de los Templarios. Por fin, la comunidad indígena de Caltzontzin, en el municipio de Uruapan, se declaró autónoma y eligió un Concejo mayor por usos y costumbres el 21 de febrero de ese año.

Todo ello muestra la conexión y potenciación de luchas diferentes que, en tanto enfrentan con éxito a un enemigo ante al cual el Estado se dice impotente, lo rebasan. Toman así conciencia de su propia fuerza, de su potencialidad independientemente del aparato institucional. Es por ello que no sólo el Estado sino todo el aparataje de la gubernamentalidad neoliberal necesita desarmarlos. Los corporativos nacionales e internacionales reclaman un Estado apto para los negocios, capaz de controlar la situación; el sistema político se alarma ante el rebasamiento del monopolio de la violencia, y las redes criminales se preocupan por la defensa de territorios que ambicionan y que, gracias a estas luchas, pasan a ser inaccesibles para sus negocios.

Para colmo, si inicialmente el movimiento fue interno en cada uno de los municipios luego, para expandirse, comenzó a avanzar. Su estrategia consistía en “tomar territorio” para sumar municipios, hacerse fuertes, y llegar finalmente a ocupar los centros clave de la organización de los Templarios, como Apatzingán, Uruapan y Morelia. En este proceso de avance, al “tomar” otras poblaciones realizaban asambleas, en las que invitaban a la población a sumarse y a constituir sus propias autodefensas. En estas acciones, en general, obtuvieron el apoyo de la gente y, ante su avance, los Templarios optaban por abandonar la plaza antes de la llegada de las autodefensas.

Se podría decir que se produjo, de hecho, un desplazamiento de la “delincuencia organizada” en la región. “Sacar a balazos a los criminales no fue muy difícil [...] luego luego se rendían, se iban o se entregaban. Se les desaparecía lo bravo a estos perros desgraciados” (Mireles, 2017: 165), “cobardes” y “asesinos mata-amarrados”.

Durante todo el año 2013 este movimiento fue sostenido. Las autodefensas se movían en sus camionetas, avanzaban y “limpiaban” de Templarios los poblados, “limpiaban” las rancherías, “limpiaban” territorios, “limpiaban” el estado de Michoacán (con toda la conno-

tación atroz de la idea de “limpieza”). Lo hacían ya sea por desplazamiento voluntario o en combate y ellos mismos definieron la situación como “guerra contra el crimen”, utilizando un lenguaje bélico —formalmente acorde con el gubernamental— tanto en el discurso como en la imagen.

Esta caracterización de la violencia en términos de guerra era afín a la que había hecho desde 2006 el gobierno de Felipe Calderón y que se mantenía, si no en el discurso, sí en las prácticas, durante el sexenio de Enrique Peña Nieto. Tal vez por ello uno de los dirigentes de las autodefensas, Hipólito Mora, se manifestaba como admirador del desempeño del presidente Calderón en estas lides. Sin embargo, aun así, había diferencias significativas entre una “guerra” y la otra.

La “guerra” de las autodefensas estaba librada por ciudadanos que, en su avance, ponían al descubierto y afectaban las oscuras alianzas entre el poder político, económico y criminal. Al mismo tiempo, una vez que se establecían en un territorio, se detenía la violencia. Desde este punto de vista, su accionar tenía un sentido diferente e incluso inverso a la “guerra” gubernamental, que multiplicó salvajemente la violencia con un enorme incremento de las ejecuciones extrajudiciales y las desapariciones, afectó a la población civil y encubrió las alianzas del poder con las redes mafiosas.

Por su parte, estos “escenarios de guerra” visibilizaban el rebasamiento del Estado. Por ello era necesario detener el avance de las autodefensas que, fuertemente armadas y desplazándose por el territorio nacional, registraron los medios de comunicación nacionales e internacionales.

En la medida en que el movimiento se fue ampliando, en la medida en que el avance de las autodefensas fue imparable, el Ejército y la Policía Federal los acompañaron físicamente porque su acción podía serles útil para cierto control territorial y político pero también como una forma de “ser parte” de los acontecimientos y disimular su inoperancia. Por otro lado, el acompañamiento de las fuerzas de seguridad le dio al movimiento respaldo institucional y cierta legalidad, como una suerte de “autorización” que los legitimó y los limitó, al mismo tiempo. En sus relatos, la relación con el Ejército se presenta como ambigua; al mismo tiempo que se sugieren insistentemente distintas formas de inacción e incluso de colusión, también se rescata a algunos elementos militares con cierta admira-

ción. Cuando llegaban juntos a un lugar, las autodefensas señalaban los “blancos” y el Ejército o la Policía Federal procedían. Esto hacía que tuvieran la información con anticipación a las acciones que, además, dependían de ellos.

La toma de Apatzingán, nido de las redes mafiosas y cuartel general del cártel, ocurrida el 26 de octubre de 2013, marcó un punto de inflexión en la creciente tensión con el gobierno, ya que el Ejército impidió de hecho la entrada de las autodefensas y demoró la “caída” de la ciudad. Permitir que un grupo civil tomara una ciudad de esa importancia económica y estratégica hubiera sido una muestra de debilidad inaceptable para el gobierno. Por otra parte, el poder militar del narco allí era lo suficientemente importante como para avanzar con cuidado. Las autodefensas se disciplinaron y entraron a la ciudad desarmados, custodiados por el Ejército y en los tiempos y términos acordados con la autoridad. Allí llamaron a la población e hicieron una gran concentración convocando a que la ciudad organizara su propia autodefensa. Los grupos armados que habían quedado como resguardo a la entrada de la ciudad no pudieron ingresar ni siquiera cuando sus compañeros fueron agredidos a balazos, en el contexto de la asamblea pública. Todo ello, voluntaria o involuntariamente, le dio tiempo a los Templarios para abandonar la plaza y frenó el empuje de las autodefensas.

Para entonces, dentro del movimiento existían diferentes criterios sobre el avance y la conquista de nuevos territorios; mientras unos, como el Comandante 5, pugnaban por seguir avanzando, otros, como Hipólito Mora, preferían concentrarse en conservar los espacios liberados. Lo cierto es que, a partir de Apatzingán, las autodefensas ya no irrumpirían en lugares importantes como Uruapan —al que pretendían llegar—, porque “en el centro de Uruapan hay Templarios, nosotros ya tenemos las casas ubicadas pero están resguardados por el mismo gobierno que no nos deja entrar” (Valle, 2014: 4). Tampoco entrarían nunca a Morelia —capital del estado—, como era su intención.

Las diferencias de criterios se hicieron presentes a partir de entonces, justo a las puertas de Apatzingán, y el gobierno las aprovechó buscando la discordia. Una de las estrategias principales fue tratar de deslegitimar a los líderes y dividirlos, de manera que se sucedieron las acusaciones entre unos y otros. A su vez, a medida que el movimiento

avanzaba también crecían los indicios y la evidencia de penetración del mismo por parte de miembros de los grupos criminales.

Si 2013 fue el año del avance incontenible de las autodefensas, 2014 fue la debacle. Desde finales de 2013, los tratos con la Secretaría de Gobernación lograron socavar la autonomía del movimiento. Para colmo, el 4 de enero José Mireles, probablemente el líder más importante del movimiento, sufrió un extraño accidente de avión, con ciertos indicios de atentado. Al respecto, él mismo relata que el piloto del avión en que viajaba alcanzó a gritar: “Nos dieron”, sin que se logre aclarar a quiénes se refería ni cómo ocurrieron los hechos. No obstante, Mireles sobrevivió al accidente, aunque quedó en condiciones físicas muy menguadas, sujeto a fuertes presiones para que aceptara públicamente el desarme de las autodefensas, aislado de sus compañeros y con constante vigilancia gubernamental.

En este contexto, el gobierno intentó detener el avance civil y negociar un desarme. El 15 de enero de 2014 nombró a Alfredo Castillo Cervantes como Comisionado para la Seguridad y el Desarrollo Integral para el estado de Michoacán, con la clara encomienda de controlar, desarmar y desarticular el movimiento. El 27 del mismo mes, con Mireles ya fuera de circulación, se logró un primer acuerdo acerca de las condiciones que el gobierno debía garantizar para que pudiera producirse el desarme. De allí en adelante se fue generando una tensión creciente entre el gobierno, que ponía los plazos para el desarme, y las autodefensas que pactaban, pero a la vez condicionaban la entrega de las armas a la desaparición de las redes criminales, que seguían vigentes en muchos puntos de la entidad, sobre todo en Morelia.

Posteriormente, las imputaciones legales contra Hipólito Mora y sus hombres, que llevaron a su encarcelamiento en marzo de 2014, neutralizaron al otro líder histórico del movimiento. Las mismas ocurrieron, casualmente, después de que Mora se enfrentara al gobierno y amenazara con cortar carreteras si no se liberaba a los miembros de las autodefensas de Buenavista, que habían sido detenidos. Éste fue un momento crucial del hostigamiento gubernamental para la desarticulación del movimiento. Otro ocurrió en mayo, con el desconocimiento interno de José Mireles como “vocero” de las autodefensas, también casualmente, después de su pronunciamiento pidiendo la salida del Ejército y la Armada del territorio michoacano.

Finalmente, el 10 de mayo de 2014 se formó el Cuerpo de Defensa Rural, con gran difusión por parte del gobierno, como éxito de su estrategia de pacificación. El acuerdo no comprendió un desarme efectivo sino “guardar” las armas, es decir, no circular con ellas pero llevó al control y la desarticulación del movimiento, con la connivencia de algunos de sus dirigentes, como *El Americano*. Para lograrlo fue necesario deshacerse de todo liderazgo independiente, de manera que, en junio, el gobierno detuvo también a José Manuel Mireles, y lo mantuvo preso en distintas cárceles, incluso de alta seguridad, hasta mayo de 2017. En julio de 2015, apresaron a Cemeí Verdía, comandante de la policía comunitaria de Ostula, provocando la protesta de la comunidad, que fue sofocada con gran violencia y provocó la muerte de un niño de 12 años y varias personas heridas. Junto con las cabezas más visibles, muchos miembros de las autodefensas fueron a dar a la cárcel y algunos fueron asesinados. Todo ello terminó de desarticular el movimiento.

Sin embargo, según el doctor Mireles, el desarme de las autodefensas de Michoacán y su incorporación al Cuerpo de Defensa Rural fue una suerte de ficción gubernamental, ya que de 36 municipios en armas que existían en el estado, sólo dos se uniformaron y se unieron a ese cuerpo. En uno de ellos se armó a antiguos sicarios “arrepentidos”, dejando intacto el “huevo de la serpiente” y en el otro se nucleó a miembros de las autodefensas originales. Si esto es así, quiere decir que gran parte de la población continuó armada, desconforme con la política gubernamental respecto al tratamiento del crimen organizado, expuesta a un retorno de las redes mafiosas —como efectivamente ocurrió— pero, al mismo tiempo, con una experiencia de lucha y un ejercicio de poder irreversibles. Probablemente por eso José Manuel Mireles concluye su libro autobiográfico *Todos somos autodefensas* afirmando:

Por último quiero darle las gracias al gobierno estatal y federal, quienes con su ineptitud y abandono durante más de doce años, le permitieron al pueblo michoacano mostrar su valor al dejarnos enfrentar al crimen organizado y a la delincuencia uniformada para defender nuestras vidas, nuestras comunidades, nuestras familias; nuestra productividad y nuestra propiedad, en legítima defensa, como autodefensas. Muchas gracias” (Mireles, 2017: 403).

Se trata entonces de un proceso desmembrado pero que, lejos de estar resuelto, mantuvo muchos de los elementos de tensión y de potencia, en un escenario de fuerte penetración de las redes criminales.

En síntesis, las autodefensas fueron un movimiento mestizo, iniciado por ganaderos y productores, acompañados por gente de pueblo y trabajadores, es decir, que su composición social es muy diferentes a la de las comunidades originarias. Sus objetivos se presentaron como defensa de la dignidad, la vida y la propiedad.

Las condiciones de su surgimiento fueron semejantes a las de los levantamientos indígenas, ya que se trató de procesos de apropiación por desposesión —no de territorios sino de otro tipo de recursos— sumamente violentos, con generación de miedo y humillación que provocan dificultad para reaccionar primero y finalmente una respuesta defensiva pero, en este caso, también ofensiva. Por lo mismo, plantearon la lucha en términos de “guerra”, con una estrategia regional desde sus inicios y que se proponía avanzar y “tomar” todo el territorio del estado para “limpiarlo” de delincuencia organizada, lo que la hace muy diferente a las experiencias comunitarias.

Su lenguaje y su concepción fueron bélicos, construyendo escenarios y prácticas de guerra contra “enemigos”, “perros desgraciados”, que hay que “acabar”. En este sentido es inquietante la afirmación de alguno de sus miembros en el sentido de que, a partir de que el Ministerio Público liberó a los delincuentes detenidos, “nunca más entregamos a un Templario; por eso están bien gordos los pescaditos de la presa”. Ello denota una visión de poder autoritaria y peligrosa.

En términos políticos, las autodefensas son un movimiento sumamente diverso y heterogéneo, agrupando desde líderes cercanos a un discurso autonomista e indígena, como Cemeí Verdia, de Ostula, hasta otros conservadores y de filiación panista, como Hipólito Mora.

Estos elementos les permitieron relacionarse con el sistema político y les dieron capacidad de negociación con sectores de poder, lo que constituye parte de su fortaleza pero también su mayor debilidad. En un principio, estas relaciones les facilitaron la posibilidad de un avance tan amplio, rápido ¡y armado! como el logrado, pero luego los condicionaron, orillándolos a actuar dentro de las lógicas y prácticas gubernamentales, lo que facilitó su eliminación.

Por las mismas circunstancias de su composición social y sus vínculos políticos lograron un manejo mediático que les dio una alta vi-

sibilidad y exposición pública, prácticamente desde sus inicios. Este hecho publicitó su lucha pero, a la vez, la presentó desde la perspectiva del gobierno, sembrando la división y el descrédito, propiciando la cooptación de algunos grupos y la imposición de los acuerdos de desarme. Es decir, fue parte de la “tolerancia”, los condicionamientos y, finalmente, la traición del movimiento por parte del Estado.

Sus liderazgos fueron fuertes y unipersonales. No fue un movimiento comunitario sino un movimiento ciudadano, dirigido por individuos “notables” (Hipólito Mora, José Manuel Mireles, Luis Antonio Torres *El Americano*, Alberto Gutiérrez *El Cinco*, Estanislao Beltrán *Papá Pitufo*). Todos hablan de sí y en primera persona. Les enorgullece “ser reconocido a nivel mundial” [Mireles]; dicen “estar en el cielo” porque en todo el mundo los conocen [Mora al salir de la cárcel]. Por eso mismo caen más fácil en las políticas divisionistas del Estado.

Su estrategia fue principalmente militar, de avance, velocidad, desplazamiento y eliminación de los delincuentes, alcanzando una gran eficiencia durante los primeros diez meses. Provocaron entonces un efecto ejemplo y la replicación del movimiento. Pero así como lograron una multiplicación rápida de las autodefensas dentro y fuera de Michoacán, también se dio, con igual o mayor velocidad, el proceso de penetración por las redes criminales, fragmentación del movimiento y disolución posterior.

Las autodefensas rompen o exceden la frontera de lo local pero no se limitan a un territorio propio sino que sostienen una lógica de expansión. A diferencia de Cherán y las demás resistencias comunitarias, que pueden sobrepasar lo comunitario pero permanecen dentro de la región o territorio que reivindican como propio, este movimiento se propuso ocupar municipios y ciudades, incluyendo grandes centro urbanos, como Morelia. No construye en el margen sino que trata de “tomar” los centros.

Es interesante observar que no desarrollaron estrategias legales propias, probablemente porque confiaron en las garantías constitucionales y, sobre todo, en los acuerdos cupulares con sectores del gobierno.

Las estrategias gubernamentales para controlarlos fueron ambiguas y amenazantes en un primer momento. Luego propusieron acuerdos, propiciaron la división y el enfrentamiento y, una vez

conseguido ello, impusieron el desarme. A continuación pasaron a la represión y el encarcelamiento de los dirigentes que no se disciplinaron. La combinación de prácticas de negociación, cooptación, fragmentación y represión coincide con las estrategias utilizadas para controlar a las comunidades, aunque con resultados diferentes.

En consecuencia, las autodefensas y las resistencias autonómicas comunitarias tienen condiciones de surgimiento semejantes, en el sentido de que enfrentan básicamente las mismas amenazas; asimismo, son objeto de estrategias gubernamentales parecidas. Sin embargo, sus propias estrategias difieren considerablemente: una es resistente y la otra bélica; una comunitaria y la otra individualizada; una de largo plazo, la otra de velocidad; una disimulada, la otra sumamente visible. Es posible pensar que su éxito o fracaso relativos están fuertemente vinculados con estas características principalmente resistentes en un caso y mucho más confrontativas en el otro.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Este texto partió de presentar un “mapeo” de la gubernamentalidad neoliberal. Se ha utilizado la categoría de *gubernamentalidad* para descentrarnos del Estado y señalar que las estructuras de poder vigentes comprenden al aparato estatal pero lo rebasan ampliamente, en una densa red de actores público-privados y legal-ilegales. Asimismo, para reconocer formas de control social y de construcción de lo subjetivo basadas en una sujeción “ambiental” más que disciplinaria, que propician un sujeto “autoemprendedor”, empresario de sí mismo, aislado, temeroso, individualista y presa del espejismo de una libertad que no posee.

Por su parte, la idea de “mapa” refiere a lo que considero una construcción provisional con múltiples entradas posibles, cuyos elementos no reconocen un eje jerárquico ni genético; mucho menos suponen una estructura rígida o inamovible. Este “mapa” es apenas preliminar y sirve sólo como contexto, o punto de partida, para una aproximación más afinada que sólo puede provenir del análisis de las resistencias que se le oponen.

Desde ese otro mirador “resistente” —y no al revés—, es que se pueden reconocer los rasgos de la gubernamentalidad neoliberal enunciados en la primera parte de este texto: 1] la subordinación radical de lo social y lo político a cualquier forma de acumulación legal o ilegal; 2] la convalidación de la acumulación por despojo, bajo este mismo principio; 3] las políticas de miedo como forma de control poblacional; 4] la autonomía relativa de los poderes locales y la fragmentación de un Estado que, no obstante, mantiene su responsabilidad y su complicidad con estos procesos; 5] la colusión de las redes criminales con fracciones del Estado; 6] la configuración de un sistema de optimización y jerarquización de las diferencias, que separan las vidas protegibles de las que sencillamente quedan *a bando* y se “abandonan” a su suerte y a sus múltiples violencias; 7] la toxicidad de los medios de comunicación, que construyen realidades a su medida, ignorando aquellas que abren la esperanza y atendien-

do sólo las que no pueden eludir, para distorsionarlas. El caso de las autodefensas, que recibieron el “beso de la muerte” de los medios, es ilustrativo al respecto.

Pero lo más importante de sostener la mirada desde el campo de las resistencias es que, al hacerlo, podemos observar la cara menos visible, la más negada, la más incómoda, de la actual gubernamentalidad, la que da cuenta de sus limitaciones e impotencias. Este ángulo de observación resalta las aptitudes de la resistencia, señala los puntos ciegos del neoliberalismo y la posibilidad de aprovecharlos para la construcción de lo nuevo, de lo que vendrá.

Por eso, la apuesta principal de este trabajo se centra en el análisis de las prácticas resistentes que limitan la gubernamentalidad actual, la tensan, aunque en ciertos casos puedan llegar incluso a reforzarla, a pesar de sí mismas. Se trata de reparar en su potencia de “fuga”; de observar sus estrategias, sus modos —siempre diferentes— que dan cuenta de la superposición de antiguas memorias vivas y actuantes, y también de reconocer sus límites y sus tropiezos para ir descifrando, desde allí, las posibilidades de acción, de transformación y de construcción.

Uno de los rasgos más visibles de la gubernamentalidad neoliberal es la ampliación y la multiplicación de las violencias, que persiguen la imposición de un nuevo orden, formas de apropiación por desposesión y el control poblacional a través del miedo. Cuando les resulta posible también instalan, en territorios localizados y estratégicos, un terror inmovilizante. Frente a ello, las resistencias que muestran mayor capacidad para frenar las violencias, sobrepasar el miedo e impedir la entrada en el terror provienen del ámbito local y, más específicamente, del comunitario.

Lo local se evidencia como una realidad particular que, sin estar disociada de lo estatal, conserva una autonomía relativa. Sus redes de poder conectan con las estatales y las globales, sin reproducirlas de manera especular. Podríamos decir que, así como lo local está en el Estado y éste en lo global, también lo estatal y lo global se “presentan” en los espacios locales, se “realizan” allí, y también allí encuentran sus propias limitaciones. En este sentido, se puede pensar lo local como una realidad hologramática —o un fractal— de los otros niveles que, por su cercanía, permite visibilizar más claramente las redes de poder. En consecuencia, es también un nivel más apto para la comprensión de fenómenos “opacos”, como la articulación de las redes

legal-ilegales, sus formas de operación y las posibilidades efectivas de resistencia a las mismas.

A su vez, lo local, cuando se articula con lo comunitario, incorpora nuevos y fundamentales elementos, como la existencia de un vínculo social poderoso que no es fácilmente penetrable ni destructible. Lo comunitario indígena arraiga en identidades colectivas, fincadas en un territorio común, en una historia, una lengua, usos, costumbres, espiritualidad, memorias y valores compartidos, que se practican en lo cotidiano y se reactivan principalmente en los momentos de emergencia, como se ha visto en las experiencias analizadas.

Todo ello genera un tejido social denso, que se sostiene en las relaciones diarias, cara a cara, horizontales —como las fogatas de Cherán, las celebraciones y las obligaciones de los sistemas de cargos—, propiciando vínculos fuertes e intensos intercambios entre sus miembros. Desde su posición en los “márgenes” y el “abandono” que inicialmente les impone el Estado, las comunidades se conforman como un colectivo autoorganizado, que decide sobre sí mismo, con o sin la anuencia de las instituciones. Sostiene la deliberación y la escucha como mecanismos para la toma de decisiones, a través del procedimiento asambleario. Por lo mismo, construye una sociabilidad basada en la solidaridad y la cooperación, contrapuesta a las formas estatales, violentas y competitivas. Parte de una matriz cultural originaria que, sin embargo, se ha enlazado con las de origen occidental, impuestas sucesivamente por los estados modernos, hibridándose a veces —como en la religiosidad—, articulando rasgos distintos sin mezclarlos, en otras —como en las prácticas jurídicas—, o incluso resistiendo y rechazando abiertamente algunos de ellos —como el sistema de partidos.

Es decir, lo comunitario y lo estatal no corresponden a distintos momentos de un mismo proceso evolutivo —donde lo comunitario sería una etapa preestatal o antecedente de lo estatal—, sino a matrices diferentes que conviven, a veces hibridándose, y en las que se puede reconocer la pertenencia a genealogías diferenciadas. La carga jerárquica, violenta y excluyente de lo estatal —que fija desde su origen la distinción entre una ciudadanía plena y la humanidad excluida de todo derecho—, su velocidad e inmediatez, se contraponen con los rasgos consensuales y conciliatorios de lo comunitario, así como con sus tiempos de largo plazo, la espera y la memoria.

Las experiencias comunitarias aquí analizadas desarrollan formas de resistencia a violencias específicas: sistémicas, de escenarios bélicos que ellas no han declarado, de apropiación por desposesión —de sus recursos y tierras— y de amedrentamiento para impedir toda resistencia.

La ocupación y devastación de sus territorios —por la explotación de los bosques o la instalación de mineras— constituye una amenaza a la vida natural, humana, social y cultural, que se apoya en estas violencias para convertirlos en territorios de muerte. Las mismas se ejercen por la articulación de circuitos públicos (estatales) y privados (grupos civiles o empresarios), ya sean estos legales (como las mineras o las agencias del Estado) o ilegales (como las redes del narcotráfico). En el conjunto de las experiencias analizadas se muestra la interdependencia del aparato político y las redes criminales, ya sea en el nivel municipal o estatal, principalmente, pero también la responsabilidad de las autoridades federales.

En todos los casos se han practicado políticas del miedo para controlar sus territorios y sus poblaciones; sin embargo, las comunidades lograron desarrollar estrategias para impedir el terror, salir del miedo y actuar de manera principalmente defensiva. Lo hicieron rompiendo el aislamiento, recuperando y constituyendo redes de confianza, recurriendo a la memoria social, es decir, recuperando los vínculos consigo mismas, con su pasado y con su cultura.

Se puede hacer una clara distinción entre las resistencias de las comunidades indígenas y las autodefensas, de corte mestizo. El papel de la memoria, los usos de la violencia y el tiempo, las estrategias de acción y los procedimientos de toma de decisión difieren. Sin embargo, siendo diferentes no son contrapuestas. Por el contrario, unas luchas pueden potenciar a las otras y, de hecho, realizan entre sí “préstamos” de estrategias y “préstamos” de valor. No obstante, lo comunitario alcanza una durabilidad y una potencia mayor que deviene, justamente, de su correspondencia con un patrón de organización social, político, ético alterno y, por lo mismo, mucho más inmune a las presiones y los juegos de la gubernamentalidad neoliberal. Su arraigo en lo colectivo, lo distancia del individualismo, de los liderazgos unipersonales y de las tomas de decisión de carácter cupular dificultan el desvío y la manipulación de los procesos populares de resistencia, que los gobiernos y sus aliados legales o ilegales intentan

incesantemente. La decisión asamblearia y común, núcleo generador de cualquier democracia verdadera, no es un antídoto perfecto pero dificulta la penetración de los poderes económico, político y mafioso.

Las resistencias comunitarias se han desarrollado desde los márgenes a los que fueron desplazadas y desde los que se pretenden aun nuevos desplazamientos. Abandonados, “dejados a bando” por el Estado, utilizaron esos márgenes, laterales, poco visibles, para una construcción propia. Tomaron el “fuera del lugar” en que los colocó el Estado —y los mantiene la actual gubernamentalidad— como espacio propio, de resistencia y “fuga” de las redes de poder, eludiendo la confrontación y, especialmente, las lógicas y las prácticas bélicas.

Hasta aquí se ha hecho referencia a las experiencias comunitarias pero el interés de este trabajo se centra, de manera especial, en las de carácter autonómico. Se trata de autonomías diversas, unas parciales, otras más radicales, pero todas se orientan a ampliar los procesos de autoorganización y autogobierno. Por sus características, estos movimientos interpelan al capitalismo por su condición colonial, al neoliberalismo como la fase en la que se agudiza el despojo de todas sus formas de vida, a las democracias representativas que no las representan, a los partidos políticos en tanto parte de ellas, al pensamiento occidental y científico que pretende una superioridad indemostrable. Aunque no se propongan una confrontación con el Estado, lo rebasan de hecho al desarrollar formas alternas de la seguridad, la política y la justicia, con prácticas efectivas de interlegalidad, sumamente interesantes. Al mismo tiempo institucionalizan esos procesos, construyendo lo que se podría considerar una institucionalidad extrainstitucional o una parainstitucionalidad.

Ponen en acción una memoria actuante; a la vez larga, ya que recupera desde los orígenes prehispánicos e incluso míticos, preexistentes al Estado, pero para articularse con memorias posteriores, de mediano plazo, como las nacionales y aun otras más recientes y de corto plazo, del pasado siglo xx y del actual. Es una memoria que rompe la continuidad del tiempo para traer distintos retazos de su experiencia y construir una historia propia que refuerza el vínculo social. Repite persistentemente algunos elementos, renueva otros a la luz de las urgencias del presente y, a partir de ellos, crea lo nuevo y lo que vendrá. Recoge de sus pasados reivindicando a sus “mayores”, transforma el presente con la acción de los jóvenes y se preocupa por

pasar su experiencia a los niños, pensando en los futuros posibles. De ahí la importancia del relato, el registro y la incorporación de todas las generaciones en la vida comunitaria.

Los procesos autonómicos que se han analizado en este trabajo desarrollaron formas de resistencia, en especial a políticas de acumulación por desposesión, que recurrían a violencias extremas para aterrorizar y paralizar a la población. Todas ellas registran el miedo y la inmovilidad inicial así como la capacidad de sobrepasarlo a partir de una decisión colectiva, cuyo móvil principal fue la defensa de la dignidad y la vida. Así, conformaron colectivos armados, que ejercen una violencia principalmente defensiva, logrando controlar exitosamente la seguridad y la toma de decisiones dentro de su territorio.

En todos los casos se verifica la colusión del gobierno y las autoridades —ya sea a nivel local, estatal o federal—, con las redes mafiosas que los hostigan. En principio estas luchas no se plantean confrontar al Estado y, sin embargo, su propia práctica pone en discusión la capacidad y la voluntad de las instituciones, así como la “universalidad” del derecho en que dicen sustentarse. Pero sobre todo nos enseñan nuevas formas de pensar lo jurídico, lo político, lo social, de cara a los desafíos del mundo contemporáneo. En este sentido, al rebasar a las instituciones vigentes, al rebasar el miedo con el que se las trata de controlar, rebasan también al Estado, no sólo porque cumplen y renuevan las funciones que a éste le competen sino porque neutralizan las prácticas de temor, que son inherentes a las actuales formas de la gubernamentalidad neoliberal.

Pero quizá lo más importante es que detienen la violencia e impiden la consumación de un necropoder que se ejerce tratando de instalar territorios de muerte. Como contraparte, hombres y mujeres de las comunidades se exponen a la muerte individual para proteger la vida colectiva y común. Ejercen una biopolítica de preservación de la vida, en toda su diversidad, contra el biopoder de diferenciación, selección y administración de la vida que multiplica la muerte.

Las experiencias comunitarias autonómicas construyen poder social en territorios concretos prescindiendo del Estado, del capital financiero, de los partidos políticos, de los grandes corporativos, incluidos los de la comunicación y los criminales. Por eso, aunque no los enfrentan directamente, los desafían *de facto* mostrando la posibilidad de un mundo sin ellos. Por su condición autónoma, toman el

control político y territorial, construyendo otras formas de relación de los seres humanos entre sí y con la naturaleza. Exploran nuevas modalidades de la comunicación, la educación y la salud por fuera de la institucionalidad estatal. Abren lo nuevo; anuncian otras formas posibles de vida. Por ello, nos alientan a

tomar el control de los procesos económicos, ecológicos, políticos, financieros, educativos, de vigilancia y de comunicación en escalas donde sea posible. Y esto puede ser un hogar, un conjunto de hogares, una comunidad rural, una manzana o barrio urbano, un edificio, un municipio entero, una región o una colonia (Toledo, 2016: 16).

Propongo pensar lo comunitario, en relación con lo global, como una suerte de fractal conformado por: la horizontalidad en las relaciones, la restauración de los vínculos intersubjetivos, la participación, la no especialización, la conexión entre lo social, la naturaleza y lo sagrado, que ofrece la posibilidad de desarticular la violencia (Campiglia, 2017).

Estos rasgos de lo comunitario pueden replicarse aunque no en sus particularidades sino como una estructura relacional básica capaz de multiplicarse a diferentes escalas, adoptando distintas formas y reconociendo complejidades diversas. No se trata, pues, de una calca, sino de la replicación de ciertas relaciones y dinámicas que se pueden preservar con el cambio de escala, aunque adoptando en cada caso figuras y funciones diferentes. Para ilustrar la idea de fractal, se toma el ejemplo de ciertas hojas, que replican la forma de la rama de la que son parte, a la vez que ésta replica la del árbol. Creo que ésta es una analogía sencilla que permite ver la repetición a la vez que la diferencia porque las funciones y características de la hoja, la rama y el árbol son diferentes y específicas, aunque conserven una estructura básica común. En este sentido, la “estructura relacional básica” de lo comunitario, en sus formas autonómicas, puede pensarse como “fractal” para construir nuevas formas de relación en otros ámbitos de lo social y lo político.

Paul Virilio afirmaba, con razón, que: “Cuanto más globales son las dimensiones económicas y sociales, más fractal se vuelve la organización de la sociedad y mayores son las posibilidades de que se fisure y estalle” (Virilio, 2012: 61). Es cierto, pero habría que agregar que

las fisuras no son sólo destrucción, como parecía temer Virilio, sino que pueden ser también el lugar por el que penetran las resistencias que fragmentan el orden establecido, para abrir paso al desorden y la creación de lo nuevo, con o sin estallamiento. Resistencias fractales que tienen potencialmente la capacidad de multiplicarse.

Lo comunitario no tiene por qué restringirse a los ámbitos tradicionales; es posible y necesario construir nuevas comunidades de sentido y pertenencia, capaces de resistir a las políticas de miedo y, a su vez, articulables con otras formas de organización ciudadana, laboral, social, diferentes pero no necesariamente contrapuestas. La articulación entre distintas experiencias y modos de acción, así como las “traducciones” entre unas y otras parecen indispensables en el momento actual.

Quizá todos los seres humanos siempre se han planteado su momento vital como decisivo para la historia de la humanidad. Es natural que entendamos nuestro momento como crucial justamente porque es el nuestro, aquél en el que nos toca actuar. Lo cierto es que, aun considerando esto, las urgencias del presente se me presentan —y creo que son— extraordinarias. Probablemente la vida, en todas sus dimensiones, nunca estuvo tan amenazada como ahora. Por eso es tan urgente encontrar políticas que la defiendan. En este escenario de muerte y destructividad, es imperioso recordar que hay una complementariedad y potenciación de los contrarios que empuja a la vida frente a la muerte; a la creatividad frente a la destructividad; a la esperanza frente al desencanto; al regreso, a la retención, a la enorme potencia de lo pequeño y de lo débil frente al progreso, la velocidad y lo global gigantesco. Allí reside la esperanza.

REFERENCIAS

- Acosta, A. (2016), “Maldiciones, herejías y otros milagros de la economía extractivista”, *Tabula Rasa*, núm. 24, pp. 25-55.
- Agamben, G. (2003), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, España, Pre-Textos.
- Altheide, D. (2006), “Terrorism and the policy of fear”, *Cultural Studies. Critical Methodologies*, vol. 6, núm. 4, pp. 415-439, <<https://doi.org/10.1177/1532708605285733>>.
- Animal Político* (11 de abril de 2018), “82 alcaldes y exalcaldes asesinados en diez años; 50% de los crímenes han ocurrido en cuatro estados”. Recuperado de <www.animalpolitico.com/2016/08/82-alcaldes-exalcaldes-asesinados-10-anos-mexico/>.
- Appadurai, A. (2001), *La modernidad desbordada*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Aragón Andrade, O. (2013). “El derecho en insurrección. El uso contrahegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán”, *Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Americas*, vol. 7 (2), pp. 37-69.
- (2014), “La construcción de la diversidad jurídica desde el Estado. El proceso de oficialización de las justicias indígenas en Michoacán”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, xxxv, pp. 115-147.
- Arboleda Gómez, R. (2006), *La cultura corporal, un lugar de síntesis en la construcción social del miedo como referente identitario, en escenarios de conflicto*, Tesis doctoral, ITESO, México.
- Aristóteles (1974), *La Política*, México, Editorial Porrúa.
- Baker, J. (2009), “Ethnographic Approaches to the Study of Fear”, *Anthropologica*, vol. 51(2), pp. 267-272.
- Banco Mundial (2018), data base. Recuperado de <<https://datos.bancomundial.org/indicador/GC.DOD.TOTL.GD.ZS?view=chart>>.
- Barrera, A y S. Sarmiento (2008), “De la montaña roja a la policía comunitaria”, en Verónica Oikión (*et al.*), *Movimientos armados en México, siglo xx*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- Bauman, Z. (2007), *Miedo líquido*, Madrid, Paidós.
- Bautista Rojas, E. (2012), “La recuperación de la tradición indígena en la lucha del pueblo de Cherán”, en María de los Ángeles Trejo González y Milagros Pichardo Hernández (comps.), *Memoria electrónica IV Coloquio de Investi-*

- gación Educativa*, pp. 23-32. Recuperado de <www.researchgate.net/profile/Gustavo_Mejia_Perez/publication/309154165_Estudio_de_seguimiento_de_exalumnas_y_exalumnos_de_la_licenciatura_en_Psicologia_Una_exploracion/links/580114fd08ae6c2449f2c054/Estudio-de-seguimiento-de-exalumnas-y-exalumnos-de-la-licenciatura-en-Psicologia-Una-exploracion.pdf>.
- Beck, U. (1998), *La sociedad del riesgo*, Buenos Aires, Paidós.
- Bellinghausen, H. (21 de octubre de 2017), “Defensa del territorio, vital en las tareas de la CRAC-PC, a 22 años de su creación”. *La Jornada*, p. 13
- (14 de abril de 2018), “La institución imperialista es racista, necesita las razas”, *La Jornada*, p. 15.
- Bericat Alastuey, E. (2005), “La cultura del horror en las sociedades avanzadas: de la sociedad centrípeta a la sociedad centrífuga”, *REIS Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 110, 3-89. Recuperado de <<https://idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/47666/art00002.pdf?sequence=1>>.
- Bervejillo, F. (1996), *Territorios en la globalización: cambio global y estrategias de desarrollo territorial*, Santiago, Chile, ILPES, Instituto Latinoamericano y del Caribe de Planificación Económica y Social, Naciones Unidas/CEPAL-Concejo Regional de Planificación.
- Blickman, T. (2008), “Políticas globales frente a las economías ilegales: el caso del blanqueo de dinero”, en Jairo Estrada Álvarez, *Capitalismo criminal. Ensayos críticos*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Calveiro, P. (2012), *Violencias de Estado*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Campiglia, M. (2017), “La institucionalización del nacimiento. El vínculo roto”, tesis doctoral, México, CIESAS.
- Cano, Arturo, (8 de noviembre de 2015), “Los Templarios están vivos”, *La Jornada*, p. 3.
- Castillo García, G. (7 de octubre de 2017). Van nueve ex gobernadores sometidos a proceso durante esta administración, *La Jornada*, p. 4.
- (6 de mayo de 2018), “Sociedad CJNG, Hermandad 3 y grupos ex Beltrán intensifican la violencia en Guerrero”, *La Jornada*, p. 9.
- Cerda García, A. (2013), “Lagunas de excepción y cosmopolitismo subalterno: conflicto agrario y zapatismo en Chiapas”, en M. Sierra, R. Hernández y R. Sieder (eds.), *Justicias indígenas y Estado*, México, CIESAS, pp. 383-426.
- Centro de Vigilancia de Desplazamiento, *Informe 2016*. Recuperado de <www.internal-displacement.org>.
- CRAC (2010), “Breve reseña y balance del Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria, a 14 años de lucha”, en Giovanna Gasparello y Jaime Quintana Guerrero (coords.), *Otras geografías. Experiencias del autonomías indígenas en México*, México, RedeZ.
- Crozier, M. (1990), *El actor y el sistema*, México, Alianza Editorial.

- Cuasar tv (24 de febrero de 2012), *Destruye Ejército laboratorio clandestino*, en YouTube. Recuperado de <www.youtube.com/watch?v=fcZMLgYzvQ>
- Das, Veena y Deborah Poole (2008), "El Estado y sus márgenes", *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, núm 8, pp. 1-39.
- Deleuze, G. (1998), *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos.
- Delumeau, J. (2002), "Miedos de ayer y hoy", en Delumeau *et al.*, *El miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, Medellín, Corporación Región, pp. 9-24.
- Diccionario de la Lengua Española, Real Academia Española, 1992.
- Espósito, R. (2009), *Immunitas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Estrada Álvarez, J. (2008), *Capitalismo criminal*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Foucault, M. (1992), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- (2006), *Seguridad, territorio y población*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2007), *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Fuentes, A. (ed.) (2012), *Necropolítica, violencia y excepción en América Latina*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- García Calderas, S. (2016), *Tradición en la defensa del bosque y reconfiguración del sentido de comunidad. Cherán K'eri*, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Gasparello, G. (2009). "Policía comunitaria de Guerrero, investigación y autonomía", *Política y cultura*, núm. 32, 61-78.
- (2016a), "Autonomías indígenas en México: construir la paz en contextos violentos", *QuAderns-e*, núm. 21(1), pp. 81-97.
- (2016b), "Entre la Montaña y Wirikuta", *Argumentos*, 29 (81), pp. 221-238.
- (2018a), *Justicias y pueblos indígenas en Chiapas*, México, UAM.
- Gasparello, G. y J. Quintana (2018b), *Raíces de nuestra justicia*, México, Serpaj.
- Giddens, A. (2000), *Un mundo desbocado*, Madrid, Editorial Santillana.
- Gobierno Comunal de Cherán K'eri (2016), *Primer Informe de Gobierno*. Recuperado de <www.concejomayor.gob.mx/index.html>.
- Gobierno del estado de Guerrero (2018), "Los pueblos indígenas de Guerrero y su lengua materna". Recuperado de <<http://administracion2014-2015.guerrero.gob.mx/articulos/los-pueblos-indigenas-de-guerrero-y-su-lengua-materna/>>.
- Gómez, M. (2014), "Procesos organizativos y participación política de mujeres indígenas en México: voces de activistas y abordaje en la bibliografía", *Mora*, 20 (2), pp. 47-65.
- Gómez Durán, T. (2013), "El pueblo que espantó al miedo", en Elia Baltazar *et al.*, *Entre las cenizas. Historias de vida en tiempos de muerte*, Oaxaca, Periodistas de a pie.

- González Escalona, T. (2017), *Participación política infantil desde la experiencia de la comunidad purépecha de Cherán, Michoacán*, tesis de maestría, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Gramsci, A. (1975), *Cuadernos de la cárcel. Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, México, Juan Pablos Editor.
- Gudynas, E. (2016), “Teología de los extractivismos”, introducción, *Tabula Rasa*, núm. 24, Bogotá.
- Guillén, A. (2016), *Guardianes del territorio. Seguridad y justicia comunitaria en Cherán, Nurío y Ostula*, México, Grieta Editores.
- Guzmán Hernández, P. (2016), entrevista personal.
- Han, Byung-Chul (2017), *La expulsión de lo distinto*, Barcelona, Herder.
- Harvey, D. (2005), “El ‘nuevo’ imperialismo: Acumulación por desposesión”, *Socialist Register*, Clacso. Recuperado de <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>>.
- Hernández, J. (2 de diciembre de 2015), *La Jornada*. Recuperado de <www.jornada.com.mx/2015/12/02/opinion/010o1pol>
- Hobsbawm, E. (1995), *Historia del Siglo xx*, Barcelona, Crítica.
- Horta Cruz, J., y Aburto Espinobarro, S. (2016), *CRAC-PC: El origen de la policía comunitaria*, Guerrero, México, Secretaría de Cultura del Estado de Guerrero.
- Houtart, F. (11 Octubre 2016), “El bien común de la humanidad como matriz” [entrada en blog]. Recuperado de <www.especieenpeligro.net/index.php/debates-y-alternativas/articulos/3385-francois-houtart-el-bien-comun-de-la-humanidad-como-matriz-de-la-nueva-sociedad>.
- IDMC, <www.internal-displacement.org/countries/mexico/>.
- Imperatore, A. (2014), *Literatura y memoria crítica*, tesis doctoral, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- INEGI (2018), *Diversidad. Michoacán de Ocampo*, <<http://cuentame.inegi.org.mx/mo-nografias/informacion/mich/poblacion/diversidad.aspx?tema=me&e=16>>.
- (2017), “Defunciones por homicidios”. Recuperado de <[www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/239923/04-estimaciones-nacionales-por-entidad-federativa.pdf](http://www.inegi.org.mx/lib/olap/consulta/general_ver4/MDXQueryDatos.asp?#Regreso&c=,>>.</p>
<p>——— (2018), “<i>Estimaciones nacionales y por entidad federativa</i>”. Recuperado de <.
- Justo, M. (28 de septiembre de 2017), Las cinco actividades del crimen organizado que recaudan más dinero en el mundo, *BBC Mundo*. Recuperado de <www.bbc.com/mundo/noticias/2016/03/160316_economia_crimen_organizado_mj>.
- Korsbaek, L. (2014), La ronda campesina, una institución peruana que nació sobre las ruinas del Estado, *Pacarina del Sur*. Recuperado de <<http://pacarinadelsur>>.

- com/editorial/48dossiers/dossier-12-979-la-ronda-campesina-una-institucion-peruana-que-nacio-sobre-las-ruinas-del-estado>.
- Lazarato, Maurizio (2015), "Del biopoder a la biopolítica", <<https://sindominio.net/arkitzean/otrascosas/lazarato.htm>>.
- Lechner, N. (1999), "Nuestros miedos", *Perfiles Latinoamericanos*, vol. 7 (13), pp. 179-198.
- Lenkersdorf, C. (2011), *Aprender a escuchar*, México, Plaza y Valdés.
- Lira, E. y M. Castillo (1991), *Psicología de la amenaza política y del miedo*, Santiago de Chile, Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos.
- Long, N. (1996), "Globalización y localización: nuevos retos", en Sara María Lara Flores y Michel Chauvet (coords.), *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, México, Plaza y Valdés.
- Magris, C. (1996), "Utopía y desencanto", *DDOOS*. Recuperado de <www.ddoos.org/articulos/textos/C_Magris.htm>.
- Maldonado, S. (2010), *Los márgenes del Estado Michoacano. Territorios ilegales, desarrollo y violencia en Michoacán*, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán.
- Maquiavelo, N. (2008), *El Príncipe*, edición bilingüe, México, UACM.
- Marina, J.A. (2006). *Anatomía del miedo*, México, Anagrama.
- Márquez Méndez, Carolina (2016), *Revaloración de la vida: la comunidad p'urépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*, tesis de maestría, El Colegio de la Frontera Norte, Chihuahua, México.
- Martínez Elorriaga, E. (7 de marzo de 2013), "Policía comunitaria ofrece ayuda contra Caballeros Templarios", *La Jornada*, p. 45.
- Martínez Ocampo, G. (26 de mayo de 2013), "Gobierno del estado hace caso omiso a desapariciones: Concejo mayor de Cherán", *Cambio de Michoacán*, Recuperado de <www.cambiodemichoacan.com.mx/imprime-198768>.
- Mbembe, A. (2011), *Necropolítica*, Barcelona, Melusina.
- Mireles, J. (2013), *El pueblo que venció al crimen organizado*. Recuperado de <www.youtube.com/watch?v=8M79tqOcgAY>.
- (2014), "Conversatorio", UACM, 29 de mayo de 2014.
- (2017), *Todos somos autodefensas*, México, Grijalbo.
- Mora, M. (2013), "La politización de la justicia zapatista frente a la guerra de baja intensidad en Chiapas", en María Teresa Sierra (*et al.*), *Justicias indígenas y Estado*, México, CIESAS.
- Morales Vega, M.C. (2013), *Resistencia, lucha y reconocimiento de derechos del pueblo purépecha de Cherán*, México, UACM.
- Morelos Cruz, R. (29 de abril de 2015), "En Guerrero se siembra 50% de la goma de opio que se produce en México", *La Jornada*, p. 9.

- Morin, E. (2000), *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa.
- Muñoz, A. (21 de abril de 2015), "Sin erradicar, complicidades de Abarca en Iguala: Ortega", *La Jornada*, p. 4.
- Muñoz Ramírez, G. (5 de julio de 2012), "Cherán transforma el dolor en movilización", *Desinformémonos*. Recuperado de <<http://desinformemonos.org/2012/07/cheran-transforma-el-dolor-en-movilizacion>>.
- Nodal, Noticias de América Latina y El Caribe (16 de diciembre de 2017), "México: 2017 fue el año con mayor cantidad de homicidios en dos décadas", *Nodal*. Recuperado de <www.nodal.am/2017/12/mexico-2017-fue-ano-mayor-cantidad-homicidios-dos-decadas/>.
- Ocampo Arista, S. (12 de abril de 2018), "Guerrero, 'una de las regiones del país más violentas del mundo', según ONG", *La Jornada*, p. 12
- Ocampo Arista, S. (14 de mayo de 2016), "Demandan al gobierno legalizar el cultivo y la venta de amapola", *La Jornada*, p. 23.
- Ogarrío, G. (5 de junio de 2014), "Cherán, el coloquio inacabado de la autonomía", *La Jornada de Michoacán*. Recuperado de <<https://colectivoemancipaciones.org/activismo/sobre-cheran/>>.
- Ogarrío, G. (4 de mayo de 2013), "Cherán: una lección de modernidad", *La Jornada de Michoacán*. Recuperado de <www.lajornadamichoacan.com.mx/2013/04/18/cheran-una-leccion-de-modernidad>.
- OIT (2017), *Perspectivas sociales y de empleo en el mundo*, <www.ilo.org/global/about-the-ilo/newsroom/news/WCMS_541144/lang-es/index.htm>.
- Ordóñez, L. (2006), "La globalización del miedo", *Revista de Estudios Sociales*, núm. 2, 95-103.
- Oxfam (2016), *62 people own the same as half the world, reveals Oxfam Davos Report*. Recuperado de <www.oxfam.org/en/pressroom/pressreleases/2016-01-18/62-people-own-same-half-world-reveals-oxfam-davos-report>.
- Oxfam (2017), *Informe de Oxfam. Una economía para el 99%*, 2017.
- Pincheira Torres, I. (2010), "La gestión noopolítica del 'miedo' en las actuales sociedades de control", *Revista F@ro*, año 6, núm. 11, pp. 1-8.
- Pontón C., D. (2013), "La economía del narcotráfico y su dinámica en América Latina", *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, pp. 135-153.
- Procuraduría General de la República (PGR), Registro Nacional de Datos de Personas Extraviadas o Desaparecidas, <www.gob.mx/sesnsp/acciones-y-programas/registro-nacional-de-datos-de-personas-extraviadas-o-desaparecidas-rnped>.
- Radilla, A. y Rangel, C. (coords.) (2012), *Desaparición forzada y terrorismo de Estado en México*, México, Plaza y Valdés.
- Radio Netherland (19 de noviembre de 2013), "Mientras Michoacán se derrumba, Cherán se reconstruye".

- Rangel Lozano, C. (2012), "La recuperación de la memoria mediante testimonios orales. La desaparición forzada de personas en Atoyac, Guerrero" en Andrea Radilla y Claudia Rangel, *Desaparición forzada y terrorismo de Estado en México*, México, Plaza y Valdés.
- Reguillo, R. (1998), Ponencia presentada en el IV Encuentro de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación, ALAIC, Universidad Católica de Pernambuco, Recife, Brasil.
- (2000), "Los laberintos del miedo. Un recorrido para fin de siglo", *Revista de Estudios Sociales*, Universidad de los Andes, Bogotá, núm. 5.
- (2006), "Los miedos: sus laberintos, sus monstruos, sus conjuros. Una lectura socioantropológica", *Etnografías Contemporáneas*, pp. 45-72.
- (2007), "Condensaciones y desplazamientos. Las políticas del miedo en los cuerpos contemporáneos", *e-Misférica*. Recuperado de <www.hemi.nyu.edu/journal/4.2/eng/en42_pg_reguillo.html>.
- Rodríguez Alzueta, E. (2014), *Temor y control*, Buenos Aires, Futuro Anterior.
- (2016), *La máquina de la inseguridad*, La Plata, Editorial Estructura Mental a las Estrellas.
- Román Burgos, D. (2013), "Somos muy celosos. Si una persona no vive aquí, no sabe? Presencia física y dimensión performativa de la membresía en Cherán, Michoacán", en J. Uzeta, *Identidades diversas, ciudadanías particulares*, Zamora, México, El Colegio de Michoacán.
- Sánchez Serrano, E. (2012a), "Terrorismo de Estado y represión en Atoyac, Guerrero, durante la guerra sucia", en A. Radilla y C. Rangel Lozano (coords.), *Desaparición forzada y terrorismo de Estado en México*, México, Plaza y Valdés, pp. 135-176.
- (2012b), *El proceso de construcción de la identidad política y la creación de la policía comunitaria en la Costa-Montaña de Guerrero*, México, UACM.
- Scott, J. (2000), *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Ediciones Era.
- Segato, R.L. (2013), *La escritura en el cuerpo*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- (2016), *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Sierra, M., R. Hernández y R. Sieder (eds.) (2013), *Justicias indígenas y Estado*, México, CIESAS.
- Stavenhagen, R. (1988), *Derecho indígena y derechos humanos*, México, El Colegio de México.
- Subcomandante Marcos (2003), "Hay un tiempo para pedir, otro para exigir y otro para ejercer", en G. Muñoz Ramírez, *EZLN. 10 y 20, el fuego y la palabra*, México, Demos.
- Toledo, V. (13 de septiembre de 2016), "México: la rebelión silenciosa ya comenzó", *La Jornada*, p. 16.

- (14 de marzo de 2017), “La crisis de la civilización moderna”, *La Jornada*, p. 15.
- Toledo, V. y Ortiz Espejel, B. (2014), *México, regiones que caminan hacia la sustentabilidad. Una geopolítica de las resistencias bioculturales*, Puebla, México, Universidad Iberoamericana.
- Useche Aldama, O. (2008), “Miedo, seguridad y resistencias: el miedo como articulación política de la negatividad”, *Polis. Revista Latinoamericana*, núm. 19.
- Valle, V. (2014), “Las razones son las de siempre: la lucha continúa en Michoacán”, *SubVersiones*. Recuperado de <<http://subversiones.org/archivos/24220>>
- Vázquez Olivera, G. y M. Vázquez Olivera (2008), “Entre El Ixcán y Las Cañadas”, en Verónica Oikión Solano y Marta Eugenia García Ugarte (eds.), *Movimientos armados en México, siglo XX*, México, El Colegio de Michoacán.
- Ventura Patiño, M. (2010), *Volver a la comunidad. Derechos indígenas y procesos autonómicos en Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán.
- Virilio, Paul (2012), *La administración del miedo*, Barcelona, Editorial Pasos Perdidos.
- Zárate Hernández, José Eduardo, “Demandas indígenas en la construcción del México moderno”, en Jorge Uzeta (ed.), *Identidades diversas, ciudadanías particulares*, México, El Colegio de Michoacán, 2013.
- Uzeta, J. (ed.) (2013), *Identidades diversas, ciudadanías particulares*, México, El Colegio de Michoacán.

ÍNDICE

PARTE UNO

LA GUBERNAMENTALIDAD NEOLIBERAL

1. GUBERNAMENTALIDAD NEOLIBERAL, VIOLENCIAS Y MIEDOS	9
¿Por qué hablar de gubernamentalidad?, 9; Un mapeo preliminar, 18; Nuevas violencias, nuevos miedos, 29; La potencia de lo local y las resistencias, 50	

PARTE DOS

LAS RESISTENCIAS EN ACCIÓN.

REBASAMIENTO DEL MIEDO... Y DEL ESTADO

1. RESISTENCIAS INDÍGENAS EN GUERRERO	67
Contextos, 67; La experiencia zapatista como antecedente ineludible, 73; El caso de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC-PC), 78	
2. RESISTENCIA Y PROCESOS AUTÓNOMICOS EN MICHOACÁN	129
Contextos, 129; Diferentes procesos indígenas, 134; El caso del municipio autónomo de Cherán K'eri, 146; Las autodefensas de Michoacán, 188	

A MODO DE CONCLUSIÓN	201
----------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	209
--------------	-----

Resistir al NEOLIBERALISMO

Comunidades y autonomías || PILAR CALVEIRO

En *Resistir al neoliberalismo. Comunidades y autonomías* Pilar Calveiro no se centra en las características del neoliberalismo sino, como su nombre lo indica, en la posibilidad y la potencia de las resistencias comunitarias. Para ello retoma la discusión sobre los rasgos violentos y autoritarios del neoliberalismo, desarrollados en textos anteriores, enfatizando ahora en la conformación de redes de poder que rebasan al aparato estatal. Ello obliga a desplazar el foco de análisis, del Estado y sus responsabilidades directas o indirectas, a la gubernamentalidad neoliberal, como una trama más densa y compleja. Se trata de observar la articulación de las redes de poder legal/ilegales y público/privadas que, en el neoliberalismo, ejecutan diversas violencias orientadas a desarrollar verdaderas políticas del miedo. La desprotección social, así como las distintas violencias inherentes al neoliberalismo, genera miedos difusos, que se dirigen intencionalmente hacia el Otro —migrante, terrorista, indígena, criminal— y se utilizan como mecanismo de control poblacional. Las prácticas de desposesión, propias de este modelo, echan mano del miedo e incluso del terror para consumir sus objetivos de muerte.

Frente a ello, surgen distintas resistencias, entre las que destacan las comunitarias, indígenas y autonómicas por su capacidad de respuesta y construcción de alternativas.

Este texto analiza especialmente las experiencias de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC-PC) en Guerrero y del Municipio Autónomo de Cherán K'eri, en el estado de Michoacán. Ambas se enfrentaron a la violencia desplegada por redes criminales protegidas o toleradas por instancias del aparato estatal, que intentaron someterlas por miedo. Sin embargo, lograron reconocerlo y sobrepasarlo basadas en el tejido comunitario, la solidaridad, la memoria de antiguas luchas y resistencias y, desde luego, el valor de hombres y mujeres.

Así construyeron formas alternativas de organización social y política, que les permitieron defender sus territorios y crear espacios seguros para la protección de la vida humana, natural, social, cultural: la vida de todos. Estas resistencias no sólo resguardan el espacio comunitario que les pertenece sino que, al defender la vida, levantan la esperanza y renuevan la promesa de lo que vendrá: un mundo otro, más justo, más equitativo, más diverso, más humano.