



Universidad Autónoma del Estado de México  
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales



Universidad Autónoma del Estado de México

Políticas otras: Comuneras de Cherán K'eri, purépechas que hacen  
historia

TESIS

Que para obtener el grado de:  
Maestra en Estudios para la Paz y el Desarrollo

PRESENTA:

María Camila Murcia León

DIRECTOR:

José Javier Niño Martínez

Toluca, Estado de México, Abril 2019

## ÍNDICE

0. Introducción.....	6
1. <b>La indignación por el orden social establecido y el anhelo por su transformación: dos sentires políticos.....</b>	<b>23</b>
La forma vertical del Estado heteropatriarcal y las escisiones del capitalismo.....	27
El ejercicio de poder del Estado heterosexual y racista.....	34
Políticas y poderes otros: desde las orillas y los márgenes.....	40
2. <b>Hacia las fracturas de las categorías de dominación: el sentir, pensar y hacer político en la cotidianidad de lo comunitario.....</b>	<b>47</b>
Políticas de lo común: comunitarias y feministas.....	52
3. <b>Comunidades indígenas purépechas: luchas históricas por lo común.....</b>	<b>60</b>
La lucha purépecha de Cherán y sus entramados histórico-culturales.....	64
El movimiento por la defensa del bosque y la vida: Levantamiento de Cherán K’eri.....	79
Cherán K’eri: Rebelión contra el despojo capitalista, el racismo estructural y la despolitización de las subjetividades.....	84
4. <b>Cherán K’eri, la lucha colectiva en la relación emancipación/dominación: retos en su horizonte popular interior.....</b>	<b>92</b>
División sexual del trabajo y heterosexualidad en las luchas por lo común: ¿Es esto posible?.....	98
La religión católica y sus dos caras: la socialización solidaria y la reproducción de la heterosexualidad y la dominación masculina.....	114
5. <b>Subjetividades comuneras en Cherán: purépechas que hacen historia.....</b>	<b>130</b>
Hacia la despatriarcalización de la política.....	135
Subjetividades comuneras, ser y hacerse comuneras: una apuesta emancipatoria.....	141
6. <b>Conclusiones y palabras finales.....</b>	<b>157</b>
7. <b>Referencias Bibliográficas.....</b>	<b>168</b>
8. <b>Anexos.....</b>	<b>176</b>

## Introducción

“Cuenten con nosotros para la paz, nunca para la guerra” afirmaron las comunidades indígenas Nasa en el Norte del Cauca. “No tenemos armas, tenemos dignidad” gritaron las comunidades negras en el pacífico colombiano. “Ni un muerto más” anunció la campaña en denuncia por los asesinatos de líderes sociales desde la implementación de los acuerdos de paz en Colombia. “Nos enterraron pero no sabían que éramos semilla” proclamaron los movimientos contra los crímenes de Estado, no sólo en Colombia, sino en toda América Latina.

Este trabajo de investigación se origina de la necesidad de replantearse a la/el sujeta/o revolucionaria/o que construye comunidad y sus acciones colectivas en los actuales tiempos de neoliberalización de la vida. Inicio desde mi experiencia vital en Colombia<sup>1</sup> puesto lo que me ha traído a México ha sido la posibilidad de leer otras realidades y experiencias de lucha, si bien para visibilizar la existencia de nuevas propuestas más no para pretender homogenizar las mismas.

Vivir en un país como Colombia significa para algunas personas conocer los contrastes sociales derivados de un gobierno con desigualdades de clase social, de sexo/género, de raza/etnicidad, de geopolítica, entre muchas otras. Vivir en Colombia significa estar en riesgo sí sé es capaz de cuestionar los sistemas de injusticia y significa denunciarlos aun sabiendo que las consecuencias pueden ser la vigilancia, la amenaza o el asesinato ejercido en complicidad del Estado.

Cuando me fui de Colombia con intenciones académicas no podía dejar de pensar en aquellas/os que se encuentran en los territorios esperando no sólo un proceso de paz, sino trabajando comunitariamente para que este sueño se haga real. Sin embargo, mis sensaciones después de los acuerdos estaban más cercanas al miedo que a la esperanza, pues esa “anhelada

---

<sup>1</sup> Escribo desde mi experiencia como migrante y activista feminista colombiana actualmente residida en México. Profesional en Psicología, especialista en Estudios Feministas y de Género y estudiante de la maestría en Estudios para la Paz y el Desarrollo en la Universidad Autónoma del Estado de México. Para más información sobre mi escrito introductorio y experiencial redactado en primera persona ver el concepto de “Conocimiento situado” en: Haraway, D. (1995). *Ciencia, Cyborgs y Mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Editorial Cátedra.

paz” había sido otorgada como promesa de las élites, que con sus ansías de “pacificación”<sup>2</sup> no ha gobernado nunca para ello, sino para un sistema económico mundial que arrasa con todo lo que pueda ser convertido en dinero.

Esas sensaciones descritas empezaron a ser ciertas con el aumento de líderes/as sociales asesinados/as después de la firma de los acuerdos; hechos que fueron significativamente invisibilizados por los medios de comunicación hegemónicos<sup>3</sup> y que por el contrario fueron cubiertos por medios de comunicación alternativos<sup>4</sup>. Con lo anterior, me permito citar a estas fuentes alternativas de información puesto han sido tanto en Colombia como en México espacios virtuales para acceder a información mucho más cercana a las realidades de las comunidades.

De esta manera, una vez radicada en México observé la necesidad de ampliar mis cuestionamientos relacionados con la vulneración de derechos a líderes y lideresas sociales; me llamó la atención el asesinato del líder indígena y ambientalista mexicano Isidro Baldenegro López el 15 de Enero de 2017 y el asesinato por parte de policías estatales y agentes ministeriales de tres comuneros purépechas en el estado de Michoacán el 6 de Abril del 2017.

Con lo anterior, empiezo a comprender, que la posibilidad de residir en México me podría permitir des-localizar mi experiencia, identificar similitudes y diferencias entre las realidades de México y Colombia, decidiendo que más allá de enfocar la investigación en la violencia de Estado, me interesaba comprender los principios organizativos de las formas políticas hegemónicas como las estatales y así mismo de las que son consideradas contrahegemónicas como las comunitarias;

---

<sup>2</sup> Este término, está estrechamente vinculado a la guerra EE.UU – Vietnam, tiene connotaciones de carácter imperial militar y de lucha contrainsurgente. Para Neocleus (2016) el concepto de pacificación “permite entender el papel productivo que la violencia estatal juega a la hora de asegurar el capital y fabricar el orden burgués” (p. 11).

<sup>3</sup> Para Laclau y Mouffe (1987) citados por Errejón (2014) la hegemonía es “la capacidad de un grupo de presentar su proyecto particular como encarnando el interés general (...) produciendo un orden moral, cultural, y simbólico en el que los sectores subalternos y los adversarios deben operar con los términos y sobre el terreno de quien la detenta” (p. 2). Por su parte, Goldstein (1988) citado en Tortosa (1992) señala que la hegemonía política “implica la habilidad de centrar la economía del mundo en torno así mismo (...) significa ser capaz de dominar el mundo militarmente” (p. 133). Según Giró (2000) citado por Cortés (2000) “el material informativo que los gobiernos y los estados mayores van a facilitar va a ser siempre sesgado y limitado” (p.86).

<sup>4</sup> Según la Comisión Nacional de Derechos Humanos del Movimiento Político y Social Marcha Patriótica (2017) desde la implementación de los acuerdos, se encontró que entre el 01 de Enero de 2017 al 27 de Abril del mismo año se ejecutaron 42 asesinatos a líderes sociales siendo los paramilitares y la fuerza pública los principales responsables.

estas últimas porque producen formas otras de política, de construir comunidad y de subjetividades reproductoras de cuidado y de vida.

De esta forma, empiezo a indagar sobre el pueblo purépecha, encontrando el caso de la comunidad de Cherán K´eri, así observo que esta experiencia es descrita como una lucha emblemática de autonomía política, de emancipación radical, de organización comunitaria, de combate al crimen organizado, de defensa del territorio y de la vida como el principio común de la lucha purépecha.

El caso de Cherán resulta interesante puesto que representa el levantamiento de una comunidad contra la violencia de Estado (Corrupción y clase política) y como lo mencionaría McSherry (2005) de los Estados paralelos (talamontes y narcotráfico) que se instalaron en el territorio purépecha ocasionando violencias ancladas al ecocidio, al despojo, al asesinato, a la violencia sexual, entre otras.

Poner el foco de atención en la violencia ejercida por el Estado y otros actores ligados a este, permite observar como ésta se materializa no sólo en la destrucción de los bosques de la comunidad, sino también en el asesinato de comuneros y el ejercicio de violencias hacia las mujeres, jóvenes y niñas de la comunidad tal como lo menciona Rosa en la entrevista realizada por el medio de comunicación alternativo Desinformémonos (2016); <“*Ya cada que pasaba, decían: ya se va a acabar la madera; pero seguimos con las viejas de aquí de Cherán, decían*”>.

De esta manera, comprender la violencia de Estado me permite considerar las distintas formas en las que esta se presenta, puesto no se efectúa solamente en procesos como la explotación de los recursos naturales, la corrupción y la violencia hacia las comunidades; sino que también se direcciona y se internaliza en las subjetividades que reproducen vida. Por ello, la dirección que finalmente decido darle a la investigación pretende comprender los retos que las luchas colectivas deben asumir para resistir comunitariamente y en unidad a las violencias ejercidas por estructuras de dominación como el capitalismo, el heteropatriarcado y el racismo estructural. Para esto, pongo mi intención investigativa en el trabajo territorial con algunas comuneras del autogobierno de Cherán, pues considero que esta experiencia de lucha nos ofrece luces y caminos para fortalecer las resistencias colectivas no sólo en México sino en toda la Abya Yala (América Latina).

Otra de las experiencias por la que decido ampliar mi investigación en torno al ejercicio de la reproducción de las violencias en términos comunitarios y que sin duda también se presentan en los procesos organizativos de las ciudades y que son actualmente un tema en disputa, se remite a

comprender la reproducción del machismo al interior de los movimientos que resisten a la dominaciones. Durante el trabajo territorial realizado en Cherán un comunero propuso un cuestionamiento que ha sido significativo para las reflexiones a lo largo de esta investigación; su pregunta se remitió a pensar en escenarios futuros que puedan presentarse si no se asumen de manera colectiva las violencias machistas que se generan en el ámbito comunitario: “Qué escenarios futuros podrías visibilizar que puedan presentarse si no se asumen de manera colectiva las violencias especialmente las de género en el ámbito comunitario” (J.F. Comunicación personal, 22 de Enero de 2018)<sup>5</sup>.

Esta pregunta que a mi modo de ver devela los grandes retos colectivos al interior de las resistencias evidencia también que no trabajar comunitaria y colectivamente en torno a la reproducción de las violencias -en este caso de las machistas- al interior de las organizaciones sociales, puede llevar no sólo a la fragmentación y ruptura de las relaciones sociales sino también al debilitamiento de las luchas mismas. Pues sin más cuando las personas afectadas por estas deciden romper los pactos de silencio en sus procesos organizativos y comunitarios, no sólo se genera un desequilibrio en la comunidad y en los procesos organizativos, sino que también pueden ser herramientas utilizadas por quienes detentan el poder del Estado para debilitar e incluso acabar con las resistencias y las luchas organizativos contra los sistemas de dominación.

En este sentido planteo algunas preguntas que voy resolviendo durante la investigación misma y se encuentran vinculadas a las categorías de análisis (Estado-capitalista-heteropatriarcal-racista y subjetividades comuneras). Así, he planteado para el desarrollo de esta investigación una hipótesis central, de la cual se despliegan dos preguntas que serán analizadas a lo largo del texto.

Con esto, la hipótesis central de investigación que planteo se remite a afirmar que si bien el proceso de autogobierno en Cherán resiste a la violencia de Estado y genera otras formas de deliberación y organización política, tiene como reto la lucha contra otras formas de dominación, especialmente de dominación masculina<sup>6</sup>. Lo anterior, es posible pensarse ya que aunque sus

---

<sup>5</sup> La reflexión vinculada a la pregunta del comunero será profundizada en el apartado de Conclusiones y palabras finales.

<sup>6</sup> La dominación masculina se encuentra vinculada al sistema sexo-género (Rubín, 1975) y al régimen heterosexual (Rich, 1980 citada por Curiel, 2013), el cual configura un sistema de relaciones sociales y humanas que transforman las “diferencias sexuales” en productos de actividad humana. Es decir, que se configuran formas de ser y de construir la sociedad a partir de diferencias biológicas de los cuerpos. La división sexual mantenida por el sistema sexo-género

formas de organización social y política en las que prima lo común y lo comunitario son alternativas a las lógicas capitalistas, racistas y hetero-patriarcales del Estado mexicano caracterizadas por la competencia, la jerarquía institucional, la centralización de la toma de decisiones, la homogenización en las subjetividades, entre otras; existen aún prácticas y costumbres que perpetúan lógicas de dominación masculina; y son las subjetividades comuneras principalmente las de algunas mujeres de Cherán las que están cuestionando estas lógicas de dominio que permanecen en la comunidad.

Ante esta hipótesis, se despliegan dos preguntas emergentes que se remiten a indagar en primer lugar, si ¿el Estado capitalista es una forma de organización política hegemónica que representa principios organizativos vinculados a sistemas de opresión como el heteropatriarcado y el racismo estructural? y como segunda pregunta emergente se encuentra la que desea comprender si ¿son las subjetividades comuneras de algunas mujeres de Cherán las que construyen principios y acciones de políticas despatriarcalizadoras en la comunidad?.

Así mismo, se plantean afirmaciones emergentes que responden a las preguntas ya expuestas y que afirman que el Estado- capitalista está caracterizado por mantener y reforzar formas de dominación heteropatriarcal y racista. Sumado a ello, se cree que las subjetividades comuneras al cuestionar los principios del Estado –capitalista pueden generar formas otras de resistencia a la dominación masculina; pues la lucha contra el Estado capitalista implica la lucha contra el patriarcado y estructuras de dominación como el racismo estructural siendo estas últimas elementos vinculados a las estructuras hegemónicas como el Estado mexicano.

En concordancia con lo planteado, considero que investigar sobre la experiencia de Cherán es sumamente significativo, pues no sólo permite comprender cómo operan las violencias en países de América Latina y el Caribe tras proyectos económicos y de orden global-mundial que

---

es un principio característico de la violencia simbólica en la estructura social y hace parte de la dominación masculina; pues presupone que las actividades de los sexos (hombres/mujeres) son diferenciadas por su género (masculino/femenino). Para Bordieu (2000), instituciones como la familia, la iglesia, la escuela y el Estado perpetúan la división sexual, construyendo roles para cada sexo. La dominación masculina ha construido un orden social por y para los hombres, que somete y subordina lo considerado “femenino”. La dominación masculina es una construcción social que mantiene formas de opresión por la división sexual y son incorporadas por hombres y mujeres. Para profundizar sobre la categoría de dominación masculina ver: Bordieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.

neoliberalizan la vida, los cuerpos y los territorios; sino que también, hace posible la indagación de otras formas de organización social y política que resisten a estas violencias y se presentan como alternativas a los proyectos de paz y desarrollo hegemónicos implementados por los Estados-capitalistas y la actual economía de mercado.

El levantamiento de la comunidad de Cherán puede significar no sólo una crítica al orden social establecido y a las lógicas patriarcales de las instituciones en las que se materializan, sino también la posibilidad de visibilizar apuestas comunitarias y subjetividades que amplíen la visión de las luchas contra los sistemas de opresión, así como abonar a los estudios de la irenología con enfoques feministas decoloniales y principalmente comunitarios, de las ciencias sociales y de las colectividades que construyen otras lógicas de socialización.

En cuanto a los antecedentes investigativos relacionados con el estudio de la comunidad de Cherán, es posible observar indagaciones referidas a diversas temáticas; entre algunas de las observadas se mencionan las vinculadas con la defensa de los bienes comunes naturales ante el saqueo de las empresas transnacionales, los gobiernos estatales y los grupos de delincuencia organizada. En la investigación de grado realizada por Tomás (2015) referente al tema, se concluye que los bienes comunes y su defensa son necesarios tanto para la organización como para las formas de vida de la comunidad, así mismo, se menciona que la lucha por la defensa de estos, permitió fortalecer la integración colectiva y los lazos de reciprocidad entre quienes habitan la comunidad.

Por la misma línea, los estudios sobre defensa del territorio han sido vinculados a la autonomía indígena; tal es el caso de la investigación de Bautista (2016) quien afirma que el levantamiento de Cherán permitió construir autogobiernos vinculados a la territorialidad. Por su parte, Dosil (2014) hace referencia a las costumbres y tradiciones de los pueblos indígenas, comprendidas como plataformas simbólicas que fortalecen las identidades y actúan como soporte para la resistencia y la organización comunitaria.

Así mismo, se observan planteamientos vinculados a la comunalidad, el buen vivir y el estudio de la experiencia de Cherán desde las epistemologías del sur. Para Cendejas, Arroyo y Sánchez (2015) las nociones de comunalidad y buen vivir son necesarias no sólo para realizar un acercamiento comprensivo a las comunidades indígenas sino también para la identificación de las fortalezas, las debilidades y el futuro de los movimientos sociales. De otra forma, Aragón (2016) expone el contexto de crisis democrática en México, y asume la propuesta de la epistemología del



sur para comprender la democracia en Cherán; así, expone la necesidad de la interculturalidad radical como propuesta para la transformación del actual sistema social y político.

A lo anterior, se suma la investigación de Calveiro (2014) que como la ya mencionada discute la noción de democracia como una categoría de análisis que en el caso de Cherán permite reinventar prácticas de seguridad y de participación que a su vez evidencian lo comunitario como una de las prácticas más exitosas de resistencia.

Las investigaciones citadas son reafirmadas por los debates más actuales respecto a Cherán, entendido esté no sólo como un autogobierno sino como un proceso autónomo que podría ser comprendido desde las bases de lo que significa la comunalidad. Para López (2017) las autonomías como el caso de Cherán son una muestra de nuevas y posibles formas de democracia participativa, en donde no se necesita ni clase política, ni burocracia y en donde cualquier persona puede ser gobierno. Estas, se circunscriben según el analista mencionado en un tipo de paradigma distinto que aportan a las gastadas formas de democracia burguesa.

Desde un análisis cercano al anterior, López (2017) menciona que las autonomías representan una forma de resistencia anticapitalista; puesto las comunidades se autogobiernan para resistir a las corporaciones, para garantizar la seguridad que el Estado no brinda y al transformar sus condiciones cotidianas transforman las subjetividades de aquellos que hacen parte de esas utopías que podrían ser replicables en otras latitudes del mundo.

Con todo lo anterior, se evidencia la necesidad de seguir ampliando la investigación sobre propuestas alternas de vivir en sociedad, enfatizando los procesos colectivos y comunitarios que le apuestan a una transformación profunda de las formas políticas dominantes desde la no estatalidad y su posición contra las violencias estatales, hetero-patriarcales y racistas.

Llama la atención para esta investigación los supuestos de López (2017) relacionados a las nuevas subjetividades, las cuales se gestan en las propuestas de autonomía y de autogobierno. Esto permite pensar que los procesos de lucha que construyen formas de autonomía respecto al Estado, pueden hacer posible la reproducción de subjetividades que cuestionen a los sistemas de opresión que siguen existiendo en las relaciones humanas aun sin la presencia directa del Estado. Por ello, se hace necesario comprender que las luchas contra el Estado capitalista (como centralizador del poder) pueden resistir también a otras formas de opresión que también necesitan ser transformadas como el heteropatriarcado y el racismo estructural.

En cuanto al *diseño metodológico* es necesario mencionar que la investigación propuesta se caracteriza por ser de corte cualitativo, situada en el paradigma crítico-comprensivo y posicionada desde metodologías de etnografía para la paz (EtnoPaz), de la Investigación Acción Participativa y la metodología feminista decolonial. Así mismo, se hace uso de instrumentos de recolección de información como: la entrevista semiestructurada, el diario de campo, los encuentros de conversación (grupos focales) y algunas herramientas que permitan profundizar la recolección de información como el programas radial *Buen Vivir* de Radio Fogata Cherán.

Un posicionamiento desde la etnografía para la paz me permite comprender la realidad social y la complejidad estructural de los fenómenos a analizar. Según Gómez, Rodríguez y Alarcón (2005) la etnografía consiste en describir y comprender la cotidianidad de las vivencias y sentires de las/os sujetas/os; y también permite realizar acercamientos a las prácticas culturales de los grupos sociales. Por esta línea, la etnografía para la paz me permite recuperar la dimensión de los imaginarios colectivos y las prácticas sociales que influyen en los conflictos, las violencias, las relaciones interculturales y los procesos de paz o de construcción de paz territorial (Forero, 2013).

En cuanto a la metodología de los feminismos decoloniales la pertinencia de la misma lleva a la necesidad de realizar un análisis personal, político y epistemológico de la interdependencia entre la raza, la clase, el género-sexo, entre otras. En esta medida, la metodología feminista decolonial<sup>7</sup>, sugiere visibilizar la trama de la colonialidad y dar lugar a la acción de

---

<sup>7</sup> “El feminismo decolonial se alimenta de los siguientes feminismos: materialista francés (Monique Wittig), el black feminism (Patricia Hill Collins, Angela Davis), el tercermundista y de color en Estados Unidos (Combahee River Collective, Gloria Anzaldúa, María Lugones), mujeres afrodescendientes de América Latina y el Caribe (Luiza Bairros, Ochy Curiel, Violet Eudine Barrieteu, Yuderlys Espinosa), también el de las mujeres de origen indígena en Latinoamérica (Aura Cumes, Dorotea Gómez, Silvia Rivera Cusicanqui). Así mismo este feminismo toma el concepto de decolonialidad del “Grupo modernidad/ colonialidad”; conformado por académicos y activistas latinoamericanos como María Lugones, Walter Dignolo, Aníbal Quijano, Catherine Walsh, et. al. En términos generales podemos decir que plantean una crítica a las tradiciones de las ciencias sociales y las humanidades en América Latina y el Caribe. Este grupo sostiene que con el fin del colonialismo como constitución geo-política y geo-histórica de la modernidad occidental europea, no se ha producido una transformación significativa de la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como de la jerarquización étnico-racial de las poblaciones y la formación de los Estados Nación en la periferia. Al contrario, lo que ha ocurrido es una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global. Se han transformado las formas de dominación, no así las estructuras de relaciones entre centro y periferia. La colonialidad sigue actuando en los dominios del poder, ser, saber, género. Lo decolonial implica una nueva comprensión de las relaciones globales y locales, que supone fundamentalmente entender, como lo plantea Enrique

mujeres que son oprimidas por el racismo estructural. Por lo mismo, pretende interpelar a quienes investigan y sus prácticas de investigación; por ello, “busca mostrar que quienes investigan son sujetas/os históricas/os, con intereses propios, con un punto de vista particular y no desde ninguna parte, quien investiga se encuentra en el plano crítico” (Guerra, 2018, p. 92). Dado esto, es necesario mencionar la necesidad de contemplar en la construcción del conocimiento la corpo-geo-política, y la co-constitucionalidad raza-clase-género-sexualidad (Lugones, 2008 citada en Guerra, 2018).

En cuanto a la Investigación Acción Participativa nombrada por Fals Borda y Anisur (1991) citados por Valdivieso y Peña (2007) como la “Ciencia del Pueblo” permite generar conocimiento para la supervivencia y el bienestar colectivo. En consecuencia, menciona que en la IAP se investiga en la acción participación y esto acompaña la construcción del saber popular. Esto significa, que la/el científica/o social colabora con la disminución de la injusticia, generando conciencia política y un aprender a aprender tanto para las/os investigadoras/es, como para la comunidad y las/os participantes, las/os cuales son sujetas/os de cambio y de transformación más no objetos de estudio (Balcazar, 2003).

Así, para esta investigación se hará uso de técnicas e instrumentos característicos de la IAP tales como: la entrevista a partir de un guion de entrevista semifocalizada o semiestructurada y los grupos de discusión focalizados o como prefiero llamarlos “encuentros de conversación”<sup>8</sup> (Cuauro, 2014).

---

Dussel (1999), que la modernidad occidental eurocéntrica, el capitalismo mundial y el colonialismo son una trilogía inseparable. América es un producto de la modernidad en la construcción del sistema-mundo. Europa, para construirse como centro del mundo, la construyó como su periferia desde 1492 (Curiel, 2010)”. Cita a pie de página obtenido de Guerra (2018).

<sup>8</sup> Se hace necesario realizar una anotación metodológica que permita aterrizar la intención del trabajo de campo en relación a la recolección de información. Si bien mi objetivo investigativo se vincula a comprender formas de políticas otras que resisten a los sistemas de dominación (estatal-capitalista-clasista-heteropatriarcal-racista) de las *subjetividades comuneras* en Cherán; mi acercamiento práctico a la comunidad no se caracterizará por llevar a la comunidad discursos académicos y categóricos a menos que la comunidad así lo solicite; dado considero que estos son necesarios para el análisis teórico-conceptual pero no para realizar acercamientos “impositivos” a la comunidad. Me gustaría evitar relacionamientos a partir de las jerarquías discursivas, por ende si los marcos de comprensión desde los feminismos son usados en campo, estos deberán salir de las prácticas y concepciones de la comunidad misma. Lo anterior, hace parte de una reflexión elaborada a partir de la entrevista realizada a Cáceres (2010) citada por Gargallo

La investigación posee cuatro fases metodológicas, la primera se caracteriza por la construcción del tema de investigación. La segunda por la elaboración teórico metodológica y por la escritura de los primeros capítulos del texto. La tercera está constituida por el acercamiento a la comunidad, la recolección de información y la triangulación de la misma para la realización de los últimos capítulos. La fase final permite generar reflexiones y comprensiones teóricas y prácticas para la elaboración de las conclusiones y el borrador final.

Algunas/os autoras/es que me permiten realizar un acercamiento al análisis deseado se caracterizan por posicionarse en los estudios latinoamericanistas de la acción social colectiva, los feminismos, los movimientos sociales, la antropología política, los estudios sociales y los estudios para la paz. En este sentido, autores como Orlando Fals Borda me permiten realizar acercamientos metodológicos para la investigación tanto teórica como en campo. Por su parte autores como Valles (2003), Sartori (2002), Osorio (2014), Bolívar Echeverría (2012) citado por Navarro (2015), Tapia (2017) y Bodieu (2017), permiten realizar un acercamiento a las discusiones y debates respecto a la comprensión de la política y lo político.

Autoras como Pateman (1995), Tovar y Guerrero (2015), Paredes (2014), Segato (2016), Federici (2010), Navarro (2013 - 2015), Navarro y Fini (2016) y Contreras, Flores, Mondragón y Luna (2014) me acompañan en la comprensión de la imbricación de las formas de dominación como son el capitalismo, la colonialidad y el heteropatriarcado y su materialización en las figuras estatales.

Más adelante, Osorio (2014), Grossberg (2004), Máiz (2010), Quijano (1995), Foucault (1979 – 1980) y Scott (1999) citados por Castellanos (1996), Millet (1970), Lorde (1987) y Rivera (1993) citada por Pérez (2012) permiten realizar acercamientos a las concepciones del poder, con el fin de comprenderlo como ese ejercicio que también se materializa en discursos, que produce formas de dominación pero que también existe en la resistencia de las/os “dominadas/os”.

---

(2014) y quien cito a continuación: “Cuando entendemos que no sólo nos enfrentamos al capitalismo, al racismo, sino que también hay que desmontar el patriarcado es cuando realmente vemos cómo estamos en el desarrollo organizativo y en el camino hacia la dignidad humana (...) un caso es la lucha que nos hemos hecho en el COPINH [Coordinación de Pueblos Indígenas de Honduras], que desde que surgió tuvo por objetivo la lucha por la defensa de los derechos de las mujeres, pero nosotros nunca habíamos recibido un taller de teoría feminista, nunca habíamos leído un libro, nada... surgió de la necesidad de nosotras dentro del grupo, que era mixto. Y fue uno de los objetivos junto con la lucha en defensa del bosque, de la territorialidad, de la cultura misma del pueblo Lenca” (p. 77).

Para terminar el primer capítulo, hago referencia a autoras/es como Redorta, Obiols y Bisquerra (2011), Calveiro (2014), Jasper (2012), Lorde (1987), Zibechi (2006 – 2008 - 2015), García, Solis y UC (2016), Linsalata (2016), Gómez (2013) y Lorde (1984) quienes permiten ampliar las comprensiones de los poderes eróticos y las políticas otras desde las orillas y los márgenes.

En el segundo capítulo se mencionan autoras/es como Curiel (2017), Paredes (2014), Gargallo (2014), Cumes (2012), Zibechi (2006) y Porto (2001) quienes permiten realizar un acercamiento al cuestionamiento de las visiones hegemónicas de lo político y visibilizar la necesidad de descolonizar estas construcciones desde los feminismos especialmente los decoloniales. Seguido a ello Tapia (2017), Gutiérrez (2015) y Navarro (2016) hacen posible evidenciar las comprensiones en relación a lo común, a las políticas en femenino que ponen en el centro la reproducción de la vida, es decir de bienes comunes.

El tercer capítulo intenta ser un acercamiento a los horizontes históricos de las luchas purépechas de la sierra michoacana, así tanto Dietz (1999) como Lemus (2018) y Keyser (2018) entre otras y otros autores comuneras/os que se relatan y se historizan así mismas/os permiten evidenciar y exponer las resistencias colectivas y comunitarias de existencia ante los procesos coloniales y de despojo capitalista, lo que permite comprender que han sido los levantamientos purépechas formas de políticas otras que cuestionan y van más allá del ejercicio de poder de dominio y de totalización del ser, pensar y sentir de lo político. Al plantearse entonces la resistencia en Cherán como una apuesta histórica y cultural contra la colonialidad del poder se sitúa a la vez como una resistencia anticapitalista y contra el racismo estructural, por tanto, autoras/es como Gilly y Roux (2015), Fini (2018), entre otras/os acompañan la comprensión de este análisis.

Por su parte, el capítulo cuarto inicia algunas conversaciones entre las propuestas y conocimientos de algunas comuneras de Cherán y algunos debates de los feminismos decoloniales y principalmente comunitarios, que exploran y ponen a la vista la reproducción de dominaciones y ejercicios de poder violentos que se mantienen en la comunidad y en las relaciones sociales que también resisten a las opresiones. Se evidencia en sí que la dominación masculina y los sentidos de la heterosexualidad ya no sólo se vislumbran en la figura estatal sino también en las relaciones de poder ejercidas por la religión católica y los sentidos culturales; son retos amplios no sólo para la lucha en Cherán sino para las luchas colectivas y comunitarias y los horizontes populares comunitarios. El conocimiento producido por las comuneras y las propuestas de autoras como

Gutiérrez (2014), Navarro (2015), Gargallo (2014), Curiel (2017) Cabnal (2010), Paredes (2014), entre otras son quienes alimentan los debates de este aparatado.

El quinto y último capítulo de la investigación tiene como fin el reconocimiento de las subjetividades comuneras especialmente de algunas de las mujeres purépechas; como propuesta colectiva de ser e ir siendo comuneras/os como proceso de subjetivación colectivo que asume el fortalecimiento de las políticas otras, eróticas, a las orillas y a los márgenes. Estas políticas otras son asumidas para llevar a cabo un proceso de despatriarcalización de la política, y generan no sólo el cuidado y la reproducción de la vida colectiva y comunitaria para la construcción de los horizontes emancipatorios, sino que también visibilizan la necesidad de comprender a las luchas en sus contradicciones internas y en sus significativas resistencias contra los sistemas de dominación capitalista, heteropatriarcal y de racismo estructural.

Por último, la investigación finaliza con unas conclusiones y palabras finales que sitúan los principales debates de la investigación de manera breve y así mismo exponen algunas limitaciones investigativas, así como las aportaciones teóricas, metodológicas y personales a lo largo del hacer, sentir y pensar en términos de la investigación militante y participativa.

En cuanto al trabajo de campo, se menciona que no es posible generalizar las reflexiones y discusiones que se plasman en los capítulos IV y V de la investigación puesto que estos hacen parte de un trabajo exploratorio con 10 comuneras de Cherán K´eri, y si bien no se considera una muestra significativa, sí visibilizan cuestionamientos y críticas muy importantes que evidencian los retos y las emancipaciones que dirigen el horizonte popular comunitario de la comunidad.

En este sentido, las 10 comuneras con quienes se realizaron las entrevistas semiestructuradas y los encuentros de conversación, se caracterizan por ser mujeres diversas en términos de edad, educación, experiencias personales y actividades dentro de la comunidad. Así, el grupo de participación se caracterizó por encontrarse en un rango de edad entre los 24 a los 82 años de edad, algunas de las comuneras especialmente 5 de ellas accedieron a la educación profesional en psicología, pedagogía y derecho, así mismo las comuneras se caracterizan por hacer parte de la estructura de autogobierno especialmente del consejo de mujeres y del consejo de jóvenes desempeñándose también como amas de hogar. Es claro afirmar que algunas de ellas no hacían parte de las estructuras de autogobierno pero si son comuneras activas dentro de la comunidad.

Las mujeres jóvenes con acceso a la educación formal se mostraron principalmente críticas de las estructuras de la religión católica al igual que las mujeres jóvenes vinculadas al consejo de mujeres quienes al encontrarse en su trabajo cotidiano acompañando a las mujeres de la comunidad desde el acompañamiento psicológico, identificaron fácilmente las violencias machistas. Así mismo, aportaron de manera significativa en la comprensión de las dificultades y de las fortalezas de autogobernarse por usos y costumbres, haciendo visibles de manera reiterada propuestas para fortalecer el proceso de autodeterminación en su comunidad.

Es necesario mencionar que si se desea tener más información acerca del diseño metodológico de esta investigación es posible remitirse al Anexo 1. *Propuesta empírico metodológica*, puesto que allí se presenta de manera más profunda las propuestas de las herramientas e instrumentos utilizados en campo.

Para concluir, expondré las ventajas y limitaciones de la propuesta de investigación. De esta forma, considero que entre las ventajas existentes se encuentra mi experiencia personal como activista del movimiento social en Colombia, lo cual me permite comprender algunas lógicas de organización colectiva. Sin embargo, como limitación también asocio mi poca experiencia de trabajo con comunidades rurales e indígenas especialmente en México. Considero también que mi experiencia profesional me ha permitido construir habilidades ético- políticas que facilitan el trabajo exploratorio en territorio.

En cuanto a las ventajas epistemológicas, el trabajo de investigación propuesto ha posibilitado la comprensión de otras formas de socialización que construyen resistencias y subjetividades comuneras y permite a su vez visibilizar nuevos retos para las propuestas organizativas y las subjetividades que se nombran desde el anticapitalismo; lo cual es significativo no sólo para las ciencias sociales sino también para los estudios de la paz y el desarrollo y para quienes se cuestionan las luchas contra la matriz de los sistemas de opresión.

En las limitaciones epistemológicas considero y hago visible la violencia epistémica (Spivak, 2011), la colonización discursiva (Mohanty, 1984) y el despojo epistémico (Martínez, 2018); conceptos que me remiten a cuestionar cuál es mi lugar en este proceso de investigación. Las preguntas que permiten realizar este trabajo, se conectan directamente con cuestionamientos internos y subjetivos orientados a comprender propuestas comunitarias e indígenas de resistencia a los sistemas de opresión; y ésta a su vez se conectan con los cuestionamientos que realizan estas autoras al ejercicio de investigación y de construcción de conocimiento.

Así, proponen estos conceptos para cuestionar la visión de las mujeres occidentalizadas y blanco mestizas respecto a las mujeres no occidentalizadas; es decir, se preguntan por la generación de violencias epistemológicas al considerar a las mujeres oprimidas por el racismo como víctimas y materias primas para el ejercicio investigativo. Además de ello, se cae en el error de hablar por las otras e interpretar sus experiencias con base en las experiencias propias. Por ello, hablaré más adelante de mis privilegios y de mi posicionamiento como investigadora social.

Como limitantes institucionales que son numerosas considero el tiempo asignado para la realización de la investigación, la carga académica del programa de maestría y la estructura de la misma, lo cual interfiere en el nivel de profundidad del alcance esperado de la investigación y especialmente para la realización del trabajo de campo.

Se considera que estas limitaciones institucionales son una barrera significativa para la propuesta metodológica pensada; dado que los resultados que se esperaban requerían de permanencia en el territorio, de construcción de confianza, de convivencia cotidiana con la comunidad y de un rigor metodológico que permitiera que esta investigación no se convirtiera en señalamientos a las formas organizativas de las comunidades autogobernadas por usos y costumbres, sino que por el contrario permitiera construir aprendizajes y análisis recíprocos entre comunidad-investigadora para repensarse las propuestas político-personales y colectivas de quienes le apostamos por la transformación de los sistemas de dominación y opresión (capitalismo, racismo, heteropatriarcado, clasismo, entre otros).

Entre estas limitaciones institucionales también hago visibles las limitaciones investigativas relacionadas con la forma y el contenido del texto, dado que los marcos de investigación académica occidentalizada resultaron ser una barrera para que este trabajo sea presentado con una armonía entre la teoría y la investigación empírica. Siendo así considero que los dos primeros capítulos se caracterizan por ser discusiones teóricas profundas entre distintas líneas de los feminismos que si bien me permitieron aportar al trabajo empírico podrían parecer de mayor relevancia. De esta manera, podría sentirse que la investigación está dividida en dos apartados grandes uno vinculado a la crítica hacia las políticas estatalizadas y otra como profundización de los logros y los retos de las políticas comunitarias.

Ante esto, considero que estas dificultades se dan en un contexto de marcar la investigación académica en pasos lineales y considero que si hubiera podido permanecer más tiempo en el territorio e iniciar no con los aportes teóricos sino con la experiencia en el territorio este bache o



separación hubiera podido ser solucionado a tiempo. Por mi parte considero que los apartados que más le dan peso a esta investigación se encuentra en los capítulos finales en los que se hacen visibles los conocimientos, las reflexiones y aportes de las comuneras, así como sus luchas para la transformación y sus aportes a las teorías de los feminismos decoloniales, comunitarios y a la comunidad misma que se transforma con el ser y hacer político de las comuneras que hicieron posible este texto.

Por último es necesario hacer explícitas las tensiones y reflexiones internas que como investigadora experimenté para la realización de esta investigación. De esta forma, considero que es necesario ser consciente de los privilegios que me construyen, puesto estos interfieren en el análisis y en la propuesta de la investigación misma, los cuales pueden presentarse como limitaciones o ventajas dependiendo del contexto y de las formas epistemológicas, metodológicas y ético-políticas en las que se lleve a cabo la investigación.

Así, hago consciencia de mis privilegios como mujer joven, blanco mestiza, con acceso a la educación especializada, ciudadana y perteneciente a la clase media. Lo anterior, con la finalidad de comprender que tanto mis propuestas como mis análisis de las realidades están mediados por una subjetividad en deconstrucción atravesada y construida por los sistemas de dominación que deseo investigar y develar; además de comprender que esta investigación también es un proceso introspectivo en términos ético-políticos<sup>9</sup>.

De esta forma, cuando comprendo mis posiciones de privilegio racial como blanco mestiza, como joven urbana y perteneciente a la clase media; recuerdo los cuestionamientos que hooks (2004) realiza en su texto *Mujeres Negras: Dar forma a la teoría feminista*, en el cual hace mención a que son las mujeres blancas y las blanco mestizas quienes han escrito no sólo las teorías feministas sino quienes realizan un ejercicio no sólo de apropiación sino de usurpación de los saberes y conocimientos de las mujeres oprimidas por el racismo para hablar por ellas. A la vez, muchas de estas no se cuestionan la interconexión entre las opresiones sexista, clasista y racista, dejando estos dos últimos invisibilizados y sin una reflexión personal y ético-política sobre sus privilegios. Así, en palabras de hooks (2004):

---

<sup>9</sup> “Es racismo cuando las y los indígenas somos objeto de estudio y las personas investigadoras no se estudian a sí mismas”. Taller del colectivo Copera sobre Racismo en colaboración con la fundación W.K Kellog. Agosto, 2017. Para más información remitirse al siguiente enlace: <https://colectivocopera.org/>

“a menudo las feministas blancas actúan como si las mujeres negras no supiesen que existía la opresión sexista hasta que ellas dieron voz al sentimiento feminista. Creen que han proporcionado a las mujeres negras el análisis y el programa de liberación. (...) Las mujeres negras veían el discurso de las feministas blancas sobre la tiranía masculina y la opresión de las mujeres como si hubiera una “nueva” revelación y ésta tuviera muy poco impacto en sus vidas. Para ellas no era más que otra indicación de las condiciones de vida privilegiadas de las mujeres blancas de clase media y alta que necesitaban una teoría que les dijera que estaban oprimidas” (p. 19).

Esto, que ha sido mencionado desde conceptos anteriormente citados como el de *Violencia Epistémica*, necesita ser analizado también a partir de las necesidades subjetivas de quien investiga. Si bien, mi intención personal, política e investigativa no se dirige a la de despojar epistémicamente a la comunidad purépecha y a las comuneras de sus saberes, sí se hace necesario comprender que investigar con mis condiciones ya descritas requiere un compromiso de auto transformación y cuestionamiento de mis privilegios.

Con lo anterior, considero que desde mis cuestionamientos más profundos ésta investigación que llevo a cabo posee una carga y una necesidad de búsqueda interna, de introspección para comprender cómo dialogar aun con las diferencias existentes y así alimentar las luchas de una forma no fragmentada. La búsqueda por un sentido de lo común, de la comunidad y de lo comunitario tiene origen en una escisión que como mujer joven, ciudadina y blanco mestiza siento; en sí, mi subjetividad construida a partir de la separación con la naturaleza, del despojo histórico-cultural de la dimensión espiritual-ancestral y del sentido de lo colectivo.

Así, preguntarme por las formas de las luchas comunitarias e indígenas de las comuneras purépechas me remite a encontrar esa dimensión despojada y que se remite a la recuperación de lo colectivo y de lo común; dimensión que en mi opinión se encuentra fragmentada en quienes vivimos en las ciudades y en quienes poseemos un privilegio de racialidad y de clase. Así mismo, hace parte de pensar en las posibilidades de generar conversaciones ante el ejercicio de poder llevado a cabo por los sistemas de opresión como lo es el silenciamiento.

En este sentido, sin la intención de hablar por las comuneras purépechas, mi propuesta investigativa se dirige a poder construir diálogo y conversación para pensar conjuntamente en posibles soluciones a las violencias ejercidas por los sistemas de opresión como lo son la clase, la raza, el heteropatriarcado y procesos históricos como el capitalismo y el colonialismo.

Estas reflexiones expuestas son profundizadas en las apuestas de los feminismos negros tanto estadounidenses como afrocaribeños y latinoamericanos; para Lorde (1984) por ejemplo el hecho de que estemos pronunciando este tipo de palabras en un intento de romper el silencio, nos lleva a considerar que no son las diferencias y los privilegios entre unas y otras lo que nos inmovilizan, sino que lo que nos inmoviliza es el silencio mismo. “Y hay una multitud de silencios que deben romperse” (p. 12).

Por tanto, esta investigación que no sólo es académica sino también histórica, filosófica, introspectiva y ético-política, le apuesta a la necesidad de desenmascarar no sólo los principios organizativos de las formas de la política hegemónica, sino también a la necesidad de comprender que estos no puede ser analizados sin evidenciar su relación con otros sistemas de dominación.

Así mismo, se hace significativo evidenciar que desde mi subjetividad privilegiada como mujer blanco- mestiza, observo como potencialidad en las formas de resistencia la necesidad de generar relaciones comunitarias; relaciones que comprendo e intento aprender gracias a las comuneras purépechas, quienes producen subjetividades que cuestionan los ejercicios de poder estatalizados y que sin más a partir de sus subjetividades comuneras en deconstrucción y en construcción permiten generar reflexiones y conocimiento propio para comprender cómo se reproducen las opresiones y cuáles son las posibilidades colectivas para luchar contras las mismas.

Para terminar y en vínculo con lo ya planteado, considero que en esta investigación me pregunto por el qué hacer con nuestras diferencias subjetivas convertidas en privilegios, o también comprendidas como escisiones y fragmentaciones producidas por los sistemas de opresión y que en palabras de Anzaldúa (1987) se convierten en fronteras, fronteras raciales y étnicas, sociales y culturales, sexuales y de género, etc. Entendido esto concluyo con la pregunta de Anzaldúa (1987) citada por Ramírez (2005) y es que acaso “¿Para quién es la frontera un territorio desconocido?” (p. 128) y con las palabras de Lorde (1984) quien nos recuerda que:

Lo que nos separa no son nuestras diferencias, sino la resistencia a reconocer esas diferencias y enfrentarnos a las distorsiones que resultan de ignorarlas y malinterpretarlas. Cuando nos definimos, cuando yo me defino a mí misma, cuando defino el espacio en el que soy como tú y el espacio en el que no lo soy, no estoy negando el contacto entre nosotras, ni te estoy excluyendo del contacto – estoy ampliando nuestro espacio de contacto (p. 13).

## Capítulo I

### La indignación por el orden social establecido y el anhelo por su transformación: dos sentires políticos

*¿Dónde vamos a ubicar nuestros sueños? ellos son los que nos orientan en nuestra vida.  
Líder Zápara, Pueblo Zápara contra la extracción de petróleo<sup>10</sup> (Amazonía ecuatoriana).*

*Aprender a reconocernos, a asumirnos. Se vienen tiempos más difíciles, más complicados; los pueblos estamos decididos a proteger nuestra tierra, nuestros recursos naturales, pero no lo podemos hacer solos (...) los invitamos a que volteen a mirarnos, a escucharnos y a que aprendamos juntos, eso es también parte de los procesos de autonomía, de las autonomías de nuestros pueblos.*

*América del Valle, San Salvador Atenco.*

Pensar en la posibilidad de construir un nuevo orden social es una acción que requiere mucho más que estar incómoda/o con el implantado, significa encontrar la necesidad de cuestionar y comprender las debilidades y las fracturas del mismo. Cuestionarlo permite identificar las dificultades en las formas de relacionamiento humano que este produce, sus formas sociales, políticas, culturales, entre otras, que son desiguales por su marca jerárquica y de dominio; que procuran un ejercicio de poder arbitrario y la construcción de la *política* como una herramienta coercitiva, la cual es apropiada por sectores privilegiados, que mantienen el *status quo* para su conveniencia acumulativa y el mantenimiento de los intereses globales del mercado.

Pensar en un orden social alternativo es imaginarse otros mundos posibles, otras sociedades, otras humanidades, es sin más replantearse la construcción misma de *la política* establecida como hegemónica; pues ésta se ha construido como un ejercicio histórico, discutido y comprendido desde los cimientos de la humanidad. Por ello, cuando se hace referencia a la palabra

---

<sup>10</sup> El pueblo Zápara actúa según sus sueños, la producción del conocimiento proviene de los sueños y de la selva; de las plantas, los animales, de la naturaleza. Más información en *Seminario internacional luchas y alternativas para una economía feminista emancipatoria*. (2017, Noviembre 28 y 29). [Archivo de video] Recuperado de, <https://www.facebook.com/CentroDeDocumentacionYEstudios/videos/965862586886231/?fallback=1>

*política* se recuerda como uno de los términos con mayor multiplicidad de significados existente. En los procesos históricos, sociales, económicos y culturales de construcción y discusión sobre ésta, se menciona la crisis de su identidad; dado se considera la dificultad para comprenderla y ubicarla a partir de un único significado y en un único contexto.

En algunas definiciones clásicas, es posible identificar corrientes que mencionan puntos comunes de ésta. Para Maquiavelo, Lasswell y Dahl citados por Vallés (2003) la política es entendida como un fenómeno de control, de poder y de dominio sobre personas y recursos. Para Weber por ejemplo, la política es una actividad desarrollada por medio de un sistema de instituciones (Estado) que tiene como fin ejercer coacción sobre la comunidad.

Según Aristóteles, Tomas de Aquino, Locke, Parsons y Easton la política se vincula con los valores de orden y equilibrio social, y para Spencer y Gumpowicz es una actividad relacionada a la defensa de la comunidad a una amenaza exterior (Vallés, 2003). Según el autor citado, estas miradas clásicas permiten narrar la política a partir de manifestaciones como el poder, los sistemas de valores, la institucionalización y la violencia organizada.

Así, mientras que para estos pensadores la política se subordina a otros elementos del sistema social y como lo nombraría Sartori (2002) es pensada como un conflicto; se observa también que en el pensamiento griego, lo político es constitutivo de lo social; es decir, la relación entre la política y la sociedad es una característica esencial. De esta manera, el vivir político se asocia con el vivir colectivo, el vivir asociado, el vivir en comunión, es decir, en comunidad (Sartori, 2002); o como lo define Osorio (2014) la política es la capacidad de decidir e incidir en las soluciones de los procesos y problemas relacionados con el curso de la vida en común.

Por su parte Bolívar Echeverría (2012) citado por Navarro (2015) realiza una diferenciación entre la política y lo político. Entendiendo que la primera se encuentra constituida por el conjunto de actividades de grupos que detentan el poder como por ejemplo la clase política. Mientras que lo político lo asocia con la reproducción de la vida humana; es decir, con la posibilidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad.

De acuerdo a lo anterior, es posible encontrar los aportes de Tapia (2017), quien no necesariamente diferencia la política de lo político pero sí se refiere a esta como un proceso de gobierno y de deliberación. Así mismo, desde un enfoque gramsciano el autor se refiere a ésta como un conjunto de prácticas de articulación que no produce nada material pero que sí implica la dirección colectiva; es decir, la política es la que da dirección a las sociedades y a la vida colectiva.

Esta propuesta resulta interesante, dado que el autor menciona que la política como articuladora de prácticas y direccionadora de la sociedad, posee unos principios organizadores. En esta medida, la política y la vida social están organizadas por un conjunto de principios que pueden ser coherentes, complementarios o que entran en tensión y en contradicción.

Para Tapia (2017) estos principios organizadores son patrones de articulación que producen formas, en sí son concepciones humanas del mundo. Por ello, este autor asegura que tanto la forma Estado como la forma comunidad y sociedad son dimensiones o realidades políticas con unos principios organizativos característicos.

Regresando a propuestas que vinculan la política o lo político con la dimensión societal se encuentra la propuesta de Vallés (2003) quien la comprende como una práctica colectiva llevada a cabo por los miembros de una comunidad, la cual tiene como fin la regulación de los conflictos entre los grupos sociales.

La política aparece entonces como respuesta colectiva al desacuerdo y a la diferencia y por ello es constructora de sociedad; sin embargo, el autor hace énfasis en que ésta no excluye la violencia dado que para la gestión de las diferencias ésta se encarga de construir condiciones que obligan y fuerzan a la obediencia de los miembros de una comunidad.

En este sentido, la política o lo político (si se quiere entender desde los postulados de Bolívar Echeverría) entendida como una forma de organización social y como respuesta colectiva al desacuerdo, supera las concepciones que la sitúan en la verticalidad. Sartori (2002) menciona dos dimensiones de la política; la dimensión horizontal y la dimensión vertical; en cuanto a la primera, este autor considera que la política tiene la característica de producir normas que regulan la vida comunitaria y afirma que en comunidades perfectamente “democráticas” implica la participación de toda la comunidad, por tanto, en este caso la política podría tener un rol constructivo. De esta forma, la dimensión horizontal considera necesaria la no separación entre lo político y lo social.

Por el contrario, en sociedades complejas caracterizadas por la dificultad de participación de la totalidad de sus miembros en la toma de decisiones, se evidencia la dimensión vertical, la cual se menciona como una característica restrictiva de la política y como un elemento de estructuración jerárquica. Es entonces en esta dimensión en la que se asocia a la política con el poder, con la obediencia, con la autoridad, con el mando, “y en último término, con un Estado

subordinado a la sociedad” (Sartori, 2002, p.235) o como lo definiría Bodieu (2017), la política como ejercicio del poder del Estado sobre las colectividades.

Podría pensarse que la horizontalidad de la política mencionada por Sartori (2002) se relaciona con la propuesta de Bolívar Echeverría (2012) citado por Navarro (2015) de la significación de lo político; y la dimensión vertical con lo que es la política en sí. Esta última, para Gutiérrez (2009) citada por Navarro (2015), quedó capturada en el asunto estatal como una estrategia del capital con el fin de ser reducida a las competencias de gobernar y mandar, eliminando la posibilidad de ser la que gestiona los asuntos comunes.

Por la misma línea, para Osorio (2014) la política debe estar definida a partir de su relación directa con el poder político y con el Estado; con el primero porque supone una capacidad para llevar a cabo proyectos e intereses de las clases dominantes, y con el Estado porque este es el núcleo en el cual se concentran las relaciones de dominación y es la estructura que permite ejercer el poder político.

Aunque Bodieu (2017) se refiere en un primer momento a la dimensión vertical de la política más referida al ejercicio del poder del Estado; también teoriza sobre lo que Sartori (2002) denominaría la dimensión horizontal, exponiendo el acercamiento que realizan algunos autores de la política con la justicia; lo cual le permite distinguir entre la política definida desde el poder del Estado, y la política definida como justicia. Esta última, se centra en lo que ocurre con la colectividad y en la relación con sus miembros, dando a entender que desde esta dimensión la política sería entendida como el ejercicio del poder justo.

Bodieu (2017) también comprende la política como un procedimiento de verdad, puesto al estar ligada al concepto de justicia es entendida como una práctica y como un procedimiento que hace verdad de lo que la colectividad merece ser, es decir, la política relacionada con una colectividad que no se encuentra sometida a autoridades sino que es ésta misma la que guía y orienta su hacer a partir de la construcción de normas justas.

Con lo anterior, el autor ya mencionado plantea que la política no puede ser comprendida solamente como conquista y ejercicio de poder desde el Estado, sino también como la posibilidad de construir un orden de colaboración entre todos/as; a esta característica de la política es a lo que el autor denomina verdad, la cual es esa capacidad que tiene el humano de construir su propio destino.

En este sentido, la política es pensada también como resistencia y como esfuerzos por la recuperación de la dignidad, el reconocimiento y la pertenencia (Moore, Honneth y Thompson, 2002 citados por Osorio, 2014); o en palabras de Navarro (2015) quien afirma que la recuperación de lo político implica una disputa contra la política estatal (política vertical para Sartori), pero ello implica enfrentar amenazas y calamidades propiciadas por la misma.

Aun así, cuando aparecen propuestas de política (lo político) desde el poder justo, es decir, como verdad y justicia; se presenta una acción de novedad, de creación e invención, puesto es la posibilidad de terminar con un viejo orden desigual y dividido. Es la oportunidad entonces de construir un orden a partir de la colaboración, es el nacimiento de la excepción al régimen establecido (Bodieu, 2017).

Con todo lo anterior, podría mencionarse que la política y su relación con el poder, son características de los principios organizativos de la misma, los cuales van a determinar las formas y figuras de su materialización como por ejemplo, la forma Estado y la forma comunidad, las cuales son dos formas contradictorias y que entran en tensión según Tapia (2017).

### ***La forma vertical del Estado heteropatriarcal y las escisiones del capitalismo***

*La sociedad heterosexual no es la sociedad que solamente oprime a las lesbianas y a los gays, oprime a muchos otros/diferentes, oprime a muchas mujeres y numerosas categorías de hombres, a todos los que están en la categoría de dominados.*

Monique Wittig, El Pensamiento Heterosexual.

Hablar de heteropatriarcado es referirse al patriarcado y al régimen heterosexual. La primera (patriarcado) es una de las conceptualizaciones más discutidas desde los inicios de los feminismos y con vigencia en la actualidad. En sus conceptualizaciones iniciales se remite al tipo de organización social regida por varones dueños del patrimonio, de la familia, de los/as hijos/as, de las esposas, de los esclavos, de los bienes.

Según Lerner (1986) citada por Fontela (2008) el patriarcado es la institucionalización y manifestación del dominio masculino sobre las mujeres y niñas/os de la familia y la ampliación de este dominio sobre la sociedad en general. Sin embargo, el análisis de esta conceptualización no puede separarse de estructuras e instituciones como la heterosexualidad obligatoria y el contrato



sexual. La heterosexualidad es una institución, un régimen o como menciona Rich (1980) citada por Curiel (2013) es una *obligatoriedad*, es decir que es “algo distinto a una simple práctica sexual, preferencia, orientación o elección para las mujeres (...) es una imposición institucionalizada para asegurar el acceso físico, económico y emocional hacia estas (p. 49).

Para Wittig (1982) citada por Curiel (2013) la heterosexualidad es un régimen político caracterizado por la diferencia sexual; es decir, se asume la existencia de dos sexos naturales que se piensan como obligatorios (hombre/mujer) en la construcción de la sociedad y posee implicaciones materiales en tanto permite la existencia de una lógica de apropiación tanto de los cuerpos, como de los deseos y de la sexualidad; esto, en articulación con otros sistemas de dominación como la raza y la clase social. La heterosexualidad como régimen se materializa no sólo en gays y lesbianas, sino en todo tipo de relación social e impone una serie de instituciones que lo regularizan; entre estas están: el matrimonio heterosexual controlado por el Estado y el Estado nacional mismo, el cual se encuentra atravesado por una lógica heterosexual a través de la construcción de la familia, de la pareja monogámica, etc.

La sexualidad en este sentido no es una preferencia o una opción personal o individual, pues se encuentra instalada en una lógica institucional (Curiel, 2015). El heteropatriarcado, puede comprenderse como “un sistema de relaciones sociales sexo-políticas materializadas en diferentes instituciones públicas y privadas y en la solidaridad interclases e intragénero instaurado por los varones” (Fontela, 2008, p. 4).

En el apartado anterior, se realizó una breve introducción a algunas discusiones de la política así como también de propuestas relacionadas con la verticalidad y la horizontalidad de la misma según Sartori (2002). Es posible observar a grandes rasgos que en las discusiones planteadas existen diversas reflexiones y acercamientos que no sólo diferencian lo político de la política recordando a Bolívar Echeverría (2012) citado por Navarro (2015), sino que también se comprende el poder del Estado como un ejercicio de poder (sobre) coercitivo y de dominio, mientras que por el contrario se asume en algunos casos que la dimensión horizontal de la política o más bien lo político está vinculado a la dimensión social, al vivir en colectivo y en comunidad.

Además de ello, se observan los planteamientos de Tapia (2017) para quien la política cumple una función de direccionar a la sociedad bajo unos principios organizativos; de esta manera, esta propuesta tiene como fin afirmar que los principios que conforman al Estado y los

que conforman a la comunidad (entendidos estos como formas de organización política) entran en tensión y en contradicción.

Si bien se cree que el primer apartado permite mostrar las discusiones y reflexiones ya mencionadas, se inicia este segundo apartado realizando una breve síntesis del mismo con el fin de proponer una pregunta que será transversal a lo largo de este proyecto de investigación. Ésta se refiere a la necesidad de develar los principios organizativos de la política y de lo político, con el fin de construir comprensiones profundas respecto a otras formas de lo político (políticas otras).

Siendo así, la discusión que se construirá a lo largo de esta investigación se relaciona con el cuestionamiento de si la política y lo político en sí misma/os está pensada/os a partir de unos principios organizativos vinculados a lo “masculino”, entendido esto en el marco de una lógica heteropatriarcal, es decir, ligado a construcciones jerárquicas de sexo/género, de clase social y de raza/etnicidad mucho más profundas que las expuestas por el poder político de la figura de Estado capitalista.

Sin embargo, a lo que este apartado se refiere es a vincular las lógicas del Estado capitalista como formas institucionalizadas del heteropatriarcado que refuerza las formas de dominación y opresión ya mencionadas, sin olvidar que no es sólo en la forma de Estado en la que se materializan las mismas, pero que es a esta forma a la que cuestionan las subjetividades comuneras de algunas mujeres en Cherán K’eri.

Para ello, se retomará en este segundo apartado las propuestas de algunas autoras que permiten comprender de alguna manera el vínculo entre sistemas de dominación como por ejemplo la relación patriarcado-capitalismo y la materialización del régimen heteropatriarcal en instituciones como el Estado. Para iniciar es posible acercarse a la propuesta de Pateman (1995) quien asume que el patriarcado se refiere a una forma de poder político anterior a la construcción del Estado y de la llegada del capitalismo y ha sido enterrado por las teorías políticas clásicas, de ahí parte la necesidad de centrarse en este y su vínculo con otras formas de poder.

En este sentido, afirma que el patriarcado (teniendo en cuenta las discusiones respecto a su origen) se asocia respectivamente con formas de organización social como el contrato y especialmente con el contrato sexual; el cual se comprende como un mecanismo de subordinación y disciplinamiento en el que los hombres se hicieron cargo de los cuerpos y de las vidas de las mujeres.

En esta medida se plantea que es el contrato sexual el que permite las formas de patriarcado moderno, puesto este poder político se remite también a las formas de relacionamiento feudal y al orden viejo del mundo a partir del cual se establecían las relaciones de “la esfera privada familiar, paternal, natural, separada del mundo público, civil, convencional del contrato y del capitalismo” (Pateman, 1995, p. 37). Es decir, que en palabras de Eiseinstein (1981) citada por Pateman (1995) “en la transición del feudalismo al capitalismo, el patriarcado se modifica en virtud de estos cambios económicos”.

En otras palabras Pateman (1995) se refiere al contrato social, el cual se aproxima a la historia de la libertad, olvidando sin más el contrato sexual que a partir de una división sexual limita al mundo a dos esferas: la pública y la privada. En la primera se ubican los ciudadanos y los trabajadores y en la segunda, se ubican las mujeres como seres dependientes no aptas para un pacto social. Este contrato sexual es sin más el que da vida a las relaciones de subordinación del patriarcado moderno.

Según la autora, las discusiones feministas permiten además asegurar que la forma antigua de la familia patriarcal se ha traspolado a una forma pública; lo que permite pensar que el patriarcado no es sólo universal sino también paternal y familiar así como entender que “el patriarcado es una característica esencial de la sociedad humana” (Pateman, 1995, p.36).

Con esto, se comprende que el origen de la sociedad y el origen del patriarcado hacen parte de un mismo proceso y de esta manera afirma que el patriarcado precede al capitalismo y al Estado, por ello tanto la economía capitalista, como el Estado y la sociedad tienen una estructura patriarcal (Pateman, 1995).

Por su parte, Gonzales (2017) centra la discusión en la coexistencia del patriarcado y el capitalismo como constructores de cultura y de sociedad, no solamente de economía. Asume como Pateman (1995) que el patriarcado denominado también hetero-patriarcado inicia antes que el capitalismo pero se expande y se totaliza a partir de su materialización en instituciones sociales como el matrimonio heterosexual, la familia nuclear, la escuela, la iglesia, el Estado entre otras.

Por esta misma línea Tovar y Guerrero (2015) comprenden el patriarcado como un sistema de dominación que ejerce poder político y económico por medio de pactos materializados no sólo en la forma estatal sino también en instituciones configuradas histórica y culturalmente como la familia y la religión. Asumen que estos pactos poseen características interculturales, interracial

e interclasistas, que mantienen el sometimiento y la dominación del otro como una finalidad del patriarcado.

Tovar y Guerrero (2015) coinciden con Pateman (1995) y Gonzales (2017) al considerar al patriarcado como el sistema que estructura todas las formas de opresión, sin embargo, mencionan citando a Paredes (2014) una nueva categoría como es el entronque patriarcal; el cual se construye mediante el proceso de colonización. Así, Paredes (2014) menciona que previo a la colonización ya existía un patriarcado caracterizado por una organización jerárquica que clasificaba a las mujeres en un estrato social y cultural inferior respecto a los hombres. El entronque patriarcal se debe entonces a la unión entre este patriarcado existente y el patriarcado occidental (patriarcado premoderno más patriarcado moderno).

De acuerdo a esto, podría pensarse que el entronque patriarcal se direcciona al proceso mencionado por Pateman (1995) en el cual existe en las sociedades premodernas y modernas un contrato sexual como dominación que pone a las mujeres en una posición de desigualdad e inferioridad. Ese entronque patriarcal es la transformación del patriarcado de sus formas feudales a las formas capitalistas coloniales de la modernidad, el cual se vincula al ejercicio o al derecho de propiedad por parte de los hombres.

Por esta línea, Segato (2016) quien analiza de manera más profunda la dominación colonial en su vínculo con el patriarcado y el paso de las sociedades feudales (mundo aldea) a la sociedades capitalistas (mundo moderno); menciona que la dominación sexual se profundiza en el proceso de paso de la vida comunal a la sociedad moderna; en donde aquello que respecta a las mujeres es minorizado; es decir, que la mujer empieza a ser tratada como menor, y sus temas se arrinconan al ámbito de lo íntimo, de lo privado y de lo minoritario.

La minorización de lo asignado a las mujeres se relaciona con la conquista y con la colonización, lo cual es administrado por el Estado constituido por las élites criollas. Además de esto, Segato (2016) menciona la importancia de comprender el patriarcado a partir del género como desigualdad, el cual sirve como molde primordial de los demás sistemas de opresión y dominación. Ello lo expone a partir de las discusiones encontradas en los feminismos de tipo decolonial, los cuales evidencian la preeminencia masculina en las sociedades no intervenidas por el proceso colonial, pues los mitos de origen de una cantidad de pueblos “incluyendo el propio génesis judeo-cristiano, incluyen un episodio localizado en el tiempo de fundación en que se narra la derrota y el disciplinamiento de la primera mujer o del primer grupo de mujeres” (p. 92).

El género como dominación ocupa dos espacios diferentes de la vida social, es decir, se caracteriza por la dualidad que construye el espacio público habitado por los hombres (Estado) y el espacio privado habitado por las mujeres (familia). Al espacio público se le asignan actividades relacionadas con lo político y la intermediación (los negocios, la parlamentación y la guerra), el cual no contiene el espacio privado, doméstico, habitado por las mujeres y sus familias.

Esta estructura dual se impone por el binarismo colonial, la estructura binaria se instala entonces por medio del mundo colonial estatal, lo que no suprime que el mundo aldea como llama Segato (2016) a las formas de organización anteriores a la sociedad moderna no se caracterice por principios jerárquicos de organización.

En esta medida, lo que se denomina espacio público de dominio masculino en el mundo comunitario, mutó en la esfera pública de dominio universal. Como resultado es posible evidenciar que la construcción de la esfera pública se vincula con la historia del patriarcado, con la implementación del sistema económico capitalista y con los procesos coloniales y modernos. Es decir, que la historia de la esfera pública o de la esfera estatal es la historia del género, “la historia de los hombres, el proceso histórico de la masculinidad es el ADN del Estado” (Segato, 2016 p.94).

A lo anterior, Federici (2010) propone una lectura distinta de la separación entre lo público y lo privado, debido a que lo relaciona directamente con la escisión entre la producción y la reproducción del mundo capitalista. Al enfocarse en el mundo feudal asume y afirma que aunque en las sociedades precapitalistas o feudales si bien existía una forma de organización jerárquica, ésta era marcadamente distinta a las formas jerárquicas de las sociedades capitalistas y estatales, debido a que la relación con los territorios era colectiva. Por ello, en este tipo de sociedades (premodernas, precapitalistas) aún no existe la separación entre la producción y la reproducción, pero esto se evidencia con la llegada del capitalismo ya que se conforma lo que ella denomina la *División sexual del trabajo*<sup>11</sup>.

Es decir, el trabajo de producción de mercancías se separa del proceso de reproducción de la vida y este último se feminiza, se invisibiliza, y sin más no es reconocido como trabajo. Por ende, se profundizan las jerarquías ya existentes, se produce la separación entre la producción y la reproducción y las trabajadoras al no ser reconocidas deben someterse a los hombres. Federici

---

<sup>11</sup> Para Rich (1980) citada por Curiel (2013) la obligatoriedad de la heterosexualidad, está ligada “a las formas de reproducción capitalistas que producen la segregación por sexo en la esfera laboral, asignando a las mujeres posiciones menos valoradas en la división del trabajo” (p.49).

(2010) a su vez, afirma que esta dominación también se extiende a otras esferas y lo relaciona con la caza de brujas, nombrándola como el primer feminicidio de la historia por parte de los gobiernos; la caza de brujas fue la eliminación y el disciplinamiento de las mujeres que se resistían y se oponían al poder de la iglesia y del Estado.

Por esta línea, Federici (2010) argumenta que las mujeres fueron destinadas a realizar un trabajo de reproducción desvalorizado bajo el sistema capitalista que a diferencia de otros sistemas de dominación procura explotar la fuerza de trabajo con el fin de mantener su propia existencia. El capitalismo percibe el cuerpo de la mujer y las corporalidades feminizadas e “inferiores” como un objeto que debe ser dominado y lo controla a través de la figura de Estado por ejemplo.

En esta medida, las mujeres son quienes siguen realizando trabajos tanto asalariados (las que son contratadas legalmente) como trabajos de cuidado que no son valorados y que se relacionan con la reproducción de la vida. Su propuesta se encuentra ligada a la transformación de la situación de desigualdad de los trabajos de reproducción de la vida, la cual debe ser valorada.

Ahora bien, si se piensa en la forma estatal-capitalista-empresarial de la actualidad se observa que las aportaciones de Pateman (1995), de Segato (2016) y de Federici (2010) se articulan con los postulados de Navarro y Fini (2016) quienes citando a Machado (2013) desde la teoría crítica mencionan que el capitalismo ha radicalizado sus formas de apropiación de la naturaleza, debido a que la explotación capital ya no se ensaña solamente en los cuerpos y su fuerza de trabajo.

De acuerdo con esto, la colonización capitalista no sólo ha determinado unas separaciones entre la producción y la reproducción, lo privado y lo público; este último materializado en la figura estatal patriarcal. Si no que también ha expandido sus ejercicios de dominio, explotación y despojo hacia otros territorios; generando mayor dependencia de los países latinoamericanos dentro del mercado global.

En esta medida, pensar el despojo requiere comprender que este debe situarse como un proceso constitutivo de la acumulación del capitalismo y este último como un sistema global que se expande y se apropia de la naturaleza para su propia existencia; es decir, en palabras de Navarro (2015) la categoría de despojo se refiere a la “separación forzada entre las personas y sus medios sociales de producción” (p. 40).

Así, Navarro (2015) permite profundizar en la categoría de despojo exponiendo que éste no sólo se vincula con la dimensión económica sino también con la dimensión política, es

importante recordar la separación que el capitalismo produce de las dimensiones económica y política para afianzar su reproducción.

De esta manera, Navarro (2015) determina la existencia de un *despojo múltiple*, categoría que permite comprender que el capital no sólo expropia a los productores de sus medios de producción, sino que también los separa de sus medios de existencia<sup>12</sup>. Es decir, de “todos aquellos medios que garantizan el sustento y, por tanto, hacen posible la reproducción social de la vida” (Navarro, 2013, p. 165); o como dirían Contreras, Flores, Mondragón y Luna (2014) medios de existencia como la dignidad, la capacidad racional y las condiciones necesarias para construirse como sujetos.

Así, las formas de acumulación múltiple del Estado capitalista actual, permiten expropiar a la persona tanto de sus medios de producción económica como de sus medios de existencia y de sí mismo; ligados estos a las dimensiones del ser, es decir, a la posibilidad de construirse subjetivamente sin ser explotado, colonizado y dominado por categorizarse en una clase social, en un sexo/género, en una raza/etnicidad o en una posición geopolítica “inferiores” a la división establecida por el capital colonial y hetero-patriarcal.

Con todo lo anterior, es preciso decir que el Estado es una figura construida no sólo a partir de unos principios organizativos de la política vertical y de poder (sobre) como bien mencionaría Sartori (2002); sino también de un conjunto de sistemas que se interrelacionan entre sí. El capitalismo funciona bajo una figura estatal configurada por principios organizativos de dominio masculino y de jerarquías raciales, sexo/genéricas y de clase social caracterizadas por binaridades como: privado/público y producción/reproducción. El Estado capitalista heteropatriarcal es una de las instituciones centralizadoras de la desigualdad y la hegemonía política, de la política heteropatriarcal y masculina.

### ***El ejercicio de poder del Estado: más allá del binarismo de género y el régimen heterosexual***

*Lo que hoy estamos construyendo en Bolivia desde las organizaciones sociales, exige que la revolución esté en las manos de nuestros pueblos, y ahí es donde nosotras, mujeres feministas comunitarias, somos*

---

<sup>12</sup> Según Gutiérrez (2015) el término *modos de existencia* se recoge de una distinción que realiza Navarro (2013) a partir del trabajo de Massimo de Angelis “Marx and primitive accumulation: The continuous carácter of capital’s enclosures”, en *The commoner*, 2, en [www.commoner.org.uk](http://www.commoner.org.uk).

*radicales, porque desde la raíz de nuestras luchas decimos que: no hay revolución cuando nuestros cuerpos de mujeres sigan siendo colonia de los hombres, los gobiernos y los Estados. No hay revolución cuando las decisiones sobre nuestros cuerpos, sean tomadas por los hombres, curas, jueces, maridos y padres. Las mujeres somos la mitad de cada pueblo, una mitad que cuida, cría, protege y va a parir a la otra mitad que son los hombres*

Julieta Paredes, Hilando Fino.

Observar que la construcción de las formas y las maneras de organizar el mundo, es decir, las dimensiones sociales, políticas, económicas, culturales, entre otras, se han cimentado a partir de principios organizativos jerárquicos bajo una figura denominada heteropatriarcado, la cual, se transforma y se fortalece con los procesos coloniales y capitalistas de la modernidad; permite pensar y comprender las separaciones, divisiones y escisiones de la vida, de la existencia.

Las zonas o más bien las herramientas e instrumentos en dónde se configuran y se materializan estas separaciones “parecen” caracterizarse algunas por su hegemonía y por sus relaciones de poder. Es fundamental visibilizar que en efecto todas estas maneras de clasificación y de jerarquía en las que se han construido las relaciones sociales tienen en común el ejercicio del poder, del poder coercitivo y de dominación.

Si en el apartado anterior se expone la dominación heteropatriarcal materializada en la forma Estado (o al menos procuró ser un intento para dar esta explicación), es posible pensar que al hablar de heteropatriarcado se observa una expansión a otras formas de ejercer el poder desde la dominación; el cual no se delimita a la dominación sexo/género ni solamente a las formas o figuras materializadas en instituciones como el Estado capitalista.

Para Scott (1990) citada por Castellanos (1996) el género es una forma primaria de las relaciones de poder, así mismo, es el <“conjunto de saberes sociales (creencias, discursos, instituciones y prácticas) sobre las diferencias entre los géneros”> (p. 23). Es una categoría vinculada a las relaciones sociales, a las relaciones de poder, entre estos los saberes (y materializada en instituciones como el Estado, la familia, entre otros). La autora hace alusión directa a los saberes, entendidos también como la comprensión de las relaciones humanas, que son producidas por las culturas y las sociedades; los saberes que son constitutivos de las luchas políticas porque son uno de los medios por los cuales se construyen las relaciones de poder.



La propuesta de la autora mencionada parece interesante pues permite realizar un análisis de las formas de organización política que constituyen la sociedad, principios que son saberes como creencias, prácticas, discursos y normas pactadas que se materializan en formas y figuras y que sin más son constitutivos de poder.

Sin embargo, para comprender de manera más compleja los postulados de Scott (1990) citada por Castellanos (1996), se hace indispensable visibilizar la categoría de “*Binarismo de género*”, o como lo nombraría Teresa de Lauretis “*Tecnología del género*”; la cual se relaciona con la construcción de la lógica y la racionalidad occidental basada en el dualismo ontológico de Platón. Este dualismo platónico se acentúa con la modernidad y con el cartesianismo, el cual separa el cuerpo de la mente y propone una subjetividad aislada, racional alejada del cuerpo y favorece una economía binaria basada en el logos masculino y la pasividad femenina (Mayobre, 2007). El binarismo de género puede comprenderse también por medio de la categoría de sistema sexo – género construida por Gayle Rubin en 1975 quien lo comprende como “el sistema de relaciones sociales que transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana y en el que se encuentran las resultantes necesidades sexuales históricamente específicas” (Rubin, 1975).

Por su parte, Scott (1990) citada por (Castellanos, 1996) quien se remite a Foucault (1980) menciona la hipótesis de este autor referida al poder, en la cual este se concibe como la continuación de la violencia por otros medios; en sus palabras se afirma que <“el poder es guerra, es la continuación de la guerra por otro medios”> (p.24). Esto remite a pensar el poder desde unos principios característicos ligados a la dominación y materializados en figuras que operan mediante leyes, aparatos e instituciones.

El Estado capitalista como una de las materializaciones del poder es la institucionalidad “legitimada” para agrupar intereses societales (saber/poder) y presentarlos como generales; en este sentido, es el encargado de sintetizar valores y costumbres “compartidas”. Por la misma línea, se considera que es la figura que centraliza el poder político, es decir, que es el núcleo de articulación de las relaciones de poder, las cuales están caracterizadas por hacer parte de sistemas interconectados de dominación.

Este acercamiento al poder y en especial al poder del Estado, se vincula a la propuesta de Osorio (2014) quien al remitirse a la figura de Estado-nación expone que éste se encuentra atravesado por un conjunto de características y disposiciones materializadas en instituciones, personas, normas y leyes que regulan el orden en la sociedad y que se encuentran atravesadas por

ejercicios de poder centralizados y de dominio de clases (Osorio, 2014). A este dominio y división entre clases en donde una de estas (dominante) lleva a cabo sus proyectos e intereses por encima de la otra clase (dominada), es lo que el autor ha denominado poder político.

Esto, se vincula también con el acercamiento que realiza Grossberg (2004) quien determina que la figura de Estado principalmente de Estado moderno, se vincula a la necesidad de legitimación del poder y al uso exclusivo de la violencia, el cual se hace efectivo a partir del consenso con la sociedad. Además de ello, el autor hace explícita la capacidad del mismo para la construcción de consensos ideológicos que dividen jerárquicamente a la sociedad en dos grupos que se excluyen mutuamente. Así, mantiene que estos grupos con características no sólo de clase social, sino también de sexo- género, de raza/etnicidad, entre otras, se diferencian porque uno de ellos es dominante en tanto mantiene el poder y el otro es subordinado en tanto carece de poder.

Por su lado, Máiz (2010) menciona que en los estudios sobre el poder que se observan en los debates de las ciencias sociales algunas concepciones sobre el mismo lo equiparan con la dominación de unos actores sobre otros. Este autor, menciona que el poder no sólo se ejerce desde arriba, desde la jerarquía del Estado, sino que es también el resultado de acciones cooperativas que a la vez producen identidades colectivas.

De esta forma, al ejercicio de poder comprendido desde una relación causal y vinculado a la dominación y a la coerción, es decir, el poder de un actor sobre otro, es a lo que Máiz (2010) ha denominado el poder (sobre). Mientras que al poder como resultado de la acción cooperativa o la capacidad de un actor para hacer algo lo ha denominado el poder (para), el cual puede ser generado sin que disminuya el poder de otros actores y aumenta cuando los individuos cooperan de acuerdo a intereses comunes. Por la misma línea Holloway (2004) asegura que el poder sobre es ese poder de los poderosos, el poder del capital, es el poder de individualizar, de separar; mientras que el poder de los “no poderosos”, es el poder del hacer, el poder de crear, el poder de la socialibilidad.

Se comprende entonces que el poder (sobre) es esa capacidad de un actor para conseguir algo al modificar la conducta de otros actores, y se encuentra ubicado en el ámbito de las instituciones; estas últimas comprendidas como “el conjunto de reglas, normas y organizaciones que proveen información, incentivos, restricciones a los actores” (p.75) y pueden ser formales como el caso del Estado.

De acuerdo a lo anterior, Foucault (1980) citado por Castellanos (1996) propone comprender el poder como un ejercicio construido en las relaciones sociales, menciona la

necesidad de recordar que el poder también se ejerce en los discursos, por ende, el poder circula entre las relaciones humanas, entre quienes dominan y quienes son dominadas/os.

Este autor, desde un enfoque más relacional permite la posibilidad de analizar las lógicas heteropatriarcales de la construcción de la política, en la que ésta en tanto poder como ya mencionaba Holloway (2004) representa separaciones y escisiones que conforman binaridad. Por ello, es que desde el sistema heterosexual como sistema de dominación se hace necesaria la división hombre/mujer, femenino/masculino, puesto la finalidad de este es posicionar unos principios organizativos de un sexo/género sobre otro.

Millet (1969) citada por Posada (2015) también lo mencionó en su trabajo denominado *Política sexual* entendiendo que la categoría sexo está simbólica y socialmente dividida en géneros, por lo cual no sólo se reproduce en término de instituciones como el Estado, sino también en formas discursivas y corporales. El poder entonces es un ejercicio que se produce en los sistemas de relacionamiento humano; en los sistemas construidos para dominar y también en los que se resisten a la dominación.

De acuerdo a esto, no sólo la dominación sexo-género hace parte de discursos cimentados a partir del poder como dominación, sino también la categoría de raza-etnicidad; la cual tiene raíces con los procesos coloniales y las relaciones de producción. Lo anterior es explicado por Quijano (1995) quien afirma que con la formación de América una categoría mental denominada “raza” determino la división entre seres superiores (europeos) y seres inferiores (no europeos). El colonialismo ha producido etnias y nacionalidades, argumentando a partir de las distinciones biológicas quienes son los vencedores y quienes son las/os vencidas/os; sobreponiendo la racionalidad moderna, masculina y burguesa sobre las racionalidades “primitivas”.

Así, la figura de Estado-Nación, no sólo individualiza, separa y categoriza sino que también se caracteriza por la necesidad de homogenización cultural de la población, tal es el caso de los liberales argentinos y chilenos que decidieron <el exterminio de la “raza india” para tener una población nacionalmente “homogénea”> (Quijano, 1995, p. 18); o como en la actualidad se observa en países como Argentina con los pueblos Mapuche y en Colombia con los pueblos Nasa en donde la maquinaria coercitiva del Estado (policías y militares) y de Estado pararelo ejecutan

violencias y crímenes asegurando que sus fuerzas armadas en este caso “el Esmad (Escuadrón móvil antidisturbios) tiene la orden de matar indios”<sup>13</sup>.

Con lo anterior, se piensa que si el poder hace parte de las construcciones sociales que originan y generan desigualdades; las categorías discursivas de sexo/género, clase social y raza/etnicidad también lo son. Sin embargo, si estas formas de dominación han sido construidas histórica, social, política y culturalmente, se considera también que estas maneras de poder pueden ser transformadas o como mencionaría Butler (2007) citada por Posada (2015) deconstruidas.

En este sentido y enfatizando lo anterior, podría decirse que sí el Estado es entonces una construcción social producida y vinculada a sistemas de dominación coloniales, capitalistas, heterosexuales (sistema sexo-género), raciales (raza/etnicidad), -por mencionar sólo unos-, reproduce formas hegemónicas y desiguales de poder y de política; el Estado es una materialización de racionalidades instrumentales que reproducen opresiones y dominaciones ya mencionadas.

Al recordar el vínculo que propone Segato (2016) sobre la relación entre la historia de la política o mejor aún entre la historia del Estado con la historia de la construcción de la masculinidad, es posible comprender cómo han sido construidas las relaciones de poder y de desigualdad que generan rupturas y separaciones de los espacios de la vida construidos por representaciones. Así, las divisiones del sistema sexo/género, como las de raza/etnicidad y las de clase social pueden representarse tanto en formas institucionales del poder como lo es el Estado y su vinculación a lo público y así mismo en la reproducción de subjetividades y corporalidades “adecuadas” como las del “hombre”, “burgués”, “blanco” o “blanco mestizo”.

Tras estas escisiones de las complejas relaciones entre sistemas modernos heteropatriarcales, coloniales, racistas y capitalistas se visibiliza una de las apuestas feministas más nombradas y de connotación radical “lo personal es político”, invitación que Millet (1970) hace en contra de esta separación binaria de lo político y que en palabras de Lorde (1987) puede entenderse también como esa necesidad de erotizar el poder, es decir de transformar los principios organizativos del poder y la política hegemónicos en donde lo erótico, lo corporal, lo subjetivo

---

<sup>13</sup> Comunicado de Darío Tote, líder indígena del Cauca – Colombia. Para ampliar información remitirse a <https://twitter.com/sucesoscauca>

tenga cabida y en donde los sistemas de dominación sean analizados y comprendidos a partir de la interrelación o imbricación entre los mismos.

Para terminar este apartado, es necesario recordar las ideas de Foucault (1979) quien no sólo cuestionó el poder como dominador sino que también menciona el poder desde los dominados, afirmando que en una relación de poder existe también la posibilidad de la resistencia. Hablar del poder desde los dominados requiere a su vez una lucha constante contra lo que Rivera (1993) citada por Pérez (2012) denomina *la colonización interna*<sup>14</sup>; pues esta es una de las maneras de reproducir sujetos, identidades y políticas de dominación.

Con esto, con el poder desde la resistencia, con el poder hacer mencionado por Holloway (2004) y con las luchas contra la colonización interna mencionadas por Rivera (1993), queda abierta la discusión respecto a la posibilidad de deconstruir las formas de organización política atravesadas por la dominación masculina y por los regímenes de la heterosexualidad, la racialidad, la clase social, entre otras; referidas no sólo a las instituciones estatales, sino también a aquellas que pueden traspolarse a formas comunitarias, familiares, subjetivas y corporales.

### ***Políticas y poderes<sup>15</sup> otros: desde las orillas y los márgenes***

*Lo erótico es un recurso que reside en el interior de todas nosotras, asentado en un plano profundamente espiritual, y firmemente enraizado en el poder de nuestros sentimientos inexpresados y aún por reconocer. Para perpetuarse, toda opresión debe corromper o distorsionar las fuentes de poder inherentes a la cultura de los oprimidos de las que puede surgir energía para el cambio.*

Audre Lorde, Usos de lo erótico: lo erótico como poder.

---

<sup>14</sup> “La teoría del colonialismo interno, entendido como un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad y cruzan por tanto las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural”. Rivera, S. (1993). La raíz: colonizadores y colonizados. En: X., Albó y R., Barrios (coords.). *Violencias encubiertas en Bolivia*. Tomo 1: Cultura y política. La Paz: CIPCA - ARUWIYIRI, p. 56.

<sup>15</sup> Una característica de la historia del Estado- moderno es la separación que este produce entre poder y política. Para esta investigación aunque se toman diferentes perspectivas teóricas para comprender estos procesos; se comprenden como procesos relacionales no separados.

*El horizonte de la vida colectiva que hoy se recrea en Cherán muestra un terruño en el que es posible cantar, trabajar la tierra, descansar en el bosque, construir, bailar, lavar, comer, reír, festejar, reflexionar, soñar, ver crecer a los hijos y morir a los abuelos, compartir alegrías y tristezas... pero sin miedo, sin el dolor y la rabia que el terror y la agresión traen.*

Paulino Alvarado Pizaña

Si existe un cuestionamiento que interpele a la comprensión de la construcción de sociedad es posible mencionar que este se encargaría de preguntar por las acciones colectivas. ¿Qué las genera? ¿Por qué se originan?, ¿En qué circunstancias ocurren?, ¿Cómo se mantienen? No se encuentra equivocado Le Bon (1985) citado por Redorta, Obiols y Bisquerra (2011) cuando mantiene que estas se componen de mensajes y sentimientos fuertes, la movilización de las masas requiere la activación de emociones colectivas y el encuentro de respuestas afectivas.

Parece que las emociones colectivas se movilizan y se agrupan a través del contagio emocional; afirmación, repetición y contagio son la regla del comportamiento colectivo según Le Bon (1985) citado por Redorta, Obiols y Bisquerra (2011) pero y ¿qué se necesita para contagiarse? ¿Cuál es el secreto para contrariar la individualidad y la apatía de las formas de organización modernas?

El día en que la comunidad purépecha de Cherán Kéri<sup>16</sup> decidió poner a prueba su poder comunitario contra un conjunto de violencias en su territorio ejercidas por diversos actores, posiblemente los cuestionamientos planteados anteriormente rondaron por la cabeza de quienes indagan sobre la movilización social de masas y de la acción colectiva.

Calveiro (2014) quien en su investigación sobre esta experiencia de lucha aborda los ejercicios de miedo y de terror como mecanismos de control político y social desde las esferas

---

<sup>16</sup> El 15 de Abril de 2011 el pueblo de Cherán K'eri en el Estado de Michoacán (México), organizó un levamiento liderado por mujeres y jóvenes con el fin de defender sus bosques y detener las violencias perpetradas; expulsando a los partidos políticos, a los talamontes y al crimen organizado (Cartel de la Familia Michoacana). “La comunidad recuerda este día como el momento en que se dijo ¡Basta! Y se abanderó un movimiento social autodefensivo por la seguridad, la justicia y la reconstitución del territorio. Este movimiento progresó hasta la reconstitución del Consejo Mayor de Gobierno electo siguiendo usos y costumbres tradicionales y retomando formas de organización comunitaria” (Zibeche, 2017, p. 51).

estatales, comprende que el miedo se expresa ante distintas formas de violencia y que es posible gestionarlo de maneras diversas. Así, el miedo que paraliza e inhibe la capacidad de respuesta, se encuentra relacionado directamente con la manipulación política y la capacidad de generar terror; una violencia de exterminio de la cual no se sabe su proveniencia y por ello logra inmovilizar a la colectividad. Esto, es lo que la autora considera terror o terrorismo de Estado, “allí donde impera el terror la acción es casi imposible” (p. 196).

Por su parte, el miedo que moviliza funciona como un instrumento de respuesta, de supervivencia, de defensa. Para ser exacta, Calveiro (2014) se refiere a la acción como respuesta al miedo, la acción como resistencia al mismo, la cual parece ser más certera cuando se rompe el aislamiento y se construyen redes de confianza y de solidaridad. Es la compañía, lo colectivo y lo común lo que permite gestionar el miedo y lo que da vida al valor, como emoción que contagia la reacción colectiva en los momentos de crisis y emergencia.

Jasper (2012) expone el vínculo existente entre las emociones y la acción política; menciona que los grupos sociales al compartir lo que él denomina *emociones reflejas* responden a eventos y sucesos; un ejemplo, es la ira, la cual permite crear espacios en los que las personas “pueden generar una crítica a los que detentan el poder” (p. 97). Por su parte, las experiencias de miedo y ansiedad consiguen ser una fuerza que potencia el sentido de colectividad, es decir de la acción colectiva. Las emociones hacen parte de los procesos cognitivos de simbolización y por tanto de la vida social, política, cultural, etc.

Si bien, las emociones y los sentimientos son conductores y constitutivos de las acciones colectivas, se hace necesario mencionarlas y darles un valor significativo no sólo como motivadoras de la movilización social; sino también como característica fundamental del hacer y del ser político. Hacer política desde los márgenes y desde las orillas, requiere un cuestionamiento y una transformación de las lógicas modernas, eurocentradas, occidentales y androcéntricas que construyeron divisiones, barreras y fronteras de lo que se supone es lo político.

Las políticas desde los márgenes y las orillas permiten cuestionar la escisiones y binarismos, la centralidad. Así mismo, proponen situar la subjetividad como un espacio legítimo de lo político. Presuponen posicionarse en la dimensión de lo posible, lo potencial y lo contrahegemónico; evidencian la necesidad de cuestionar y desmontar los principios organizativos con los que fue construida la política clásica y tradicional y obligan a pensar en los principios organizativos vinculados a las heterogéneas formas de la construcción de lo común.

Por ello, las políticas en y desde los márgenes se acercan a otras racionalidades que piensan, sienten, hacen y experimentan lo político de una manera no convencional a lo establecido. Se configuran como grietas<sup>17</sup> a lo implantado y lo normalizado; le apuestan a la recuperación de esos espacios que han sido “inferiorizados” y muchas veces definidos como “femeninos”, “primitivos” y carentes de racionalidad.

Con esto, se comprende que los marcos “masculinos” y occidentales de racionalidad que permean las formas políticas de la construcción de la sociedad, han asumido la erótica como perteneciente a las dimensiones de lo “inferior”, de lo “femenino” del “no conocimiento” y de lo “no político”. ¿Qué hay entonces de ese poder del mundo de lo erótico, de lo que se denomina no – racional, no político? (Lorde, 1987).

Parece ser, que los discursos de lo legítimamente político desde el régimen heterosexual valoran la profundidad de sentimientos (erótico) en las corporalidades asignadas como “femeninas” y lo valoran aludiéndolo a una naturalidad que funciona a su favor. Sin embargo, despojan lo erótico de otras corporalidades a las cuales se les asigna “lo racional”, “los poderes válidos” (no eróticos) y la construcción de la política, entendida esta última como el hacer en los espacios públicos.

Con lo anterior, se hace necesario dimensionar que las políticas otras como construcciones no centralizadas y que superan las barreras y fronteras de los sistemas de dominación, cuestionan los espacios y los lugares mismos de asignación de la política y lo político; esto quiere decir, que encarnan profundas ansías de no centrarse en las separaciones y divisiones construidas por los sistemas de dominación, sino que emergen de las prácticas cotidianas de subjetividades politizadas que crean y reproducen vida.

---

<sup>17</sup> El concepto de Grieta es propuesto por Holloway (2011) en su trabajo: *Agrietar el capitalismo*; en el cual afirma que las grietas son formas intersticiales no estables, son espacios de dignidad que creamos, amenazados por el mundo exterior e interior que nos rodea. Es decir, nuestras grietas no son espacios puros, “Tratamos de romper con la sociedad capitalista, pero nuestra ruptura todavía lleva consigo sus marcas de nacimiento, nuestra historia, nuestra formación, nuestro ambiente enrarecido. No somos sujetos puros, por muy rebeldes que podamos ser. Las grietas, como espacios de liberación, y como estructuras dolorosas, también se abren en nuestro interior. Nuestra lucha es una en la que puede haber una verdadera unión de grietas. Lo que queremos es una conexión social basada en la confianza, la solidaridad, la generosidad, el regalo; en lugar de la espera, de la pasividad” (Castañeda, 2014, p. 222).



Por ello, requieren amplitud de construcción más allá de las estructuras establecidas y a las que se les ha imputado lo “verdaderamente” político; es decir, van más allá del modelo Estado-nación moderno capitalista; y requieren como lo denomina Zibechi (2006): la dispersión del poder. Este autor, se refiere sin más a la dispersión de los poderes y políticas como ejercicio de la centralización mantenida por un modelo homogéneo y universalista que niega y omite las diferencias. Por ende, los poderes no estatales no pueden comprenderse como formas estáticas sino más bien como formas móviles, discontinuas que aparecen y desaparecen en las sociedades en movimiento.

Para Uc (2016) citado por García, Solís y Uc (2016) estas formas de ejercicio político están expresadas en formas de resistencia y autodeterminación, puesto al cuestionar las estructuras hegemónicas concentran su energía organizativa y su potencia en la construcción de prácticas democráticas de abajo hacia arriba. De esta manera, contienen otras racionalidades, otras lógicas y otros principios para deconstruir y reconstruir las formas mismas de lo político.

Entre las materializaciones de estas formas otras se evidencian los movimientos sociales o más bien de las *sociedades en movimiento*<sup>18</sup>; este término propuesto por Zibechi (2015), encarna a los movimientos que han tomado un territorio para desarrollar su vida y que se diferencian de los movimientos sociales tradicionales porque además de cuestionar al estado, trabajan en la construcción de un mundo otro. Es desde la autodeterminación a partir de la cual se desarrollan otras posibilidades y otras maneras de existir.

En este sentido, se evidencia la existencia de dos sociedades; las sociedades hegemónicas y las sociedades otras en movimiento. Estas últimas, están revolucionando la manera de hacer, pensar y sentir la política y eso significa que son las luchas populares las que permiten generar las transformaciones al orden social existente, lo popular entendido como “el conjunto de prácticas sociales que resisten, desafían, desbordan y, en ocasiones rompen con los afanes estatales de estructuración y compartimentación del mundo social” (Linsalata, 2016, p. 20).

Linsalata (2016) comparte con Zibechi (2017) que el escenario de existencia de estas formas políticas se vincula con la hegemonía extractivista y de despojo capitalista. Esto, según el

---

<sup>18</sup> Las sociedades en movimiento han puesto la necesidad de analizar los movimientos desde otro lugar: no ya desde las formas de organización y desde los repertorios de movilización, sino a partir de las relaciones sociales y los territorios, “osea los flujos y las circulaciones y no las estructuras. En este tipo de análisis aparecerán nuevos conceptos como autonomía, cultura y comunidad” (Zibechi, 2008, p. 219).

autor mencionado implica el enfrentamiento de dos lógicas: la colonial –extractiva y la anticolonial –antipatriarcal, que se enlazan con las formas anticapitalistas. Por su parte Linsalata (2016) expone que estas políticas hacen parte de las luchas en las que los pueblos confrontan la dominación y recuperan un diálogo crítico con su pasado y con su identidad.

Así mismo, permiten desarrollar nuevas prácticas políticas y nuevas formas de organizar la vida colectiva; para Benjamín (2005) citado por Linsalata (2016) estas prácticas exploran la posibilidad de escribir la historia por cuenta propia; y según Gutiérrez (2009) citada por Linsalata (2016) originan un horizonte de transformación comunitario – popular.

Con lo anterior, es necesario mencionar que lo comunitario – popular entendido como un conjunto diverso y “heterogéneo de entramados sociales, comunidades locales, procesos organizativos (...) de diferente arraigo y profundidad histórica” (Linsalata, 2016, p. 21) tienen como fin no sólo la transformación social sino también la generación de una práctica cotidiana de lucha.

En este sentido, producen una forma de política que descentra al Estado y se preocupan por garantizar la reproducción de la vida de las comunidades. Zibechi (2008) quien también se interesa por comprender estas formas políticas, asume al igual que Linsalata (2016) que estas luchas adquieren una forma no estatal, no vertical, no piramidal; pues se caracterizan por formas de organización más horizontales. Sumado a ello, reconoce también que “estas nuevas formas de acción son naturales para sujetos que han hecho de sus territorios espacios en los que reproducen sus vidas” (Zibechi, 2008, p. 94).

En esta relación de lo comunitario con la reproducción, el autor comprende estos movimientos a partir de su capacidad de resistir y crear; pues menciona que las comunidades son productos de las luchas y las resistencias, tanto así que en América Latina es posible observar “que en el último medio siglo las luchas de los pueblos han contribuido a la creación de multitud de comunidades, entre indios, negros, mestizos, pobres de la ciudad y el campo” (Zibechi, 2017, p. 51).

Con el fin de profundizar en las políticas y poderes otros, Zibechi (2008) identifica otras características o principios organizativos de lo comunitario o *comunidades en movimiento*. Así, menciona que estas luchas se han encargado de la politización de sus diferencias sociales y culturales, es decir, de los modos de vida. Con esto, el autor se refiere a que las políticas desde los

márgenes y las orillas permiten que la diferenciación étnica se politice, “politización a la que se define como etnicidad” (Reglasky, 2003, p.115) citado por Zibechi (2008).

Por otro lado, expone que la acción política de los excluidos, permite hacer más clara la dominación de la forma de representación estatal y su crisis. Para el autor quien cita a Weber (1993) existe una distinción entre la representación y la solidaridad; la representación vincula la inexistencia de un lazo social solidario, mientras que este es uno de los principios en las formas comunitarias (Zibechi, 2008).

Otros de los rasgos constitutivos e identificados por el autor es el papel de las mujeres y los jóvenes en las comunidades; característica que se analizará en los próximos capítulos de esta investigación. Por último, destaca también que quienes recrean en la actualidad estos movimientos comunitarios en la coyuntura de la hegemonía extractivista no sólo son las mujeres y los jóvenes sino también los negros y los indígenas, lo cual, permite también evidenciar que los pueblos organizados crean poderes propios (contrapoderes y poderes del hacer), justicia y formas propias de defensa.

Con todo lo anterior, se evidencia que la indignación por el orden social existente y el anhelo por su transformación, son dos sentires políticos (politizados) que permiten crear puntos de fuga a las formas establecidas. Si bien se abordará de manera amplia la forma política de la comunidad en el tercer capítulo se hace necesario mencionar que las sociedades en movimiento como las formas comunitarias reproducen más que políticas y poderes otros desde las márgenes y las orillas; pues representan las dignas rabias no sometidas.

Las políticas comunitarias y las subjetividades comuneras proporcionan una posibilidad ampliada de evidenciar las fracturas del sistema económico actual y su materialización en formas políticas estatales, pero lo más importante es que permiten dilucidar los retos de las luchas contra otros sistemas de dominación y eso requiere una regulación consciente de las emociones individuales y colectiva; lo cual lleva a reflexionar en torno al ejercicio de despatriarcalización de la política como lo mencionan las feministas comunitarias en Bolivia y Guatemala para la lucha contra los múltiples de sistemas dominación.

## Capítulo II

### Hacia las fracturas de las categorías de dominación: el sentir, pensar y hacer político en la cotidianidad de lo comunitario

*Las mujeres indígenas tienen una experiencia de dominación con múltiples aristas que reta la comprensión monista de entender la estructura social bien sea a partir del patriarcado, de la dominación étnica o de clase social. Están cuestionando un sistema-mundo opresivo e interconectado. Esta misma condición les permite aportar a la construcción de sujetos colectivos no ensimismados en la etnicidad, en el género o en la clase social, sino creadores de nuevas formas de vida liberadoras que trasciendan las miradas unilaterales de los procesos de emancipación. Su voz es importante porque no es lo mismo cuestionar el poder desde el centro que desde los márgenes, y estas voces desde los márgenes dan contribuciones fundamentales para tener otras lecturas del ejercicio del poder y sus desafíos.*

Aura Cumes

En 1851 Sojourner Truth<sup>19</sup> pronunció un discurso titulado ¿Acaso no soy una mujer? en la Convención de mujeres de Akron Ohio, Estados Unidos. Su denuncia se dirigía a cuestionar públicamente la homogenización y universalización de la construcción de los derechos para “las mujeres” los cuales ignoraban el conjunto de opresiones de las mujeres racializadas<sup>20</sup> o más bien oprimidas por el racismo; opresiones que se caracterizaban exactamente por ser mujeres, ser negras/indígenas y ser una clase social explotada y esclavizada.

Este pronunciamiento que tiene vigencia en la actualidad ha permitido la ampliación para la comprensión de la construcción de las sociedades y de los mismos sistemas de opresión y dominación. Significa un cuestionamiento directo al orden establecido y así mismo a la

---

<sup>19</sup> Sojourner Truth (1797–1883), New York – Fue una abolicionista y activista por los derechos de las mujeres negras. Nació en la esclavitud, fue la primera mujer en ganarle un juicio a un hombre blanco. Para ampliar información dirigirse al siguiente enlace: <http://www.ntc-highschool.com/sec/socialstudies/bt/celebratingfreedom/pdfs/089.PDF>

<sup>20</sup> El término “racializado” es cuestionado actualmente por afro-feministas antirracistas: “Los blancos son la raza humana y en esa medida son racializados como blancos. Usar la categoría *racializado* sólo para hablar de personas oprimidas por el racismo es un error político que encubre que el racismo también otorga privilegios” Rossih Amira. Buenaventura, Colombia.

reproducción de la lógicas burguesas, heterosexistas, machistas, blancas y centralizadas de las luchas de quienes resisten a las opresiones mismas; es decir de los movimientos sociales y de las sociedades en movimiento.

Por la misma dirección, este pronunciamiento abre los cuestionamientos a las formas de construcción de lo político, del Estado, de los conocimientos y saberes, en pocas palabras de las hegemonías. Si bien, el Estado es sólo una de las materializaciones de políticas construidas bajo sistemas de dominación interconectados, parece necesario comprender las políticas otras como un escenario alterno que produce contra propuestas a las hegemonías implantadas; el análisis de estas políticas otras requiere también comprensiones que cuestionen las formas de dominación mismas.

Las hegemonías producen exclusión y negación, por ejemplo, para Gómez (2013), es precisamente el Estado una de las figuras o formas de la política hegemónica que busca uniformidad de la población, lo cual se vincula a los acercamientos realizados en el primer capítulo de esta investigación, en el que se mencionó al Estado capitalista moderno como un centralizador de opresiones de clase social, de raza/etnicidad, de centralidad y de dominación heteropatriarcal. En este sentido, es posible acotar una de las preguntas de investigación establecidas referida a comprender al Estado- capitalista – patriarcal como una materialización de las opresiones ya mencionadas.

Las políticas otras a diferencia de las políticas hegemónicas son marginales si las pensamos en el marco del sistema-mundo y la centro-periferia, sin embargo, permiten dilucidar las características de los principios organizativos de las mismas. En la relación del Estado capitalista heteropatriarcal y los procesos de colonialidad, se observa sin más el ejercicio de colonialidad del poder, del ser y del saber y la reproducción de subjetividades alineadas con estos principios.

En contraposición, las resistencias de las/os sujetas/os comunitarias/os evidencian propuestas para la comprensión de la imbricación de los sistemas de opresión. Por ello, identificar cómo se vinculan las dominaciones unas con otras, requiere de las voces de aquellas/os que son excluidas/os y negados/as por las formas políticas legítimas y hegemónicas.

En relación a ello, este segundo capítulo se ha iniciado con un pronunciamiento abolicionista y antiesclavista porque son precisamente los feminismos decoloniales, los negros, los lésbicos y los comunitarios, en sí los decoloniales, los que dan sentido a políticas otras que permiten no sólo cuestionar las principales categorías de análisis del feminismo como propuesta

sino también deconstruir y reconstruir estos supuestos y a la vez construir acciones y estrategias que cuestionan y se oponen a la política hegemónica.

En el segundo apartado del primer capítulo, se realizó un acercamiento al heteropatriarcado y su relación con el capitalismo, la modernidad, el colonialismo y su materialización en la figura estatal. Ante esto, las propuestas decoloniales resultan reveladoras al cuestionar los análisis hegemónicos del feminismo hegemónico. De esta forma, al realizar una mirada profunda hacia el proceso de dominación patriarcal, se menciona que si bien el patriarcado tiene un origen anterior de las formas coloniales y de los procesos de la modernidad y del capitalismo, este se caracteriza por ser un sistema que no sólo posee el control de los cuerpos de las mujeres, sino que también posee dominación sobre los medios de producción; es decir sobre la construcción del Estado, las leyes y las instituciones (Curiel, 2017). A ello, se agrega que el Estado-nación al estar vinculado al sistema de dominación sexo/género como ya se afirmaba en el primer capítulo, hace parte de la dominación heterosexual.

Con esto, se evidencia que existe un acuerdo en el que se concibe al Estado como una figura patriarcal que encarna las dominaciones de clase social, sexo/género, raza/etnicidad y centralidad, sin embargo, los análisis se ven distanciados al dirigirse a las formas premodernas del patriarcado. Si bien, Millet (1970) hace alusión a la división de lo político entre lo privado y lo público, lo que argumentarán algunas feministas decoloniales y negras es que para ellas no existieron esas separaciones (Curiel, 2017).

En efecto, consideran el entronque patriarcal mencionado por Paredes (2014) para problematizar la unión de un patriarcado premoderno con un patriarcado moderno, y con ello, argumentan que las divisiones entre lo privado y lo público no poseen sentido desde su experiencia, dado que las plantaciones en las que eran esclavizadas eran el mundo público como lo sigue siendo el trabajo informal para ellas. Además de ello, se menciona que si existía una división sexual del trabajo era necesario y urgente mencionar también la división racial y de clase social del mismo (Curiel, 2017).

Para ampliar el cuestionamiento al sistema de binaridad expuesto por las escisiones privado y público, se afirma desde algunas posturas decoloniales que la dualidad no significa contraposición ni implica un sistema binario en las cosmovisiones ancestrales antes de la colonización. Por ello, se hace necesaria la comprensión de las significaciones y cosmovisiones de las comunidades ancestrales. Por ejemplo para las/os Aymaras, la complementariedad, las dos

partes de un ser; el ser hombre y ser mujer - padre-madre; para las/os guaraníes la salud y la enfermedad, el cuerpo y el alma, dualidades que forman una unidad, significan y representan más que separación y binaridad, la unidad y el todo que constituye la naturaleza (Gargallo, 2014). Más adelante, en capítulos posteriores se presenta una discusión muy interesante en torno a la propuesta del feminismo comunitario de Cabnal (2010) y sus reflexiones en torno a las cosmogonías ancestrales y lo que ella denomina el patriarcado ancestral originario.

Regresando a lo que menciona Gargallo (2014), para las comunidades no hay un principio sin dos y sin dualidad, idea originaria que implica equilibrio, igualdad de valor pero no homogeneidad ni jerarquía. Es decir, que las dualidades creadoras implicarían una igualdad entre los seres, incluidos aquellos que son nombrados hombres y mujeres. Por ello, la división binaria sobre esta dualidad originaria es comprendida como un producto de la colonialidad que impone una heteronormatividad acompañada de la jerarquía sexual, que hace de “la complementariedad un servicio que las mujeres deben a los hombres”<sup>21</sup> (Gargallo, 2014, p. 81).

En otras palabras, se argumenta la necesidad de evidenciar que las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres en evidencia existían antes de la colonialidad, y ésta las profundiza con su llegada. Por ello, se hace necesario descolonizar el género; es decir, recuperar las memorias de las luchas de las/os ancestras/os; descolonizar y desneoliberalizar el género es no querer ser “ni femeninas ni masculinos, sino hombres y mujeres con historia y cultura propia” (Paredes, 2014, p.73).

Lo anterior, supone que sin negar el entronque patriarcal (patriarcado premoderno más patriarcado moderno) se hace énfasis en la transformación de las desigualdades de sexo/género, de raza/etnicidad, de clase social y de centralidad que el Estado capitalista como materializador de los sistemas de opresión representa; en tanto es considerado un órgano del régimen heterosexual y heteropatriarcal. Por tanto, las personas (hombres/mujeres) dominadas por las institucionalidades heteropatriarcales no pueden ser nombradas como patriarcas o como figuras patriarcales; dado que un patriarca tiene el control del Estado capitalista y de las instituciones en las que este se desarrolla.

---

<sup>21</sup> Se hace necesario hacer explícitas algunas discusiones feministas respecto al sistema de binaridad y la racionalidad moderna, masculina, blanca y occidental; con el fin de comprender los objetivos de esta investigación más no con el propósito de presentar como antagónicas las racionalidades ancestrales, indígenas y comunitarias, mucho menos como formas puras y esencializadas.

Por ello, lo que es urgente develar es la dominación masculina y el machismo que trae consigo el régimen heterosexual y heteropatriarcal (producto también del entronque patriarcal) tanto en las comunidades como en las subjetividades de quienes resisten; pues es claro que estas son violencias simbólicas que mantienen formas de organizar la política vinculadas con las características de los sistemas de dominación (Cumes, 2012).

Así, la necesidad de resistencia se encuentra tanto por la lucha contra las institucionalidades hegemónicas que encarnan los sistemas de dominación, como con la deconstrucción de las subjetividades permeadas por las mismas y que construyen otras formas de políticas otras como la comunidad. Gargallo (2014) estudia rigurosamente el impacto de la institución religiosa especialmente de la cristiana y la evangélica y neoevangélica en varias comunidades indígenas de América Latina. De esta manera, asegura que el sistema de géneros occidental (binarizado), ha alcanzado la cotidianidad de mujeres que no han sido cristianizadas y que permea las formas comunitarias. Asegura que la religiosidad tradicional en algunas comunidades se encuentra centrada en deidades masculinas y promueve la servicialidad femenina y el intercambio de mujeres entre familias de hombres.

Por la misma línea, Cáceres (2010) citada por Gargallo (2014) en una entrevista personal realizada en la Esperanza, Honduras; menciona la necesidad de enfrentarse al capitalismo, al racismo y al desmonte del patriarcado para caminar hacia la dignidad humana. Menciona la lucha contra la *triple dominación*, es decir, hace énfasis en la imposibilidad de luchar contra el racismo y el clasismo dejando de lado o para después la lucha contra el patriarcado.

Afirma, que la realidad de las mujeres en las comunidades indígenas es mucho más compleja que la de las mujeres urbanas, dado que para las primeras las condiciones de injusticia y de discriminación se suman. A ello, se adhieren los postulados de Cumes (2012) quien al referirse al proceso de colonización afirma que este no puede reducirse a la dominación étnica y eliminar las opresiones de género y de clase social que este encarna; sin embargo, hace énfasis en la dificultad que se posee en las luchas sociales para comprender y ejercer las resistencias como un conjunto y no como resistencia a dominaciones separadas; pues lo que se observa es que, “las mujeres cuestionan al patriarcado y al sexismo, los indígenas y negros al racismo y al colonialismo, y otros, a la dominación por clase social” (p. 4).

Con todo esto, es evidente que más allá de hablar del entronque patriarcal o de la triple dominación, se hacen necesarios análisis que permitan comprender cómo interactúan y se fusionan



los sistemas de dominación (matriz de dominación). Si “la movilización de los sectores populares suele gestarse de modo horizontal” (Zibechi, 2006, p.126) y no vertical como la de las elites estatales; es porque son necesarios y obligatorios también los cambios de paradigmas en las políticas otras y los poderes contrahegemónicos.

Para Zibechi (2006) las organizaciones se mueven verticalmente cuando están permeadas por la movilización de los de arriba. Así, las sociedades en movimiento, poseen la capacidad de crear un mundo nuevo cuestionando tanto al Estado como a la racionalidad occidental colonial.

Ello presupone entonces que la lucha de las comunidades es mucho más profunda que un posicionamiento contrario a la forma estatal, pues “cuando emergen nuevos sujetos, aquellos que durante siglos estuvieron en el sótano (indios, mujeres...), se produce una suerte de terremoto epistemológico ya que ponen en cuestión la relación sujeto – objeto, una de las más perversas herencias del colonialismo” (Zibechi, 2006, p. 127).

De acuerdo a lo anterior, se hace significativo mencionar que para Cumes (2012) considerar sagrados e incuestionables espacios como la familia y la comunidad (espacios que han sido asignados a las mujeres), no hace posible evidenciar cómo se ejercen las relaciones de poder y cómo otras instituciones o formas políticas son constitutivas también de las dominaciones mismas. Por ello, es necesario recordar que estos espacios sin olvidar que son lugares de resistencia, fueron construidos también a partir de las necesidades coloniales.

Por ello, descentralizar la toma de decisiones del gobierno moderno capitalista heteropatriarcal requiere partir de las relaciones sociales creadas abajo para la sobrevivencia (relaciones premodernas-familiares-comunitarias), y esto supone a la vez cuestionar estas formas mismas; las cuales pueden estar construidas a partir de las dominaciones y opresiones a las que se resiste colectivamente. Esta necesidad genera movimiento y ya se sabe que “todo movimiento social se configura a partir de aquellos que rompen la inercia social y se mueven, es decir, cambian de lugar, rechazan el lugar al que históricamente estaban asignados dentro de una determinada organización social, y buscan ampliar los espacios de expresión” (Porto, 2001, p. 81).

### ***Políticas de lo común: comunitarias y feministas***

*No queremos pensarnos frente a los hombres, sino pensarnos mujeres y hombres en relación a la comunidad.*

Julieta Paredes, Hilando Fino.

*No comprendemos que los orígenes del feminismo pueden estar antes del feminismo (...) las mujeres indígenas, las mujeres campesinas, las mujeres populares hemos aprendido a integrar el género en el circuito de la vida.*

Alba Aguinaga, Luchas y alternativas para una economía feminista.

Preguntarse por las formas de lo político, especialmente por el significado de la visión hegemónica que lo reduce a la forma estatal ha permitido que a lo largo de este trabajo de investigación se cuestione y se caracterice la forma materializada en la figura de Estado capitalista. Así mismo, al transversalizar la pregunta por lo político se hace posible la visibilización de las formas *otras*; especialmente de las comunes, comunitarias o como Gutiérrez (2015) denomina *políticas en femenino*.

En relación a lo anterior, Gutiérrez (2015) usa el calificativo “en femenino” para realizar una distinción de la forma hegemónica de lo político. Para esta autora, las políticas en femenino buscan el compromiso colectivo con la reproducción de la vida humana y no humana, es decir, de las lógicas de reproducción de lo común. La autora asegura que esta política en femenino es denominada también como *formas comunitarias* o *formas indígenas*, esta última nombrada así en el trabajo de Gladys Tzul Tzul.

Gutiérrez (2015) elige nombrarlas *políticas en femenino* dado que su objetivo es la reproducción de la vida material, y esta última ha sido el centro de atención tradicional de la actividad femenina. Con lo anterior, personalmente considero que la propuesta de Gutiérrez (2015) se torna interesante porque permite cuestionar la construcción masculina de la política tradicional como lo menciona Segato (2016), además, permite visibilizar que lo político ha sido construido a partir de la binaridad, de los dualismos, de las escisiones; es decir, se observa la construcción de una política clásica caracterizada por prácticas y principios “masculinos” y una política comunitaria en femenino caracterizada por prácticas “femeninas”.

Sin embargo, propongo que para salir de la binaridad construida histórica, social, política y culturalmente (por el régimen de heterosexualidad) sea necesario denominar “políticas feministas comunitarias” a la política en femenino mencionada por Gutiérrez (2015). En este

sentido, aclaro que para mí es necesario mencionar las políticas femeninas como políticas feministas desde una dimensión de análisis teórico; puesto esta categoría me permite comprenderlas cercanas a lo que los feminismos decoloniales, comunitarios, mesoamericanos y suramericanos denominan la “despatriarcalización de la política”, así como comprender el sentido de colectividad que atraviesa a esta forma política y a su vez alude a la necesidad de resistir contra la matriz de dominación de clase social, de raza, de sexo/género, entre otras.

Por otro lado, soy consciente de las discusiones territoriales y comunitarias que sin más alimentan las reflexiones de los mismos feminismos, los cuales en muchas ocasiones a partir del blanqueamiento nombran como feministas a las resistencias territoriales sin ser parte de las luchas mismas y sin comprender que el feminismo desde una racionalidad instrumental, eurocentrada, jerárquica y blanqueada coloniza y ejerce ejercicios de poder como el epistemicidio. Por ende, aunque proponga en el marco de esta investigación el uso de la categoría de *políticas feministas comunitarias* para un análisis teórico y para visibilizar formas de acción, de ser y sentir las políticas otras, me rehúso a nombrar en esta investigación a las comuneras de Cherán como feministas si no existe por parte de ellas un posicionamiento identitario dentro de estas luchas. Con el fin de profundizar en estas reflexiones es necesario recordar las denuncias realizadas por algunas mujeres mapuche; quienes evidencian que la palabra feminismo las violenta y que existe una relación jerárquica y colonial ejercida a partir de aquellas activistas feministas que las ven como: “unas pobres indígenas que hay que ser salvadas de sus patriarcados indígenas” (Painemal y Cañel, 2018, p. 1).

Ahora bien, para continuar con la discusión del presente apartado en relación con los ejercicios de poder y las políticas otras, comunitarias y feministas, es necesario recordar que en el primer capítulo se mencionó a Tapia (2017) quien se refiere a lo político como esas formas de deliberación, de gobierno y más precisamente como un conjunto de prácticas que articulan y dirigen la vida colectiva, es decir la vida en comunidad. Por la misma línea, menciona e identifica dos formas políticas que entran en tensión (Estado/Comunidad) dado que los principios organizativos de cada una de estas entran en contradicción.

Para Tapia (2017) la comunidad es una forma política e histórica que al contrario de la forma estatal vislumbra principios organizativos colectivos vinculados a la capacidad de autogobernarse y de reproducir vida. Este último, para Gutiérrez (2015) aparece como un lógica de lo común, dado que en la actualidad se despliegan con más fuerza “fines centrados en la

conservación y cuidado de los recursos materiales colectivamente disponibles” (p. 82), pues se evidencia la necesidad de garantizar las condiciones materiales para la reproducción de la vida no sólo individual sino colectiva.

Por ello, entre los principios organizadores de la comunidad como forma política se destacan: 1. la responsabilidad colectiva por la reproducción de la vida (característica ya mencionada anteriormente), 2. la construcción de un relacionamiento con el territorio a partir de la colectividad y no desde la propiedad privada y 3. el mantenimiento de un gobierno asambleario en el que participan todas las personas de la comunidad.

Así mismo, se destaca que en algunas comunidades es indispensable la rotación en el ejercicio de los cargos de autoridad y el cuestionamiento por el papel de la figura de autoridad, la cual más que instaurarse a partir de un ejercicio de poder necesitará acercarse o más bien significar un ejercicio de cuidado (Tapia, 2017); este último, como una característica fundamental de las relaciones comunitarias y de las políticas *otras*, desde las orillas y los márgenes.

En relación a esto, Gutiérrez (2015) quien realiza un análisis muy interesante de las luchas en América Latina, considera que entender a quienes luchan contra los sistemas de dominación requiere comprender a estos y sus procesos colectivos a partir de las contradicciones e inestabilidades. Es decir, que el análisis de las formas de políticas *otras* no deberán estar ancladas a esencialismos, ni delimitadas a la creación de una pureza cultural; por ello, se hace necesario tener presente el *horizonte interior* como lo denomina la autora citada, pues este permite comprender las luchas comunitarias “como aquel conjunto de aspiraciones y anhelos, no siempre lógicamente coherentes entre sí, que animan el despliegue de una lucha colectiva en un momento particular de la historia y se expresan a través de ella” (p. 18).

Con lo anterior, Gutiérrez (2015) propone la categoría de *entramado comunitario* con el fin de comprender la existencia de una multiplicidad heterogénea de mundos que generan vida a partir de pautas como el respeto, la colaboración, la dignidad y la reciprocidad; no exentas de horizontes interiores, es decir, de tensiones y de acoso de las formas del capital. En este sentido, el entramado comunitario, se vincula al antagonismo social de quienes se insubordinan y luchan, de quienes “desbordan lo instituido y trastocan el orden (...) a partir de la generalización de múltiples acciones y saberes cooperativos que anidan en las más íntimas e inmediatas relaciones de producción de la existencia cotidiana” (p. 25) y que no están subordinadas necesariamente a las lógicas de valorización del valor.

En sí, lo comunitario-popular para Gutiérrez (2015) se relaciona con la reapropiación de la riqueza social por parte de una comunidad, es decir, por la reapropiación de la capacidad colectiva para “intervenir en asuntos públicos que incumben y afectan de manera general” (p. 31) a todas/os. Con esto, la autora propone el concepto de *horizonte comunitario popular* el cual lo comprende como el “conjunto de esperanzas y prácticas de transformación y subversión de las relaciones de dominación y explotación” (p. 81) por parte de una comunidad.

Lo comunitario-popular, se vincula a una política de las necesidades vitales, la cual se contrapone a la apropiación privada de los bienes comunes; y así mismo se asocia a una política en femenino contraria a la forma política establecida y hegemónica caracterizada por las relaciones de mando-obediencia y la organización jerárquica de la sociedad (Gutiérrez, 2015). Para la autora, los cánones clásicos de comprensión de lo político son predominantemente masculinos, puesto están ligados a la acumulación del capital y generan exclusiones y separaciones.

Por ello, la política en femenino asume la política relacionada a la “producción, defensa y ampliación de condiciones para la reproducción de la vida en su conjunto” (Gutiérrez, 2015, p. 84), es decir, “no ambiciona gestionar la acumulación del capital, sino que busca reiteradamente limitarla, es una política no estado-céntrica” (p. 85). En este sentido, la política en femenino no se preocupa por confrontar, tomar u ocupar el poder del Estado, sino que invierte su energía en la defensa de lo común, desarticula la imposición de mando del capital y del Estado, y “pluraliza y amplifica múltiples capacidades sociales de intervención y decisión sobre asuntos públicos: dispersa el poder en tanto habilita la reapropiación de la palabra y la decisión colectiva sobre asuntos que a todos competen porque a todos afectan” (p. 85).

Sin más, la política en femenino o como se propone ser nombrada para este trabajo de investigación *política feminista comunitaria*, se relaciona con el cuidado y la conservación, con la reapropiación social de la riqueza y “los bienes producidos colectivamente que garantizan la posibilidad de reproducción de la vida colectiva” (Gutiérrez, 2015, p. 85), y que caracteriza no el interés por un modelo de gobierno, sino por una forma de lucha y vida. Así mismo, para Gutiérrez (2015), la política en femenino se trata de comprender lo político como un conjunto de deseos y anhelos compartidos y articulados, de compromisos y prácticas colectivas que permiten a hombres y mujeres expresar lo que sienten y piensan.

Para comprenderla a fondo menciona la necesidad de entender la producción de lo común, este último, lo asocia a aquellas prácticas comunitarias que si bien tienen raíces en tiempos remotos

y en fuertes luchas de creación de vida y resistencia, pueden entenderse también en antiguos conjuntos de saberes colectivos interiorizados y reproducidos (Gutiérrez, 2015). Con esto, la autora se refiere a que aunque estas lógicas de reproducción de lo común no se limitan únicamente a las dinámicas de lucha y de resistencia de las comunidades indígenas; si son estas las que mejor han “conservado y adaptado las habilidades necesarias para su producción” (p. 87).

Lo común para Gutiérrez (2015) se refiere a lo que pertenece, se extiende o es poseído por varios, es lo compartido, contrario a lo privado. Sin embargo, para complejizar la comprensión del mismo, la autora sitúa lo común como aquello que es producido, reproducido y se reactualiza. Es decir, lo común comprendido de esta manera, deja de ser aquello que es propiedad y dominio de algunos, para ser la acción colectiva que produce, apropia y reapropia todo aquello creado por la naturaleza y que es exactamente logrado a partir del esfuerzo y la articulación de hombres y mujeres situadas/os geográfica e históricamente.

Por la misma línea, es posible citar a Navarro (2016) quien comprende lo común como una relación, es decir, lo común comprendido no como un objeto o una dimensión material separada de la actividad humana, sino como un proceso social que crea y reproduce *bienes comunes*<sup>22</sup>. Por ello, la producción de lo común posee un sentido de interdependencia “basado en la cooperación social y en la complementariedad con la naturaleza” (p. 28).

Lo común, es entonces una relación construida que permite la continuidad de la vida misma. Es construido en entramados comunitarios normalmente asamblearios, y que a partir de la confianza, la reciprocidad, la cooperación y la comunicación, “hacen posible la gestión de lo común sobre la base de una relación sostenible con la naturaleza” (Navarro, 2016, p. 28). De esta manera, gestionar lo común “requiere de una colectividad que genere un conjunto de acuerdos para el control, acceso, uso, cuidado y aprovechamiento de aquello que se comparte” (p. 29).

Pensar en lo común se remite a la mejora de la calidad de la vida, su elaboración en las relaciones sociales mismas y en el hacer desde abajo. Lo común como resistencia y lucha histórica

---

<sup>22</sup> “Los bienes comunes según su calidad pueden clasificarse en materiales –tangibles, cosas- e intelectuales – inmateriales, intangibles, del ingenio humano, del espíritu humano, culturales (...) Por bienes materiales se entienden las cosas que pertenecen al mundo físico, que son tangibles, que pueden percibirse por los sentidos (...) Por bienes intelectuales se entienden las ideas, costumbres, tradiciones, saberes, creencias, lenguajes, formas de expresión, artes, técnicas, conocimientos o genéricamente, todo aquello que se denomina cultura” (Vercelli y Thomas, citados por Navarro, 2016).

de los pueblos que se oponen y cuestionan los proyectos económicos capitalistas y del orden global-mundial que neoliberalizan la vida, los cuerpos y los territorios, son formas otras de política, de paz, de desarrollo que aun con ello no se encuentran exentos de las dinámicas del valor y de las formas sociales dominantes (Navarro, 2016).

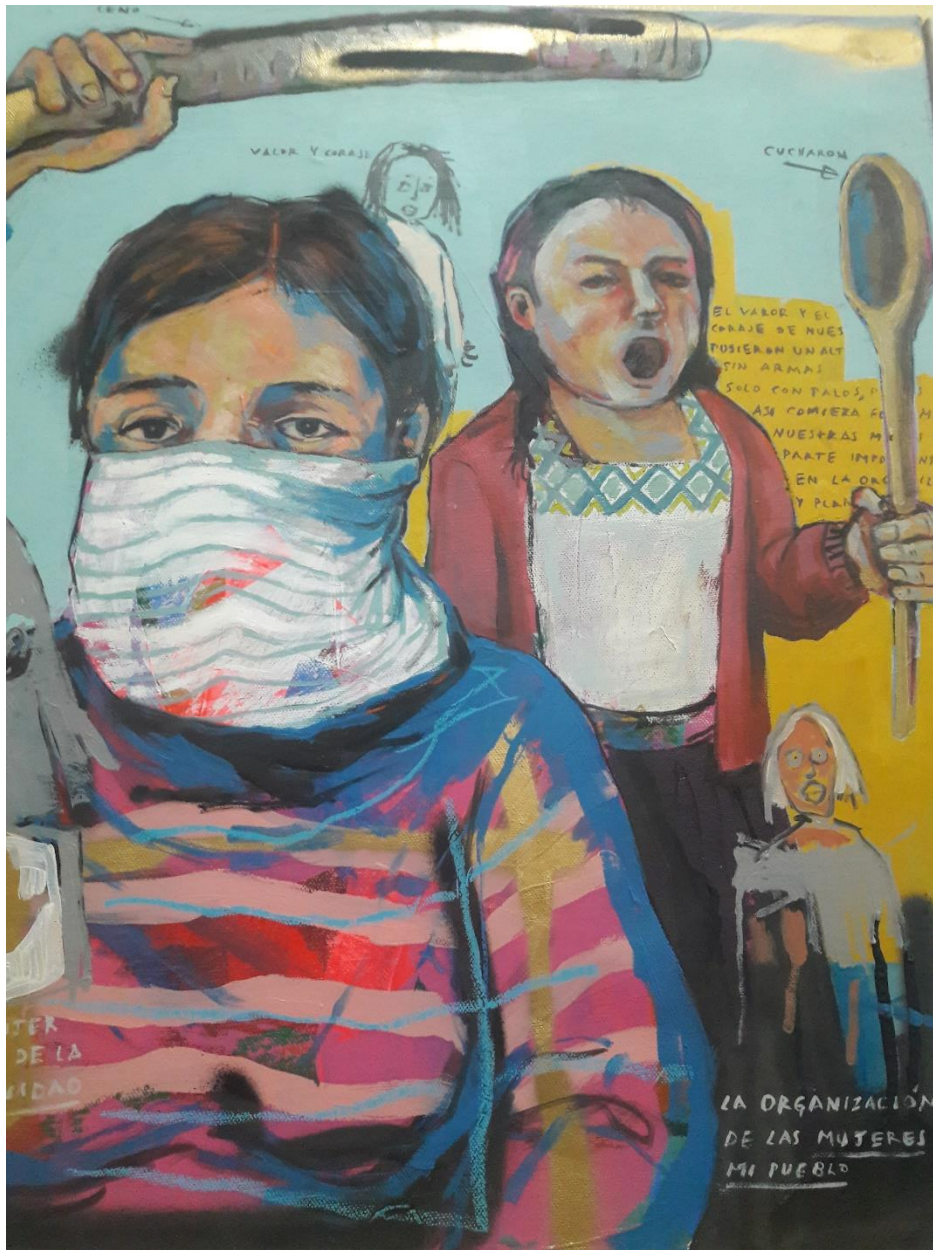


Imagen: Trabajo de Angel Pahuamba  
Exposición: Xirangua – Crónica Visual de un pueblo  
Obra: La Organización de las Mujeres de mi Pueblo



### Capítulo III

#### Comunidades indígenas Purépechas: luchas históricas por lo común

*Es urgente entender cómo este sistema capitalista, racista y patriarcal nos está destrozando, nos está desterritorializando y frente a esto a pesar de la muerte sigue naciendo vida.*

*Vilma Almendra (Indígena Nasa Misak).*

*Hoy como pueblo originario Purépecha, no nos presentamos ante el mundo como víctimas, hoy con cada batalla ética que damos por amor a la vida y a la madre tierra construimos una alternativa a la crisis civilizatoria. Nuestra lucha es por la dignidad y exigencia de respeto, en la firme idea de seguir el proceso de la afirmación de nuestras raíces como pueblo originario.*

*Pedro Chávez (Integrante del Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán).*

En el anterior apartado se citó a Gutiérrez (2015), con el fin de realizar un breve acercamiento a la construcción, producción y reproducción de lo común. Como ya se mencionó, lo común comprendido a partir de las relaciones sociales que se gestan en las luchas y resistencias geográficas de los pueblos, deben ser comprendidas a partir de acercamientos históricos que permitan aterrizar sus características complejas, sus contradicciones, sus aciertos y sus retos. Por ello, el siguiente apartado se escribe desde algunas discusiones y acercamientos al concepto de comunidad y desde la visibilización de los entramados históricos que han atravesado y constituido las luchas purépechas en el Estado de Michoacán y en especial de la comunidad de Cherán.

De esta manera, se inicia este apartado considerando que la comunidad como categoría de análisis y como espacio humano construido por múltiples significados, sentidos, experiencias, intenciones, entre otros, resulta ser un elemento de compleja interpretación y comprensión; dado esto, se hace necesario entenderla a partir de sus diversos matices, paradigmas y contradicciones. Para Torres (2013) por ejemplo, la comunidad podría representar tanto dominación como la posibilidad de emancipación; a la primera se refiere citando las creencias de algunos intelectuales quienes conciben esta categoría de manera sospechosa y con cierto escepticismo, pues se encuentra

sostenida por formaciones sociales precapitalistas y ha sido un instrumento del Estado, del cristianismo y de regímenes totalitarios.

De esta manera, Torres (2013) menciona que hacia los años 60 muchos de los programas y de las políticas estatales asumían la forma de lo comunitario y de la comunidad para acercarse a las clases subalternas. Bajo este paradigma, se observa también una interpretación reduccionista de la comunidad y de las comunidades, entendidas estas como formas unitarias y homogéneas de la vida social en las que prevalecen rasgos, intereses y fines comunes. En este sentido, no sólo se esencializa a la comunidad sino que también se invisibiliza sus diferencias, sus tensiones, los conflictos y las contradicciones humanas de las colectividades.

Esta concepción colonial, homogénea y universalista de la categoría “comunidad” no escapa a las lecturas que por mucho tiempo se han construido de las comunidades indígenas; según Daheouve (2001) estas han sido consideradas entidades estables y cerradas, vinculadas a un territorio, localidad o espacio, más relacionado a la posesión de la tierra. Sin embargo, y contrario a esto lo que la autora propone es que las comunidades indígenas en realidad poseen una complejidad interesante pues las comprende como no estables, no homogéneas y culturalmente abiertas a los cambios políticos y legales producidos por el Estado. Así mismo, las concibe agitadas por la presencia de diferentes movimientos como la aparición de nuevas comunidades, expulsiones, cambios de límites territoriales y agrarios, entre otros.

Por la misma línea, según Fini (2018) los estudios de la antropología clásica sobre la comunidad no sólo la relacionan directamente con el espacio ecológico al cual la comunidad tiene acceso y derecho de posesión y de uso (posesión colectiva de la tierra); sino que también encuentran en la comunidad indígena un sistema de organización y de poder denominado *sistema político-religioso* (Wolf, 1977 citado por Fini, 2018), vinculado a la categoría de *comunidad corporativa y cerrada*, la cual centra el estudio de la misma en la cohesión interna y propone un enfoque de rehúso al cambio.

Así, uno de los principales exponentes de la comunidad como cerrada y corporativa es Wolf (1957) citado por Dietz (1999), quien caracteriza a la comunidad a partir del control de las tierras comunales, la restricción de la membresía a personas nacidas y residentes en esta, con una tendencia hacia el aislamiento frente a influencias externas y la participación colectiva en un sistema de cargos político-religiosos.

Con lo anterior, Daheouve (2001) proporciona un cuestionamiento a la idea de la comunidad fundada en la posesión de la tierra y cerrada al cambio. Sin embargo, también menciona que no debe subestimarse la relación que construyen las comunidades indígenas con el territorio, dado que es en esta relación en donde se construye su forma particular de hacer política o como ella lo menciona: de hacer geopolítica.

En este sentido, también es claro que para Daheouve (2001) las comunidades indígenas no están ni han estado aisladas de la vida política regional y nacional, que no poseen una homogeneidad cultural y que se encuentran constituidas por un conjunto de contenidos de cooperación y reciprocidad entre un grupo de personas.

De esta manera, la descripción de la comunidad indígena como una entidad cerrada, corporativa y estable se ha caracterizado por ser comprendida como aislada, independiente, autosuficiente pero además como una entidad primordial y esencial a la cual se le sobrepone el Estado. En relación a esto, Dehouve (2001) menciona que el origen de la perspectiva de las comunidades cerradas y estables se encuentra en vinculación con la guerra fría; así, el generar una visión de estabilidad de la comunidad se encuentra asociado al pensamiento internacional que habría surgido en Alemania a finales del siglo XIX y que rechazaba a la teoría dinámica de los Estados, como por ejemplo la de Friedrich Ratzel (1844-1904) y su teoría del Estado comprendido como un organismo vivo (Dehouve, 2001)<sup>23</sup>.

Para Dehouve (2001) la comunidad indígena entendida como cerrada, corporativa, estable, armónica, igualitaria, introvertida y conservadora no fue más que un mito o como menciona Bartra (2006) fue válida hasta los años 50; por el contrario es claro que ésta representa una entidad inestable y abierta a las transformaciones, incluso a las que se dirigen desde la legislación del Estado nacional y de los distintos grupos e intereses sociales.

Por su parte, Vásquez (1986) quien ha profundizado su análisis en las comunidades indígenas de la sierra Tarasca, es decir, las purépechas; menciona que estas han experimentado diferentes cambios políticos, sociales e históricos como la situación colonial, la neoestamental, entre otras; las cuales establecieron profundas transformaciones estructurales.

---

<sup>23</sup> La teoría de la comunidad indígena mesoamericana fue elaborada en este contexto intelectual y político de propugnar la estabilidad de las formas estatales. Daheouve (2001, p. 22).

Con lo anterior, es preciso mencionar los análisis de Dehouve (2001) quien citada por Fini (2018) propone una tesis muy interesante relacionada a afirmar que en la comunidad ya no juega un papel predominante la estructura local de poder de tipo agrario (relacionada a la posesión de la tierra) y religioso (vinculada a los cargos religiosos); sino que predomina la estructura de poder de tipo civil-administrativo. Lo anterior, no quiere decir que ya no existan las comunidades alrededor de la posesión de la tierra o que hayan desaparecido las autoridades político-religiosas; sino que “lejos de superponerse a una supuesta organización tradicional, los responsables civiles son quienes manejan la totalidad del sistema” (Dehouve, 2001, p. 37).

Es así, que los acercamientos y cuestionamientos de Dehouve (2001) respecto a los análisis clásicos de la comunidad indígena, permiten considerar la necesidad de realizar análisis históricos con el fin de construir comprensiones complejas de comunidades específicas, en este caso de la comunidad purépecha de Cherán. A su vez, los planteamientos de la autora mencionada dan posibilidad de complejizar las visiones de la comunidad indígena como una entidad abierta al cambio y construida por las transformaciones históricas y culturales.

En palabras de Torres (2013) pensar en las comunidades como abiertas al cambio y atravesadas por una dimensión histórico-cultural, abre las posibilidades para comprender a las mismas a partir de sus realidades contradictorias y complejas. Así, las comunidades indígenas comprendidas como no unitarias, ni homogéneas, sino como constitutivas de diferencias y tensiones pueden ser comprendidas como formas de lo político que construyen sentidos éticos y emancipadores, en sí entramados y horizontes comunitarios.

Con esto, Torres (2013) se remite a pensar en aquellas comunidades y pueblos indígenas organizados y movilizadas que en nombre de lo comunitario defienden sus tradiciones culturales y sus formas de organización comunal en respuesta a la irrupción capitalista y del Estado. Por esta línea, recuerda que para muchos pueblos originarios la comunidad aparece gracias a la necesidad de defender un modo de vida; al remitirse a algunos sucesos históricos de las geografías andinas y algunos países mesoamericanos afirma que la resistencia, persistencia y emergencia de lo comunitario en diversos territorios, prácticas indígenas, campesinas y populares no pueden ser pensadas como una expansión de la racionalidad capitalista sino como un desafío político para la construcción de otros mundos posibles.

Desde esta mirada que cuestiona y supera las perspectivas clásicas de las comunidades como entidades cerradas y corporativas, se evidencia a la misma como un movimiento en América

Latina y como un modo de vida que resiste, se opone y se propone frente a la hegemonía del capital. Así, para Torres (2013) las comunidades indígenas de la región se mantuvieron en resistencia y rebelión alter-nativa, mantuvieron su sentido comunitario en coexistencia con las instituciones sociales y políticas impuestas por los dominadores; lo cual implicó la transformación de las mismas en su relación con diversos procesos históricos como la abolición del tributo indígena, la llegada de la economía fiscal del virreinato y más adelante con la economía hacendaria, minera y de mercado, entre muchos otros.

La perspectiva de Torres (2013) un poco más cercana a la expuesta por Dehouve (2001) permite pensar en la necesidad de construir acercamientos históricos de las comunidades, en especial de las Purépechas en el marco de esta propuesta de investigación. Puesto que más allá de considerar a la comunidad como una categoría de análisis constitutiva de relaciones de dominación o como propuesta y alternativa de emancipación, el objetivo de esta indagación es generar comprensiones profundas que permitan entender la complejidad de los entramados históricos tanto de las luchas comunitarias como de las subjetividades que los componen.

En esta medida, comprendiendo los acercamientos y las propuestas de Torres (2013) en las que construye discusiones referidas a entender a las comunidades y las relaciones comunitarias como procesos de dominio o emancipación, se menciona también la propuesta de Fini (2018) quien basándose en Navarro (2013) asume que en el marco de visualizar lo comunitario en su entramado contradictorio se hace necesario considerar las prácticas comunitarias no a partir de su pureza y de su esencialidad, sino más bien en su continua interacción en el mundo de la emancipación y de la dominación. Es decir, estos últimos, no como procesos antagónicos sino vinculantes y que se articulan en las historias de las comunidades y sus prácticas políticas. La propuesta de Fini (2018) será profundizada posteriormente en este apartado, por ahora se iniciará un acercamiento histórico que permita dilucidar las trayectorias de las luchas de la región P'urépecha y en especial de la comunidad de Cherán.

### ***La lucha purépecha de Cherán y sus entramados histórico-culturales***

De esta manera, se hace necesario realizar un acercamiento al trabajo de Dietz (1999) quien propone una mirada histórica de las comunidades purépechas en su relación con procesos histórico-culturales y actores como el Estado Mexicano e instituciones como la iglesia católica.

Así mismo, se recogen algunos acercamientos históricos del territorio y la identidad étnica de la comunidad de Cherán, los cuales se encuentran planteados en el libro *Juchari eratsikua, Cherán K'eri: retrospectiva histórica, territorio e identidad étnica*, el cual es un trabajo colectivo construido por comuneras y comuneros de la comunidad de Cherán y compartido al público en el séptimo aniversario en conmemoración del levantamiento del movimiento.

En relación con lo anterior y para dar continuidad al presente apartado, es necesario afirmar que Dietz (1999) menciona la necesidad de tener en cuenta las profundas transformaciones sociales y económicas que han tenido incidencia tanto en la tenencia de la tierra (en especial su privatización) y las distintas amenazas de destrucción de las comunidades indígenas en México.

Por ello, Dietz (1999) inicia su análisis retomando la idea de Wolf (1957) de comprender la comunidad como una entidad cerrada y corporativa, así, no sólo cuestiona esta idea en la realización de análisis contemporáneos de la comunidad indígena sino que pone el énfasis en la creciente penetración del Estado-nación, el cual introduce nuevas instituciones que modifican las formas de administrar internamente a la comunidad.

Por esta línea, el autor rememora las formas organizativas de las comunidades indígenas, caracterizadas por combinaciones de rasgos parentales y territoriales. Estas formas vinculadas a lo que Wolf (1957) citado por Dietz (1999) ya había denominado como cerradas y corporativas, se caracterizaban por la creación de cargos político administrativos centrados en el cabildo indígena, como por ejemplo los cargos religioso ceremoniales entre ellos las cofradías y las mayordomías.

Las cofradías como concepto antropológico, han sido comprendidas como la unión de personas y pueblos, es decir, fueron una de las formas de organización de las comunidades; las cuales, según Solís (2005) han sido conceptualizadas a partir de documentación colonial que ha invisibilizado la información sobre la religiosidad indígena. Así, mucha de la información que se encuentra sobre las mismas, parte de considerarlas como instituciones coloniales traídas por el modelo importado por los conquistadores<sup>24</sup>; y por su lado, Restall citado por Solís (2005) encuentra que las cofradías indígenas fueron la forma política y económica de las comunidades que ayudaban a mantener la cohesión del pueblo.

---

<sup>24</sup> Las cofradías o también denominadas sistemas de cargos son caracterizadas como formas de organización religiosa en la época colonial, se remiten a la coyuntura de las reformas Borbónicas de la segunda mitad del siglo XVIII y principios del siglo XIX en la Nueva España (Cruz, 2006).

Así mismo, en algunos estudios sobre religiosidad nativa especialmente la maya, se encuentra que las cofradías se relacionaban con tres prácticas religiosas como lo son: los sacramentos y los rituales de la ortodoxia católica, una religiosidad popular que giraba en torno a los patronos y santos y prácticas rituales pertenecientes a la época prehispánica. Además de ello, se evidencia que la religiosidad nativa se mantuvo en la esfera doméstica y en los rituales agrícolas; (pues uno de los ejercicios de la política colonial fue erradicar las manifestaciones de culto público) mientras que por el contrario fue en la esfera pública en la que la religiosidad oficial y la evangelización tuvieron cabida y se potenciaron (Solís, 2005).

Existe una disyuntiva muy interesante en las discusiones en torno a las cofradías; puesto que una de estas propone que las cofradías significaron herramientas de adaptación a las nuevas condiciones coloniales y contribuyeron a la construcción de una nueva formación identitaria. Por su parte la otra propuesta plantea que estas “se limitaron a ofrecer un esquema funcional donde las instituciones propiamente nativas encontraron mecanismos formales para operar en el contexto colonial” (Solís, 2005, p. 211).

Por su parte, las mayordomías como una de las prácticas que caracterizan los sistemas de cargos y como una de las formas de reproducción cultural de Mesoamérica, permitieron visibilizar la existencia de estructuras de autoridad política y religiosa, en las que tanto los ancianos como los cargueros o también denominados mayordomos o fiesteros se encargaban de mantener tanto las formas de organización política y religiosa como los saberes culturales de las comunidades. Dietz (1999) al situar sus estudios en la lógica de los cargos de los pueblos purépechas afirma que la comunidad indígena al menos la corporativizada, se encontró integrada tanto por instituciones supra familiares y supra barriales que mantenían el control de los recursos colectivos.

De esta forma, tanto las tierras comunales como el culto al santo patrón eran y siguen siendo (en algunos casos) gestionadas a través de las instituciones comunales. Así mismo, Dietz (1999) expone que en los pueblos purépechas el acceso a los cargos de mayor responsabilidad ha estado regido por criterios relacionados al prestigio y a la edad. En este sentido, un comunero adquiere prestigio cuando sus comportamientos públicos reflejan los buenos modales asociados a las costumbres purépechas; así, recién casados los varones iniciarán su carrera pública ocupando cargos chicos como por ejemplo ser el semanero del templo. Después de ello cada año serán elegidos por los mayores, para estar en cargos superiores hasta que un día ellos se conviertan en mayores; una vez se llega hasta estos cargos obtienen el bastón de mando como símbolo de poder

y con el cual se asocia o se visibiliza la acumulación de experiencia, de edad y de prestigio (Dietz, 1999).

Dietz (1999) denomina lo anterior como la *Economía del prestigio* la cual reside en el poder, los recursos económicos y la influencia de generar cargos importantes al interior de la comunidad, así, este prestigio se convierte en poder político local. Por otro lado, el autor sitúa también la importancia de la fiesta local, la cual se presenta como una institución en la que confluyen las unidades domésticas, los barrios, y los cargos comunales no sólo para confluir y autoafirmarse a nivel local, sino también para relacionarse a nivel regional. Por lo tanto, la importancia de la fiesta se encuentra en que proporciona mecanismos para intercambiar las culturas locales de cada territorio, “participando en las fiestas, ferias, y mercados vecinos, los/as comuneros/as van desarrollando una capacidad de trascender el horizonte local de su cultura purépecha y de generar el perfil de una cultura de relaciones sociales purépechas a nivel regional” (Dietz, 1999, p. 138).

Estos procesos que Dietz (1999) rememora resultan primordiales para comprender la organización de lo que Wolf (1957) denominó comunidad cerrada y corporativa ya mencionada anteriormente, concepto y análisis que resulta trascendental a la hora de entender a las comunidades y su funcionamiento en momentos históricos característicos. Sin embargo, el abordaje del autor permite ir más allá de la comunidad cerrada y corporativa al hacer visible que estos mismos procesos empezaron a ser interrumpidos por actores exógenos como por ejemplo la entrada del Estado-nación a partir de los siglos XIX y XX.

Antes de continuar con las propuestas de Dietz (1999) se hace necesario identificar que los argumentos anteriormente planteados deben ser situados en el proceso histórico de colonización, proceso que evidencia transformaciones profundas en las formas de organización comunitaria y política en la época precolonial. De esta manera, Keyser (2018) en el libro realizado por las/os comuneras/os de Cherán menciona que esta comunidad pasa de ser un pueblo mesoamericano a uno colonizado por los invasores españoles con el título vierreinal de 1553.

Dado esto, el proceso colonial no sólo origina transformaciones sociales, políticas y culturales en Cherán sino también patrimoniales. Según Keyser (2018) en la visión antigua purépecha, la tierra no se distinguía entre propiedad y posesión; puesto que se caracterizaba por ser tierra colectiva “la tierra era de quien la trabajaba” (p.61). Sin embargo, esta visión sobre la tierra y el territorio se transforma cuando el título virreinal inicia un proceso de privatización. Así,



este título hace mención no sólo a las nuevas características de la posesión de la tierra, sino también enfatiza en la fe católica como la forma religiosa a la cual los pobladores de Cherán debieron convertirse.

Este título se trató de una imposición por parte de la corona española, el cual dividió el territorio conquistado entre pueblos originarios y colonizadores, dando origen a las propiedades privadas en la Nueva España. En este sentido, el título virreinal le concedió a Cherán el derecho de posesión de tierras con el fin de cuidarlas y a su vez estipuló que la religión de los invasores debería ser la practicada por los pobladores; “los indios hicieron juramento y voto de tener y recibir como su patrón al Señor San Francisco, haciendo grandes fiestas y solemnidades” (p.62). El título virreinal es para los comuneros un documento de valor y respeto dado que significa de alguna manera un contrato de posesión de la tierra de la cual ellos son sus propietarios (Keyser, 2018).

En palabras de Rojas (2018) quien también relata este suceso en su texto *El agrarismo: resistiendo un nuevo proyecto de nación* afirma que antes de la conquista española, las comunidades indígenas poseían extensiones de tierras para el beneficio y uso común. Sin embargo y como ya menciona Keyser (2018) durante la colonia los españoles adaptaron esta forma de uso común en función de las necesidades de la Nueva España. Así, en estas tierras comunales no sólo se cosechaban y se preparaban los alimentos para las fiestas de la comunidad, sino que también el tributo que la población debía pagarle a la corona española se obtenía de estas.

Las transformaciones y las penetraciones de actores exógenos a las comunidades purépechas y en especial en Cherán, si bien tienen inicio en la época colonial, resultan estableciendo un común denominador histórico como lo es la privatización y usurpación de la tierra. En este sentido, ya acercándose más a la historia de Michoacán en el siglo XIX se evidencia la intromisión ya no de virreinos pero si del Estado con el fin de privatizar la misma.

Como una forma de intervención por parte del Estado Mexicano no vinculada ya a los intereses de autoridades como la colonia española y la iglesia católica, se evidencia entonces la Ley de desamortización estatal radicada a principios de 1827 la cual pretendía la repartición entre particulares de los terrenos comunales (Huaroco y Lemus, 2018). Ante esto, Dietz (199) también hace énfasis en este proceso al cual denomina como las estrategias coloniales de arrebato de tierras baldías aplicadas en decretos por parte del Gobierno de Michoacán, y se menciona así mismo la Ley Agraria Estatal de 1851 que tenía como función despojar a las comunidades de sus tierras baldías a partir de la parcelación y enajenación por compraventa (Lemus y Macías, 2018);

con el fin de sustraerle a la comunidad sus tierras para impulsar la disolución de las estructuras intracomunales y vincular a los/as comuneros/as en la nación mexicana.

De acuerdo a esto, Rojas (2018) afirma que estas leyes funcionaron como un proceso de privatización de los bienes de la iglesia y de las comunidades. Es decir, el objetivo era que todos los terrenos del país que no contaran con un dueño, en este caso las tierras comunales, fueran privatizadas; permitiendo su fragmentación y venta a individuos, grupos y empresas externos a la comunidad. En este sentido, se explica que distintas empresas llegaran a la región con el fin de explotar los recursos naturales generando una dinámica de privatización y renta de las tierras comunales; lo que a su vez configuró una dinámica desigual que no sólo beneficio a las empresas sino también a algunos comuneros que arrendaron parte de los bosques a las mismas.

En relación con lo anterior, estas leyes evidencian también la irrupción por parte del estado de Michoacán en la vida de las comunidades indígenas, alterando las formas de producción y de organización social, es decir, que para Huaroco y Lemus (2018) se hizo evidente el interés por desarticular a las comunidades indígenas “como entes históricos y con reclamos comunales” (p. 77), además de organizar económicamente a las mismas en los proyectos del circuito capitalista mundial.

Por esta línea, Huaroco y Lemus (2018) comprenden esta penetración estatal a partir de la figura del gobierno como un representante del capital privado, para apropiarse de terrenos comunales de la zona de la meseta purépecha, especialmente del municipio de Cherán. Ante esto, en una asamblea realizada en esta comunidad se decide que Cherán no participará de estos procesos referidos a la ley de tierras dado que el cambio en la forma de la propiedad de la tierra significaría la desaparición de la comunidad, y al mismo tiempo deciden organizarse junto con otros pueblos de la meseta purépecha con el fin de cesar la represión gubernamental.

En este sentido, para Huaroco y Lemus (2018) el proceso de privatización de tierras comunales se encontraba amparado legalmente no sólo por la necesidad de conseguir recursos económicos, sino también para reducir a las comunidades indígenas y desaparecer sus formas de organización política y social en el marco de un proyecto de unificación nacional y de entregar los recursos de las comunidades al gran capital privado.

En resumen, si la economía local en Cherán antes de la intromisión de actores exógenos se centraba en unidades campesinas familiares que realizaban actividades como la agricultura, las elaboraciones de artesanías, la crianza del ganado bovino, entre otras; y si las tierras usadas para

estas actividades tenían un único dueño y las restantes eran de uso común, con las reformas ya mencionadas sólo era el Estado el que podía otorgar derechos sobre las tierras como propiedad privada, lo cual transformó y afectó a las distintas formas de organización y de producción de la comunidad (Jerónimo, 2018).

Según Jerónimo (2018) más adelante, durante el gobierno de Porfirio Díaz la tenencia de las tierras en Cherán se centralizó solamente en algunas familias que se caracterizaron por convertirse en caciques comunales. Así lo especifica Dietz (1999) no sólo en Cherán sino en el estado de Michoacán, quien afirma que la concentración de tierras y la mediería<sup>25</sup> configuraron una forma de explotación generalizada, convirtiendo a la elite local en elite económica regional; por esto, ubica la raíz de los conflictos en la constante enajenación de tierras comunales para hacer propietarios a forasteros, es decir, a extranjeros. Por ejemplo, es en la época del porfiriato y especialmente hacia 1907 que las regiones boscosas de la meseta Purépecha entre otros territorios michoacanos fueron los escenarios de implantación de empresas madereras, en su gran mayoría de origen estadounidense (Vázquez, 2007).

Estas formas verticales no sólo ejercieron modificaciones económico-políticas en la comunidad sino también en la construcción de la identidad del/a comunero/a; puesto que quienes se encontraron en estas formas, ya no se identificaron como purépecha y comunero/a sino como “gente de razón” y partícipe de la nación Mexicana (Dietz, 1999).

Las transformaciones existentes durante el porfiriato marcaron de manera significativa las tensiones existentes en la relación entre las comunidades con el Estado. El presidente Díaz, quien con el lema de llevar a México por el camino del progreso y la modernidad, facilitó el crecimiento del comercio y la banca, impulsó inversiones extranjeras y nacionales, aumentó las concesiones para la extracción de minerales y recursos naturales especialmente en territorios indígenas, lo que provocó “injusticias, despojos, desigualdad y grandes masas en miseria en diferente población a lo largo del país” (Jerónimo, 2018, p. 87).

Específicamente en la meseta purépecha Jerónimo (2018) hace explícito que durante la última década del siglo XIX llegaron diferentes empresas estadounidenses con el fin de desmontar

---

<sup>25</sup> La mediería se comprende como un contrato de asociación en el cual un propietario de tierras aporta un terreno y un agricultor (mediero) aporta su trabajo y sus herramientas; “Aunque existen muchas familias que debido a la escasez de tierras se convierten de facto en jornaleros agrícolas, ellas mismas se conciben como comuneros que han perdido su parcela y que por ello trabajan tierras ajenas como medieros” (Dietz, 1999, p. 245).

los bosques de la región, y especialmente en Cherán los bosques fueron cedidos a la Compañía Industrial de Michoacán S.A gerenciada por Santiago Slade<sup>26</sup>. Ante este hecho distintos comuneros empezaron a organizarse en contra de la explotación de sus bosques comunales; uno de los líderes de esta rebeliones fue Casimiro Leco López quien siendo uno de los sirvientes de las familias ricas de Cherán inicia un levantamiento formando grupos de defensa para desalojar a la empresa y para defender a la comunidad de incursiones violentas por parte de grupos revolucionarios.

En concordancia con lo anterior, durante la Revolución Mexicana el papel de Cherán se distingue por la búsqueda de recuperar las tierras que habían sido despojadas y de cancelar el contrato de arrendamiento del bosque a la compañía industrial de Santiago Slade; este último proceso se logró con la llegada de Lázaro Cárdenas al poder (Rojas, 2018).

Así mismo, Jerónimo (2018) asume que Cherán fue uno de los pueblos que sufrió los efectos y las anomalías violentas de la revolución, pues se hizo visible la llegada de grupos de bandoleros revolucionarios quienes en un intento por desestabilizar al Estado ejercían violencia contra las comunidades y sus pobladoras/es. Ante esto, como se mencionó anteriormente grupos de autodefensa liderados por Federico Hernández Tapia y Casimiro Leco López lucharon no sólo por la expulsión de las empresas en la región sino también por su seguridad debilitada con la llegada de los grupos de bandoleros.

Para seguir con la ruta histórica planteada en el libro *Juchari eratsikua, Cherán K'eri: retrospectiva histórica, territorio e identidad étnica* y así mismo planteada por Dietz (1999) resulta significativo comprender las transformaciones que se vivieron con la llegada del proyecto nacional de Lázaro Cárdenas en 1934. De esta manera, este presidente concentró sus fuerzas en resolver los grandes conflictos nacionales a partir de políticas estatales que buscaban poner en marcha el reparto agrario con la conformación de ejidos e impulsar la educación socialista y la expropiación petrolera (Rojas, 2018).

Dado esto, el objetivo de Cárdenas se encontró direccionado a que el Estado tuviera mayor control sobre distintos ámbitos nacionales entre ellos el relacionado con la propiedad de la tierra y

---

<sup>26</sup> En la época del porfiriato los bosques de la meseta purépecha fueron escenario de la implantación de empresas madereras, principalmente estadounidenses. Santiago Slade, fue un magnate estadounidense que “mantuvo un monopolio durante varios años sobre la compra y venta de madera en la región, para lo cual creó diversas compañías forestales como la Mexican Finance Company, sociedad anónima de Bosques Mexicanos y la compañía Industrial de Michoacán S.A” (Pérez, 2014, p. 124).

el apoyo al sector campesino a través del ejido. Este último, se entiende como una reforma agraria a través de la cual las comunidades accedieron a tierras que fueron expropiadas a grandes terratenientes después de la Revolución Mexicana. Así, los ejidos se constituirían por la formación de unidades cooperativas de producción y de consumo elemental, con el propósito de generar gradualmente niveles cooperativistas más avanzados (Calderón, 2004 citado por Rojas, 2018).

Este proyecto nacional de reforma agraria “a diferencia de la propiedad comunal que tenía como eje rector los bienes comunales” (Rojas, 2018, p. 103), proponía dotar de tierras a la población y extenderse como proyecto para eliminar paulatinamente la propiedad comunal. Además de esto, consistía en centralizar el poder en el Estado y ejercer mayor control en la producción por medio de la privatización (Rojas, 2018).

En su texto, Rojas (2018) hace explícitas las dos formas en las que el proyecto de tierras ejidales tomaban forma; la primera estaba relacionada con la dotación de tierras, es decir, esta forma se caracterizaba por otorgar tierras a núcleos de población que carecían de las mismas; y la segunda, la restitución de tierras consistía en devolver a las comunidades las tierras que habían sido arrebatadas por la construcción de haciendas. Sin embargo, estas tierras no serían regresadas bajo el modelo de tierras comunales, sino ejidales; forma en la cual el Estado era su propietario y las comunidades las arrendatarias.

Siguiendo a Rojas (2018), la restitución significaba un reconocimiento por parte del Estado de la existencia de tierras que habían pertenecido a alguna comunidad y por ello ésta poseía derechos sobre el territorio. Por su lado, las tierras comunales se caracterizan por ser “un bien histórico de las comunidades, cuya posesión legal encuentra sus orígenes en la colonia” (p. 103). Así, diversas comunidades se mostraron contrarias a la reforma agraria impidiendo la conversión a ejidos, amparándose en los títulos virreinales que demostraban su posesión desde la colonia. Así mismo, negarse a las propuestas agrarias cardenistas significó la resistencia a depender del Estado.

Con todo esto, para Dietz (1999) aunque el proyecto agrarista inició un proceso de reivindicación de la expropiación de las haciendas y de la recuperación de las tierras comunales, en especial de los ejidos que habían sido considerados y declarados baldíos en procesos pasados; tanto las comunidades (en su disputa histórica con el Estado por la tenencia de la tierra) como la iglesia accionan contra las políticas estatistas, la segunda asegurando que “el agrarismo era cosa del demonio y que todo aquel que aspirara a tener tierras sin pagar su precio, iría derechito al infierno” (Hernández, 1980, p.30) citado por (Dietz, 1999).

Para Rojas (2018) durante los conflictos de Cherán en la década de 1930-1940 hay dos grandes temas cruciales vinculados: la tierra y la religión católica. La primera como centro que dirige la vida comunitaria, y la segunda no como una imposición sino como un “elemento inherente y constitutivo de la cultura y la identidad local” (p. 104). Por tanto, la importancia de la religión para la comunidad es identificada con mayor grado al visualizar coyunturas históricas trascendentales como por ejemplo la llegada a la presidencia de Plutarco Elías Calles durante los años de 1924 a 1928, puesto se desencadenó una política educativa dirigida a reducir la influencia de la iglesia en los pueblos.

En consecuencia, se le llamó educación socialista a ese proyecto que fortalecía un discurso anticlerical por medio de los/as maestros/as rurales como sus voceros/as y de igual manera en 1926 se firmó un decreto presidencial que ordenó el cierre de las iglesias (Calderón 2004, citado por Rojas, 2018). Esto, dio inicio a la Guerra Cristera, la cual se desencadenó en comunidades de Jalisco, Michoacán y Guanajuato; según Dietz (1999) la política gubernamental postrevolucionaria en su permanente enfrentamiento con el clero católico (por la disputa de la educación) instauran campañas desfanatizantes, antialcohólicas y quemas de templos y santos.

Dado esto, los/as comuneros/as no agraristas empiezan a clandestinizar el culto católico en la esfera del hogar y los ataques a la institución religiosa empiezan a ser considerados por parte de los comuneros purépechas como acciones en contra de la comunidad. Esto, permite que más adelante se inicien disputas entre comuneros/as cristeros/as y los/as maestros/as agraristas; así, los/as cristeros/as bajo el lema de ¡Viva Cristo Rey! más allá de fundar su lucha a partir del contenido religioso, buscaron organizarse en este movimiento para hacer conversar las desiguales y violentas experiencias que habían tenido las comunidades durante la revolución y el proceso de la reforma agraria (Dietz, 1999).

Así mismo lo expresa Rojas (2018), quien afirma que esta política estatal fue leída por las comunidades como una nueva estrategia del Estado para intervenir en las comunidades indígenas; así, los ataques a la institución religiosa fueron considerados por las subregiones purépechas como ataques a la comunidad misma. Dado esto, el movimiento agrarista fue rechazado por su aspecto anti-católico y por ser pensado como un intento del Estado para intervenir en la política local y generar conflictos. Ya anteriormente se ha planteado que la religión católica es considerada no como un conjunto cultural independiente sino como parte de la cultura íntima local (Dietz, 1999).

Por esta línea, el movimiento cristero fue aprovechado por las comunidades para reivindicar su autonomía frente a la fuerte penetración de actores externos no sólo gubernamentales sino también eclesiales; y aunque es recordado como una de las formas de organización y movilización comunal contra formas jerárquicas externas, fue exterminado por Lázaro Cárdenas tras su segundo resurgimiento “segunda cristiada” (1934-1938) en la cual “se adhirieron y participaron activamente muchas comunidades de la región, entre ellas Cherán” (Rojas, 2018, p. 105).

Con la caída del movimiento cristero se origina y se extiende el sinarquismo<sup>27</sup> en la región purépecha más precisamente en la meseta; esta nueva forma de organización trajo consigo la reivindicación del monopolio de la iglesia en términos educativos y el carácter sagrado de la propiedad privada y de la familia cristiana (Dietz, 1999).

El sinarquismo se extendió entre las comunidades purépechas anteriormente cristeras y resultó comunalizado; es decir, que perdió sus formas de organización jerárquicas y sobrevive como una ideología de solidaridad intracomunal “basada en el culto al santo patrón y el rechazo de toda injerencia externa, eclesiástica y gubernamental” (Pla y Moheno, 1981, p. 74; citados en Dietz, 1999). Es de esta manera, que el comunalismo se encarna tanto en la veneración del santo patrón como en el Cristo de los Milagros y en el anti-agrarismo de raíces cristeras y sinarquistas.

Con todo lo anterior, es posible observar entonces, que los efectos de la revolución mexicana resultan siendo singulares en cada una de las regiones del país, y especialmente en Michoacán el Estado postrevolucionario no logró mayor presencia en el territorio a partir de los cacicazgos regionales. Tanto así que son las estructuras comunales corporativas las que se mantuvieron y siguieron construyendo y reafirmando una ideología local que es denominada por Patteson (1988) citado por (Dietz, 1999) como: *Comunalismo indígena*.

---

<sup>27</sup> Además de lo que mencionado por Dietz (1999), según Reveles (S.F) el sinarquismo fue un Movimiento político, social y cultural nacionalista mexicano, que se extendió en la región purépecha tras la caída del movimiento cristero; se caracterizó por ideas nacionalistas, anticomunistas, católicas, populares, entre otras. Fue considerado también como un movimiento social de corte conservador, dirigido por católicos y miembros de la iglesia que se opusieron a la revolución, al cardenismo y tenían el propósito de generar un orden social cristiano bajo el lema de *Patria, Justicia y Libertad*.

Especialmente en Cherán, las políticas de Lázaro Cárdenas permitieron la cancelación de los contratos de arrendamiento del bosque, puesto tenía como objetivo terminar el modo de producción hacendario para implementar un modelo de organización cooperativista en el que los campesinos debían organizarse para explotar la tierra. La dificultad principal como ya se ha mencionado, parte no necesariamente de transformar la tierra en ejidos sino de la intromisión que el Estado estaba teniendo en las comunidades; éstas habían aprendido que la penetración del Estado se vinculaba a la privatización de las tierras comunales (Rojas, 2018).

Sin embargo, los únicos que mantuvieron relacionamientos con los agraristas y fundaron un grupo dentro de Cherán fueron algunos/as comuneros/as sin tierra del barrio Parikutín. Lo que permite considerar que los principales opositores a los proyectos agraristas fueron personas o familias que con el tiempo lograron obtener significativas extensiones de tierra o personas que buscaban defender las tierras comunales de la privatización; por el contrario, muchos de quienes apoyaron eran personas que carecían de tierras y eran obligados a trabajar como medieros (Rojas, 2018).

Otra de las políticas de integración del Estado-nación mexicano postrevolucionario fue el indigenismo, así, Dietz (1999) asegura en su texto que mientras “el agrarismo es concebido como una estrategia de penetración orientada hacia el control político, el indigenismo constituye una estrategia de penetración orientada hacia la integración en el desarrollo” (p. 176). Es decir, el indigenismo se despliega a través de instituciones que destinan sus objetivos a integrar a las comunidades en el Estado-nación, a partir de proyectos educativos, culturales, económicos, infraestructurales, entre otros.

Es en esta medida, que la *penetración ideológica* como lo menciona Dietz (1999) del proyecto nacionalista del México postrevolucionario queda a cargo de las elites criollas postcoloniales, este, se vincula directamente con el proyecto de mestizaje nacional que implica la integración al Estado-nación de aquellas personas que no se consideran mestizas, es decir, los indígenas. Así, el proyecto indigenista como una de las formas de mestizaje y de proyecto nacionalista se direcciona a la homogenización forzada étnica y cultural, proyecto mencionado por Lázaro Cárdenas como la estrategia de “mexicanizar al indio”.

El indigenismo es entonces no sólo un proyecto nacionalista de mestizaje cultural sino también como una de las herramientas del racismo estructural representado por el proyecto de Estado-nación mexicano postrevolucionario. Este nacionalismo mestizo concibe de una manera



ambigua a las culturas indígenas; puesto que estas últimas no sólo representan un obstáculo para el desarrollo y el progreso nacional, sino que también son portadoras del legado prehispánico necesario para la autodefinición de lo mestizo (Dietz, 1999).

En consecuencia, se crean a nivel gubernamental instancias que implementan a nivel regional y local la política indigenista y es precisamente la región purépecha la que sirve como experimento de las políticas indigenistas con el fin de integrar a las comunidades en el proyecto nacional-estatal. Es necesario mencionar que ante estas políticas de integración y penetración de las políticas estatales son las mujeres quienes muestran un rechazo activo a las mismas, pues saben de antemano que la integración cultural no sólo significa la castellanización, sino también la adopción de valores culturales occidentales (Dietz, 1999).

Lo que hasta el momento se ha tratado de relatar en este apartado son las transformaciones históricas realizadas por Dietz (1999) y por los y las comuneras en el libro mencionado de la región purépecha y especialmente de Cherán. Así, se considera a partir de estos trabajos que la comunidad purépecha resulta ser un actor relevante en la historia mexicana y se evidencia su transformación con la penetración del Estado pero también con su resistencia y lucha histórica por la autodeterminación.

De esta manera, Dietz (1999) mantiene como hipótesis que en la lucha por la tierra es necesario analizar también los vínculos que la comunidad purépecha establece con actores extra regionales para resolver sus conflictos de tierra y sus solicitudes de restitución, y Rojas (2018) argumenta que Cherán con su defensa histórica por la autodeterminación ha persistido en la protección de la propiedad comunal, esto significa que los intereses comunitarios y colectivos han sido puestos por encima de los individuales o los de un grupo de personas por las tierras y sus recursos naturales.

Es significativo también vislumbrar que como movimiento campesino la comunidad purépecha ha mantenido una centralidad de la lucha en su vínculo con la tierra y a su vez la composición de sus participantes se relaciona mayoritariamente con la condición de comunero/a, ligado directamente a su identidad indígena. Así mismo, es necesario destacar la existencia del vínculo estrecho con la iglesia católica, con las luchas anti-agraristas y especialmente hacia los años setentas con las luchas inspiradas en la ecología de la liberación.

Por esta línea, Dietz (1999) menciona la importancia de la comunidad como un nuevo actor social, percepción que inicia hacia los años noventa y que permite dar un giro regional dirigido a

recuperar y valorar a la comunidad como un actor político. En este sentido, muchos de los integrantes que habían salido de las comunidades inician una reintegración a las mismas para reconocerse nuevamente como comuneros/as, participar de las asambleas locales, de la elección de cargos comunales y de la celebración colectiva de faenas.

En consecuencia cabe visibilizar la importancia de la redefinición de la condición de comunero/a, la cual si antes era considerada como una condición hereditaria ésta se transforma para dar a conocer que es comunero/a todo/a aquel que participa en los asuntos de la comunidad. Así, la concepción de comunero/a se amplía para incluir a mujeres y jóvenes que no estén casados/as y a aquellos/as que participan de las actividades comunales y que defienden los recursos naturales de la región (Dietz, 1999).

De la misma manera, Dietz (1999) hace explícito uno de los comunicados realizados en el año 1980 en la comunidad de Santa Fé de la Laguna, el cual permite dilucidar las transformaciones que serán necesarias para seguir reconfigurando el regreso a la posición de comunero/a:

Los hombres deben empezar a olvidar que las mujeres son únicamente para la cocina y para criar hijos. Más bien los hombres deben ayudar a sus esposas para que se vaya olvidando ese sentimiento de que ellas no deben meterse en los asuntos de los hombres. En los problemas de la comunidad, no hay asuntos de hombres únicamente, sino tanto asuntos de los hombres como de las mujeres y de los jóvenes y hasta de los niños, para que todos asistan y todos tomen una determinación, la más correcta, la más acertada y la mejor (Dietz, 1999, p. 349).

De esta forma, se inicia una nueva configuración de la identidad purépecha en la región, que no sólo cuestiona los roles tradicionales en las comunidades y de lo que se concibe como común a todos/as, sino que también se inicia un trabajo de fortalecimiento de la comunidad hacia dentro y de independización hacia el exterior.

En muchas comunidades se empieza a recuperar y a reinventar elementos centrales de la vida local como la faena comunal, las fiestas y la participación de los barrios. Llama la atención también, la recuperación de las fiestas dedicadas al santo patrón local y a los santos de cada barrio como elementos de la política identitaria denominada *cultura íntima local*. Esta última, más reconocida por Dietz (1999) como comunismo se ve caracterizada por un origen mítico y precolonial que construye comunicación también con elementos de la historia colonial y la historia contemporánea.

Así, se menciona que un purépecha integral debe comprender las dos culturas tanto la occidental como la purépecha, y de la misma manera, se asegura que una de las características de los pueblos indígenas es favorecer la unidad y la lucha por sus demandas; puesto no sólo los une su conciencia de explotados/as sino también el sentimiento de identidad como pueblo y como etnia. Por ende, sus reivindicaciones son parte de la liberación de las clases populares y étnicas, pues su lucha es en contra de los sistemas que los/as explota como campesinos/as, pero también como indios/as; “nuestra lucha no es sólo social, económica y política, sino también étnica e ideológica” (Proyecto ideológico y político de los pueblos indios Purépechas de Michoacán, 1993) citado por Dietz (1999).

La resistencia purépecha constituida por el comunalismo radica tanto en la identidad comunera arraigada en los espacios de encuentro como en la reafirmación de valores culturales propios e históricos. Un ejemplo de ello son las fiestas y faenas como por ejemplo la celebración del fuego nuevo -celebración realizada a partir de 1983 cada 2 de Febrero- que conmemora el inicio del ciclo de año nuevo según la tradición purépecha y que coincide con las fiestas de la virgen de la Candelaria (ritual católico). Este rito religioso purépecha no gira en torno a un santo patrón pero sí en torno al fuego como símbolo de la fuerza y la unión de la cosmogonía purépecha.

Se hace necesario visibilizar las fiestas propias de la tradición purépecha como uno de los aspectos que expone la capacidad de organización propia y como la necesidad que los/as comuneros/as han puesto para reavivar su identidad y sus valores de la cultura propia; “nosotros como nación purépecha (...) tenemos nuestro propio idioma, formas de gobierno propio (...) estamos en la lucha por defender la cultura, la tierra y la dignidad. Para nosotros la historia es presente, nosotros queremos revivir viejas tradiciones” (miembro de la Comisión de Negociación con el Gobierno, E-Nación Purépecha, 1993, citado por Dietz (1999).

Para Dietz (1999) esta lucha reivindicativa permite mostrar un desafío al monopolio identitario que desde la revolución ejerce el Estado-Nación y así mismo devela la ruptura con las pautas organizativas de los diferentes actores externos que han intentado dominar y extenderse en la región. En consecuencia cabe decir, que la resistencia por la autonomía política y cultural muestra sin más un posicionamiento colectivo contra las políticas racistas y estructurales de instituciones como el Estado moderno que aun siendo revolucionario no se aleja de las formas de dominación de la racionalidad blanca y heteropatriarcal.

Con lo anterior, es importante mencionar que la recuperación de las costumbres y las tradiciones purépechas se hace mucho más clara en uno de los momentos más emblemáticos de la región en los últimos años y es exactamente el levantamiento realizado el 15 de Abril de 2011 en la comunidad de Cherán. Si bien, la región purépecha se caracteriza por una historia de luchas de protección de sus tierras, bosques, aguas y de sus saberes culturales, se hace necesario delimitar para esta última parte del apartado el levantamiento y el origen del movimiento por la defensa de los bosques.

### ***El movimiento por la defensa del bosque y la vida: Levantamiento de Cherán K'eri***

Profundizar sobre el levantamiento de Cherán como lo sitúa Lemus (2018) en su texto *Cherán y el movimiento “defensa del territorio” 15 de Abril de 2011* requiere realizar un panorama a los antecedentes históricos del mismo, los cuales, se vinculan a conflictos inter e intracomunitarios por límites territoriales con comunidades vecinas y por el aprovechamiento de los recursos forestales.

Dado esto, se afirma que han existido históricamente disputas por uso y usufructo de las tierras comunales y el bosque, lo que permite identificar que el levantamiento de la comunidad no se da en un vacío histórico sino que por el contrario se alimenta no sólo de las resistencias de la región P'urépecha que ya han sido descritos a lo largo del apartado, sino que también se sitúan y tienen relación en los vínculos y disputas con pueblos cercanos y dentro de la misma comunidad (Lemus, 2018).

Así mismo, se identifican actores como los partidos políticos del gobierno tradicional, los cuales han hecho uso de narrativas “democráticas” para favorecer el desarrollo económico de las políticas y los proyectos neoliberales. La complejidad de los partidos como actores inmersos en el conflicto radicaron también en el divisionismo, el sectarismo, la fragmentación que produjeron al interior de la comunidad y su alianza con el crimen organizado (Lemus, 2018).

En este sentido, Lemus (2018) expone que los partidos políticos generaron divisionismos que superaron a la política misma, dado que familias enteras se vieron desintegradas por su filiación a estos; “cuando en un grupo familiar extenso el jefe de familia es de un partido, por respeto y lealtad al patriarca el resto de los familiares tiene que pertenecer a la misma corriente política” (p. 138). Sin embargo, ha existido una ruptura generacional en la que las/os jóvenes han

dejado de coincidir con las filiaciones partidistas del padre, lo cual ha tenido repercusiones a nivel familiar generando divisionismo y efectos en los sistemas de herencia, de participación en las fiestas y de contribución a la economía familiar.

Además de ello, los partidos políticos fortalecieron la corrupción interna a través de la venta de votos, el control del erario público y los bienes de la comunidad. El gobierno municipal en el periodo entre 2008 y 2011 del PRI es muy recordado dado que se caracterizó por prácticas de corrupción e impunidad que desencadenó violencia y saqueo de los bienes comunes principalmente del bosque. Así, durante este periodo el desvío de recursos, el clientelismo y el tráfico de influencias fueron sólo algunas de las características de aquella administración (Lemus, 2018).

Fueron diversas las circunstancias que llevaron al levantamiento del 11 de abril, además de lo ya mencionado, otra de las características que alarmaron a la comunidad fue la corrupción y la alianza de las autoridades municipales con el crimen organizado. Por tanto, la llegada del narcotráfico tuvo como consecuencia la destrucción del tejido social, puesto que aparecieron sucesos violentos como secuestros, extorsiones y ventas de mercancías ilícitas. Lemus (2018) recuerda en su texto el secuestro y el asesinato de Leopoldo Juárez Urbina como uno de los detonadores de violencia, dado que este fue uno de los principales personajes que denunció el mal manejo de los recursos financieros del municipio.

Durante estos años la seguridad de la población entró en crisis puesto que el narcotráfico poseía el control territorial de la sierra Purépecha, esto, se comprende por Lemus (2018) como un intento de escape por parte de la “Familia Michoacana” a las persecuciones del gobierno en el marco de la guerra contra el narcotráfico y la búsqueda de la expansión de mercancías ilícitas. En consecuencia, entre los años 2008 y 2011 el crimen organizado transformó sus formas de extraer recursos económicos, dado esto, se observó la comercialización de drogas como uno de sus principales ejercicios y la explotación de los bienes comunales en alianza del gobierno municipal y del gobierno comunal. A ello, se sumó la participación de algunos/as comuneros/as de la población que usaron medios coercitivos como cobrar cuotas por bajar madera de manera clandestina (Lemus, 2018).

Para Lemus (2018) a estos sucesos se le sumaron acontecimientos como la pérdida de la identidad indígena y el cambio de la percepción de lo comunal a propiedad privada. Así mismo, el desinterés hacia la identidad indígena por parte de los/as más jóvenes, dado que lo indígena venía

siendo asociado hace algunos años a la marginación, la pobreza y la ignorancia. Sin embargo, Lemus (2018) afirma que ante estas y otras dificultades que generaron conflictos intracomunales, algunas mujeres empezaron a reunirse para construir posibles soluciones ante la destrucción de los bosques, y para parar la humillación que sentían al recibir violencias hacia ellas y amenazas por parte de los talamontes.

De esta manera, es en la madrugada del 15 de Abril de 2011 que comuneros liderados por mujeres iniciaron con la retención de camiones que bajaban madera, y las comuneras junto a los jóvenes avivaron a que la comunidad empezara a levantarse tras un gesto colectivo de hartazgo e indignación. Lemus (2018) comenta en su texto que durante el levantamiento las fogatas significaron sacar la cocina al ámbito público; pues según la tradición P'urépecha estas tienen una relación simbólica con la cocina, la cual es el lugar en el que no sólo se preparan los alimentos, sino también en el que se reúne la familia, son el núcleo del hogar en donde la familia pasa la mayoría del tiempo en colectivo.

Así, las mujeres se apoderaron de las fogatas en las calles para preparar los alimentos, llevar a cabo oraciones y prácticas religiosas que permitían mantener el ánimo para la resistencia vecinal y fueron los lugares en los cuales se empezó a idear la manera de cómo reconstruir el tejido social y las instituciones. En las fogatas se recordó la forma antigua de gobierno y se relataron de nuevo las historias vinculadas a la conformación del pueblo, la relación del ser humano con la naturaleza, las fiestas y las tradiciones características del pueblo P'urépecha; en sí, “se dio un diálogo de saberes entre la generación adulta y los/as jóvenes” (Lemus, 2018, p. 145).

Así nace el movimiento por la defensa del bosque y la vida, el cual según Franco (2003) citado por Lemus (2018) basa su actual gobierno comunal en los sistemas de cargo del siglo XVI y XVII de las antiguas repúblicas de indios de la región P'urépecha. Una de sus características primordiales es el servicio al pueblo y la recuperación de antiguas formas de organización institucional como las asambleas de barrio, la asamblea general, entre otras.

Otro aspecto significativo, es que este proceso permitió resignificar las nociones de comunidad y de comunero. A diferencia de Dietz (1999) que recurre al concepto de comunalismo para describir el proceso de reapropiación del ser comunero/a; Lemus (2018) se dirige al constructo de comunalidad para darle sentido a esta transformación en su comunidad. En este sentido, Lemus (2018) expone que a través de la comunalidad los/as indígenas hacen explícita su voluntad de pertenecer a la comunidad, a un proyecto colectivo. Por ello, quienes se niegan al trabajo comunal

a partir del apoyo mutuo, rechazan los cargos en los que son nombrados o no asisten a las fiestas, expresan su poca voluntad para hacer parte de la comunidad.

Lemus (2018) cita a Rendón para exponer que la comunalidad está sustentada en cuatro elementos como lo son: el territorio comunal, el trabajo comunal, el poder comunal y la fiesta comunal. Así, menciona que en Cherán el territorio se concibe de forma física y de forma simbólica- sagrada. La forma física se remite a contemplar la tierra en la que se asienta la población en relación a sus bosques, las tierras cultivables y de pastoreo, los bancos de arena, los manantiales, los ríos subterráneos de agua, los lugares arqueológicos y la fauna y la flora de la región. Por su parte, el territorio como simbólico- sagrado se remite a la relación construida entre el ser humano y la naturaleza.

Así mismo, el segundo elemento de la comunidad como lo es el trabajo se caracteriza en Cherán como una actividad colectiva vinculada al género, la edad y los espacios en los que ésta se da. Cuando se menciona el trabajo colectivizado su vínculo directo son las faenas, las cuales se basan en la reciprocidad como derecho y como obligación; actividades como limpiar un camino, construir una casa, arreglar la iglesia, entre otras, hacen parte de trabajos colectivos que se remiten a “la ayuda mutua con base en la unidad, la confianza, la lealtad, los lazos familiares y la amistad” (Lemus, 2018, p. 147).

Sin embargo, también se destacan actividades de trabajo que en el marco de esta investigación serán nombradas como: *división sexual del trabajo*, dado que se especifican según el género y que sin más tienen un vínculo directo con la cultura y las tradiciones de la región. Estas relaciones serán analizadas y discutidas en los siguientes capítulos de esta investigación. En este sentido, en comunidades como Cherán:

Las mujeres se desempeñan generalmente en el ámbito de lo privado, dentro del hogar; no así los hombres que interactúan más en el ámbito de lo público, fuera de casa. (...) Las mujeres desde pequeñas aprenden oficios según a lo que se dediquen las mujeres de la familia, oficio que se hereda y se transmite de generación en generación. Por eso no es raro ver que en una familia de abuelas, hijas y nietas dedique a una misma labor: ya sea costureras, panaderas, comerciantes, etcétera, porque la familia ayuda para que se herede el trabajo, proporcionándoles capital y herramientas. Lo mismo sucede con los hombres, heredan el oficio de las generaciones mayores, ya sea carpinteros, albañiles, maestros, comerciantes, pescadores, tejamaniles, plancheros, etcétera. En los últimos años el trabajo se ha diversificado, ahora ellas estudian nivel medio superior y superior. Lo que significa que las áreas de trabajo ya no son al

interior de la unidad doméstica. En la mayoría de los casos combinan los quehaceres como madres y profesionistas (Lemus, 2018, p. 147).

En cuanto al tercer componente de la comunalidad caracterizada por Rendón citado por Lemus (2018) y relacionado con el poder comunal, se menciona que este tiene como base los intereses colectivos, dado que quienes son nombrados por medio de las asambleas deben cumplir con unos valores de honorabilidad y de buena reputación, ya que ejercen un cargo por el bien de la comunidad que denotan prestigio y honor.

Por esta línea, se es autoridad al escuchar la opinión de la asamblea “y el consejo de otros que ya pasaron por el mismo caso” (Lemus, 2018, p.147), esto, permite dilucidar los principios que organizan la política comunitaria en Cherán dado que para mandar obedeciendo (cumplir el cargo por voluntad individual y porque el pueblo y tata kuerajpiri –dios padre creador lo ha asignado), es necesario mantener una vida ejemplar en valores como: el respeto, la humildad, la lealtad, el servicio y la dignidad.

Así, mientras Lemus (2018) se acerca a la comunalidad para comprender la lucha histórica de la comunidad de Cherán, Dietz (1999) comprende esta recuperación de las tradiciones y de los usos y costumbres a partir del comunalismo. Si bien, las dos formas de comprender el proceso de resistencia toman caminos distintos pero no alejados, se observa un común relacionado con la reapropiación o resignificación de la identidad comunera o de una subjetividad comunitaria que produce luchas históricas y que a la vez es producida por las mismas.

Con esto y con todo lo anteriormente planteado, se hace necesario realizar un breve recuento de lo que hasta el momento se ha elaborado en el presente apartado, con el fin de retomar algunas discusiones iniciales y conectar las diferentes preguntas e hipótesis que guían esta propuesta investigativa. Por tanto, lo que hasta el momento se ha elaborado en el presente apartado nombrado: *Comunidades indígenas Purépechas: luchas históricas por lo común* ha sido la exposición de algunas discusiones teóricas del concepto de comunidad, así mismo, se ha generado un acercamiento histórico que permite situar espacial y temporalmente la existencia de las resistencias de Cherán en su vinculación con el territorio y su cultura.

Se considera necesaria esta aclaración dado que el rumbo que tomará el cierre de este apartado se vincula a retomar algunas discusiones iniciales, las cuales tienen mayor sentido con los acercamientos históricos ya expuestos y a su vez permiten vincular las hipótesis y preguntas



planteadas en la investigación y dirigidas a comprender tanto las luchas anticapitalistas y antirracistas de la comunidad pero también hacia la comprensión de los retos relacionados con la dominación masculina.

***Cherán K'eri: Rebelión contra el despojo capitalista, el racismo estructural y la despolitización de las subjetividades***

Pues bien, la necesidad de ahondar en la historia de la región P'urépecha y de la comunidad de Cherán se relaciona con las discusiones iniciales que retoman diferentes posturas en torno a la lectura de la categoría de comunidad. Se inició de esta manera, citando a Torres (2013) para quien la comunidad ha sido leída como un elemento de dominación para algunos autores o como un actor emancipador según su propuesta, en la que la comunidad aparece gracias a la necesidad de defender un modo de vida contra las apuestas y proyectos que producen muerte.

Así, para superar y profundizar en estas discusiones que comprenden a la comunidad y lo comunitario como dominación o emancipación se propone una lectura situada e histórica de la comunidad de Cherán, lo cual permite acercarse a los presupuestos de Fini (2018) para quien basado en las apuestas de Gutiérrez (2015) y Linsalata (2016) no es posible comprender a las comunidades sin sus entramados comunitarios, los cuales al ser constructos sociales y relacionales evidencian ambas formas: la emancipación y la dominación, ya no necesariamente como formas antagónicas sino vinculantes y relacionales.

Para Fini (2018) existe una relación dialéctica entre dominación y emancipación, dado esto, según su propuesta estas no son entidades que se contraponen sino que por el contrario la una reproduce a la otra. Por ende, sitúa la necesidad de no caer en purezas o esencialismos en la comprensión y análisis de lo comunitario y especialmente de las comunidades indígenas, puesto que según Bartra (1997) citado por Fini (2018) en México a menudo es posible encontrar comunidades indígenas que ejercen mecanismos autoritarios, excluyentes y antidemocráticos.

Con lo anterior, vale la pena mencionar que las comprensiones que se realizarán a lo largo de esta investigación sobre la comunidad de Cherán tendrán presente esta última propuesta dialéctica e histórica, ya que el objetivo principal será visibilizar tanto los aciertos de la resistencia y lucha del movimiento por la defensa de los bosques como algunos retos intracomunitarios en el marco de considerarse esta experiencia como una apuesta de políticas otras que construyen vida.

De esta manera, la resistencia purépecha y especialmente el movimiento por la defensa de los bosques en Cherán se enmarca en las luchas anticapitalistas que distintos pueblos en México han emprendido no sólo contra las políticas y proyectos de la avanzada neoliberal contra los bienes naturales y comunes, sino también contra la presencia del Estado y sus formas institucionales como agentes que penetran en las comunidades.

En cuanto a las políticas neoliberales trazadas en buena parte por un nuevo ciclo de acumulación por despojo como lo sitúa Roux (2018) que destruye mundos de la vida, patrimonios culturales y equilibrios ecológicos, se evidencia un nuevo ciclo de resistencias y rebeldías que se tejen. Luchas como la de los/as comuneros/as de Tepoztlan, la rebelión como la de los/as comuneros/as de Atenco, la larga lucha de los/as ejidatarios/as de Guerrero, las juntas de buen gobierno de los territorios zapatistas, la insubordinación de los pueblos Yaquis, el levantamiento de los/as comuneros/as de Cherán contra la tala clandestina de sus bosques y la rebelión de las comunidades indígenas de los Huicholes, son parte de este nuevo ciclo de rebeliones contra el despojo capitalista.

Así mismo, este nuevo ciclo de rebeliones en defensa de la comunidad natural está enlazada con la luchas por el trabajo, es decir, está vinculada con la condición humana. En este sentido, la defensa de las comunidades y de los territorios está relacionada con el cuidado de la vida humana frente a la racionalidad instrumental y depredadora del capital (Roux, 2018).

Con lo anterior, para Dinerstein (2017), las luchas de los pueblos y de las comunidades por la reproducción social autónoma son luchas de clase; hacen parte de los movimientos de clase, territorial, ético, ecológico que responden a la crisis de la reproducción social y se centran en las luchas en torno a la vida.

Si bien, es clara la resistencia anticapitalista por parte de los pueblos y las comunidades en defensa de la vida, también se destaca la lucha por la autonomía política, la cual no puede estar desligada de la lucha anticapitalista; dado que las resistencias por la construcción de políticas otras enmarcadas en autogobiernos por usos y costumbres como la de los/as comuneros/as de Cherán, cuestionan las estructuras y formaciones institucionales a partir de las cuales el Estado moderno capitalista penetra en las luchas por la reproducción de la vida.

Dinerstein (2017) por ejemplo, sostiene que estas luchas no son sólo luchas directas contra el capital, sino también son resistencias contra las formas y mediaciones del Estado, formas como

las legislativas, las de seguridad y represión (monopolización de la fuerza) y formas vinculadas a la toma de decisiones y de deliberación como lo es la política representativa y los partidos políticos.

Existe para Meléndez (2018) una relación directa entre la participación electoral y los partidos políticos con la despolitización de las subjetividades comunitarias. Así, este autor afirma (en sus estudios de las comunidades campesinas chiapanecas) que la dependencia a los partidos políticos debilita la formación política de las comunidades y por ende de la lucha misma; considera también el despojo de la subjetividad colectiva por parte de los mecanismos deliberativos y representativos del Estado moderno Capitalista.

Por ello, asegura que las subjetividades que reproduce la participación electoral reafirman los principios políticos de la política estatal como lo son la competencia y el individualismo. Ante esto hace énfasis en rescatar la importancia de la formación política y de las autonomías para luchar por un cambio social y el fortalecimiento de subjetividades politizadas (Meléndez, 2018). Esto, permite reconocer que la resistencia autonómica de la comunidad de Cherán hace parte de una lucha contra la despolitización de las subjetividades colectivas que sin duda se enmarcan en posturas contra el capital y sus formas de producción política y de los nuevos ciclos del despojo o de los despojos múltiples como lo menciona Navarro (2016).

En cuanto a las formas de políticas otras deliberativas y de participación comunitaria, Fini (2018) realiza precisiones muy interesantes vinculadas a la posibilidad de las estructuras organizativas de los pueblos indígenas basadas en lógicas de servicio y rotación, las cuales se basan en concepciones y prácticas distintas de delegación del poder. Estas, se expresan en la reivindicación de un sistema de gobierno propio contrario al sistema de gobierno estatal y permiten darle un giro a la relación dirigentes/dirigidos/as, lo que a su vez construyen tendencias hacia una participación más democrática y una limitación a la centralización del poder.

Dado esto, experiencias de autonomía como la de Cherán cuestionan una de las formas de la política capitalista como lo es la lógica de la delegación y funciones que han sido exclusivas del Estado como por ejemplo la seguridad. Fini (2018) quien realiza un acercamiento investigativo a la CRAC-PC en Guerrero afirma que estas experiencias de autonomía realizan ejercicios de emancipación frente a las lógicas del Estado capitalista, sin embargo, evidencia la necesidad de recordar que las prácticas indígenas del sistema comunitario, como la asamblea, el sistema de cargos, entre otros, no se pueden comprender bajo esencialidades y purezas dado que aparecen

durante la época colonial, por ello son producto también de una continua interacción con el mundo dominante y no indígena.

Por ello, Fini (2018) en su investigación se cuestiona si las prácticas colectivas (como formas no puras dado que incorporan las relaciones de dominación) funcionan como base para superar las formas actuales de dominación. Ante ello, el autor precisa que la coexistencia de la relación emancipación-dominación al interior de los procesos comunitarios permite no sólo enfrentarse a las actuales relaciones dominantes sino también ejecuta un ejercicio de reproducción de las mismas.

Para explicar lo anterior, Fini (2018) recurre a Deleuze y Guattari (1988) quienes argumentan que cada formación social (sociedades nómadas, urbanas, rurales, de Estado, etc.) contiene en su interior elementos de las otras, así, coexisten y se crean tensiones entre estas. Por esta línea, los autores también plantean la necesidad de poner la atención en los “procesos maquínicos”, los cuales pueden entenderse como esos mecanismos que regulan las relaciones entre los elementos que constituyen la sociedad, en otras palabras, los procesos maquínicos serían los mecanismos institucionales que regulan la sociedad.

Desde la antropología y la sociología se ha comprendido la institucionalidad o más bien el concepto de institución como un conjunto de normas y valores que definen y regulan las relaciones sociales en un grupo social (Fini, 2018). En este sentido, se comprende la institución como aquellas costumbres, creencias, conductas y valores que constituyen y le dan vida a la sociedad. Para Hardt y Negri (2011) estas normas de conducta y valores producen usos, costumbres y prácticas colectivas; y a su vez Berger y Luckman (2008) mencionan que tales normas de conducta y valores reproducen roles, es decir, subjetividades (Fini, 2018).

Por su parte, Holloway (2012) quien considera la institucionalización como un proceso negativo, advierte que este puede generar frenos a los ejercicios de rebelión y de transformación que son en evidencia formas nuevas de hacer las cosas (Fini, 2018). Por tanto, el proceso de institucionalidad entendido como el conjunto de normas, valores y usos y costumbres se encuentra también constituido en la relación dinámica de emancipación-dominación. En consecuencia, no sólo es entendido en términos negativos como una manifestación de la dominación que dificulta procesos de rebelión, sino también como una necesidad ante la posibilidad de mantener la capacidad subversiva contra otras relaciones dominantes, en este caso, las capitalistas (Fini, 2018).

Aun así, el peligro que sostienen autores como Hardt y Holloway (2012) de la institucionalización de las resistencias, se vincula a que dicho proceso conduce a una forma política de característica Estatal. A esto se suma el riesgo de que al comprender la institucionalidad en el marco de la creación de hábitos y de usos y costumbres, se limite el control y el cuestionamiento de la gente a las mismas. Por ende, se hace evidente la necesidad de no entender las formas organizativas entre estas las comunidades, como algo inmutable sino abiertas en la medida que puedan ser transformadas por quienes las componen (Fini, 2018).

En conclusión, para Fini (2018) las prácticas colectivas del sistema comunitario que responden a usos y costumbres especialmente a sistemas de cargos, pueden comprenderse como sistemas institucionalizados que determinan roles y valores. Sin embargo, aunque se presentan frente a la población con todo el peso de la tradición, están continuamente direccionadas al cambio gracias al actuar de los/as sujetos/as y las subjetividades que las cuestionan.

Con lo anterior, lo que se ha mencionado hasta el momento no sólo son las posibilidades de resistencia histórica y organizativa de las comunidades que construyen autonomía y se autogobiernan, sino también las tensiones existentes en la relación dominación-emancipación que cuestionan las formas de la política del capital y de los ciclos de despojos actuales, y que a su vez reproducen y transforman las lógicas dominantes y emancipatorias a través de quienes constituyen los entramados comunitarios.

Por esta línea, se observa la necesidad de considerar que las resistencias a la dominación capitalista no se encuentran desligadas de las resistencias al racismo estructural encarnado en las formas de la política estatal en México. Así, a lo largo de este apartado se ha evidenciado que en el contexto histórico de la región purépecha y de la comunidad de Cherán, las luchas contra el Estado capitalista se han acompañado de las resistencias contra la intromisión de políticas de homogenización identitaria. Por tanto, no es posible separar la lucha de clases o la lucha anticapitalista que caracteriza al pueblo cheranense de las luchas contra la dominación racista.

Se mencionó a lo largo de este apartado que la lucha por la autodeterminación en Cherán se ha caracterizado por las resistencias contra políticas y proyectos del Estado moderno vinculadas no solamente a la privatización de la tierra como la intromisión de este a partir de leyes como la ley de desamortización de, la ley agraria Estatal de 1851 y las reformas agrarias implementadas por el Estado postrevolucionario; sino también por las políticas de mestizaje, indigenistas y de homogenización étnica y cultural. Las cuales no sólo llevaron a cabo el debilitamiento de las

formas de organización política y social de la comunidad sino que también tenían como objetivo incluir a los/as indígenas en el Estado Nación como “gentes de razón” y como un proceso de “mexicanización del indio”.

Es precisamente bajo estas lógicas en las que es posible trazar la vinculación inherente del capitalismo como un sistema de dominación económica y cultural, dado que su origen se enlaza con las formas de dominación de una clase social blanca o como lo llamaría Echeverría (2007) citado en Gilly y Roux (2015) de *la blanquitud*. Para este autor, la blanquitud es un rasgo constitutivo de la modernidad capitalista, que no se delimita a un rasgo biológico sino que es comprendido como una actitud, comportamiento, forma de ser y expresión corporal que configura lo que él denomina “la identidad ética capitalista”.

En efecto, el racismo de la blanquitud exige la interiorización de los sentidos de la dominación capitalista en términos corporales e identitarios, que exige la presencia de un orden ético y civilizatorio de superioridad “blanca” para hacer posible la modernidad. Ante esto, Gilly y Roux (2015) afirman que el racismo propio de la modernidad capitalista y colonial se hace efectivo a partir de la subordinación y sumisión de los colonizados nativos.

A estos presupuestos, se suma la propuesta de Aceves (2018) quien menciona que la forma estatal en América Latina especialmente la de Estado-nación prioriza criterios de homogenización de la población a partir de la construcción de la ciudadanía como forma de homogenización generalizada. Es decir, que el capitalismo se instauró a partir del racismo de la blanquitud, generando blanqueamientos de hábitos, de estilos de vida, de lógicas y de racionalidades homogéneas que suponen una valoración de superioridad a los sentidos occidentales.

Sin embargo, ante el racismo de la blanquitud en el marco de la modernidad capitalista se vislumbran diferentes apuestas y procesos de resistencia; Gilly y Roux (2015) por ejemplo enfatizan en el concepto de *Negritud* propuesto por Aimé Césaire, el cual nació como una propuesta de afirmación de la identidad negra anticolonial para fortalecer la historia y la cultura negra como un contenido humano de existencia, de desafío, de rebelión y de resignificación identitaria contra la dominación colonial en Europa.

En cuanto al proceso histórico de Cherán se reconoce el comunalismo mencionado por Dietz (1999) y la comunalidad citada por Lemus (2018) ambos como procesos de recuperación de las tradiciones y de los usos y costumbres purépechas como formas de organizar la vida social y política. A ello, se suma la resignificación del ser comunero y comunera arraigada en la

participación de la construcción de lo común y como forma de resistir al racismo de la blanquitud en el marco de la historia del Estado Mexicano y sus proyectos de homogenización cultural y de mestizaje.

Situar la lucha del movimiento por la defensa de los bosques de Cherán K'eri en las resistencias de clase y contra el racismo estructural presupone considerar que estas políticas otras desde las organizaciones populares e indígenas deben ser comprendidas como reproductoras de vida y de posibilidades de formas de gobierno y de otros mundos posibles. En otras palabras, es necesario recordar que en la relación dialéctica dominación/emancipación se recrean formas emancipatorias como las mencionadas contra la blanquitud del capitalismo moderno, contra los nuevos ciclos de despojo y contra los proyectos estatales de imposición y represión.

Con lo anterior, también es posible confirmar una de las afirmaciones que inicia esta investigación vinculada a considerar que el Estado-capitalista está caracterizado por mantener y reforzar formas de dominación heteropatriarcales y racistas. Por ende, se evidencia sin más el papel del Estado moderno capitalista en su reproducción de la blanquitud y del racismo estructural, así como su papel de reproducción del hetero-patriarcado que como ya lo mencionaba Segato (2016) en el primer capítulo, hablar de la historia del Estado es hablar también de la historia de la masculinidad.

En este sentido, considerar el papel del Estado como reproductor de dominaciones y así mismo visibilizar el papel de las políticas otras-comunitarias en la lucha contra estas formas de dominación, permiten establecer también retos vinculados a la dimensión intracomunitaria de las luchas y de las formas de dominación que se producen y se reproducen en las mismas. Pues si bien lo comunitario y las comunidades hacen parte de procesos relacionales no cerrados ni estables en el tiempo sino abiertos a las transformaciones y a los cambios, se hace necesario visibilizar los sentidos políticos y culturales históricamente construidos y que sin más hacen parte de esta relación dominación/emancipación.

De esta forma, aunque se ha vinculado la lucha de Cherán con las resistencias colectivas y por lo común que permiten cuestionar dominaciones de jerarquía de clase y raciales, existe otro cuestionamiento a lo largo de esta investigación vinculado a la lucha contra el hetero-patriarcado. Para Zibechi (2017) por ejemplo una de las características de los movimientos sociales y de las sociedades otras en el actual ciclo de luchas es el papel que han jugado las mujeres en los mismos, de esta manera, el autor propone que estos al ser movimientos comunitarios centrados en la

reproducción, se convierten en movimientos antipatriarcales que cuestionan las formas del Estado moderno capitalista.

Esta discusión que será abordada en los siguientes capítulos de esta investigación debe comprender los distintos debates que se desarrollan en el marco de los feminismos decoloniales respecto a las luchas antipatriarcales y contra la dominación masculina; lo que permite afirmar que la lucha de Cherán se caracteriza por oponerse a las dominaciones patriarcales y raciales de la forma estatal. Sin embargo, se encuentra la necesidad de evidenciar la existencia del sexismo y de la dominación masculina instalada no sólo en la forma estatal sino también en otras formas políticas como lo son: la comunidad, la religión católica como institucionalidad y las subjetividades en Cherán.

Para concluir este apartado, se hace necesario recordar la hipótesis central que permitirá no sólo comprender los retos de la lucha del movimiento de Cherán sino también darle continuidad a los próximos capítulos del presente texto. Así, se observa que si bien el proceso de autogobierno en Cherán resiste a la violencia de Estado y genera otras formas de deliberación y organización política, tiene como reto la lucha contra otras formas de dominación, especialmente de dominación masculina. Lo anterior, es posible pensarse ya que aunque sus formas de organización social y política en las que prima lo común y lo comunitario son alternativas a las lógicas capitalistas, racistas y hetero-patriarcales del Estado mexicano caracterizadas por la competencia, la jerarquía institucional, la centralización de la toma de decisiones, la homogenización en las subjetividades, entre otras; existen aún prácticas y costumbres que perpetúan lógicas de dominación masculina; y son las subjetividades comuneras principalmente las de algunas mujeres de Cherán las que están cuestionando estas lógicas de dominio que permanecen en la comunidad.



## Capítulo IV

### **Cherán K'eri, la lucha colectiva en la relación emancipación/dominación: retos en su horizonte popular interior**

*Lupita vive: Ella va a ser como una estrella de Cherán; es una estrella, un lucero que nos va a alumbrar siempre porque era una mujer, una jovencita de lucha con muchas cualidades. Lupita desde el 2011 cuando se empezó a armar la ronda comunitaria fue una de las mujeres valientes que dijo: “Yo quiero hacer parte de la ronda”. Lupita nunca faltaba a las reuniones, se preparó y se capacitó para hacer parte de la ronda comunitaria a pesar de los riesgos que correría. Desde muy jovencita Lupita también se dedicó a elaborar la camisa de relindo, fue una muchacha que mantuvo su origen en la costura. Más adelante, recuerdo que se agregó a la ronda de guardabosques pensando siempre en la seguridad; y yo creo que esto debemos valorarlo muy bien y darle reconocimiento en nuestro corazón, porque mientras ella a lo mejor se desvelaba en las barricadas realizando su turno, nosotros dormíamos muy a gusto y muy bien.*

*Últimamente ella había sido invitada a diferentes conferencias, a diferentes lugares de lucha como lo son Puebla, Morelos, Jalisco, el Estado de México, Oaxaca, Chiapas, entre otros; representando a nuestra comunidad de Cherán K'eri. No crean pueblo de Cherán que salir a visitar otros pueblos indígenas como nosotros es fácil, pues tienes que ir preparada y saber a lo que vas; lo digo yo porque me ha tocado prepararme cuando me dicen: “es que queremos que nos exponga este tema”. Yo tengo que prepararme y así Lupita se preparaba... yo creo que esto es digno de reconocer en ella.*

*Hoy sabemos que fue encontrada muerta, asesinada y su cuerpo muy maltratado; esto es una alerta, esto es decirle a Cherán: “tengan cuidado”, pero no debemos tener miedo, debemos ser valientes, debemos ser fuertes y cuidarnos como ese 15 de Abril de 2011 que nos cuidábamos los unos a los otros. Este pueblo tiene mucha sabiduría para conocer, sí, tal parece que Cherán está dotado también de grandes psicólogos, psicólogos sin estudios, psicólogos empíricos; y este no será el momento de destruirnos sino al contrario. La muerte de Lupita no va a ser en vano, ella clama por su pueblo, Lupita nos está invitando a estar alertas, Lupita quiere la seguridad para nosotros y nosotros debemos escuchar su voz por medio de su muerte.*

*Entonces adelante Cherán, nosotros nunca hemos tenido miedo y mucho menos ahora. Lupita va a mover a Cherán, así como ella fue a diferentes partes de nuestra república a apoyar a los pueblos indígenas así también van a venir ahora a gritar su muerte. ¿Quién lo dice? El buen vivir.*

*“Uinhaskuntaparini juchaari sirankueechani” “Juchari Uinapikua”*

*Tía Melita / Nuestros cuerpos – La lengua (programa radial “Buen Vivir” – Radio Fogata Cherán).*

En los últimos capítulos de esta investigación se pone en conversación los planteamientos anteriormente situados con el conocimiento, reflexiones y posturas de algunas comuneras purépechas de la comunidad autogobernada de Cherán K'eri. Ya se ha mencionado en la introducción y especialmente en el *diseño metodológico* que las posturas de las comuneras no son generalizables a toda la comunidad, sin embargo, las críticas y fortalezas que identifican las 10 comuneras en el autogobierno por usos y costumbres, permiten ahondar en las posibilidades futuras vinculadas al destino de la comunidad y el fortalecimiento del mismo.

Para ello, será necesario recordar las discusiones planteadas en el anterior capítulo; el cual comprendió la lucha de Cherán en relación a sus procesos emancipatorios contra el capitalismo y el racismo estructural del Estado-Nación mexicano. Así mismo, será indispensable traer los planteamientos de Gutiérrez (2015) para ampliar la mirada al *Horizonte popular comunitario* de la lucha de este pueblo y sin más se harán visibles también los cuestionamientos y discusiones que aportan los feminismos, especialmente los comunitarios y decoloniales.

Así, los planteamientos, posturas y discusiones que han construido las 10 comuneras de Cherán K'eri fueron recogidos a partir de un trabajo exploratorio a partir de la Investigación, acción, participativa. Estos, consideran tanto los aciertos como los retos intracomunitarios que develan la necesaria continuidad de las resistencias contra todos los sistemas de opresión. Para ello, se hizo uso de diferentes herramientas metodológicas centradas en espacios de intercambio intergeneracional y de conversación sobre fenómenos, situaciones y relaciones de poder que siguen generando formas de dominación dentro del proceso de la resistencia de Cherán según las comuneras<sup>28</sup>.

Para iniciar se hace necesario entonces evidenciar la importancia y trascendencia de lo que ha significado la lucha por la autonomía en Cherán. López (2017) ya mencionado durante esta investigación, recuerda que las autonomías representan una forma de resistencia anticapitalista en el marco de las sociedades en movimiento, dado que las comunidades que se autogobiernan lo

---

<sup>28</sup> Para esta investigación en acuerdo con las comuneras con quienes se realizaron los espacios de conversación, no se hará uso de su información personal, por ello se cuidará la información suministrada a menos que las comuneras decidan voluntariamente hacer explícitas las diferentes reflexiones y retos en el marco de la lucha y la resistencia comunitaria. Las conversaciones grupales fueron construidas con 10 comuneras de Cherán, algunas de ellas participantes en las estructuras de autogobierno 2015-2018.

hacen para resistir a las corporaciones, para garantizar la seguridad que el Estado no brinda y para transformar sus condiciones de vida.

Lo anterior, permite ser evidenciado en las narrativas de las comuneras para quienes el levantamiento de su comunidad por el derecho a la autodeterminación y la defensa del territorio han transformado de manera significativa sus vidas. Aseguran que tras este hecho se volvió a hablar y hacer política en Cherán a partir del autogobierno por usos y costumbres, se fortalecieron la hermandad, los lazos comunitarios y lo más relevante pudieron de nuevo caminar y sentirse seguras en su territorio:

Los partidos políticos son una desesperanza, para mí una gran fortaleza y que se debe mantener es la autonomía respecto a los partidos políticos. Otro cambio que sentí fue la lucha contra el crimen organizado, aumentó la seguridad aunque es importante aceptar que el narco sigue intentando meterse, pues el narco no tiene descanso (T, L. comunicación grupal, 18 de Enero de 2018).

Así, se menciona que una de las transformaciones efecto del levantamiento y la resistencia de la lucha en Cherán ha sido la disminución de la inseguridad por la que atravesaban sus pobladores y en especial las mujeres de la comunidad con los partidos políticos, los talamontes y el crimen organizado de la Familia Michoacana. Recordando los postulados de Rita Segato (2016) quien afirma que la historia de la esfera pública o de la esfera estatal es la historia del género y de las masculinidad, se evidencia que sin más no sólo el Estado como estructura sino también lo que McSherry (2006) denomina el Estado paralelo, se constituyen como aquellas fuerzas centralizadoras de la violencia en las comunidades.

Por ello, acciones de violencia como las suscitadas en Cherán por parte del crimen organizado, los talamontes y los partidos políticos tales como asesinatos a los comuneros y amenazas de violencia sexual hacia las comuneras, se vinculan a lo que Segato (2018) denomina *pedagogía de la crueldad*; la cual, es una forma de control de la *dueñidad*, es decir, es la forma en que los dueños del mundo controlan no sólo a las comunidades sino también los cuerpos de las mujeres.

La pedagogía de la crueldad acostumbra a los seres humanos a convivir con bajos niveles de empatía, pues los acostumbra a vivir con el dolor de quien se encuentra al lado, dejando de importar la forma en que la violencia se enmarca en los cuerpos y convierte a la sociedad en un

espacio de individuos encapsulados (Segato, 2018). Esta pedagogía de la crueldad no se desenmarca del mandato de la masculinidad, puesto que este último es indispensable para la guerra y la violencia.

Con esto, la posibilidad de autogobernarse, de construir espacios de resistencias comunes en un mundo de pocos dueños, y de tener un mecanismo de seguridad propio ha significado para Cherán recuperar la seguridad de sus pobladoras/es y luchar contra los mecanismos de la fase actual del capitalismo vinculados a la debilidad institucional, al narcotráfico, al crimen organizado y a la violencia contra las mujeres, es decir, es resistirse al mandato de masculinidad centralizado y potenciado por figuras como el Estado y sus formas de materialización en la sociedad.

Según Zibechi (2017) resistencias como la de Cherán, no sólo cuestionan y desvirtúan la hegemonía capitalista y el despojo extractivista de la economía de mercado actual. Sino que a su vez enfrentan la lógica colonial-extractiva a partir de un posicionamiento anticolonial y antipatriarcal; oponiéndose a las relaciones de dominio y de violencia y generando un diálogo crítico con su pasado y su identidad, es decir, para el caso de Cherán con sus usos y costumbres.

Por tanto, se considera que el levantamiento y la resistencia por la defensa del territorio en Cherán significa una lucha no sólo contra el capitalismo y la actual economía de mercado, sino también contra los sistemas que se imbrican y que hacen parte del él como el racismo y el heteropatriarcado, centralizado y reproducido por una sociedad de dominio que busca disciplinar y controlar las corporalidades y las subjetividades de quienes resisten a los mismos.

Con lo anterior, se hace significativo exponer los horizontes emancipatorios que ha dejado y sigue construyendo la lucha de Cherán con su levantamiento y autogobierno, y así mismo algunos de los retos y luchas que no se separan de la pregunta por la autonomía y la autodeterminación respecto al Estado, y que más bien fortalecen el proceso de lucha y resistencia de la comunidad de Cherán contra las violencias y las formas de dominación. Para ello, será necesario comprender que el marco a partir del cual se realizará el acercamiento teórico se remite a los postulados de Linsalata (2016) y de Gutiérrez (2015), para quienes las luchas populares permiten posicionar transformaciones al orden social existente y se caracterizan por ser un conjunto de prácticas sociales que desafían, desbordan y algunas veces logran romper con las formas estatales establecidas.

Profundizar en los retos que requiere la lucha de Cherán según la voz de algunas de sus comuneras permite acercarse a lo que Gutiérrez (2015) denomina el *horizonte interior* de las luchas

comunitarias, el cual es un “conjunto de aspiraciones y anhelos, no siempre lógicamente coherentes entre sí, que animan el despliegue de la lucha colectiva en un momento particular de la historia” (p.18). Esta autora también menciona el concepto de *entramados comunitarios* comprendiéndolos como “una heterogénea multiplicidad de mundos de la vida que pueblan y generan el mundo bajo pautas de respeto, colaboración, dignidad y reciprocidad no exentas de tensión y acosadas, sistemáticamente, por el capital” (p.25).

De esta forma, Gutiérrez (2015) comprende y construye estas concepciones recordando la necesidad de entender las luchas y las resistencias de los pueblos como un despliegue sistemático de las contradicciones y la inestabilidad. Puesto que en las contradicciones de los horizontes interiores puede encontrarse el registro de la tendencial subversión y desborde de los límites que caracterizan a las luchas mismas.

Considero con lo anterior, que el entramado comunitario en Cherán se caracteriza precisamente por la forma de organizarse social y políticamente a partir de sus usos y costumbres, los cuales además de ser una propuesta alternativa contra la hegemonía estatal debe ser comprendida también en el marco de sus horizontes contradictorios, los cuales permiten entonces subvertir y desbordar los límites de la lucha.

En este sentido, el horizonte popular-comunitario en Cherán al menos desde una visión como la de Gutiérrez (2015), ha permitido la reapropiación de la capacidad colectiva fortaleciendo la intervención en asuntos públicos que afectan a la comunidad de manera en general. La posibilidad de construir un gobierno propio a partir de los usos y costumbres ha permitido la reorganización de la vida colectiva, el cuestionamiento a las relaciones de dominación, explotación y de apropiación privada de los bienes comunes por parte de actores externos a la comunidad.

Para Gutiérrez (2015) este horizonte popular-comunitario se vincula a una *política en femenino*, es decir, a “una política de las necesidades vitales, que se contrapone antagónicamente a la casi siempre violenta apropiación privada de los bienes comunes” (p. 84) y que en su accionar modifican drásticamente las relaciones de mando-obediencia y la organización jerárquica de la sociedad. De esta forma, la política en femenino es una alternativa a los cánones clásicos de comprensión de lo político, los cuales son predominantemente masculinos, puesto están ligados a la acumulación del capital y generan exclusiones y separaciones.

En otras palabras, Gutiérrez (2015) comprende la política en femenino como aquella que asume la “reproducción de la vida en su conjunto” (p. 84), es decir, “no ambiciona gestionar la

acumulación del capital, sino que busca reiteradamente limitarla, es una política no estado-céntrica” (p. 85). Por ello, la política en femenino no propone como asunto central la confrontación, la toma u ocupación el poder del Estado, sino que invierte su energía en la defensa de lo común, desarticula la imposición de mando del capital y del Estado, y “pluraliza y amplifica múltiples capacidades sociales de intervención y decisión sobre asuntos públicos: dispersa el poder en tanto habilita la reapropiación de la palabra y la decisión colectiva sobre asuntos que a todos competen porque a todos afectan” (p. 85).

Para esta investigación, se ha asumido anteriormente que más allá de nombrar una política en femenino como lo menciona la autora se hablará también de una *política feminista comunitaria* que en términos colectivos asegura no sólo la reproducción de la vida sino también la necesidad de volver los temas de defensa de la vida de las mujeres como un común para la comunidad. En este sentido, si bien, el levantamiento y la lucha de Cherán queda comprendida como una lucha en femenino que pone como ejercicio vital el cuidado y la conservación, la reapropiación social de la riqueza y los bienes producidos colectivamente como un modelo de gobierno, de lucha y de vida; también será necesario poner como tema común y colectivo las violencias y contradicciones que se ejercen en términos intracomunitarios o como ya se viene hablando en términos del horizonte interior y del horizonte popular comunitario.

Lo anterior, permite considerar las reflexiones de algunas comuneras en torno al horizonte interior de la lucha de Cherán; las cuales, se dirigen también a cuestionar sentidos tradicionales implantados bajo la figura de *usos y costumbres* sobre los cuales se construye actualmente el autogobierno. Así mismo, se recuerdan las posturas de Cabnal (2018) feminista comunitaria quien plantea que las luchas contra las hidroeléctricas y los proyectos mineros son incoherentes si se ignora la violencia machista al interior de las comunidades, por ello, es necesario y urgente luchar contra ambos.

Con esto, resulta evidente la necesidad de analizar las construcciones culturales como las tradiciones de los pueblos, cuestionarlas y generar reflexiones respecto a estas, pues ello permitirá como menciona Gutiérrez (2015) comprender las luchas en el marco de sus contradicciones e inestabilidades, con el fin último de fortalecerlas y no de fracturarlas o fragmentarlas; pues como ya mencionaba la autora, es en estas contradicciones que se puede encontrar también las posibilidades de sublevación y desborde de las luchas.

De esta manera, lo que se presentará a continuación es el conocimiento y las reflexiones de algunas comuneras en torno a los cuestionamientos y conflictividades que ellas identifican en el marco del autogobierno por usos y costumbres. Estas reflexiones serán abordadas a partir de dos marcos o categorías de análisis como lo son: 1). La división sexual del trabajo y el pensamiento heterosexual en las luchas por lo común y 2). La religión católica como potenciadora de sentidos solidarios pero también como reproductora del pensamiento heterosexual como dominación.

***División sexual del trabajo y heterosexualidad en las luchas por lo común: ¿Es esto posible?***

*Considero que hay diferencias entre las políticas estatales y las de comunidades como Cherán, aunque considero que Cherán visibiliza un México en chiquito, pues está el capitalismo no sólo reproducido en el Estado, sino también en los empresarios y en nosotros mismos que hacemos parte del mismo sistema*  
*V.S. Comunera Purépecha de Cherán.*

*El hecho es que estamos aquí y que pronunciamos estas palabras en un intento de romper el silencio y de reducir nuestras diferencias, pues no son las diferencias las que nos inmovilizan sino el silencio.*  
*Y hay multitud de silencios que deben romperse.*

*Audre Lorde.*

Algunos de los cuestionamientos que atravesaron las conversaciones grupales con las comuneras se refieren a reflexionar acerca de los roles tradicionales implantados culturalmente a los hombres y a las mujeres de la comunidad de Cherán. Justamente una de las comuneras hacía explícito que en una conversación familiar platicaba con su padre en relación a la recuperación de los usos y costumbres. Ante esto, ella se cuestionaba ¿Qué usos y costumbres recuperar? si algunos de estos encarnan también violencias al interior de la comunidad, de su estructura de autogobierno y especialmente de la familia:

Acá por ejemplo yo siento que se construye una imagen de la mujer purépecha, las personas más adultas o mayores no permiten que los niños y las niñas realicen las mismas actividades, por ejemplo a los niños no se les enseñan actividades como lavar los trastes. Por ello, yo creo que hay usos y costumbres que hay que rescatar como por ejemplo la solidaridad, pero hay otros que hay que cuestionar, porque

algunos hombres dicen: pues la mujer tiene que saber cocinar, saber planchar, saber todo eso. Pero qué tanto se preguntan qué desean las mujeres para su saber y desarrollo personal, para qué más son hábiles (C.A. comunicación grupal, 17 de Enero de 2018).

Lo que las comuneras se cuestionan tras esta reflexión se vincula a lo que Federici (2010) ha denominado *División sexual del trabajo*, argumentando con este concepto que las mujeres con la llegada del capitalismo y la colonización fueron destinadas a realizar un trabajo de reproducción desvalorizado bajo el sistema capitalista, que a diferencia de otros sistemas de dominación procura explotar la fuerza de trabajo con el fin de mantener su propia existencia. El capitalismo percibe el cuerpo de la mujer y las corporalidades feminizadas e “inferiores” como un objeto que debe ser dominado y controlado a través de instituciones como el Estado.

Sin embargo, una cuestión interesante que permite dilucidar la reflexión de la comunera citada, se vincula a que relaciona los usos y costumbres con una esfera cultural de la división del trabajo; pues si bien Federici (2010) comprende este fenómeno o separación en su vínculo histórico con la llegada del capitalismo, la colonialidad y lo circunscribe en la forma Estatal; lo que permite evidenciar la comunera es que esta división sexual también se encuentra determinada por una esfera cultural que no escapa de los roles del género o de la binaridad del mismo.

Esto, permite pensar que la división sexual del trabajo puede estar vinculada tanto a la producción de bienes materiales como de bienes inmateriales, por ejemplo, Vercelli y Thomas, citados por Navarro (2016) mencionan la existencia de dos tipos de bienes comunes –tangibles, cosas- e intelectuales – inmateriales, intangibles, del ingenio humano, del espíritu humano, culturales. Por bienes materiales se entienden las cosas que pertenecen al mundo físico, que son tangibles, que pueden percibirse por los sentidos mientras que por bienes intelectuales se entienden las ideas, los conocimientos, las costumbres, las tradiciones, los saberes, las creencias, los lenguajes, formas de expresión como las artes, las técnicas, es decir, todo aquello que se denomina cultura.

Para Federici (2010) las mujeres son quienes siguen realizando trabajos tanto asalariados (las que son contratadas legalmente) como trabajos de cuidado que no son valorados y que se relacionan con la reproducción de la vida, por ende hace explícito que uno de los logros del capitalismo es generar una separación entre los trabajos de producción y reproducción en donde estos últimos quedan ubicados en un lugar de no valorización. Dado esto, su propuesta se encuentra



ligada a la transformación de la situación de desigualdad de los trabajos de reproducción de la vida, la cual debe ser valorada.

Acá en Cherán muy pocos hombres lavan porque salen a trabajar y llegan cansados, en cambio las mujeres salen a trabajar pero no llegan cansadas... por eso yo hablaría de una triple jornada pues además de ser la primera en levantarte eres la última en acostarte (T.L. Conversación personal, 6 de Enero de 2018).

En el marco de este trabajo de investigación se propone que los trabajos de cuidado y de reproducción de la vida más allá de ser valorados deben ser reconocidos y comunalizados o considerados como comunes en las luchas contra los sistemas de opresión, puesto como lo exponen algunas comuneras sí se trata de la lucha por la vida, los trabajos de cuidado y de reproducción de la vida que han sido asignados a las mujeres por su sexo/género, deben ser colectivos y comunes a todos/as aquellos/as quienes se construyen y se identifican como comuneros y comuneras<sup>29</sup>.

Lo que permiten evidenciar las comuneras también se observa en los acercamientos históricos realizados en el capítulo anterior en relación a las resistencias de Cherán, especialmente cuando Lemus (2018) describe las actividades que tradicionalmente realizan los hombres y las mujeres en la comunidad sin necesariamente complejizarlas y cuestionarlas como mandatos de la dominación de género. Así, esta autora menciona que las mujeres generalmente se desempeñan en el ámbito de lo privado dentro del hogar, mientras que los hombres interactúan más en el ámbito de lo público, es decir, fuera de casa; y también afirma que en los últimos años el trabajo se ha diversificado, pues ahora ellas estudian nivel medio superior y superior, lo que significa que las áreas de trabajo ya no son solamente al interior de la unidad doméstica; pues en la mayoría de los casos combinan los quehaceres como madres y profesionistas.

Así, en sus postulados Lemus (2018) se dirige a ámbitos discutidos en los paradigmas feministas como lo son los de producción y de reproducción ya mencionados por Federici (2010)

---

<sup>29</sup> Acá me refiero específicamente a las actividades de cuidado que han sido asignadas a lo que se denomina como espacio privado, “intimo” y familiar, que más allá de ser privado y personal es político. Se hace explícita esta claridad para recordar que tanto comuneras y comuneros reproducen vida y cuidado en el trabajo colectivo para el mantenimiento de la comunidad y del autogobierno, por esto último, es que ha sido denominada la política en femenino según Gutiérrez (2015).

y los espacios privados y públicos expuestos por Segato (2016), en los cuales de alguna manera se expone la apertura y ocupación que han venido teniendo las mujeres en los espacios públicos y la deficiente y casi inexistente aparición de los hombres en los espacios privados. A estos postulados, se han referido también las discusiones de los feminismos decoloniales especialmente los feminismos negros, los cuales han cuestionado las construcciones de lo privado y lo público afirmando que para las mujeres de los pueblos que han sido y siguen siendo esclavizados no es posible reconocer un espacio privado, en tanto sus lugares de lucha y de reproducción de la vida no sólo se situaban en las plantaciones y los trabajos en relación con la tierra sino también en el marco de la familia extensa.

Se hace necesario traer a la discusión las propuestas y críticas de las feministas negras<sup>30</sup> a propósito de lo privado y lo público, debido a que ubicar a Cherán como una resistencia comunitaria implica comprender también que si ya ha sido mencionada esta como una forma de política en femenino que busca la reproducción de la vida en común, se entiende también que quienes realizan trabajos de cuidado y de reproducción no son sólo las comuneras sino también los comuneros en su relación histórica y cultural de preservación del territorio y de sostenimiento de la lucha y de la vida en términos colectivos.

De esta manera, Cherán en su horizonte popular-comunitario se caracteriza por producir y reproducir bienes materiales y bienes inmateriales como mencionaría Navarro (2015), sin embargo, con las reflexiones de las comuneras se comprende la necesidad de complejizar la mirada en torno a la división sexual del trabajo y a la doble carga de trabajo, el cual se vincularía entonces no sólo a las separaciones y escisiones que producen los procesos capitalistas sino también a elementos culturales como las tradiciones; ligadas de alguna manera a procesos evangelizadores coloniales y a los mandatos binarios del género que se enmarcan en instituciones como la familia tradicional y el matrimonio. Estos últimos hacen parte sin más de lugares legitimados por la dominación del pensamiento heterosexual como régimen político, por tanto, si para Federici (2010) el cuerpo de las mujeres es un objeto que debe ser dominado y controlado a través de

---

<sup>30</sup> hooks (2017) define a las feministas negras como visionarias ya que develaron la relación entre racismo y sexismo y forjaron las bases de la posición antirracista en el feminismo. Algunos ejemplos son el feminismo negro de Patricia Hill Collins y Angela Davis; el tercermundista y de color en Estados Unidos Combahee River Collective; mujeres afrodescendientes de América Latina y el Caribe como Luiza Bairros, Ochy Curiel, Violet Eudine Barrieteu, Yuderkys Espinosa, entre muchas otras (Guerra, 2018).

instituciones como el Estado, es la religión católica una institución social y cultural que también ejerce este control.

Con esto, algunas de las comuneras con quienes se realizaron las conversaciones hicieron explícitas también algunas diferencias en la división sexual del trabajo que para ellas marcan desigualdades no sólo en la formas de producir bienes materiales sino también de bienes inmateriales o intelectuales, tales como creencias y normas, es decir, el “deber ser” de quienes constituyen la comunidad. Por ejemplo, consideran que algunas de las características de la mujer purépecha se relacionan al prestigio, a la virtud y al “portarse bien”; mientras que las características de un hombre en Cherán se vinculan al poder, a la fuerza y a ser el sustento de la familia tradicional:

Una característica de la mujer purépecha tiene que ver con la debilidad y el portarse bien, yo creo que se prepara a la mujer para reproducir el rol que se la ha asignado (...) mientras que un hombre en Cherán está relacionado con el poder, con la familia tradicional y es el sustento. Sin embargo, esta idea se viene rompiendo a lo mejor muy lenta, pero yo quiero pensar que no me limito a ese modelo de familia y que son más las mujeres las que se vienen realizando este cuestionamiento (V.S. comunicación grupal, 24 de Enero de 2018).

Por esta línea, recuerdan también un dicho popular y tradicional en su comunidad: “*El hombre sacude su sombrero, se lo pone y puede seguir tranquilo*”, ante lo cual hacen explícito que este como muchos otros dichos o pensamientos terminan fortaleciendo los ejercicios de poder y de dominio en las relaciones sociales por parte de los comuneros:

Acá algunos piensan que como son hombres pueden hacer lo que quieran, por ejemplo muchos abuelos y papás les han inculcado a sus hijos que por ser hombres no les pasa nada, como si sus actos no tuvieran consecuencias. Existía un refrán que decía: “El hombre sacude su sombrero, se lo pone y puede seguir tranquilo”. Yo considero que eso es falso, que no es cierto, lo bueno es que también existieron y existen sabios que dijeron: “hijo pórtate bien, respeta a las personas porque tus acciones tienen efectos” (T.M. comunicación personal, 26 de Enero de 2018).

Aseguran de igual manera y hacen explícito el miedo que llegan a sentir al expresar algunas ideas porque consideran que los prejuicios y la culpa en la comunidad se vinculan a la necesidad de conservar un rol y un comportamiento como comuneras:

A mí por ejemplo me da miedo enfrentarme a algunas cosas por ciertos prejuicios que se presentan en la comunidad, me he cuestionado muchas situaciones que se dan en Cherán y que tiene que ver con conservar el honor y la virtud de la mujer (V.S. comunicación grupal, 24 de Enero de 2018).

Esto ha permitido a su vez que ellas construyan posiciones críticas en las que reconocen la importancia de comprender cómo se reproduce el machismo en su comunidad, puesto que el reproche y el castigo va dirigido a la mujer:

Se ve la violencia como cuestión de mujeres, se piensa que como las mujeres son las que educan a los hijos y los cuidan entonces somos las responsables de la violencia. Pero a los hombres no se les responsabiliza de la parte que les corresponde y tampoco se les involucra en cuestiones relacionadas con la prevención de la violencia por ejemplo (C.A. comunicación grupal, 24 de Enero de 2018).

En este sentido se han preguntado insistentemente por el papel de los comuneros en la generación de reflexiones y encuentros colectivos para cuestionar su masculinidad tradicional así mismo asumen que esos espacios de diálogo entre hombres y de reflexionar sobre sus violencias son urgentes para la comunidad. Vinculado a esto, exponen también las decisiones que han tomado autoridades del autogobierno relacionadas con expulsar a las comuneras que no cumplen con conductas esperadas por la comunidad:

Por ejemplo, acá destituyeron a una comunera de la estructura y lo que se decía es que fue por mal comportamiento y ¿por qué a ella? Si existen muchas personas hombres que también se han comportado muy mal y han seguido en la estructura (C.A. comunicación grupal, 17 de Enero de 2018).

Cuando las comuneras se preguntan por el ejercicio de poder en el marco de la comunidad y de las estructuras de autogobierno, no sólo están recordando la importancia de acceder como mujeres a los cargos o roles sino también de visibilizar las contradicciones de los sentidos y las construcciones culturales que permiten mantenerse en los mismos. De esta manera, para algunas de ellas los valores que se han construido a partir de los usos y costumbres para poder ser una

K'eri<sup>31</sup> también deben ser cuestionados al estar vinculados a relaciones de poder que reproducen desigualdades entre comuneros y comuneras.

Dietz (1999) en su estudio histórico acerca de la región purépecha menciona una de las características en la historia de las comunidades de Michoacán y su organización social y política, exponiendo a la economía del prestigio como una de las formas que residió en el poder, los recursos económicos y la influencia de generar cargos importantes al interior de la comunidad. Por ello, el acceso a los cargos de mayor responsabilidad ha estado regido por criterios relacionados al prestigio y a la edad.

En este sentido, un comunero adquiere prestigio cuando sus comportamientos públicos reflejan los buenos modales asociados a las costumbres purépechas; así, recién casados los varones iniciarán su carrera pública ocupando cargos chicos como por ejemplo ser el semanero del templo. Después de ello cada año serán elegidos por los mayores, para estar en cargos superiores hasta que un día ellos se conviertan en mayores; una vez se llega hasta estos cargos obtienen el bastón de mando como símbolo de poder y con el cual se asocia o se visibiliza la acumulación de experiencia, de edad y de prestigio (Dietz, 1999).

Aun cuando las características de elección de autoridades para el autogobierno no permanecen estáticas en comparación a lo planteado por Dietz (1999) y actualmente no sólo son los comuneros sino también las comuneras quienes pueden acceder a estos cargos en un proceso de democracia directa, la importancia de las reflexiones de las comuneras radica en cuestionar los sentidos culturales del prestigio y la honorabilidad para ser escogidas y para mantenerse en las estructuras; dado que estos sentidos y valores pueden no escaparse de las formas de dominación heteropatriarcal y masculina:

A lo mejor en esta estructura de gobierno dicen: “no pues ya la mujer está presente en la estructura, ya está tomada en cuenta”, pero pues yo creo que eso está muy alejado. Por ejemplo para llegar a la estructura de K'eris es necesario reunir ciertos requisitos que no rompan la honorabilidad de la personas y aquí una persona honorable es quien tenga su familia y sea bien conservado. Esos criterios considero yo, podrían truncar a algunas mujeres, pues aquellas que han querido romper con los paradigmas del

---

<sup>31</sup> K'eri se remite al sentido “grande”. Actualmente K'eri se le llama a aquellos/as comuneros y comuneras que han sido elegidos como autoridades por mandato popular y democracia directa. El consejo mayor en Cherán se encuentra representado por 12 K'eris hombres y mujeres pertenecientes a los 4 barrios de la comunidad.

género han quedado señaladas por la comunidad. Entonces uno se pregunta ¿qué tanta oportunidad tienen las mujeres de llegar a un cargo, cuando son en muchos casos las mismas figuras de autoridad las que ejercen críticas y señalamientos a las mujeres por no adecuarse a los comportamientos “adecuados”? (C.A. comunicación grupal, 17 de Enero de 2018).

Mientras Dietz (1999) expone la economía del prestigio para referirse a las formas históricas de la organización P’urépecha, Lemus (2018) se remite a la comunalidad caracterizada y relacionada con el poder comunal, pues ésta tiene como base los intereses colectivos, dado que quienes son nombrados por medio de las asambleas deben cumplir con unos valores de honorabilidad y de buena reputación, ya que ejercen un cargo por el bien de la comunidad que denotan prestigio y honor.

Así, se es autoridad al escuchar la opinión de la asamblea “y el consejo de otros que ya pasaron por el mismo caso” (Lemus, 2018, p. 147), esto, permite dilucidar los principios que organizan la política comunitaria en Cherán dado que para mandar obedeciendo (cumplir el cargo por voluntad individual y porque el pueblo y tata kuerajpiri –dios padre creador lo ha asignado), es necesario mantener una vida ejemplar en valores como: el respeto, la humildad, la lealtad, el servicio y la dignidad.

En este sentido, comprender que más allá de una economía de prestigio lo que actualmente permite organizar política y socialmente a Cherán se vincula a los sentidos de la comunalidad, requiere visibilizar que valores como los mencionados por Lemus (2018) son los que dirigen la vida y la resistencia colectiva. Esto, también podría incorporar las reflexiones de las comuneras quienes además de considerar los sentidos de solidaridad colectivizados también exponen a partir de sus presupuestos que existen otros valores que no sólo se vinculan al respeto, la humildad, la lealtad, el servicio y la dignidad, sino también a valores ligados a un deber ser para las comuneras como ya lo mencionaban anteriormente al cuestionar los motivos de expulsión de autoridades - entre esas mujeres- por tener un mal comportamiento.

Cuestionar estos tratos diferenciados entre comuneras y comuneros y preguntarse por el funcionamiento de la estructura de autogobierno permite imaginar horizontes comunitarios nuevos a partir de la politización de las ideas y los aportes de las comuneras, así mismo hace posible recordar las discusiones de las feministas decoloniales, quienes afirman la imposibilidad de hablar de patriarcado en sus organizaciones comunitarias y de lucha; dado que sus compañeros no configuran una posición privilegiada de clase y de raza en la que puedan estar incluidos en la

conformación de estructuras que organizan la vida social, política y cultural de la sociedad. Por ello, se permiten nombrar el machismo en sus comunidades pero no el patriarcado.

Un ejemplo de este argumento son los planteamientos de Cumes citada por Curiel (2017), quien recuerda que el concepto de patriarcado debe ser contextualizado pues este sistema de dominación ejerce control sobre los cuerpos de las mujeres pero también sobre los medios de producción tales como el Estado, la iglesia, las leyes, la escuela, entre otros. Dado esto, lo que menciona Aura Cumes es que los hombres indígenas de su comunidad no son patriarcas, lo cual no quiere decir que estén exentos del machismo o de la dominación masculina; pero no pueden ser patriarcas por que no controlan las instituciones que centralizan la opresión.

En relación a esto, los cuestionamientos y las reflexiones de las comuneras de Cherán permiten evidenciar la existencia de relaciones machistas y de dominación masculina en la comunidad, más no la posibilidad de hablar de la configuración de estructuras patriarcales; pues se recuerda que el proceso autonómico y de autodeterminación de Cherán construye formas alternativas de gobierno que se contraponen de alguna manera a formas institucionales, culturales y hegemónicas de centralización del patriarcado como lo es el Estado y la religión católica.

Sin embargo, se considera que esta discusión puede ser propiciada por la comunidad misma y no discutida a profundidad en este trabajo de investigación, dado que es la comunidad de Cherán la que construye sus horizontes internos y su horizonte popular comunitario. Con esto, lo que sí es posible evidenciar es que el patriarcado, la heterosexualidad y la masculinidad como dominación es centralizada y hegemónica en formas institucionales como el Estado y formas culturales como la religión. Lo que implica que se reproduzcan a nivel relacional socializaciones atravesadas por el machismo no sólo en el vínculo entre hombres y mujeres sino también entre las comuneras mismas.

Por ello, las reflexiones de las comuneras se dirigen no sólo a establecer la necesidad de cuestionar los roles tradicionales de las mujeres y los hombres en Cherán, sino también las relaciones entre comuneras, las cuales según sus posturas se han construido también sobre sentidos como la competencia y la poca solidaridad femenina:

Simone de Beauvoir empezó a cuestionar la construcción de la mujer ¿verdad?, ahora, yo me situó y me preguntó: ¿qué significa en Cherán ser una mujer? Yo veo que entre nosotras todavía hace falta mucho apoyo, porque en vez de solidarizarnos fortalecemos ese machismo y ese sistema patriarcal (V.S. comunicación grupal, 17 de Enero de 2018).

Una de las representaciones femeninas más compleja y que sigue causando (ya con menos intensidad que antes) en la comunidad fuertes divisiones entre mujeres ha sido el rol de la *suegra*. Esta figura de autoridad es sin más para las comuneras una de las formas de reproducir el machismo y las relaciones de poder, de subordinación y de explotación entre mujeres y entre las familias de la comunidad:

entre mujeres como que somos muy egoístas y yo me pregunto si nuestras ancestras también eran así entre ellas, yo recuerdo que mi abuela desde antes trataba muy mal a la nuera, tanto así que le recomendaba a mi papá que fuera violento para que su esposa se portara bien (M.J. comunicación grupal, 18 de Enero de 2018).

Las comuneras evidencian en sus postulados que tanto el pensamiento heterosexual (sistema sexo-género) como los sentidos de la masculinidad no sólo son reproducidos en las estructuras de gobierno, por los hombres de la comunidad sino también por aquellas figuras de autoridad (en este caso las suegras) que representan roles de poder en las relaciones familiares y comunitarias; evidenciando a su vez que la división sexual del trabajo se basa no sólo en una esfera económica sino también en una esfera histórico-cultural fundamentada por la división de roles o por la diferencia sexual, en los que las tradiciones y los usos y costumbres también podrían poseer un papel fundamental.

He estado preguntándome de nuevo ¿qué representa para uno ser una mujer de Cherán? Y veo que la mujer es la que va dirigiendo y sigue siendo la que le da educación a los hijos. Sí, es verdad que ahora son las mujeres y los hombres los que salen a trabajar pero la educación de los hijos sigue recayendo mayormente en las mujeres, yo eso lo veo en mi familia. Ahora, lo que también considero es que las mujeres tenemos al igual que los hombres la responsabilidad en que los roles no cambien. Aquí sigue muy marcada la onda de burlarse de los hombres cuando cocinan, o de que las comuneras mayores siguen perpetuando estos roles y se ponen furiosas si no cumplen las labores de cuidado como mujer (C.A. comunicación grupal, 17 de Enero de 2018 ).

Entre otra de las prácticas y relacionamientos que las comuneras cuestionan se encuentra la vinculada a la pregunta por el rol de las “cuñadas” o cónyuges de sus hermanos, cuestionando



el hecho de que pareciera que el rol de “esposa” transforma la posibilidad de decisión sobre sus vidas:

También me ha cuestionado mucho que los derechos y las libertades no son para todas, yo lo he sentido con mis cuñadas por ejemplo, es decir, mis papás me dan un poco de libertad para tomar mis propias decisiones pero a mis cuñadas no, ellas si deben obedecer a su marido. Entonces el mensaje tristemente es que debes prepararte para no ser como tus cuñadas y es que ¿Acaso no somos iguales a ellas? (C.A. comunicación grupal, 17 de Enero de 2018).

Aunque no es posible afirmar que todas las comuneras de Cherán se encuentran identificando las relaciones de poder anteriormente mencionadas, se hace visible que al menos algunas de las mujeres más jóvenes que participaron en las conversaciones y que afirmaron no querer casarse o no querer ser madres por el momento; cuestionan que este tipo de decisiones no sean respetadas por algunas personas de la comunidad y que por el contrario se presenten como mandatos u obligaciones que debieran cumplir por su papel de mujeres. Así mismo, identificaron que estas relaciones de poder entre mujeres se enmarcan en procesos históricos y culturales vinculados a la familia tradicional y el matrimonio, los cuales funcionan también para controlar la sexualidad y se reproducen a partir de figuras de autoridad.

Llama la atención la relación de competencia entre mujeres que identifican las comuneras de Cherán, puesto que las relaciones conflictivas entre suegra-nuera (cuñada) permiten evidenciar relaciones de dominio, que de alguna manera superan las diferencias de género y se circunscriben en formas de dominación de clase o ¿por qué no? de prestigio. Estas observaciones, más allá de ser reflexiones a las formas de socialización entre comuneras identifican la necesidad de generar transformaciones no sólo materiales sino también simbólicas, transformaciones en los pactos culturales, normas, valores y sentidos a partir de los cuales también se ha construido la comunidad.

Con lo anterior, es posible mencionar que las reflexiones en torno a instituciones como la comunidad y la familia son prioritarias para considerar y establecer que en los procesos de lucha se hacen urgentes los cambios en las relaciones de poder y de socialización. Si para Segato (2016) la masculinidad es uno de los sentidos que constituyen la forma política Estatal, con los postulados de las comuneras es posible considerar que la masculinidad y lo que se ha entendido a lo largo de esta investigación como pensamiento heterosexual no hacen parte solamente de estructuras como el Estado, sino que también se encuentran ancladas en los entramados histórico-culturales y en las

materializaciones de los mismos como lo es la religión católica y las formas sociales que aun representando resistencias no escapan de los procesos de colonización.

Por ello, para Cumes (2012) considerar sagrados e incuestionables espacios como la familia y la comunidad (espacios que han sido asignados a las mujeres), no hace posible evidenciar cómo se ejercen las relaciones de poder y cómo otras instituciones o formas políticas son constitutivas también de las dominaciones mismas. Es necesario recordar que estos espacios (comunidad, familia tradicional) sin olvidar que son lugares de resistencia, fueron construidos también a partir de las necesidades coloniales.

Descentralizar la toma de decisiones del gobierno moderno capitalista, racista, heteropatriarcal requiere partir de las relaciones sociales creadas abajo para la sobrevivencia y esto supone a la vez cuestionar las formas comunitarias; las cuales aun siendo formas antagónicas y alternativas a las instituciones hegemónicas, no se encuentran en un vacío histórico, no son esenciales y han sido atravesadas también por las dominaciones y opresiones a las que se resiste colectivamente.

En sí lo que hasta el momento las posturas de las comuneras han permitido dilucidar es la necesidad de lograr transformaciones no sólo en términos económico-políticos sino también culturales, dado que la división sexual del trabajo no podría ser comprendida sin los procesos capitalistas y coloniales, y sin la existencia de una sociedad heterosexual y patriarcal. Aun con ello, se evidencia a la vez que estas formas de poder y de opresión no se despliegan de manera igual en términos económicos, políticos y culturales. Si bien, estructuras como el Estado monopolizan la violencia y la legitiman por medio de formas disciplinarias como las leyes, no pueden ser equiparadas con las formas culturales las cuales han construido discursos y símbolos cargados de sentidos jerárquicos. Es posible evidenciar que para las comuneras ya no sólo es el Estado y sus formas de política paralela el que ejerce violencia hacia las mujeres sino que existen también sentidos en los entramados históricos y culturales que propician relaciones de desigualdad.

Autoras como Curiel (2013) comprenden la heterosexualidad no sólo como una orientación sexual sino también como una institución, un régimen y una imposición que asegura el acceso físico, económico y emocional hacia las mujeres o como lo nombraría Pateman (1995) el derecho de propiedad por parte de los hombres. Esto, resulta ser un postulado muy interesante que si se acompaña de las reflexiones de las comuneras lo que evidencia es que sí existe como la llamaría Pateman (1995) un contrato sexual en el que sus cuñadas o cónyuges de sus hermanos no poseen

los mismos derechos que las mujeres solteras al tener que determinar sus acciones consultándolo antes con sus maridos.

Esto se evidencia también, en las construcciones de roles, actividades, valores y discursos; por ello, cuando las comuneras cuestionan no sólo las actividades que han sido asignadas a mujeres y hombres histórica y culturalmente, sino también las posiciones y lugares que determinan un ejercicio de poder y político masculino como lo mencionaría Gutiérrez (2015), en el que las mujeres también desempeñan un papel trascendental para legitimar y reproducir la violencia machista como la representación de las suegras y la imposibilidad de generar relacionamientos solidarios entre mujeres, están apelando a cuestionar la dominación masculina y el pensamiento heterosexual.

Así, la heterosexualidad como régimen se encuentra vinculada al binarismo de género nombrado por Scott (1990) a partir del cual se considera lo masculino como superior a lo femenino quedando este último subsumido y dependiente de la masculinidad. Wittig (1982) citada por Curiel (2013) explica que la heterosexualidad parte de la diferencia sexual (binarismo de género); es decir, se asume la existencia de dos sexos naturales que se piensan como obligatorios (hombre/mujer) en la construcción de la sociedad y esto posee implicaciones materiales en tanto permite la existencia de una lógica de apropiación tanto de los cuerpos, como de los deseos y de la sexualidad; esto, en articulación con otros sistemas de dominación como la raza y la clase social.

Castellanos (1996) por ejemplo comprende el género como una forma primaria de las relaciones de poder, pues es el “conjunto de saberes sociales (creencias, discursos, instituciones y prácticas) sobre las diferencias entre los géneros” (p. 23). Es una categoría vinculada a las relaciones sociales, a las relaciones de poder, entre estos los saberes entendidos también como la comprensión de las relaciones humanas, que son producidas por las culturas y las sociedades; los saberes que son constitutivos de las luchas políticas porque son uno de los medios por los cuales se construyen las relaciones de poder.

A partir de lo anterior es clave mencionar que la heterosexualidad no sólo afecta a gays y a lesbianas, sino que se encuentra en todo tipo de relación social en forma de pactos y se materializa en instituciones que lo regularizan; un ejemplo como ya ha sido mencionado es el matrimonio heterosexual, el cual se encuentra atravesado por una lógica heterosexual a través de la construcción de la familia tradicional, de la pareja monogámica, etc. La sexualidad en este sentido

no es una preferencia o una opción personal o individual, pues se encuentra instalada en una lógica institucional (Curiel, 2015).

Para comprender de manera más profunda cómo se instala la heterosexualidad y el binarismo de género como regímenes políticos materializados en instituciones como la familia tradicional y el matrimonio, es importante considerar las reflexiones de algunas de las comuneras; las cuales al considerar qué usos y costumbres deben ser cuestionados asumen que además de los prejuicios hacia la mujeres existen prácticas como el matrimonio que no son necesariamente compartidas ni soñadas por todas la comuneras de Cherán y que esto implica a la vez cuestionar el hecho de que el matrimonio y la familia normativa sean los caminos obligatorios para realizarse como mujeres y comuneras:

Las tradiciones que nosotras consideramos que deben ser cuestionadas son por ejemplo el matrimonio como una obligatoriedad. Sí, aquí el matrimonio es una situación compleja, porque no puedes ser madrina de bautizo si no estás casada, no puedes hacer las cosas de una manera porque tiene que ser de una ya definida (M.J. comunicación grupal, 18 de Enero de 2018).

Además:

Se piensa que quedar en embarazo por ejemplo es una cuestión sólo de la mujer y si no quieres casarte significa que estás manchada, en fin... las mujeres siempre salen perdiendo, y yo le he cuestionado mucho esto a mi papá y a mi mamá; más a mi mamá porque yo le digo: Má tu eres mujer, deberíamos solidarnos entre nosotras y no fortalecer ese sentido machista que poseemos desde hace miles de años (S.L. comunicación grupal, 17 de Enero de 2018).

Como se observa, es la sexualidad uno de los temas que más cuestionamientos les ha generado incomodidad a la comuneras, porque además no es un tema que sólo se encuentre ligado a decisiones y libertades personales, sino que también ha trascendido en términos de comprender las violencias que se instalan por los mandatos de la masculinidad. Un ejemplo muy cercano a ellas y ocurrido en zonas aledañas a Cherán en el año 2018 fue el feminicidio de Guadalupe Campanur, una comunera cheranense activa en el proceso de la ronda comunitaria tras el levantamiento de la comunidad:

Este hecho generó en mí muchos sentimientos, me dio mucha tristeza darme cuenta o reiterar, que esto que sucedió es un reflejo de cómo estamos como sociedad en el sentido de la cuestión de género, esto genera mucho dolor. Porque ella tal vez sólo fue un caso como muchos los hay, pero para mí fue muy duro y fueron muy sorprendidas las condiciones en las que sucedieron, porque sigue imperando un machismo en el que se están educando niños y niñas, para mí eso es un síntoma y una alerta. Mi hermana me dijo que escuchó que unos hombres habían dicho que se lo merecía porque andaba para acá y para allá y considero que varias personas se sintonizan en ese pensamiento en la comunidad (V.S. comunicación grupal, 24 de Enero de 2018).

La posibilidad de situar las dominaciones del pensamiento heterosexual y de la dominación masculina permite de esta forma considerar que más allá de ser esta una orientación personal e individual, se encuentra insertada como un sistema político y cultural de poder que construye marcos de comportamientos colectivos normativizados y legitimados social y culturalmente:

Lo que yo he escuchado en relación al asesinato de Lupita es puro prejuicio y en eso sí que hemos colaborado las mujeres de la comunidad pues se sigue responsabilizando a la víctima. Todas las mujeres estamos expuestas a la violencia así salgamos o no con un hombre (M.J. Conversación grupal, 26 de Enero de 2018).

Con esto, se evidencia que uno de los aspectos con lo que más relacionan las comuneras el pensamiento heterosexual y los mandatos de género se vincula a las ideas construidas históricamente y que determinan los comportamientos, las acciones, los roles y el deber ser de las comuneras en Cherán. Por ende, además de encontrar el feminicidio como una de las violencias más penosas en el marco de los sentidos y mandatos de la masculinidad también se evidencian las justificaciones, legitimaciones y culpabilizaciones que encuentran las mujeres de la comunidad cuando experimentan algún tipo de violencia. Para las comuneras una alerta en su comunidad no sólo es la posibilidad de que existan más feminicidios como el de Lupita, sino también la imposibilidad de hacer justicia comunitaria y honrar a la víctimas de manera digna, puesto las ideas y discursos que culpan a las mujeres son latentes y frecuentes no sólo por parte de los comuneros sino también de las comuneras y de quienes también poseen un rol de autoridad dentro de la comunidad.

Para Carol Pateman (1995) existe un contrato sexual como dominación, el cual pone en situación de desigualdad lo que es considerado femenino, además de esto Wittig (1995) ya ha mencionado que la heterosexualidad como régimen dentro del cual el contrato sexual sería uno de sus principios, no sólo afecta a quienes no hacen parte de lo “normalmente” establecido (hombre/mujer) sino también a todo aquel que es considerado inferior. Lo anterior, permite comprender que la heterosexualidad como dominación se enmarca en aquellas formas de relacionamientos de poder que significan a su vez un rol de autoridad.

Al existir entonces discursos y construcciones sociales, culturales e históricas que reproducen y legitiman las formas de dominación como el pensamiento heterosexual, se hace necesario cuestionar también en palabras de las comuneras, las formas de control que generan estos relacionamientos de poder en la población. Así, las comuneras visibilizan que una de estas formas se encuentra vinculada al silencio de las mujeres de la comunidad y se preguntan a su vez si este puede llegar a estar vinculado a los mandatos de género construidos históricamente en los usos y costumbres de su comunidad.

Con todo lo anterior, es posible comprender que lo que las comuneras reflexionan y cuestionan en torno al proceso comunitario de Cherán, hace parte de seguir recordando y preguntándose como un ejercicio ético y político: ¿qué es lo común en la lucha colectiva? Así, si en palabras de las comuneras lo común se vincula a la lucha por la vida, se hace necesario entonces trabajar en torno a lo que sucede con las diferencias, el poder y el silencio que estas generan; puesto que la división sexual del trabajo y el pensamiento heterosexual sí son posibles y existen como forma de reproducir dominio en las luchas por lo común.

Así, conversar sobre la posibilidad de existencia de la división sexual del trabajo y de la heterosexualidad como régimen requiere indagar qué tanto y cómo estas opresiones son reproducidas también en sus espacios de lucha y resistencia, pues como mencionaría Lorde (1984) llevamos incorporadas unas viejas pautas que nos proporcionan expectativas y formas de respuesta. Las viejas estructuras de opresión es lo que tendremos que modificar al igual que las condiciones de vida que son consecuencia de dichas estructuras. Pues “las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo” (p. 57).

Yo me puse a reflexionar en el marco de este panorama qué posibilidad hay para empezar a hacer algo, porque el trabajo es muy arduo tanto en mujeres como en hombres; pues existen prejuicios y se

anteponen cuestiones que en lugar de beneficiar pueden dañar los procesos colectivos. Yo creo que hay una condición humana que estamos perdiendo entre nosotros, y me genera muchos cuestionamientos el silencio de las mujeres que sufren violencia, hay muchas voces que no son escuchadas, que no se atreven a hablar. Por eso me pregunto ¿por qué las mujeres se niegan a hablar en la comunidad? y bueno, me parece que también puede estar ligado a las tradiciones. Me surge entonces otra pregunta: ¿Cómo se podría fortalecer la participación de las mujeres en la comunidad? (V.S. Comunicación grupal, 26 de Enero de 2018).

### **La religión católica y sus dos caras: la socialización solidaria y la reproducción de la heterosexualidad y la dominación masculina**

*La colonización la tenemos internalizada y hasta ahora empezamos a entenderlo. La colonización ha sido tan fuerte que ha dominado hasta nuestras almas.*

*V.S. Comunera Purépecha de Cherán*

Si es posible pensar en los horizontes popular-comunitarios mencionados por Gutiérrez (2015) se hace necesario comprender lo popular como aquello que es una alternativa a lo oficial, a las relaciones de autoridad hegemónicas y a su vez mantiene un vínculo estrecho con la tradición, la historia y los conocimientos y saberes de los pueblos. Es en lo popular en donde se gestan resistencias como la de Cherán, es decir, propuestas de organización social y política como alternativa a los modelos oficiales, propuestas vinculadas a la tradición, es decir, a usos y costumbres que han sido comunalizados para construir formas de organización y de gobierno alternativo pero también para defender el territorio y la vida.

Se sabe, que la comunidad de Cherán se encuentra en un momento de fortalecer un proceso diferente de gobierno, en el que la cultura de los partidos políticos fue rezagada y sustituida por las costumbres de la comunidad. De esta forma, el retomar las costumbres tradicionales significa para la comunidad construir una política de resistencia colectiva a los actores exógenos y a los sistemas de dominio. Sin embargo, comprender la cultura no es una tarea fácil; ya mencionaban Hobsbawm y Ranger (2012) citados por (Silva, 2018) que la costumbre en las sociedades tradicionales tiene la función doble de motor y engranaje, y para Santillán (2000) citado por (Silva, 2018) la cultura es una forma integral de vida creada histórica y socialmente por una comunidad,

a partir de su particular manera de resolver desde lo físico, emocional y mental, las relaciones que mantiene con la naturaleza, consigo mismo, con otras comunidades y con lo que considera sagrado, con el propósito de dar continuidad y sentido a la totalidad de su existencia.

Con lo anterior, queda claro que no es posible separar o desarraigar el sentido de lo popular de los conocimientos y saberes culturales como las tradiciones y los usos y costumbres de las comunidades; sin embargo, se hace necesario recordar también que en el capítulo tercero se ha realizado un acercamiento a distintas concepciones sobre la categoría de comunidad indígena, en donde según Torres (2013) ésta podría representar tanto dominación como emancipación y según Dahouve (2001) se hace evidente la necesidad de comprenderla en sus relaciones y transformaciones históricas con la vida política regional, nacional, cultural y religiosa.

En este apartado, la discusión se centrará en las características de la religión católica como parte del entramado cultural de Cherán puesto que para las comuneras ha sido significativa la identificación de la misma en su vínculo con la reproducción de tradiciones y usos y costumbres a cuestionar, y del fortalecimiento que está le otorga a instituciones como el matrimonio, la familia tradicional y las desigualdades hacia y entre las mujeres.

En esta medida, al comprender la religiosidad católica y lo popular como elementos característicos de las comunidades, o más bien en este caso de la comunidad de Cherán K'eri, se evidencia que esta al ser comprendida en su entramado histórico-cultural es constitutiva de diferencias y tensiones y así mismo de sentidos emancipadores. Por ejemplo, para Dietz (1999) la religiosidad ha sido uno de los elementos a partir de los cuales se han organizado históricamente las comunidades purépechas, especialmente a partir de instituciones supra familiares y supra barriales que mantenían el control de los recursos colectivos y el culto al santo patrón.

En relación a esto, es importante recordar el papel histórico que ha tenido la religión católica en las comunidades purépechas; Keyser (2018) recuerda que Cherán pasa de ser un pueblo mesoamericano a uno colonizado por los invasores españoles con el título vierreinal de 1553. Esto, implicó transformaciones sociales, políticas, culturales y patrimoniales en la comunidad, dado que el título virreinal inicia un proceso de privatización del territorio que antes era comunal e introduce la fe católica como la forma religiosa a la cual los pobladores de Cherán debieron convertirse.

Este título se trató de una imposición por parte de la corona española, que dividió el territorio conquistado entre pueblos originarios y colonizadores, dando origen a las propiedades privadas en la Nueva España. En este sentido, el título virreinal le concedió a Cherán el derecho



de posesión de tierras con el fin de cuidarlas y a su vez estipuló que la religión de los invasores debería ser la practicada por los pobladores; “los indios hicieron juramento y voto de tener y recibir como su patrón al Señor San Francisco, haciendo grandes fiestas y solemnidades” (p.62). Con esto, el título virreinal es para los comuneros un documento de valor y respeto dado que significa de alguna manera un contrato de posesión de la tierra de la cual ellos son sus propietarios (Keyser, 2018).

Si bien, las transformaciones y las penetraciones de actores exógenos a las comunidades purépechas y en especial en Cherán, son fortalecidas en la época colonial, también se evidencia que existe un común denominador histórico como lo es la privatización y usurpación de la tierra no sólo por parte de la institución religiosa occidental sino también por parte de la figura estatal que ya ha sido profundizada en el capítulo tercero de la presente investigación. Para Rojas (2018) durante los conflictos de Cherán en la década de 1930-1940 hay dos grandes temas cruciales vinculados: la tierra y la religión católica. La primera como centro que dirige la vida comunitaria, y la segunda no sólo como una imposición sino también como un “elemento inherente y constitutivo de la cultura y la identidad local” (p. 104).

Por esta línea, Dietz (1999) recuerda que en la década de los conflictos agraristas en Michoacán los/as comuneros/as no agraristas empiezan a clandestinizar el culto católico en la esfera del hogar y los ataques a la institución religiosa y a la religión católica empiezan a ser considerados por parte de los comuneros purépechas como acciones en contra de la comunidad. Esto, permite que más adelante se inicien disputas entre comuneros/as cristeros/as y los/as maestros/as agraristas; así, los/as cristeros/as bajo el lema de ¡Viva Cristo Rey! más allá de fundar su lucha a partir del contenido religioso, buscaron organizarse en este movimiento para hacer conversar las desiguales y violentas experiencias que habían tenido las comunidades durante la revolución y el proceso de la reforma agraria (Dietz, 1999).

Así mismo lo expresa Rojas (2018), quien afirma que la política estatal agrarista fue leída por las comunidades como una nueva estrategia del Estado para intervenir en las comunidades indígenas; así, los ataques a la institución religiosa fueron considerados por las subregiones purépechas como ataques a la comunidad misma. Dado esto, el movimiento agrarista fue rechazado por su aspecto anti-católico y por ser pensado como un intento del Estado para intervenir en la política local y generar conflictos. Ya anteriormente se ha planteado que la religión católica es considerada no como un conjunto cultural independiente sino como parte de la cultura íntima

local, pues asumió a partir de sus sentidos cristianos la posibilidad de sanar las heridas de la violencias efectuadas por el proceso de revolución mexicana y experimentadas por las regiones purépechas (Dietz, 1999).

Con la caída del movimiento cristero se origina y se extiende el sinarquismo en la región purépecha más precisamente en la meseta; esta nueva forma de organización trajo consigo la reivindicación del monopolio de la iglesia en términos educativos y el carácter sagrado de la propiedad privada y de la familia cristiana tradicional (Dietz, 1999).

El sinarquismo se extendió entre las comunidades purépechas anteriormente cristeras y resultó comunalizado; es decir, que perdió sus formas de organización jerárquicas y sobrevive como una ideología de solidaridad intracomunal “basada en el culto al santo patrón y el rechazo de toda injerencia externa, eclesiástica y gubernamental” (Pla y Moheno, 1981, p. 74) citados en Dietz (1999). Es de esta manera, que el comunalismo<sup>32</sup> se encarna tanto en la veneración del santo patrón como en el Cristo de los Milagros y en el anti-agrarismo de raíces cristeras y sinarquistas<sup>33</sup>.

Llama la atención que como lo afirma el autor el sinarquismo haya estado presente en la historia purépecha; pues este movimiento político, social y cultural nacionalista mexicano, que se extendió en la región purépecha tras la caída del movimiento cristero; se caracterizó por ideas nacionalistas, anticomunistas, católicas, populares, entre otras. Fue considerado también como un movimiento social de corte conservador, dirigido por católicos y miembros de la iglesia que se

---

<sup>32</sup> Es necesario mencionar que para el caso de esta investigación no se profundiza teóricamente en conceptos y propuestas como: el comunalismo, la comunalidad, la forma comunitaria, entre otros. Dado esto, se deja como propuesta la posibilidad de que en próximas investigaciones sea posible ahondar en estas temáticas en el marco de la lucha de Cherán.

<sup>33</sup> Ante lo expuesto por Dietz (1999) se hace necesario exponer algunas claridades, en tanto que en esta investigación no se realizará una indagación profunda en términos de los sentidos de la religión católica y sus vertientes comunalizadas como el sinarquismo, dado que está fue una categoría hallada en el transcurso de la investigación y aunque la religiosidad católica permita elaborar procesos emancipatorios y de dominación en términos comunales no es una de las categorías principales de la investigación pero sí un elemento significativo. Esto, hace parte de los límites investigativos del presente trabajo, por lo cual se realiza la invitación para extender la posibilidad de realizar indagaciones sobre Cherán en torno a la historia de la religiosidad católica colonial y su papel significativo en las luchas por la autodeterminación.

opusieron a la revolución, al cardenismo y tenían el propósito de generar un orden social cristiano bajo el lema de *Patria, Justicia y Libertad* (Reveles, S.F.).

Por esta línea, se menciona también que el sinarquismo al menos en la zona central y occidental de México, fue la única forma de organización no estatista para las masas trabajadoras, especialmente para las del campo; que como ya mencionó Dietz (1999) se perpetuó no en estructuras eclesiales pero sí como una ideología de solidaridad intracomunal basada en el culto al santo patrón. Con esto, y comprendiendo las transformaciones culturales que ha vivido Cherán después de la revolución y los conflictos entre cristeros, sinarquistas con sectores agraristas; vale la pena preguntarse si estos sentidos e ideologías que propiciaron la solidaridad pueden estar vinculados también al fortalecimiento de valores del binarismo de género, recordando que para esta línea de religiosidad católica, la propiedad y la familia cristiana tradicional, es decir, la heterosexual y la dominación masculina fueron algunas de las tradiciones comunalizadas y fortalecidas<sup>34</sup>.

Es decir, para el caso de esta investigación no se pretende afirmar que el sinarquismo es uno de los fenómenos de religiosidad católica que ha reproducido y fortalecido las opresiones del género binario, de la heterosexualidad y de la dominación masculina en Cherán; más bien se permite dejar el interrogante respecto a la relación entre este fenómeno y estas formas de dominación, puesto que así como lo afirma Dietz (1999) el sinarquismo logró propiciar un escenario de sentidos solidarios comunalizados pero también emprendió el fortalecimiento de instituciones como la familia tradicional y la propiedad, las cuales se encuentran estrechamente vinculadas a la heterosexualidad, a la dominación masculina y al conservadurismo religioso popular, el nacionalismo y el anticomunismo.

En este sentido, es preciso decir también que como movimiento campesino la comunidad purépecha ha mantenido una centralidad de la lucha en su vínculo con la tierra, con la iglesia católica especialmente con líneas conservadoras según los análisis de Dietz (1999), con las luchas anti-agraristas y especialmente hacia los años setentas con las luchas inspiradas en la ecología de la liberación. Resulta entonces significativo situar históricamente a Cherán en su lucha por la autodeterminación de la tierra en su vinculación con la religiosidad católica la cual ha sido

---

<sup>34</sup> Las preguntas que emergen en relación a la religiosidad católica y la historia de la misma en Cherán aunque no serán objetos de análisis profundos en la presente investigación, son expuestas con el fin de invitar a próximas/os investigadoras/es y comuneras/os que tengan el interés de generar diálogos e indagaciones sobre el tema.

comunalizada en sus entramados populares que han permitido el mantenimiento de la resistencia contra la intromisión de actores exógenos como el Estado y la privatización del territorio.

De acuerdo a ello y como se ha venido visibilizando, lo popular está vinculado a las tradiciones y en sí a los entramados histórico culturales; los cuales se constituyen también de la religiosidad, o lo que Gramsci denominó el Folklore religioso, el cual representa “la concepción del mundo y de la vida presente en ambas capas de la sociedad opuestas a las concepciones oficiales del mundo, propias de las clases dominantes más cultivadas” (Maldonado, 1985, p.28). Es decir, lo popular establecido a partir de las tradiciones de una clase dominada por una clase dominante no sólo económica sino también culturalmente. Para Maldonado (1985), parafraseando a Gramsci lo popular es una forma subalternizada por el modelo dominante que sincretiza tanto saberes católicos como saberes que fueron considerados paganos.

Así, como lo menciona Maldonado (1985) comprender la religión y su sentido popular debe superar las visiones que lo reducen a la categoría de clase, dado que lo popular como ya se mencionó anteriormente se vincula a factores culturales e históricos propios de cada pueblo. Por ende, no es posible comprender la religiosidad sin mencionar los procesos de colonización, que no sólo se caracterizaron por ser irrupciones militares y políticas sino también religiosas y evangelizadoras, las cuales no escaparon de las formas de conocimiento racionalistas de corte cartesiano.

Lo anterior ya había sido mencionado por Mayobre (2007) quien al acudir al concepto de Binarismo de Género de Teresa de Lauretis, afirma que la lógica y la racionalidad occidental basada en el dualismo ontológico de Platón, acentuó la separación del cuerpo y la mente; proponiendo una subjetividad aislada racional alejada del cuerpo y favoreciendo una economía basada en el binarismo del logos masculino y la pasividad femenina.

Para Tonnies (1987) una principal dificultad en términos comunitarios es el patriarcalismo cultural como práctica de dominación histórica, se sabe pues que la dignidad paternal ha sido un prototipo de autoridad de carácter comunitario en su vínculo con la cultura religiosa del culto al padre. Por tanto, la autoridad paterna es el caso más elevado de la autoridad de los viejos o de los más viejos, “acusándose la dignidad de la vejez del modo más perfecto en la dignidad paternal” (p. 56).

Esto, ya había sido mencionado por Dietz (1999) al considerar la economía del prestigio que caracterizó a la organización social y política de la regiones purépechas y a su vez se vincula

a las construcciones de las autoridades político religiosas coloniales como es el caso del sacerdote o padre de la iglesia católica; figura que las mismas comuneras consideran problemática pues dificulta las reflexiones en torno a la misma: “estar en contra de la iglesia, es estar en contra del padre y a su vez, es estar en contra de la comunidad” (V.S. Comunicación grupal, 26 de Enero de 2018).

Este ejercicio de poder de lo masculino como dominante, no se observa solamente en términos del género (aunque sí ha sido uno de los elementos más cuestionados), puesto que también fueron posicionados como superiores los saberes y conocimientos occidentales y blancos sobre los considerados paganos y “salvajes”. Maldonado (1985) considera el sincretismo como la síntesis o la conjunción de lo cristiano y de lo “pagano” recordando que el primero se extendió como imposición en el catolicismo popular. Con ello, se afirma que predominaron las parejas divinas masculinas y femeninas, estas últimas representando a la diosa madre, esposa y virgen. Por esta línea, la figura femenina de María aparece inseparable de la figura masculina de Cristo, “ambos forman una pareja, la pareja madre-hijo que será inseparable en la devoción del pueblo, la hija de Sión, pobre y humilde, víctima de los sufrimientos y de las servidumbres del Magnificat” (p.42).

Por esta línea, Maldonado (1985) también afirma que la forma de inserción del catolicismo funciona de manera creativa, dado que sus muestras de fe se insertan en las realidades anteriores, la iglesia no inventa fiestas ni ofrece sus contenidos de modo escueto, o desencarnado y desculturizado. Por ello, “los grandes símbolos primordiales de la fe (la cruz, la sangre, el agua, el baño, entre otros) prolongan y desarrollan los grandes símbolos de las religiones no cristianas” (p.45).

Gargallo (2014) quien realiza diferentes investigaciones en torno a la religiosidad, la dominación y la colonización en su vínculo con la construcción de los sistemas de género, menciona muy de cerca a los planteamientos de Maldonado (1985) que “toda religión dominante adapta sus códigos de conducta al capital simbólico heredado de la cultura preexistente” (p. 73). Afirma, teniendo en cuenta las características de la cultura k’iche y de los aportes de Gladys Tzul, que el cristianismo católico impuesto por la conquista intensificó el carácter misógino, los rasgos patriarcales y el valor del linaje masculino en estas comunidades de Guatemala.

Esta autora asume a su vez que las anteriores aseveraciones no sólo las ha identificado en comunidades centroamericanas sino también suramericanas, recordando además y siguiendo los

planteamientos de Maldonado (1985) que “el sacerdote del catolicismo es un hombre, y a nivel simbólico, su divinidad se representa como una figura masculina acompañada de una figura femenina de menor rango, una mujer misericordiosa y madre, pero asexuada y virgen” (p. 73).

Así mismo lo experimentan las comuneras purépechas al exponer que ellas hacen una analogía entre lo que representa el sacerdote y lo que representa el Estado en las comunidades, pues ambos poseen un sentido de masculinidad y se encargan de reproducir el miedo; de esta manera, cuestionan la autoridad representada por el padre especialmente el vinculado a la religión católica:

Yo antes iba mucho a la iglesia pero dejé de asistir en la medida en la que empecé a cuestionarme qué papel está jugando ésta en representación de los sacerdotes, y hasta qué punto una creencia o una fe a Dios nos hace depender de que algo externo nos solucione todo. Pero además y lo peor de todo es que construye el deber ser para la mujer, decía alguna vez el sacerdote que la familia es la institución primordial y después nos hacía repetir: “por mi culpa, por mi gran culpa”, y yo me preguntaba pero ¿por qué por mi culpa?, pos yo ¿qué hice?, ¿a qué vine a esta iglesia? Yo creo que la iglesia y la religión católica tiene mucho que ver con el fortalecimiento de los prejuicios hacia la mujer, como por ejemplo el reproche y la estigmatización (V.S. comunicación grupal, 24 de Enero de 2018).

En relación a esta afirmación de una de las comuneras, Gargallo (2014) comparte diferencias muy interesantes entre la cristiandad católica y la evangélica, recordando que esta última extiende un control sobre la espiritualidad de las personas que fortalece la salvación individual. Sin embargo, menciona también que la religiosidad católica procura mantener los rasgos asamblearios de las comunidades, siendo esta una de las características para el fortalecimiento de sentidos como la solidaridad y el servicio colectivo.

Lo anterior, es posible observarlo no sólo a partir del entramado histórico de Cherán y su vínculo estrecho con la religión católica en la defensa por la autodeterminación, sino también en la expresión de las comuneras purépechas para quienes se hace necesario observar la religión católica en sus contradicciones: “la iglesia es la que genera de forma auténtica procesos de solidaridad y de cooperación. Es decir, es necesario mirar las cosas por sus distintas caras” (C. A. comunicación grupal, 24 de Febrero de 2018).

Con esto y considerando la necesidad de comprender la religión en la relación dominación-emancipación, se menciona que para Segato citada por Gargallo (2014), si bien la religión católica a diferencia de la evangélica procura ser más tolerante a las formas más antiguas del culto a la tierra,

se relaciona a su vez con historias nacionales y coloniales (un ejemplo de ello es el sinarquismo); y aunque también en muchos casos se vincule con las luchas revolucionarias, no están exentas de dirigirse y de vincularse con la autoridad.

Algo parecido menciona Maldonado (1985) aunque este autor hace hincapié en que otra de las acciones evangelizadoras y cristianizadoras que transforman las creencias ancestrales de la población campesina; es considerar la salvación y la resurrección individual como estrategias que permiten invisibilizar que en las religiones con procedencia agraria, la tierra se vincula a la fertilidad y a la vida, y la muerte y el renacer de la naturaleza se vinculan con los ritmos de la luna.

Gargallo (2014) además de tener en cuenta las propuestas emancipatorias que pueden significar las religiosidades en el entramado popular, también menciona que las formas patriarcales de los cristianismos ya sean católicos o neoevangélicos reproducen la dominación masculina. Esto, lo afirma considerando sus trabajos investigativos con mujeres nahuas, nañús, zapotecas y purépechas en México, “por las lencas organizadas contra el golpe de estado en Honduras, con las nasa de Colombia, las quechuas, y la mayoría de las Guaraní del Paraguay, Argentina y Brasil” (p. 75).

Afirma que el cristianismo es una ideología religiosa de doble moral sexual que desvaloriza el nacer con un cuerpo de mujer. Recuerda que los jesuitas instruían a los hombres sobre la supremacía masculina, los franciscanos imponían a todas las mujeres indígenas que bautizaban el uso de camisas para cubrirles los senos y los dominicos negaban la igualdad entre hombres y mujeres, pues lo consideraban poco beneficioso. Por esta línea, la autora afirma que el sistema de géneros occidental ha alcanzado la cotidianidad de las mujeres incluso de aquellas no cristianizadas como las Mapuche, quedando inscrito este sistema en la organización comunitaria (Gargallo 2014).

Con lo anterior, es necesario recordar la separación mente - cuerpo que los distintos autores hasta ahora expuestos visibilizan como una de las características de la racionalidad moderna colonial. Esta separación de la mente y el cuerpo, de la tierra y sus sentidos populares se vincula a lo que Navarro (2015) denominó *despojos múltiples* remitiéndose a las separaciones producidas por el proceso capitalista colonial en el que las ideas, las costumbres, las tradiciones, los saberes, las creencias, los lenguajes, es decir, las formas culturales de los pueblos, fueron desposeídas.

A diferencia de Navarro (2015) quien pone el nodo de atención en la separación, Maldonado (1985) encuentra que existe también un punto de encuentro y un diálogo entre

religiones y creencias, es decir, formas de contrato social y cultural, de respeto mutuo, de reconciliación y de comunión. Esta última puede evidenciarse en la presencia de un Dios, el Dios universal. Por esto, Lanterani citado por Maldonado (1985) afirma que la religión católica existe como realidad global, puesto que cuando se vincula con una estratificación de clases sociales y grupos étnicos y culturales se construye una relación de dominación-dependencia, en la que los saberes religiosos contrarios a la ideología dominante mantienen una relación dialéctica con ella.

Para abonar y ampliar a lo que Maldonado (1985) ha entendido como sincretismo se hace necesario comprender que el pensamiento humano racional basado en el cartesianismo aunque se instale con la modernidad, con el capitalismo y la colonización, no se desligan totalmente de las jerarquías existentes en saberes y conocimientos del mundo aldea como los menciona Segato (2015).

Si bien se ha mencionado que esta relación de dominación-dependencia entre la religiosidad popular y la católica hegemónica construyó sentidos comunes entre esos los de comunidad y solidaridad, también se evidencia el expansionismo de formas jerárquicas de relacionamiento y de organización social. Las feministas comunitarias han visibilizado que con la llegada tanto del capitalismo como de la colonización se construye un entronque patriarcal, es decir, una conjunción entre el patriarcado premoderno o precolonial y el patriarcado moderno colonial que no sólo genera una división sexual sino también una división racial y de clase social (Curiel, 2017).

Para Paredes (2014) entender el entronque histórico patriarcal requiere descolonizar el género, puesto que las relaciones injustas entre hombres y mujeres no sólo son características de la colonia, éstas ya existían antes de su llegada. Esta autora denuncia la existencia de un machismo popular arraigado también en las culturas y sociedades precoloniales. Por ello, para descolonizar y desneoliberalizar el género se hace necesario desmontar el patriarcado que es anterior incluso a los procesos de colonización y de neoliberalización “no queremos ser ni femeninas ni masculinos, queremos ser hombres y mujeres con cultura propia (...) para nombrarnos en nuestras propias voces en medio de estos procesos de cambio que viven nuestros países” (p.7)

Por su parte Cabnal (2010) feminista indígena xinca<sup>35</sup> centra su discusión en lo que ella denomina el *patriarcado ancestral originario*, asegurando la necesidad de cuestionar lo sagrado no sólo en términos coloniales sino también en la historia ancestral de las culturas de los pueblos.

---

<sup>35</sup> El pueblo Xinca se sitúa en Centroamérica más exactamente en Guatemala y El Salvador.



Si bien los pueblos indígenas de la Abya Yala<sup>36</sup> son sociedades fundadas en raíces milenarias, filosofías propias y paradigmas cosmogónicos ancestrales<sup>37</sup>, se encuentran basados en principios y valores de complementariedad y dualidad que procuran el equilibrio entre mujeres y hombres. Estas construcciones de dualidad y complementariedad son para la autora visiones basadas en la sexualidad humana heteronormativa:

las mujeres se asumen como complementarias en el todo de los hombres para la reproducción social, biológica y cultural, lo que conllevaría asumir su responsabilidad junto a ellos, a quienes en su rol establecido les tocaría la reproducción simbólica, material y de pensamiento para que así ambos de manera complementaria puedan generar equilibrio para la continuidad de la vida y como una dualidad armónica, en su relación con la naturaleza, para mantener los ciclos de generación de la vida de los pueblos (Cabnal, 2010, p. 14)

Así, para Cabnal (2010) la existencia de un patriarcado ancestral originario, se caracteriza por ser un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. El cual establece su base de opresión desde “la filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos” (p. 14). Este patriarcado originario que configuró roles, usos y costumbres, principios y valores fue fortaleciéndose y manifestándose en procesos como por ejemplo las guerras entre pueblos originarios por los territorios. Por esto, no es posible pensar en una esencialidad, en una idealización o positivización de los pueblos originarios dado que también existió una división sexual de la guerra y una estratificación de castas de guerreros, de gobernantes, reinados, guías espirituales, sabios y pueblo.

Cabnal (2010) afirma que el entronque patriarcal permite comprender que el patriarcado originario se refuncionaliza con la penetración del patriarcado occidental, configurando manifestaciones y expresiones propias del racismo, del capitalismo, del neoliberalismo, entre

---

<sup>36</sup> Según Ochy Curiel la palabra Abya Yala se refiere a la forma en que los indígenas Kuna nombraron a América Latina, este último fue el nombre adjudicado al continente con el proceso de colonización.

<sup>37</sup> Lorena Cabnal (2010) de la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario de Iximulev - Guatemala comprende la *cosmogonía* como aquellas filosofías de los pueblos originarios, es la pluralidad de cosmovisiones que fundan principios y valores sagrados y que se conectan en todo el territorio de la Abya Yala.

otros. Con esto, afirma entonces que existieron condiciones previas en las culturas originarias para que ese patriarcado occidental se fortaleciera y arremetiera.

Se trae el concepto de entronque patriarcal propuesto por los feminismos comunitarios, porque si bien ya con Cabnal (2010) se comprendió que la heterosexualidad, la heteronorma y el binarismo de género no son características únicas de los procesos de colonización, también se evidencia que el fortalecimiento de los mismos se vincula a la llegada de la religiosidad católica como forma hegemónica de reorganizar lo sagrado en los pueblos colonizados.

De acuerdo a lo anterior, comprender la religiosidad católica en sus dos caras como ya lo mencionaban las comuneras de Cherán no sólo requiere evidenciar las relaciones emancipatorias que ésta reproduce en los entramados comunitarios, sino también evidenciar los relacionamientos de opresión que también se generan en su vínculos con los sistemas de dominación anclados en las relaciones sociales. Como han mencionado las feministas citadas a lo largo de este apartado, los entramados culturales comunitarios se encuentran permeados por una relación de dominación-emancipación a partir de los cuales no sólo se resiste a la hegemonía sino que también se reproducen violencias que no se encuentran exentas de los procesos de dominación sino que se mantienen en una relación dialéctica con la misma.

Por ende, comprender lo popular y la religiosidad católica requiere tener en cuenta que estos procesos no quedan eximidos de los sentidos de género binarios, de la dominación masculina y de la heterosexualidad. Es decir, significa sin más que los entramados culturales y religiosos de las comunidades no se alejan ni se escapan de reproducir situaciones de dominación.

La religiosidad católica como uno de los sentidos que le da vida a las comunidades en tanto es una construcción social y cultural, hace parte de matrices de relaciones de poder que como ya se ha venido mencionando reiterativamente no sólo produce sentidos de colaboración y solidaridad, sino también de dominación masculina; ésta última no se delimita entonces a las formas políticas del Estado como ya lo había mencionado Segato (2016) sino que más bien se expande y se configura en relaciones de poder construidas histórica y culturalmente y son reproducidas por las subjetividades que resisten a los sistemas de dominación.

Sin embargo, es necesario aclarar la imposibilidad de igualar la dominación masculina centralizada en las formas Estatales con la evidenciada en la esfera cultural como la religiosa, debido a que el Estado- Nación como centralizador de los sentidos de la masculinidad y de la heterosexualidad legitima su ejercicio de poder a partir de mecanismos que monopolizan la fuerza

y la violencia como la policía, el ejército y el sistema jurídico. Por su parte estas dominaciones ancladas a los entramados culturales permiten evidenciar que estas relaciones de poder se encuentran sustentadas en simbolismos y significados históricos que funcionan como ideología y como sentidos y perspectivas para comprender el mundo y la sociedad.

Así pues, como mencionan las posturas decoloniales ya citadas, nunca será lo mismo hablar del patriarcado ejercido a partir de quienes poseen los medios de producción materiales y simbólicos a hablar del machismo y la dominación masculina existentes en sus entramados comunitarios y que también resisten a lo hegemónico.

Por ende, las comunidades y sus entramados culturales comprendidos como elementos no cerrados al cambio sino como actores que se construyen históricamente en relaciones de disputa con elementos exógenos, deben ser cuestionados y transformados en sí mismos, puesto así como se constituyen por principios y sentidos de emancipación, también reproducen lógicas de poder, de dominio y de jerarquía. Para Bartra (2006) por ejemplo una comunidad fuerte, no dura, rígida y cerrada sino flexible, dinámica, oportunista y mudable permite reinventar la identidad de sus pobladores/as en la medida en que se cuestiona a sí misma sus sentidos y valores sociales que la han constituido.

En resumen, Cherán se caracteriza por ser una comunidad que históricamente se ha construido en las disputas por la defensa de la vida y su territorio, es decir, por luchas en torno a lo común. Como comunidad abierta al cambio ha puesto en evidencia histórica la penetración violenta por parte de un Estado capitalista que homogeniza identidades y así mismo, ha puesto en jaque a la violencia y a la inseguridad provocadas por la guerra contra el narcotráfico, enarbolando un gobierno tradicional por usos y costumbres que apela a los derechos colectivos de su pueblo. Cherán se enmarca en las constantes luchas por la tenencia de la tierra y sobre todo por la redefinición de conceptos como el de la comunalidad (Lemus, 2018).

Es decir, para Lemus (2018) la resistencia comunitaria en Cherán ha significado también la resignificación de la identidad del ser comunero/a en su vínculo con el sentido de pertenencia y de identificación con las costumbres, las prácticas y las tradiciones. Aun con esto, se visibiliza a su vez la necesidad de lidiar con prácticas políticas aprendidas del sistema de partidos políticos, y con procesos históricos y de transformación cultural que fortalecen el régimen heterosexual.

Según Bartra (1997) citado por Fini (2018) en México a menudo es posible encontrar comunidades indígenas que ejercen mecanismos autoritarios, excluyentes y antidemocráticos a

pesar de reproducir también luchas emancipatorias contra el capital. Por ello, descentralizar la toma de decisiones del gobierno moderno capitalista heteropatriarcal requiere también partir de las relaciones sociales creadas abajo para la sobrevivencia (relaciones premodernas-familiares-comunitarias), y esto supone a la vez cuestionar estas formas mismas; las cuales pueden estar construidas a partir de las dominaciones y opresiones a las que se resiste colectivamente.

La pregunta con la que se desea cerrar este apartado se vincula a considerar en términos comunitarios si la dominación masculina y las desigualdades en torno a los géneros poseen alguna relación con líneas de la religiosidad católica e incluso con los sentidos de la religiosidad purépecha. Como se ha mencionado, aunque en esta investigación no se realizará un análisis profundo de los procesos religiosos, sí se evidencia en las conversaciones con las comuneras, un papel y un rol significativo de la religiosidad católica en la reproducción de formas de dominación masculina y heterosexual; por ello la pregunta de las comuneras más allá de identificar a la religiosidad católica como un dinamizador de emancipaciones y de dominaciones, se dirige a considerar e identificar las posibilidades colectivas que permiten cuestionar la reproducción de las violencias en la comunidad: “es importante comprender los poderes que tenemos más allá de la iglesia, es decir, tenemos la capacidad de ser solidarias, la pregunta sería entonces ¿cómo poder potenciar este poder entre nosotras?” (V.S. comunicación grupal, 24 de Enero de 2018).

Una característica de la mujer purépecha tiene que ver con la debilidad y el portarse bien, yo creo que se prepara a la mujer para reproducir el rol que se la ha asignado; y aunque la realidad está cambiando nosotras no alcanzamos a comprender y por no comprender sencillamente nos juzgamos (V.S. comunicación grupal, 24 de Enero de 2018).

Si el horizonte interno y el horizonte popular comunitario de las comunidades en la lucha por lo común se caracterizan por sus relaciones antagónicas de dominación-emancipación internas, ello presupone que las resistencias son mucho más profundas que un posicionamiento que simplemente desafía a la forma estatal. Luchas como las de Cherán que están construidas por reflexiones y críticas como las expuestas por las comuneras, abren la posibilidad de comprender la necesidad de cuestionar aspectos vinculados a la reproducción de las dominación en las relaciones humanas, en las subjetividades y como nombraría Rivera (2018) en los elementos de la colonialidad interna. Lo que permite a su vez potenciar y fortalecer la lucha colectiva, pues según Zibechi (2006) “cuando emergen nuevos sujetos, aquellos que durante siglos estuvieron en el

sótano (indios, mujeres...), se produce una suerte de terremoto epistemológico ya que ponen en cuestión la relación sujeto – objeto, una de las más perversas herencias del colonialismo” (Zibechi, 2006, p. 127).



Mural realizado por Betel Pañeda  
Festival Ex – Joven (2017)  
Cherán, Michoacán.

## Capítulo V

### **Subjetividades comuneras en Cherán: purépechas que hacen historia**

*Yo siento que nosotras vamos dando pasitos para nuestra emancipación, sin embargo, considero que las mujeres acá en Cherán están en situaciones de mucha violencia, por eso lo que yo considero es que tenemos la tarea de ser más críticas, o que podamos ser más reflexivas y que nuestras opiniones y propuestas sean reconocidas y tenidas en cuenta*

C.A. comunera de Cherán

Para las comuneras, el levantamiento del 15 de Abril de 2011 fue un suceso significativo en la forma de vivir la comunidad, de reivindicar el sentido colectivo contra los proyectos de muerte del capitalismo y de autodeterminar el destino de Cherán. Como ellas mencionan en sus reflexiones, antes del levantamiento la comunidad era como cualquier otra, es decir, existía una apatía generalizada en los comuneros y comuneras y esto se sentía en la pérdida de prácticas y tradiciones colectivas.

Yo nunca creí pasar este proceso del levantamiento, pero nosotros comprendimos con ello la hermandad que se vive en la comunidad. Ese suceso nos permitió retomar los usos y costumbres, esa fue una de las experiencias que me impactó, porque volvimos a trabajar en comunidad para salir de la problemática (T, I. comunicación grupal, 18 de Enero de 2018).

Con el levantamiento dicen ellas, un sentimiento de hartazgo y también de rebeldía dieron pie a la organización colectiva, que les permitió no sólo sacar a los talamontes, al crimen organizado y a los partidos políticos, sino también (junto al proceso de autonomía) fortalecer las relaciones de confianza y los vínculos solidarios. Distintas son las historias que cuentan alegremente, entre risas, melancolía y recuerdos de los caídos que se encuentran vivos en la memoria y en la lucha.

Volver a la comunidad, regresar a la comunalidad y a los lazos afectivos y solidarios que unen el pensamiento y la vida purépechas son actualmente las propuestas más marcadas dentro del horizonte popular comunitario de Cherán que aportan y evidencian las comuneras en el marco de

este trabajo investigativo. Esto, sólo podrán sentirlo y percibirlo aquellas/os expectantes y movida/os por el devenir de las luchas y las resistencias en la fase actual del capitalismo. Despatriarcalizar la política es entonces un deseo activo, cotidiano y constante de descolonización para superar las escisiones construidas por los procesos coloniales, capitalistas, raciales y heteropatriarcales que todo lo destruyen, que todo lo trastocan y que todo lo devoran para hacer de la vida humana una condición invivible y sufrible.

El capítulo anterior, permitió evidenciar algunos de los cuestionamientos que se originaron a partir de las críticas y reflexiones de las comuneras con quienes se conversó. Si bien, estas comuneras no necesariamente asumen una identidad feminista, lo que permite sus postulados es generar justamente una conversación con planteamientos de autoras feministas especialmente decoloniales y comunitarias territoriales. Estas reflexiones que construyeron las 10 comuneras a partir de las conversaciones colectivas, evidenciaron los ejercicios de poder que subsisten en la comunidad más allá de la figura del Estado capitalista, racista y heteropatriarcal; el hecho de considerar que las violencias machistas también se reproducen (en una escala significativamente distinta a la del Estado) en los procesos de relacionamiento humano permeados por la cultura y configurados como discursos y formas de ser, es decir de subjetividades, permite preguntarse entonces por los retos y las fortalezas emancipatorias en el marco de un autogobierno por usos y costumbres y en el marco de las resistencias por la emancipación.

Se hace necesario considerar la importancia de reconocer que las violencias y las formas de dominación se presentan y se configuran de formas distintas pero imbricadas, es decir, a lo largo de esta investigación se ha hecho explícito que la forma política estatalizada caracterizada por los mandatos de la masculinidad se inscribe en un ámbito estructural. Sin embargo, está no se encuentra separada de formas políticas de dominación y de hegemonía cultural entre la cual se destaca la religión católica, la cual fue abordada brevemente en el anterior capítulo.

De esta forma, los mandatos de la masculinidad y la heterosexualidad se anclan así mismo en la cultura como formas de poder ideológicas y simbólicas. Menciona Fraser (1995) que no existe tal separación real entre lo económico-político y lo cultural; y aunque los dispositivos y formas de dominación no son las mismas en términos estatales y culturales, se recuerda que los ejercicios de estas dominaciones se enmarca también en relaciones de poder humanos y de socialización, pues como ya lo mencionaba una de las comuneras “el capitalismo no sólo es



reproducido en el Estado, sino también en los empresarios y en nosotros mismos que hacemos parte del mismo sistema” (V, S. comunicación grupal, 18 de Enero de 2018).

Pensar en los horizontes emancipatorios y en los retos de la lucha colectiva, se vinculan sin más a superar algunas ideas reduccionistas de las resistencias a los sistemas de dominación, los cuales en muchos casos se delimitan a las necesidades de transformación político económicas o como nombraría Fraser (1995) a la políticas de redistribución. Por ésta línea, las reflexiones de las comuneras exponen la necesidad de generar no sólo transformaciones político económicas sino también transformaciones culturales y simbólicas que no se separan de la esfera material y que son comprendidas por Fraser (1995) como políticas de reconocimiento.

Ante esto, considero que la experiencia de Cherán supera las posibles separaciones de redistribución y de reconocimiento, comprendiendo la primera como esa necesidad de la lucha de clases por lograr una redistribución equitativa de la riqueza, y la segunda vinculada a las políticas que han sido denominadas identitarias por la autora, como las luchas que buscan eliminar las desigualdades de género y de raza. Cuando considero que la experiencia de Cherán supera o más bien reconoce estas dos formas de buscar una justicia social, deseo expresar que autogobernarse por usos y costumbres no sólo permite cuestionar y construir nuevas formas de la redistribución del presupuesto comunitario, sino que también señalan una propuesta de gobierno a partir de sentidos culturales que han decidido retomar y rememorar los y las comuneras para reelaborar su horizonte popular-comunitario.

En este sentido, experiencias como las de Cherán evidencian que la búsqueda de justicia social y de emancipación contienen tanto luchas por la redistribución como luchas por el reconocimiento, es decir, que despliegan resistencias para lograr tanto equilibrio en la forma en la que se distribuye la riqueza, como transformaciones culturales que permitan reducir las diferencias que han generado desigualdades entre la población. Se comprende también que aunque Fraser (1995) expone sus categorías de análisis en el marco de una política estatista y liberal, se hace uso de las mismas no para pretender homogenizar ni igualar las necesidades de las luchas comunitarias con las estatales sino para considerar la no separación de los ámbitos económico-político y cultural y para comprender las complejas y necesarias transformaciones necesarias en las emancipaciones. Por ello, se hace uso de las propuestas de Fraser (1995) de una forma analítica y teórica que no implica la asimilación de las formas de la política estatista de reconocimiento sino que más poseen

una profundidad comunitaria para profundizar en los posibles retos de reconocimiento cultural, económico y político en el marco de la lucha de Cherán.

En lo que respecta a las reflexiones y propuestas de las 10 comuneras se comprende que el marco de sus cuestionamientos son justamente la necesidad de pensar en transformaciones de reconocimiento o culturales, que en sí tienen una característica dialéctica, pues así como algunas tradiciones pueden reproducir dominaciones y ejercicios de poder violentos como ya se evidenciaba en el capítulo IV, también significan lugares de existencia a partir de los cuales se hace resistencia.

Para comprender de manera más profunda el significado del reconocimiento es necesario entender que Fraser (1995) lo comprende en el marco de los modelos de representación simbólica y cultural; citando a Alex Honneth asume que las injusticias por aprobación y reconocimiento que se reciben por parte de las personas tales como conceptos negativos e insultos están vinculados a acciones que componen faltas de respeto y niegan un reconocimiento de los otros. Por tanto, queda evidenciado que asuntos como los vinculados al género y la raza no sólo deben ser transformados a partir de la economía política sino también de la cultura.

Esta breve introducción se desarrolla con el fin de posicionar las reflexiones y cuestionamientos de la comuneras, expuestos en el capítulo anterior como propuestas que podrían permitir reelaborar los sentidos culturales; los cuales están siendo retomados por la comunidad de Cherán para la construcción de un autogobierno por usos y costumbres y para reelaborar su ser comuneros/as; y que más que significar señalamientos sin solución exponen la necesidad de proponer colectivamente formas de transformación que permitan problematizar las separaciones de sexo/género, la división sexual del trabajo de cuidados y las relaciones de autoridad que reproducen dominación heterosexual y masculina.

Con el fin de abonar a los postulados de Fraser (1995) y de las reflexiones de las comuneras es posible mencionar la postura de Rivera (2018) para quien existe la necesidad de comprender la crisis del mundo actual más allá de la crisis económica. Esta autora refiere que actualmente asistimos a una crisis epistémica, a una crisis ética, a una crisis de sentido, es decir, de significado, que nos hace olvidar e invisibilizar la importancia de reconocer la ética del cuidado o de la reproducción como formas de resistencia. En este sentido, menciona que aquellos asuntos que han sido asignados a las mujeres o que lo que se señala como cosas de mujeres, son sin más cosas del

mundo, cosas del planeta, pues se dirigen a reflexionar sobre la responsabilidad que posee la especie humana para la sobrevivencia y la vida digna.

Se trae a la discusión los planteamientos de Rivera (2018) con el fin de considerar que las transformaciones en términos culturales y de reconocimiento superan una posición identitaria de las comuneras como mujeres de la comunidad de Cherán. Si bien, en el capítulo cuarto se han expuesto las reflexiones en torno a las violencias machistas hacia y entre comuneras vinculadas a la heterosexualidad y a la dominación masculina y su relación con los entramados históricos y culturales, el objetivo final del mismo ha sido exponer la urgencia de reconocer que estas críticas aluden a la necesidad de colectivizar y hacer de estos asuntos de desigualdad asuntos comunes que le sean de interés no sólo a las mujeres sino a la comunidad en su totalidad.

Pues como ya lo menciona Rivera (2018) denunciar, cuestionar, criticar y reflexionar en torno a las violencias ejercidas entre y hacia las mujeres no se delimita a un tema de mujeres sino que corresponde al ámbito de la vida misma. Para esta autora, esta nueva fase del capitalismo se caracteriza por ser ultrafetichista y se presenta destruyendo el sentido de las palabras y convirtiéndolas en fetiches; en esa medida y en palabras de la autora es necesario considerar que “queremos superar la idea de que por ser mujeres somos parte de ese fetichismo (...) las cosas de mujeres son cosas de alta política, son cosas de alta filosofía y por eso ser mujeres es superar la noción de cosa” (Rivera, 2018, 30:28).

Por ello, la lucha por un reconocimiento no discriminatorio o por la reelaboración de los sentidos y los significados culturales no se delimita al reconocimiento de ser mujeres y de seguir reproduciendo los roles tradicionales, sino más bien se trata de encontrar los lugares de lucha comunes e imaginar y construir resistencias emancipatorias que sobrepasen las diferencias convertidas en desigualdades y que nos separan.

Lo que se presenta en este capítulo final son los conocimientos, las propuestas y las reflexiones de las 10 comuneras, y las acciones que en su hacer comunitario se despliegan en términos de los horizontes internos emancipatorios de Cherán. La resistencia purépecha más exactamente el levantamiento y la posibilidad del autogobierno por usos y costumbres en Cherán significa una propuesta de políticas otras comunitarias que posibilita el caminar hacia emancipaciones comunes, y que tienen como reto no sólo la recuperación de las tradiciones sino también la reelaboración de significados comunes y culturales para la *unidad* de la lucha, la unidad como uno de los sentidos más importantes del pensamiento y la resistencia purépecha.

## ***Hacia la despatriarcalización de la política***

*Para vencer el colonialismo la sociedad colonizada debe realizar un enorme esfuerzo sobre ella misma, poner en tensión todas sus articulaciones, renovar su sangre y su alma.*

Frantz Fanon, Sociología de una revolución.

Cherán y su proceso de autogobierno es un ejemplo claro de políticas otras que buscan horizontes emancipatorios colectivos y comunitarios, para comprender a profundidad esta hipótesis será necesario regresar al objetivo principal de esta investigación el cual se vincula a develar los sentidos y las formas de lo político, de las políticas Estatales y de las comunitarias.

Así mismo, se traerá de nuevo a la discusión la hipótesis general de la investigación y sus dos preguntas emergentes; la hipótesis central apunta a afirmar que si bien el proceso de autogobierno en Cherán resiste a la violencia de Estado y genera otras formas de deliberación y organización política, tiene como reto la lucha contra otras formas de dominación, especialmente de dominación masculina. Lo anterior, es posible pensarse ya que aunque sus formas de organización social y política en las que prima lo común y lo comunitario son alternativas a las lógicas capitalistas, racistas y hetero-patriarcales del Estado mexicano caracterizadas por la competencia, la jerarquía institucional, la centralización de la toma de decisiones, la homogenización en las subjetividades, entre otras; existen aún prácticas y costumbres que perpetúan lógicas de dominación masculina; y son las subjetividades comuneras principalmente las de algunas mujeres de Cherán las que están cuestionando estas lógicas de dominio que permanecen en la comunidad.

La dominación masculina ha sido comprendida en su vínculo con el sistema sexo-género (Rubín, 1975) y con el régimen heterosexual (Rich, 1980 citada por Curiel, 2013), el cual configura un sistema de relaciones sociales y humanas que transforman las “diferencias sexuales” en productos de actividad humana. Es decir, que se configuran formas de ser y de construir la sociedad a partir de diferencias biológicas de los cuerpos. La división sexual mantenida por el sistema sexo-género es un principio característico de la violencia simbólica y cultural en la estructura social y hace parte de la dominación masculina; pues presupone que las actividades de los sexos (hombres/mujeres) son diferenciadas por su género (masculino/femenino). Para Bordieu (2000),

instituciones como la familia, la iglesia, la escuela y el Estado perpetúan la división sexual, construyendo roles para cada sexo; por ende la dominación masculina se considera como un orden social construido por y para los hombres, que somete y subordina lo considerado “femenino”.

La existencia de la heterosexualidad y la dominación masculina en los procesos de resistencia especialmente en el proceso de lucha de Cherán han sido evidenciadas y develadas en el capítulo IV, en el cual se elaboró una conversación entre las reflexiones de las comuneras y los postulados de los feminismos decoloniales. Aun con ello, se hizo urgente complejizar la mirada en torno a cómo se reproducen los procesos de dominación, los cuales si bien hacen parte de las relaciones humanas y sociales que se presentan como relaciones de poder, no son iguales ni pueden equipararse a las formas de dominación cimentadas en estructuras como el Estado y los entramados culturales.

Comprender a la/os sujetas/os en lucha y a las resistencias populares y comunitarias a partir de sus contradicciones e inestabilidades permite potenciar los horizontes emancipatorios posibles y visibilizar que aun con sus contradicciones, estas propuestas son una alternativa a los sistemas de opresión y su materialización. El capítulo III que consistió en presentar un breve y tal vez superficial acercamiento al contexto histórico de la región purépecha, permite responder a una de las preguntas<sup>38</sup> vinculadas a la hipótesis ya mencionada, observando que el Estado mexicano sí se ha caracterizado por centralizar formas de poder y de dominación como el capitalismo, el racismo estructural y el heteropatriarcado. Así mismo, este capítulo ha permitido comprender el papel antagónico que han significado las luchas de la región ante los proyectos de privatización de los bienes comunes, de despojo y de intervención del Estado capitalista, racista y heteropatriarcal.

Por esta línea, es posible mencionar que son las políticas estatales y las políticas comunitarias contrarias en los sentidos que las conforman, lo que coincide con el planteamiento de Tapia (2017) en el cual se afirma que los sentidos de la forma política estatal entra en tensión con las formas de la política comunitaria. Pues la conformación de un autogobierno a partir de sentidos colectivos da cabida a la creación de nuevas formas de organización social y política y por tanto de lucha comunitaria, que se preocupa por construir nuevas maneras de participación y de representación.

---

<sup>38</sup> La primera pregunta que emerge de la hipótesis central es la que se presenta a continuación: ¿el Estado capitalista es una forma de organización política hegemónica que representa principios organizativos vinculados a sistemas de opresión como el heteropatriarcado y el racismo estructural?

Cherán como una lucha anticapitalista, que cuestiona el racismo estructural y la colonialidad se encuentra vinculada directamente a la necesidad de configurar autonomía política pues cuestiona y produce formas alternas a las estructuras, formaciones y mediaciones institucionales del Estado, como las legislativas, las de seguridad y represión (monopolización de la fuerza) y formas vinculadas a la toma de decisiones y de deliberación como lo es la política representativa y los partidos políticos.

Con lo anterior, se considera que el autogobierno de Cherán posiciona sus sentidos políticos y comunitarios en contraposición a las opresiones capitalistas, racistas y heteropatriarcales del Estado mexicano pues cuestiona a su vez las formas de relacionamiento competitivas, jerárquicas, y de homogenización de las subjetividades al recuperar y reelaborar sus sentidos organizativos caracterizados por los usos costumbres. Es sabido que la participación electoral y los partidos políticos tienen un efecto en la despolitización de subjetividades comunitarias, pues la dependencia a estos debilita la formación política de las comunidades; por lo que el autogobierno en Cherán permite configurar subjetividades más politizadas, comunitarias y menos individualistas.

Las lógicas de servicio y rotación que componen las formas de organizar la vida colectiva en las comunidades indígenas y especialmente en Cherán evidencian formas otras de la delegación del poder, expresadas en la reivindicación de un sistema de gobierno propio contrario al sistema de gobierno estatal que permite darle un giro a la relación dirigentes/dirigidos/as, y construyen tendencias hacia una participación más democrática y una limitación a la centralización del poder a partir del mantenimiento de un gobierno asambleario en el que participan todas las personas de la comunidad.

Dado esto, experiencias de autonomía como la de Cherán que han sido inscritas en términos de lo popular comunitario y de las políticas otras desde las orillas y los márgenes, se vinculan a las necesidades vitales, se contraponen a la apropiación privada de los bienes comunes y cuestionan una de las formas de la política capitalista como lo es la lógica de la delegación y las funciones que han sido exclusivas del Estado como por ejemplo la seguridad. Esto, ya lo han expresado las comuneras en el capítulo anterior, en el cual se logra exponer que una de las transformaciones más significativas que han experimentado ha sido el aumento de la seguridad para las/os pobladoras/es de la comunidad.

Sin embargo, se considera también bajo este análisis que la comprensión de las luchas y de las subjetividades en resistencia no pueden estar miradas bajo la lupa de la esencialidad y de la

pureza cultural, pues un acercamiento crítico y decolonial devela sin más las contradicciones dinámicas de las luchas y evidenciarlas permite a su vez ampliar sus repertorios de acción colectiva e invitar a la construcción de procesos de descolonización interna.

Con esto, es posible evidenciar (si regresamos a la hipótesis planteada) el papel antagónico que desarrollan las formas políticas comunitarias -en este caso la de Cherán-, a las formas políticas estatalizadas capitalistas, racistas y heteropatriarcales. Formas políticas antagónicas y de resistencia que no necesariamente escapan de estar atravesadas por la reproducción de la dominación masculina y de la heterosexualidad; y que para comprenderlas en el marco de sus contradicciones e inestabilidades no es posible separarlas de sus entramados histórico culturales pues estos permiten evidenciar también el despliegue de sus horizontes emancipatorios y los futuros repertorios posibles que podrían superar las contradicciones evidenciadas.

En este sentido, Cherán en su proceso de autonomía hace parte de esas formas *otras*; formas políticas de lo común o como Gutiérrez (2015) ya lo había señalado *políticas en femenino* y que Gladys Tzul Tzul ha denominado también como formas indígenas y comunitarias. Gutiérrez (2015) elige nombrarlas *políticas en femenino* dado que el objetivo de estas es la reproducción de la vida material, y esta última ha sido el centro de atención tradicional de la actividad femenina; así mismo las nombra de esta manera para recordar que estas se tornan contrarias a la construcción masculina de la política tradicional estatalizada.

Lo anterior, permite visibilizar que lo político ha sido construido a partir de la binaridad, de los dualismos, de las escisiones; es decir, se observa la construcción de una política clásica caracterizada por prácticas y principios “masculinos”, en cambio esta forma de política otra se vincula más bien a una política comunitaria en femenino caracterizada por prácticas “femeninas”.

Ya en capítulos anteriores he propuesto que para ir más allá de la binaridad construida histórica, social, política y culturalmente (por el régimen de heterosexualidad) denominaré este tipo de políticas como *políticas feministas comunitarias*. Con esto, especialmente me refiero a las acciones de emancipación que reproducen las 10 comuneras de Cherán con quienes se conversó y lo articulo con sus conocimientos, reflexiones y propuestas, los cuales a la vez que se piensan y reproducen lo común en la resistencia, cuestionan también los ejercicios de poder que generan violencias al interior de la comunidad.

Por esta línea, pensar en la despatriarcalización de la política evidencia la necesidad no sólo de cuestionar las relaciones de desigualdad de género sino también el concepto mismo de la política y lo político, pues en palabras de una de las comuneras:

Se debe replantear la concepción de política a tal punto que se habla del poder pero es la figura masculina la que se mantiene y persiste como la única posibilidad del hacer político; entonces creo que debemos cuestionar también el rol y el papel que tienen la mujer y el hombre a la hora de hacer política en Cherán (V.S. comunicación grupal, 26 de Enero de 2018).

Si bien, se considera que las formas otras comunitarias como el autogobierno en Cherán reproducen vida y reproducen bienes comunes en contraposición a las políticas de despojo del Estado capitalista, racista y heteropatriarcal, existe también la necesidad de profundizar en la importancia de las acciones cotidianas y de reproducción de lo común que realizan las comuneras como formas altamente políticas, y así mismo de evidenciar que las desigualdades de género han sido construidas bajo diferencias que han sido naturalizadas. Por tanto, lo común debe constituir también la importancia de la vida, de la vida del territorio, de sus usos y costumbres, de los bienes comunes y por supuesto de las acciones que la generan.

Bajo esta premisa, me he permitido nombrar como *políticas feministas comunitarias* a aquellas formas de pensar, sentir y hacer comunidad y que cuestionan todas las formas de dominación no sólo las que se presentan a partir de las formas culturales y estatales, sino también de aquellas formas de poder internalizadas y reproducidas en las subjetividades colonizadas. Pues cuestionar y poner en evidencia las contradicciones de la lucha misma hace parte de la reproducción de bienes comunes intelectuales e inmateriales, que en este caso son posicionados por las 10 comuneras al reconocer algunas tradiciones o usos y costumbres como fortalezas para la lucha y también al evidenciar la necesidad de reelaborar sentidos vinculados a las mismas.

Debo considerar que el uso de la categoría de *políticas feministas comunitarias* puede tener un tinte colonial al interpretarse como una forma de nombrar a las comuneras de Cherán como feministas sin que necesariamente ellas adopten esta identidad; pero como ya lo he mencionado hago uso de esta categoría no para nombrarlas a ellas y categorizarlas en un concepto, sino para considerar la profundidad que conlleva comprender las políticas otras y comunitarias en su lucha por la vida. Pues estas suponen ir más allá de la conservación y el cuidado de los recursos



materiales colectivamente disponibles, y ese ir más allá se vincula a visibilizar las contradicciones de los horizontes internos para reelaborar y fortalecer el despliegue de la lucha colectiva.

En conclusión, la experiencia de lucha y resistencia de Cherán es nombrada para esta investigación como una forma de política otra, comunitaria que cuestiona en sí misma la construcción tradicional de lo político; este último, asignado a un fenómeno netamente estatal, se reactualiza a partir de sucesos como el levantamiento y el autogobierno de Cherán. La política comunitaria de Cherán o como diría Gutiérrez (2015) la política en femenino, se vincula a la construcción de lo común, que dirige la acción colectiva y se encuentra vinculada a lo que pertenece, se extiende o es poseído por varios, es lo compartido, contrario a lo privado. Lo común como aquello que es producido, reproducido y se reactualiza. Es decir, lo común comprendido de esta manera, deja de ser aquello que es propiedad y dominio de algunos, para ser la acción colectiva que produce, apropia y reapropia a partir del esfuerzo y la articulación de comuneros y comuneras situadas/os geográfica e históricamente.

Desde una política feminista comunitaria y según lo conversado con las comuneras, lo común debería ser ampliado, o ser sinónimo de la despatriarcalización de la política; es decir, que la necesidad de fortalecer las preocupaciones por las relaciones de poder y de dominación que se reproducen en el horizonte interior de la lucha, debería ser un fenómeno que interese a todas/os. Por tanto, las reflexiones y críticas evidenciadas en torno a la dominación masculina, la heterosexualidad y la división sexual del trabajo de cuidados en la comunidad, podrían ser asunto que cuestionen a todas/os porque competen a todas/os; pues en ello reside luchar contra la colonialidad y contra las separaciones que imponen los sistemas de dominación, esto supone a la vez la posibilidad de pluralizar y ampliar las múltiples posibilidades de intervención y decisión sobre los asuntos comunitarios.

La posibilidad de despatriarcalizar la política permite fortalecer algunas de las características de la producción de lo común, como por ejemplo la dispersión del poder, es decir, que este no sea centralizado; pues en tanto se habilita la reapropiación de la palabra y la decisión colectiva sobre asuntos “que a todos competen porque a todos afectan” (Gutiérrez, 2015, p. 85) se comunalizan los cuestionamientos y las soluciones a esas divisiones y separaciones producidas por los sistemas de dominación, en este caso sistemas de dominación como la heterosexualidad y la masculinidad.

El siguiente y último apartado pretende dar respuesta a la otra pregunta emergente vinculada a la hipótesis central, la cual cuestiona si ¿son las subjetividades comuneras de algunas mujeres de Cherán las que construyen principios y acciones de políticas despatriarcalizadoras en la comunidad?.

***Subjetividades comuneras<sup>39</sup>, ser y hacerse comuneras: una apuesta emancipatoria***

*Este proceso de emancipación debe generar más cosas, no retrocesos, sino avances para que permanezca la posibilidad de hacer algo diferente*

V.S. Comunera de Cherán

*Es importante comprender los poderes que tenemos, es decir, tenemos la capacidad de ser solidarias, la pregunta sería entonces ¿cómo poder potenciar este poder entre nosotras?*

V.S. Comunera de Cherán

En este apartado final se presentan las propuestas y reflexiones de las comuneras, vinculadas a la necesidad de reconocer el cuidado y la recuperación de las tradiciones o los usos y costumbres como formas materiales e inmateriales de reproducir la vida colectiva en la comunidad de Cherán. En tanto se han presentado en capítulos anteriores los cuestionamientos de las comuneras a la producción de las relaciones de dominación al interior de la comunidad, lo que aquí nos presentarán ellas son las posibilidades comunitarias para superar la reproducción de las violencias o al menos complejizar la mirada respecto a las mismas.

Es la subjetividad comunera la que permite exponer una de las propuestas más significativas no sólo para comprender cómo las dominaciones se expresan en los procesos de subjetivación humana, sino también para ir más allá de las dominaciones, es decir, para pensarse el horizonte interior emancipatorio de una vida colectiva y comunal en Cherán.

---

<sup>39</sup> El concepto de *subjetividades comuneras* surge de las conversaciones, reflexiones y propuestas realizadas por las comuneras en el proceso exploratorio y de trabajo de campo de esta investigación; por lo que se atribuye principalmente el origen del mismo en el contexto de los encuentros colectivos de conversación y a los conocimientos de la cultura purépecha.

Pensar en el autogobierno de Cherán como un proceso de construcción de políticas otras contrapuestas a las lógicas del capital, del Estado como institucionalidad y de dominaciones como el hetropatriarcado y el racismo estructural, permite evidenciar la existencia de subjetividades comuneras que cuestionan la individualidad implantada por la colonialidad y asumen la colectividad como una necesidad que se enraíza en el territorio y en la cultura purépecha para cuestionarse y reinventarse; que se encargan de construir formas de lucha autonómica y también son conscientes de sus límites y contradicciones para el fortalecimiento de la resistencia y los horizontes internos emancipatorios.

Así, para comprender a Cherán como una propuesta de políticas otras, construidas a las orillas y los márgenes, es necesario evidenciar mucho más allá de los debates académicos, las reflexiones de la comuneras ancladas a sus conocimientos comunitarios, las cuales hacen explícito que justo después del levantamiento en Cherán fue posible hablar de nuevo de política, ya no como un fenómeno vinculado a la corrupción y a la política representativa sino como una posibilidad de organizar la vida colectiva: “antes hablar de política era hablar de corrupción, pero después del levantamiento nuestras familias volvieron a hablar de política pero desde los usos y costumbres, se volvieron a preguntar ¿cómo autogobernarse?” (T.I. comunicación personal, 18 de Enero de 2018).

Es en este contexto en el que se sitúan las reflexiones y propuestas de las subjetividades comuneras que como ya se ha mencionado no sólo pretenden considerar los límites y las contradicciones de la lucha, sino también reconocer las fortalezas del proceso de recuperación de usos y costumbres para pensar más allá de los embates y evidenciar que las políticas otras se encuentran construidas también por el ser y hacerse comuneras en su cotidianidad, en su conocimiento erótico, en su resistencia y en las distintas maneras de reproducir la vida.

De esta forma, este apartado final expone los conocimientos y reflexiones realizadas por parte de las comuneras a partir de las siguientes propuestas, las cuales se encuentran interconectadas; la primera, aborda los usos y costumbres como políticas ya no como dominación, sino en su horizonte emancipatorio, mostrándose como formas políticas de unidad y de resistencia purépecha que podrán incluso dar respuesta o ser grietas a las violencias identificadas por las comuneras en el horizonte interior de la lucha en Cherán. Como segunda propuesta se evidencia la necesidad de comunalizar o hacer comunes (más allá de las divisiones de sexo/género) los trabajos y los sentires comunitarios, a la vez que se identifica como necesaria la recuperación de

las relaciones con la naturaleza y el reconocimiento del sentir, pensar y la praxis de las mujeres como políticas otras en la comunidad; por último se observa la construcción de las subjetividades comuneras, el ser e ir siendo comuneras en una propuesta colectiva de resistencia emancipadora y anticolonial.

Se observa pues en este último capítulo que es sin más la existencia de la comunidad y el ser comunera/o la propuesta principal para superar e ir más allá de las dominaciones ancladas como formas de poder en los relacionamientos humanos y sociales, es decir, que es una herramienta poderosa para la despatriarcalización de la política, pero que ello significa que la comunidad también debe observar, comprender e ir más allá de las dominaciones y contradicciones que se reproducen en su horizonte interior.

Por esta línea, una de las primeras evidencias que sitúan las comuneras en su horizonte emancipatorio se relaciona con hacer parte y construir una colectividad caracterizada por unos saberes históricamente elaborados; lo que permite afirmar que ser e ir siendo comuneras y comuneros hace parte de unos conocimientos históricamente situados, reconocidos y reivindicados en el marco de la resistencia de Cherán.

Para nosotros en Cherán una de las cosas más importantes es tener una organización, una colectividad, pero además tenerla y construirla a partir de unos saberes que históricamente la comunidad ha construido. Por ejemplo, entender que en la relación con la tierra es necesario mantener una rotación de cultivos. En nuestro proceso hemos venido recuperando por ejemplo nuestra relación con la tierra, porque finalmente quienes nos alimentamos de la tierra somos todos nosotros. Por ejemplo, respetar los tiempos de la naturaleza que te van indicando los momentos para la siembra, para cosechar, pues hay todavía una cuestión de sentido ancestral que te informa cuando va a llover, cuándo va a hacer frío... ¿por qué? Porque miran las estrellas, porque ven la ubicación de un cerro, porque mantienen una comunicación con la naturaleza que nos permite entender además que nosotros hemos venido alterando los ciclos naturales. Sentimos en este sentido, que hemos venido recuperando pero que tenemos además que fortalecer estas relaciones pues la juventud ya no está interesada en esto, y no se ven las tradiciones y los oficios de la comunidad como una subsistencia (T. Y. comunicación personal, 30 de Enero de 2018.)

De esta manera, recuperar las tradiciones, los usos y costumbres significa ir reelaborando el sentido de lo que significa ser comunera/o y ello en su vínculo armónico con la vida y la

naturaleza; existir y re-existir como comunera/o invita a la recuperación de los significados humanos en su vínculo con el territorio, entendido este último como aquellos procesos materiales e inmateriales históricos, culturales y políticos que le dan sentido a la vida comunitaria.

El conocimiento expuesto por la comunera citada parece ser uno de los argumentos más fehacientes durante esta investigación de el por qué considerar la resistencia de Cherán como una propuesta antagónica y alternativa a las formas políticas estatistas, capitalistas, heteropatriarcales y racistas. Dado que partir de los saberes y conocimientos históricos que van reafirmando y reelaborando el devenir de Cherán, significa entender cómo estos implican una lucha activa contra las subjetividades individualizadas construidas por los sistemas de dominación, separadas de los ritmos, tiempos y ciclos de la naturaleza y que alejadas de las cosmogonías ancestrales pueden mostrarse desinteresadas por los procesos de la lucha colectiva.

Recuperar y rescatar como las comuneras afirman los usos y costumbres para la vida y la existencia comunitaria, tiene una importancia significativa en este proyecto investigativo; puesto que una vez se ha venido exponiendo a lo largo del texto las escisiones y separaciones de sexo/género, raciales y de clase, como ejercicios de dominación, es la recuperación y la reelaboración de las tradiciones y sus significados un ejemplo claro de lucha contra la colonialidad anclada a estas separaciones impuestas y de fortalecer el vínculo entre los seres humanos y la naturaleza.

Por ello, es el autogobierno de Cherán una propuesta anticapitalista perse, antipatriarcal y antirracista que se opone y se rebela a las lógicas instrumentales que van en contra de la vida humana y no humana. La lucha en Cherán no puede pensarse entonces de una manera que no sea colectiva e histórica, que recupere la relación con el territorio, con la naturaleza, con la reproducción de la vida y sobre todo con las tradiciones y con los conocimientos ancestrales que permiten mantener los lazos comunales, el proceso de autonomía y la unidad purépecha como uno de sus más grandes sentidos de resistencia.

Entre estas tradiciones y usos y costumbres a recuperar las comuneras también hacen explícita la necesidad de recordar algunos valores o sentidos comunitarios que superan las relaciones mercantiles creadas por el capitalismo y que generan ruptura en la formas de reconocer las relaciones humanas como lazos de afectos y no como lazos comerciales. Un ejemplo claro de ello, es la recuperación de las *faenas*; estas últimas comprendidas como aquellos ejercicios de colaboración, de cooperación y de solidaridad: “También estamos recuperando las faenas, estas

formas de ayudar, de colaborar, de hacer algo sin que tú esperes un beneficio directo personal sino que pienses en el beneficio común, es algo que se debe seguir trabajando” (T. Y. comunicación personal, 30 de Enero de 2018); pues “una de las herencias que nos han dejado nuestros antepasados y que debemos recuperar es el servicio, es decir esa acción solidaria de dar sin esperar dinero a cambio” (T. M. Conversación personal 16 de Enero de 2018).

Con lo anterior, se recuerda la postura de Lemus (2018) comunera de Cherán quien pone la atención en las faenas para entenderlas como un trabajo colectivizado que evidencia la reciprocidad en las relaciones tanto como derecho y como deber del ser comunera/o. Las faenas vinculadas a actividades como limpiar un camino, construir una casa, arreglar la iglesia, entre otras, que hacen parte de los trabajos colectivos que se remiten a “la ayuda mutua con base en la unidad, la confianza, la lealtad, los lazos familiares y la amistad” (p. 147).

De acuerdo a las posturas de las comuneras, son los trabajos colectivizados como las faenas uno de los asuntos necesarios para la unidad de la comunidad y una de las necesidades para la recuperación de los lazos sociales y de los usos y costumbres en Cherán. Esto, permite pensar en la urgencia de recuperar y reelaborar los sentidos que comunalizan las prácticas y las relaciones sociales en el marco comunitario, y entender que los actos de reproducción de la vida pueden ser compartidos por todas/os.

Lo anterior, se vincula con la segunda propuesta mencionada para el análisis de este apartado final, el cual se encuentra relacionado con la necesidad de comunalizar las acciones y trabajos de producción material e inmaterial o simbólica que sustentan la vida comunitaria; es decir, hacer comunes los trabajos de cuidado y de apoyo mutuo, incluso aquellos que han quedado asignados a la esfera privada y que han sido divididos por las categorías de sexo/género en el ámbito familiar.

En el capítulo anterior, las comuneras realizaron importantes reflexiones y aportes en torno a las diferencias existentes por la marca del género en la realización de actividades (división sexual del trabajo) y en torno al deber ser (roles de sexo/género) como comuneras y comuneros. Con esto, pensar en la posibilidad de recuperar los usos y costumbres y sus sentidos purépechas de unidad permite evidenciar que son los lazos cooperativos y el apoyo mutuo aquellos que fortalecen, hacen y reinventan a la comunidad de Cherán y pueden ser una forma de ir más allá de las separaciones y diferencias evidenciadas.

En este sentido podría pensarse que más allá de entender la existencia de actividades asignadas a hombres y a mujeres, es decir, más allá de las separaciones del sexo/género, existen trabajos, actividades y formas de ser y hacer colectivas que sustentan la vida comunitaria en Cherán. Sin embargo, las comuneras se preguntan ¿por qué ellas son diferentes a sus cuñadas? ¿Por qué los trabajos del cuidado del hogar, de la familia y de las/os hijas/os son asignados solamente a las mujeres? Y si bien las comuneras se han apropiado también de esos lugares asignados como públicos ¿por qué son pocos o casi inexistentes los comuneros que se hacen cargo también de aquellas actividades categorizadas en el espacio denominado como privado y familiar?

Como ya se mencionó, estos cuestionamientos no sólo han emergido para cuestionar los trabajos de reproducción de la vida en el marco de la familia, sino también aquellos que se reproducen simbólicamente en las subjetividades mismas. Además de esto, las comuneras afirman que “hace falta educarnos en el ser, se habla poco de lo que sienten los hombres y mucho menos de lo que sentimos las mujeres, por lo que romper esa barrera significaría enfrentarnos a nuestros miedos” (V.S. Comunicación grupal, 26 de Enero de 2018). Además de ello, exponen que en Cherán “no se discuten las situaciones de violencia y eso es un fuerte síntoma de lo que está aconteciendo en nuestra sociedad y aquí en Cherán” (V.S. comunicación grupal, 26 de Enero de 2018).

Con esto, las comuneras no sólo hacen explícito la división del trabajo material e inmaterial que ya venían señalando en el capítulo anterior sino que también evidencian la necesidad de que los actos y las condiciones humanas de cooperación, de apoyo mutuo y de comunicación sobre lo que sucede y se siente en la comunidad, sean comunes y colectivizadas para la superación de las situaciones de violencia que vulneran no sólo a las mujeres sino a la comunidad en general.

Por ello, durante las conversaciones fueron explícitos también los cuestionamientos que realizaban las comuneras en relación al papel de sus compañeros comuneros para reflexionar sobre el ejercicio de sus violencias y principalmente de comprender cómo las dominaciones atraviesan sus subjetividades. Puesto que según ellas esta falta de comunicación y fragmentación de las relaciones solidarias son las que en parte siguen permitiendo la existencia del machismo en la comunidad; “sí, venimos de una lucha para liberarnos como pueblo pero también existe una pasividad de posicionamiento político en cuanto a las violencias hacia la mujeres que son violencias también hacia la comunidad” (V.S. comunicación grupal 26 de Enero de 2018).

Por esta línea, parece que pensar en los sentidos políticos de la recuperación de los usos y costumbres apela de manera profunda no sólo a la recuperación de las faenas como prácticas colectivas, sino específicamente a los significados y sentidos de apoyo mutuo y de cooperativismo que caracterizan la lucha purépecha, en tanto son los asuntos comunes y comunalizados los que competen a todas/os. Así, apelar a las faenas como una de las actividades a fortalecer en la comunidad, se vincula también a la necesidad de recuperar los sentidos de lo que es común a todas/os, tanto en el hacer público de la comunidad como el hacer privado de las relaciones familiares y en el ser emocional y reflexivo de las comuneras y los comuneros.

Comunalizar los trabajos de cuidado tanto materiales como inmateriales vinculados estos últimos al trabajo emocional, individual y colectivo, es uno de los retos que evidencian las comuneras para los horizontes emancipatorios de la lucha colectiva en Cherán. Por tanto, no sólo las faenas sino también el apoyo mutuo en los espacios y las tareas del hogar son vistos como parte de la recuperación de los sentidos purépechas, de la reelaboración de los usos y costumbres, del fortalecimiento de la unidad colectiva y de la lucha contra todas las formas de dominación incluso las que se reproducen al interior de la comunidad y de las subjetividades.

Los conocimientos, cuestionamientos y propuestas de las comuneras son en sí la base principal del análisis de este apartado final de la investigación; puesto no solo ponen en cuestión las divisiones de sexo/género observadas y vivenciadas en su comunidad sino que a la vez profundizan en las fortalezas de sentido y de significado purépecha que podrían ser una grieta para desmontar los ejercicios desiguales y que generan violencia, especialmente violencia de género en el horizonte interior de Cherán.

Es necesario con todo lo anterior, recordar el análisis mencionado al iniciar este capítulo en torno al reconocimiento y las transformaciones culturales en Cherán. Reconocimiento vinculado a la comprensión y reelaboración de los sentidos purépechas como los que hacen explícitos las comuneras, en tanto recuperar los sentidos de los usos y costumbres significa reconocer los conocimientos comunitarios y colectivos, es decir los conocimientos que fortalecen la lucha.

Se ha evidenciado hasta el momento la necesidad de fortalecer el trabajo colectivo en todos los ámbitos de la vida comunitaria, tanto en los ámbitos asignados como públicos (faenas) como en los nombrados como privados. Y es justamente en estos últimos en los que se va a centrar el siguiente análisis expuesto por las comuneras y en el que recuerdan que así como existen



cuestionamientos y críticas referidas a las actividades que se han considerado femeninas, también se hace importante reconocer que estas actividades asignadas al espacio “privado” y familiar son acciones políticas de resistencia y existencia de la vida comunitaria; es decir, son políticas otras que exigen la reelaboración y reinención de los sentidos y significados culturales, en un momento del capitalismo como lo menciona Rivera (2018) en que este funciona ultrafetichizando los sentidos y significados de la vida.

Para las comuneras, es la recuperación y la reelaboración de los usos y costumbres purépechas un asunto político que permite no sólo ampliar los sentidos de las relaciones comunitarias sino también de las relaciones entre comuneras y comuneros, entre niñas/os, jóvenes y adultos y entre el ser humano y la naturaleza. Sus reflexiones y posturas resultan entonces de una magnitud altamente filosófica al comprender que recuperar los sentidos cosmogónicos purépechas requieren una visión de la vida, de la naturaleza, de las relaciones sociales y del ser antagónicas a los significados construidos por los sistemas de dominación.

Entre los usos y costumbres que ha de seguir recuperando la comunidad de Cherán según las comuneras, es también la relación con la naturaleza, que si bien ya ha sido explícita en una de las posturas vinculada a la comprensión de la siembra y la comunicación de las/os ancestros/os con el territorio, también se evidencia en las añoranzas de algunas de ellas en las que la relación con la naturaleza está vinculada con la reproducción de los alimentos, la preservación de las semillas, y las actividades en torno al fogón de la abuela como las historias y relacionamientos de convivencia que se cocinan alrededor del mismo:

Las acciones que generan vida en Cherán son un conjunto de elementos, por ejemplo la convivencia con la gente y con el territorio. Por ejemplo el hecho de preservar las relaciones con el territorio, con la naturaleza, poder hacer tortillas con el maíz de aquí. También las relaciones de convivencia entre nosotros, aunque nos falta mucho en eso. Yo recuerdo mucho cuando era pequeña y nos organizábamos en colectivo para ir a la cosecha en los meses de Diciembre, me emocionaba bastante todo el proceso, me gustaba también las pláticas en el fogón con mi abuela, saber las historias del pueblo y de la gente. Yo me distancié del campo y esos problemas de conexión con la tierra dejaron mucho en mí (V.S. comunicación grupal, 26 de Enero de 2018).

De esta forma queda claro que la relación con la naturaleza y con el territorio se visibilizan no sólo a partir del trabajo de reproducción de la vida vinculado a la producción de los alimentos

sino también a la reproducción de lazos sociales y humanos, o como mencionaría Rivera (2018) es en la cocina en donde se produce también filosofía y el cuidado de la vida. Comprender que son las acciones políticas de cuidado que han sido asignadas como trabajo femenino las que se encargan de mantener la lucha misma significa sin más reconocer el papel político y transformador que no son exclusivas del “espacio privado” pues estas mantienen la cultura y la resistencia colectiva.

Si se recuerdan los debates ya mencionados en anteriores capítulos vinculados a la separación del espacio público y el espacio privado como escisiones coloniales y capitalistas, son los trabajos de cuidado y de reproducción, actividades humanas que permiten volver a unir lo que el capital ha separado; y aunque en las conversaciones con las comuneras se evidencia claramente cómo estas separaciones entre lo privado y lo público se materializan en la división sexual del trabajo, se evidencia también que el ámbito de la cocina como ejercicio de preservación de la vida supera las concepciones de lo privado y lo público porque atraviesa a ambos espacios generando resistencia para la lucha comunitaria.

Por esta línea Lemus (2018) en su texto recuerda lo que significaron las fogatas en la madrugada del 15 de Abril de 2011 cuando los comuneros liderados por mujeres iniciaron un levantamiento como un gesto colectivo de hartazgo e indignación. En esta medida, la construcción de las fogatas significó sacar la cocina al ámbito público; pues según la tradición P’urépecha las fogatas tienen una relación simbólica con la cocina, la cual es el lugar en el que no sólo se preparan los alimentos, sino también en el que se reúne la familia, son el núcleo del hogar en donde la familia pasa la mayoría del tiempo en colectivo.

Con estas reflexiones cabe mencionar que si son las fogatas y los fogones actividades socializadoras que mantienen a la colectividad unida, es más que necesario reconocer su papel político y transgresor que mantiene no sólo la vida sino también la lucha comunitaria. Son los trabajos de cuidado materiales e inmateriales vinculados a los usos y costumbres, los que permiten la reproducción de la vida y en este sentido, la recuperación de la relación con la naturaleza y con el territorio. Además de los fogones y de la cocina, las comuneras también evidencian y hacen explícito la necesidad de fortalecer los conocimientos relacionados con las plantas medicinales, lo que implica además reconectar en muchos casos los vínculos con ancestros purépechas como las abuelas y sabias sanadoras.

Estas formas políticas de reconexión con la naturaleza y con el territorio son actualmente llevadas a cabo en Cherán, así otro de los trabajos de cuidado a partir de los cuales se mantiene la lucha activa, reside en las acciones que mantienen la relación y el conocimiento con las plantas sagradas pues este vínculo recupera y reelabora los sentidos del cuidado, de la salud colectiva y de la vida misma en la comunidad. Los trabajos de cuidados con las plantas sagradas son actualmente una forma de recuperación de los usos y costumbres en Cherán, que no se limitan a ser conocimientos individualizados sino que por el contrario son colectivizados en la comunidad especialmente en espacios como los “Talleres de plantas medicinales”<sup>40</sup> construidos por las mujeres de la comunidad y el consejo de mujeres en Cherán.

Es significativo reconocer este espacio comunitario en el que distintas comuneras se encuentran para construir aprendizajes y la recuperación de la relación con las plantas, dado que al estar enmarcado en las políticas otras de reproducción de la vida, permite construir colectivamente un espacio de apoyo mutuo; en el que transitan los conocimientos de las abuelas, de las curanderas, y en el que se potencia el cuidado para ir más allá de los dolores y vivencias de las violencias comentadas por las comuneras<sup>41</sup>.

En el taller de Medicina tradicional se hacen posibles la creación y la construcción de afectos de cuidado y de la solidaridad (principalmente entre mujeres); a partir de la escucha activa y de la elaboración de medicina, como actividades significativas para el cuidado de los cuerpos. Comprender así que la recuperación de los usos y costumbres se vincula con recuperar la reconexión con el territorio y con la naturaleza, permite evidenciar que el cuidado del territorio implica también el cuidado de los cuerpos y de las subjetividades comuneras.

Lo anterior es lo que ha llevado en esta investigación a que se consideren las prácticas de algunas comuneras de Cherán como *políticas feministas comunitarias*, pues más allá de si las

---

<sup>40</sup> Este espacio de taller sobre el uso de las plantas medicinales es un espacio construido por comuneras de Cherán, que comparten, socializan y colectivizan sus conocimientos curativos con el uso de las plantas medicinales. Este espacio se enmarca en las actividades realizadas por el Consejo de Mujeres de Cherán (autogobierno 2015-2018).

<sup>41</sup> Lo anterior se afirma en el marco de la Investigación Acción Participativa en la cual la investigadora participó de aquellos espacios, comprendiendo y reflexionando en torno a lo que sucedía en este espacio a partir del Diario de Campo realizado durante el trabajo en territorio. De esta manera, lo argumentado aquí nace también de vivencias personales dentro de la comunidad que potencian los análisis pero también las comprensiones de lo comunitario y la reproducción de la vida en Cherán.

comuneras se asumen como feministas o no, se observa que sus prácticas pueden dar amplitud a las posturas propuestas por las feministas comunitarias. En este sentido, pensar que la liberación de los territorios no se separa sin más de la recuperación de los cuerpos a través de la elaboración de medicina como pomada para los golpes y el alivio de los dolores corporales y emocionales, poseen sentidos y significados profundos por el reconocimiento del cuidado y la vida de quienes hacen parte de la comunidad.

En relación a esto, lo que sucede en espacios como el Taller de plantas medicinales, las reflexiones y los trabajos de cuidado por parte de las comuneras, se han visto visibilizados también en algunas propuestas desarrolladas por feministas comunitarias como Lorena Cabnal (2010) indígena xinca y su planteamiento sobre la recuperación y defensa del territorio cuerpo. Para las xincas en Guatemala, la recuperación consciente del primer territorio cuerpo, es un acto político emancipatorio que permite reconocer que lo personal es político y que lo no se nombra no existe.

Para Cabnal (2010) recuperar el cuerpo y defenderlo del embate histórico estructural que atenta contra él, es un ejercicio de lucha constante, puesto el cuerpo entendido como territorio ha sido un lugar de disputa por los patriarcados para asegurar su sostenibilidad desde y sobre el cuerpo de las mujeres. Por esto, recuperar y defender el cuerpo implica desmontar los pactos masculinos y en el marco de esta investigación implica desmontar los sentidos de la política estatalizada y masculina.

Cabnal (2010) asegura además que la defensa del territorio tierra y de los bienes comunes de la naturaleza se vincula a la recuperación y defensa histórica del territorio cuerpo, pues las violencias opresivas existen tanto para el territorio tierra como para el territorio cuerpo y en tanto, todas las formas de violencia contra las mujeres son violencias que atentan a ambos territorios interconectados. Según Cabnal (2018), el sistema patriarcal se encuentra programado para que se viva con cuerpos infelices; por ello, las luchas también pasan por la sanación de los cuerpos que viven múltiples opresiones y es en estos cuerpos en donde radica la energía vital para la emancipación.

Recuperar los conocimientos de las plantas medicinales se vincula para Cabnal (2010) con la *femialogía de las ancestras*; este como uno de los poderes (y políticas otras) que han construido las mujeres en las comunidades, recupera los saberes de las ancestras y de las abuelas para armonizar y revitalizar la relación con la vida y con la naturaleza. La femialogía de las ancestras

es entonces epistemología de mujeres, pues ser sobrevivientes del sistema patriarcal “nos hace mujeres con una experiencia en este mundo patriarcal, neoliberal y racista” (p. 24).

Las luchas por la liberación del territorio cuerpo y del territorio tierra son entonces una de las resistencias más significativas para comprender los feminismos comunitarios en la Abya Yala y sin más para comprender luchas colectivas como las de Cherán, en las cuales son las subjetividades comuneras quienes no sólo se cuestionan las violencias en los horizontes internos de la comunidad, sino que a la vez reconstruyen y reelaboran a partir de la recuperación de los usos y costumbres, relaciones con los territorios que deben ser liberados de la opresiones. Espacios como los talleres de Medicina Tradicional, los fogones, la cocina y las posturas y reflexiones de las comuneras evidenciadas en los últimos capítulos de la investigación, muestran los profundos cuestionamientos y los trabajos de cuidado que deben ser reconocidos como políticas otras pero principalmente como políticas comunitarias que mantienen la vida y el cuidado no sólo individual sino también de los procesos colectivos.

A estas propuestas de las comuneras de Cherán y los postulados de los feminismos comunitarios, se suman las posturas ecofeministas como las de Shiva (2018), para quien es claro que nos enfrentamos al mal uso y a la destrucción de los bienes comunes por parte de quienes engendran el poder del capital, por ello, según esta autora son los seres humanos quienes deben proteger el hogar llamado tierra. Ante esto, visibiliza la importancia del trabajo de las mujeres, quienes han sido relegadas históricamente a la realización de trabajos que se consideraron poco relevantes, pues ir a la guerra y matar han sido los trabajos “importantes”; sin embargo, las mujeres fueron dejadas para hacer las cosas reales: proveer el agua, proveer el alimento, cuidar a la familia.

Según Shiva (2018) en el futuro inmediato caracterizado por un periodo de privatización y de extracción, los valores que se necesitarán son los valores del conocimiento de cómo vivir con la naturaleza y eso es conocimiento de mujeres; se necesita conocimiento de cómo cuidar, de cómo compartir, de reconocer que el trabajo con las manos, con el corazón y con la mente (que están interconectados) es la evolución más elevada de la especie humana. Por esta línea también considera que la cocina ha sido un ejercicio comprendido como “atraso” y ni siquiera ha sido considerado como un trabajo, pero esta es la razón por la cual se está alimentado y por la cual se existe.

Con lo anterior, asumiendo tanto las reflexiones de las comuneras como las propuestas de los feminismos comunitarios y de los ecofeminismos, se considera que liberar los territorios, la

naturaleza y los cuerpos, requiere la construcción de relacionamientos humanos distintos y como se ha venido mencionando, de la reelaboración de sentidos y significados tanto del mundo como de los vínculos afectivos que se construyen en la comunidad. Esta, es una de las propuestas situadas por las comuneras quienes recordando las faenas y los sentidos del servicio y de la solidaridad, también se preguntan por los sentidos de tradiciones que podrían permitir la resolución de conflictos en el horizonte interno de la comunidad si se apela a los profundos valores purépechas de unidad y de comunidad. Para profundizar en la necesidad de comprender los sentidos purépechas, una de las comuneras hace alusión a la Uárukua<sup>42</sup>, es decir, a uno de los deportes purépechas más antiguos de las tradiciones mexicanas y que enseña a cuidar al otro aunque no sea del mismo equipo, sea un contrincante y piense diferente: “la pregunta que atraviesa el juego de la Uárukua es ¿cómo cuidas a tu adversario si él también hace parte del juego?” (T.Y. comunicación personal, 30 de Enero de 2018).

La recuperación del pensamiento purépecha, de sus visiones en relación a la vida, a la comunidad y de las relaciones humanas, es una praxis de resistencia profunda, que evidencia los sentidos antagónicos a la lógica instrumental de los sistemas de dominación que “después de atentar contra la vida humana están atentando contra las grandes riquezas del mundo, es decir, contra las grandes herencias del mundo” (T.A. programa Buen Vivir - radio Fogata Cherán, Enero 17 de 2018), por ello, la recuperación de las tradiciones y la cosmogonía que las sustenta generan sentidos y significados del ser e ir siendo comuneras y comuneros en Cherán.

Con lo anterior, es importante reconocer que las comuneras se posicionan como constructoras de conocimiento en relación a lo que en esta investigación se ha nombrado como subjetividades comuneras y que apela a la tercera propuesta dentro del horizonte emancipatorio de Cherán. Para ellas, ser comuneras y comuneros según los sentidos purépechas significa “adentrarse en la comunidad, estar presente, formar parte de las decisiones que se toman, dejando de lado los intereses personales e individuales; pues comunidad es familia y en la familia tienes compromiso y das algo de ti” (V.S. comunicación grupal, Enero 26 de 2018).

De esta forma, el ser e ir siendo comunera/o se vincula a hacer parte de la colectividad, no necesariamente desde una identidad esencializada sino desde un ser político con compromiso

---

<sup>42</sup> También llamado el juego de la pelota purépecha, es uno de los juegos y deportes más antiguos de las tradiciones mexicanas.

comunitario. Para ir más allá y comprender el sentido de este proceso de construcción las comuneras también afirman que “no es que exista algo que nos identifique, sino más bien lo purépecha y lo comunero se ve también en cómo lo vivimos a diario, cómo lo practicamos y cómo lo vamos construyendo” (T. Y. comunicación personal, Enero 30 de 2018).

La reinención y el construirse como comunera no es entonces un proceso estático ni aislado de los significados de las tradiciones purépechas, sino un proceso de elaboración constante y cotidiana de ser en y con la comunidad. Además de ello, apelan a la necesidad de reconocer en el ser e ir siendo comuneras y comuneros la capacidad de reflexión, de autocrítica y posicionan la necesidad de fortalecer la reproducción de la vida, del cuidado y de comunalizar también y de manera urgente el trabajo emocional a partir del diálogo y la cercanía afectiva:

Estaría muy interesante construir mucho diálogo entre nosotros porque creo que el lenguaje es una herramienta fuerte y una de las grandes problemáticas que existe actualmente en Cherán a mi parecer es que no somos capaces de platicar con las personas y cuando ya no están ahí sí hablamos. Por ello, es importante construirnos como personas reflexivas y analíticas para comprender las dificultades y hacernos cargo de estas. Si fuéramos comuneras y comuneros comprometidos deberíamos hablar colectivamente de las violencias y de las situaciones que acontecen en la comunidad, nosotros somos entonces responsables de no hacer presión para que estos temas sean importantes en el trabajo interno de Cherán (V.S. comunicación grupal, Enero 26 de 2018).

Las comuneras hacen un énfasis muy importante en el diálogo entre comuneras y comuneros no sólo para abordar las temáticas que dificultan la convivencia y fracturan las relaciones en el marco de la comunidad, sino también para generar transformaciones en el sentir, pensar y hacer colectivos. Destacan así mismo la necesidad de fortalecer el diálogo intergeneracional con las y los adultos pues consideran como un problema la falta de comunicación sobre los sucesos que acontecen y recuerdan la importancia de que las diferencias pueden ser abordadas de maneras que aporten a las transformación de los relacionamientos en la comunidad.

El diálogo con los mayores lo hemos intentado en Cherán, pero considero que hace falta más trabajo en ese aspecto, para compartir pero también para cuestionarnos y generar transformaciones en nuestras formas de relacionamiento. Por ejemplo necesitamos momentos en las asambleas que vayan más allá de atender las problemáticas emergentes que suceden o que son urgentes. Así mismo es importante

entender que la confrontación es necesaria pero debe ser positiva (T.Y. comunicación personal, Enero 30 de 2018).

Con esto, las comuneras exponen también la urgencia de fortalecer los relacionamientos y los diálogos entre ellas mismas, es decir, la necesidad de fortalecer el aumento de la confianza y de los sentidos colectivos entre mujeres, pues según ellas una de las emociones que imposibilita el trabajo conjunto es el miedo a ser, a decir, a expresarse y “para sobrepasar el miedo tienes que tener mucha confianza, cuando se estás sola es más fácil sentir miedo” (V.S. Comunicación grupal, Enero 26 de 2018).

La anterior propuesta colectiva ha sido asumida también por las metodologías de los feminismos comunitarios en Guatemala, los cuales proponen la construcción de espacios y metodologías que generen alianzas comunes contra el sistema, pues para promover la horizontalidad, la confianza y la descolonización se hace necesario que las discusiones pasen por los cuerpos (Cabnal, 2010). Además de lo anterior, esta propuesta que exponen las comuneras es importante y significativa porque como afirma Cabnal (2018) el patriarcado no espera que las mujeres rompan los lazos históricos de enemistad entre ellas, no espera que se reconozcan, que se nombren, que se auto-convoquen para reconocer la sabiduría plural de las mujeres; los cuerpos sanados son cuerpos que también se emancipan.

Por ello, el conocimiento construido y reproducido por las comuneras a lo largo de este capítulo recuerda la urgencia de comunalizar no sólo los trabajos de cuidado que poseen una materialidad, sino también aquellos que se caracterizan por su simbolismo y por ser poderes eróticos como el trabajo con las emociones tanto de manera individual como de forma colectiva. Así, se hace consciente que no son sólo las comuneras quienes necesitan fortalecer el trabajo con sus emociones y las conversaciones y diálogos sino también los comuneros; quienes no han sido subjetividades en conversación para este trabajo de investigación, pero de quienes las comuneras señalan un papel fundamental en la deconstrucción y descolonización de las violencias internalizadas. Pues si la resistencia y la lucha por el autogobierno es un ejercicio común entonces aquellos trabajos de cuidado y de agenciamiento emocional son algunas de las acciones que marcarán los horizontes internos emancipatorios en Cherán, según el sentir y pensar de las comuneras.



Por tanto, recordando la hipótesis y las preguntas que construyen esta investigación es necesario mencionar que si es el proceso de autogobierno de Cherán una forma de políticas otras que irrumpen y cuestionan los sistemas de opresión capitalista, heteropatriarcal y de racismo estructural centralizados en el Estado mexicano, son las subjetividades comuneras de algunas mujeres de la comunidad de Cherán las que se encuentran generando a partir de principios y sentidos políticos vinculados a la cosmogonía purépecha y a partir de sus acciones cotidianas, formas de políticas despatriarcalizadoras a partir de praxis vinculadas al cuidado y a la reproducción de la vida, y que sin más cuestionan los mandatos políticos de la dominación masculina existente también en las subjetividades que cimentan las luchas emancipatorias.

En la medida en que nos oigamos, nos reconozcamos en la diferencia y repensemos cómo construir diálogos pensantes, sintientes y respetuosos, podremos seguir juntando hilos desde dónde estemos, toda vez que intencionalicemos nuestras acciones de manera coherente contra los patriarcados y contra las hegemonías que nos circundan en nuestro propio cuerpo, en la cama, la comunidad, la calle, la ciudad y en el mundo. Esta acción no sólo compete a las mujeres, invita a los hombres, los compañeros, los hermanos indígenas, los occidentales para reflexionar, acerca de las aportaciones que hacen en las luchas sociales y de los pueblos, sean políticas o económicas; refuncionalizan, transforman o apuestan a las aboliciones (Cabnal, 2010, p. 25).

Finalmente y a modo de conclusión de este apartado final, se hace necesario considerar que las propuestas aquí expuestas por las comuneras no sólo permiten dar luz a la resistencia del autogobierno en Cherán, sino también a los distintos movimientos en el actual ciclo de luchas en la Abya Yala. La experiencia emancipatoria de Cherán y en especial los conocimientos, reflexiones y propuestas de las comuneras exigen un despertar individual y colectivo en la deconstrucción de subjetividades colonizadas por los sistemas de dominación y apelan al fortalecimiento de las políticas otras como respuesta ante la fragmentación de las luchas y ante la racionalidad instrumental que aqueja y despoja la posibilidad de emancipación. Las políticas y subjetividades comunitarias, eróticas y otras que hoy asumen algunas de las comuneras de Cherán pueden ser uno de los caminos para el fortalecimiento de las resistencias populares y para contrarrestar el poder hegemonizado que individualiza y que dificulta poder pensar en comunidad, poder construirse anticolonial en contra y más allá del capitalismo, del racismo estructural y del pensamiento heterosexual.

## Conclusiones y palabras finales

Una de las disertaciones principales de esta investigación tuvo como objeto comprender los sentidos que conforman las formas de lo político. Entendido este como un conjunto de prácticas de articulación que dirigen a las sociedades, es decir, que direccionan la vida en común (Tapia, 2017). Para ello, propongo comprender las formas comunitarias de hacer política como alternativas a las políticas centradas en el Estado, para el caso específico: del Estado Mexicano.

La comprensión de la política ha sido reducida a la forma estatal y comprendida como ese ejercicio de poder legitimado, hegemónico, jerárquico y centralizado; vinculado a la construcción de separaciones de clase social, de raza, de sexo/género y conformado como lo menciona Segato (2016) por los sentidos de la masculinidad: “el proceso histórico de la masculinidad es el ADN del Estado” (p.94).

Así, en los primeros capítulos del texto se presenta un acercamiento a la política estatalizada comprendida como una forma que reproduce dominaciones y sistemas de opresión como el capitalismo, el racismo estructural y el heteropatriarcado haciendo uso de ejercicios de poder a partir de la violencia vinculada a reglamentaciones jurídicas y legales, la monopolización de la fuerza, la construcción de subjetividades individualizadas, entre otras. Ante esto, se ha presentado como una de las premisas de la investigación, que el Estado mexicano ha sido un centralizador de las dominaciones anteriormente mencionadas y en contraposición a ello se vislumbran las políticas otras, de lo común, es decir, las políticas comunitarias las cuales responden o realizan un ejercicio de poder antagónico a los sentidos y significados de la política estatal.

En esta medida, la política comunitaria, las políticas a las orillas y a los márgenes se despliegan como formas otras de lo político que asumen sentidos antagónicos y alternativos a las políticas tradicionales vista desde el ámbito estatal, que le apuestan a formas más democráticas de relacionamiento y ponen en el centro el cuidado y la reproducción de la vida como modos de existencia y de resistencia a lo hegemónico.

Estas políticas de lo común, comunitarias y también nombradas como políticas feministas comunitarias para esta investigación son la propuesta principal para ir más allá no sólo de la comprensión del ser, saber y hacer político sino también de las formas de resistencia frente a la fase actual del capitalismo, del heteropatriarcado y del racismo estructural en México; pues

cuestionan y se presentan como contrarias o alternas a la formas tradicionales de entender la política y lo político.

Con esto, se adopta una de las aportaciones de Tapia (2017) en donde según sus postulados son las políticas estatales y las políticas comunitarias o las políticas otras contrarias en los sentidos que las conforman, es decir, que los sentidos de estas dos formas de lo político entran en tensión y en contradicción. Este planteamiento le da sentido al reconocimiento de las políticas otras, a las luchas por la autodeterminación, por el autogobierno y por la autonomía de las comunidades indígenas, pues en su ser y hacer político generan rutas alternas de resistencia a las violencias extractivistas y de despojo del capital y a las formas jerárquicas raciales y heteropatriarcales de la política centrada en el Estado.

De esta forma, es el proceso de levantamiento y de autogobierno en Cherán una de las experiencias de políticas otras y comunitarias que como alternativa a las políticas estatales se ha construido y se mantiene en el marco de unos procesos históricos y culturales que resisten al despojo capitalista, al racismo estructural y a la despolitización de la subjetividades. Se considera pues que los sentidos políticos de la lucha autonómica en Cherán son alternativos a los sentidos de las políticas estatalizadas, pues a partir de la cosmogonía purépecha y la recuperación de los usos y costumbres se asume una lucha colectiva por la unidad, el cuidado y la reproducción de la vida de los bienes comunes tanto materiales como inmateriales en el marco de la comunidad.

Cherán y su proceso de autogobierno visibiliza en este sentido la posibilidad de construir no sólo otras formas de deliberación y de organizarse social y políticamente, sino también la necesidad de cuestionar las lógicas de competencia, de jerarquía institucional, de centralización de las decisiones y de la homogenización de las subjetividades; y se presenta asumiendo nuevas maneras de organizar la vida a nivel colectivo y comunitario.

Sin embargo, como los sentidos y significados que le dan forma a lo político no sólo se hacen presentes en las estructuras de poder estatal, sino que son ejercicios de poder encarnados en los relacionamientos humanos; aparece el cuestionamiento de los retos en los horizontes emancipatorios de las políticas otras que reproducen vida, pues estas no se encuentran constituidas a partir de purezas culturales sino de entramados históricos que vislumbran luchas y resistencias pero también inestabilidades y contradicciones humanas.

Los sistemas de dominación como el capitalismo, el racismo estructural y el heteropatriarcado, son desde esta mirada, procesos que también se internalizan en las políticas otras y en las subjetividades; aun con ello, se evidencia también que no es posible para un análisis crítico y decolonial igualar o comprender la reproducción de las violencias en las políticas otras y comunitarias de la misma manera en que estas se reproducen y se centralizan en las políticas estatales. Pues las primeras no se encuentran en una esfera de hegemonía y por el contrario son apuestas que nacen de la subordinación generada por los ejercicios de poder estatalizados.

Sumado a ello, se considera que son las subjetividades las que tienen la posibilidad de encontrar procesos de deconstrucción y de descolonización y son las que a su vez asumen la construcción de las políticas, ya sea de las hegemonizadas y legitimizadas o de aquellas que se presentan como grietas al poder establecido y que son propias de las políticas otras, comunitarias y feministas.

Con ello, se evidencian algunos de los retos en el horizonte emancipatorio de Cherán vinculados principalmente a la reproducción de formas políticas jerárquicas y masculinas ya no organizadas por las vías de la estatalización pero si configuradas por construcciones culturales, simbólicas e históricas en las que figuras como la religión católica poseen un papel determinante. La respuesta a ello según las comuneras es entonces la necesidad no sólo de recuperar los usos y costumbres purépechas para el fortalecimiento de la lucha colectiva sino también de reelaborar y resignificar los sentidos culturales para potenciar los futuros repertorios emancipatorios de la resistencia comunitaria.

Por ello, es a partir de las propuestas y los conocimientos de algunas comuneras de Cherán que nace la concepción de *subjetividades comuneras*, el ser e ir siendo comuneras en la cotidianidad de la lucha colectiva y de comprender que toda acción que reproduce el cuidado y la vida es una acción política que no busca solamente el reconocimiento de las mujeres y de las/os comuneras/os sino también la emancipación colectiva de todos aquellos seres humanos y no humanos habitantes de la tierra y que se encuentran en posiciones de subordinación y opresión ante los sistemas de dominación.

Es a partir de la cosmogonía purépecha, de su recuperación, de la reelaboración y la resignificación de sus sentidos culturales en donde encuentran algunas de las comuneras de Cherán las posibilidades para ir más allá de los relacionamientos de poder jerárquicos y violentos fortalecidos por los procesos de colonización, por el capitalismo, el racismo estructural y el

heteropatriarcado; y son a su vez las propuestas de los feminismos comunitarios en la Abya Yala cercanos a los conocimientos y reflexiones aportados por las comuneras; tanto así que para esta investigación se ha hablado no de políticas en femenino como considera Gutiérrez (2015) a las políticas otras, sino como políticas feministas comunitarias; pues no sólo están encargadas de reproducir vida en términos colectivos sino también de generar crítica y autocrítica como parte del fortalecimiento de subjetividades reflexivas que sueñen y cimenten horizontes emancipatorios para la comunidad.

Las comuneras de Cherán son purépechas que hacen historia, porque hacen políticas otras, es decir, políticas que permiten la despatriarcalización de las relaciones humanas y de las relaciones de poder, a partir del cuestionamiento a las formas de reproducir violencias y dominaciones al interior de la comunidad, al proponer la recuperación, la reelaboración y la resignificación de los sentidos purépechas como una posibilidad de emancipación colectiva, y al construir a partir de la politicidad de las acciones cotidianas formas de relacionamiento de apoyo mutuo, cooperativo y afectivo que superan y son alternativas a las relaciones capitalistas, mercantiles y jerárquicas propias de los sistemas de dominación.

Son finalmente la recuperación de las costumbres, de la religiosidad purépecha, de la erótica como poder mencionada por Lorde (1984), la recuperación de la relación con el territorio tierra y con el territorio cuerpo, apuestas para la sanación, para el cuidado propio y mutuo que no sólo aumentan la posibilidad de fortalecer la solidaridad femenina en Cherán, sino que también hace un llamado a los comuneros compañeros para que la política y lo político ya no sean mirados solamente como un acto racional sino también en palabras de Audre Lorde (1984) como un acto altamente erótico<sup>43</sup> y común, que nos sensibiliza y nos corresponde a todas/os. En sí, son las políticas otras aquellas formas de ejercer el poder a partir de significados y sentidos sentipensantes que se comunalizan para ampliar los repertorios de lucha contra todos los sistemas de opresión.

Poder pensar en una política despatriarcalizadora, significa entonces posicionarse críticamente frente a las formas de violencia y de dominación que se internalizan en las subjetividades. Significa asumirse anticolonial y en este caso “comunero/a” para reelaborar los

---

<sup>43</sup> Lo erótico para Lorde (1984) es un recurso femenino y espiritual enraizado en el poder de los sentimientos no expresados y aun por reconocer. La erótica asumida por el pensamiento heterosexual como una dimensión “inferior” de no conocimiento, de lo no político, de lo no racional es sin más aquel recurso de donde puede surgir energía para el cambio y la transformación.

sentidos y significados humanos que permitan encontrar no sólo posicionamientos en contra de los sistemas de dominación, sino también propuestas que reten el actuar múltiple del despojo y puedan construir formas posibles de emancipación: comunitaria, colectiva, erótica, OTRA.

Las palabras finales en esta investigación se vinculan a visibilizar algunas aportaciones teóricas y metodológicas evidenciadas a lo largo de la realización de la misma y a proponer futuras líneas de investigación relacionadas a temáticas no profundizadas en su realización. En esta medida, es significativo mencionar que el origen de esta indagación hace parte del conocimiento situado como investigadora, militante feminista y profesional en psicología, con cuestionamientos tanto teóricos como prácticos y territoriales encaminados al diálogo para pensar y construir maneras y formas otras de resolución de conflictos, y así mismo potenciar el abordaje para mitigar la reproducción de las violencias en el marco de la vida organizativa, colectiva y de los movimientos sociales en el actual ciclo de luchas.

Esta investigación, se realiza entonces no sólo a partir de indagaciones corporalizadas de cuestionamientos desde el sentir, pensar y hacer política territorial, sino también desde preguntas que llevaron a grandes retos principalmente metodológicos atravesados por la conciencia de mis privilegios raciales, de clase, urbanos, entre otros, pero también por añoranzas y la necesidad de saber hacer comunidad, ante una fase actual del capital que fractura las posibilidades de lucha y de existencia colectiva no sólo en Cherán sino en todas las territorialidades del sur global.

Quiero exponer con lo anterior la aportación teórica más importante que identifico a lo largo de la investigación, la cual está relacionada con la construcción de conocimiento territorializado y situado en Cherán K'eri, propuesto en el marco de las conversaciones realizadas con algunas de las comuneras durante el trabajo de campo. De esta forma, considero que el aporte teórico- práctico realizado en el marco de las conversaciones grupales es el concepto de *subjetividades comuneras*; pues este permite profundizar, complejizar y seguir desarrollando el estudio y los debates en torno a las subjetividades politizadas y que emergen en los procesos de resistencia comunitaria.

Las subjetividades comuneras se presentan como una posibilidad y alternativa crítica, reflexiva y politizada de reconstrucción de los sentidos de colectividad y unidad ante la construcción de subjetividades individualistas producidas por los sistemas de dominación y separadas de las relaciones con el cuerpo-territorio y el territorio- tierra.

De igual manera considero que es un aporte significativo para los estudios de la irenología, el desarrollo humano y los debates feministas que actualmente están siendo potenciados en distintas regiones y países del mundo. Sin duda es la comprensión y el abordaje de las violencias de género una de las preocupaciones actuales y uno de los retos comprensivos en diferentes campos de las ciencias sociales y de los movimientos sociales.

Con lo anterior, considero y se hace explícito en la investigación la imposibilidad de comprender los fenómenos de desigualdad sexo genérica sin una mirada imbricada con opresiones de raza y clase social, lo que evidencia los grandes retos en las luchas colectivas para asumir un trabajo personal y político que permita construir comprensiones complejas y profundas, pues son actualmente procesos como el autogobierno de Cherán K'eri los que brindan caminos y posibilidades ante los múltiples despojos que genera el capitalismo, el racismo estructural y el heteropatriarcado.

Hacer comunidad y construir formas otras de política implica para las luchas sociales comprender la necesidad de resistir no a dominaciones separadas, sino a un conjunto de opresiones que afectan a toda/os; aun así es necesario comprender que estas dominaciones tienen afectaciones distintas pues como menciona Cumes (2011) la realidad de las mujeres en las comunidades indígenas es mucho más compleja que la de las mujeres urbanas, dado que para las primeras las condiciones de injusticia y de discriminación se suman. Con esto, el reto como resistencias será, no sólo asumir luchas colectivas y conjuntas sino también hacernos cargo de nuestras diferencias y privilegios subjetivos para buscar la unidad.

Las diferencias y escisiones de sexo/género, de racialidad y de clase social construidas como privilegios y opresiones son de alguna manera lo que intentó develar esta investigación, pues estas tienen la utilidad de separar a la sociedad y fragmentar las luchas colectivas. Mis privilegios ya mencionados a lo largo del texto intentaron tener un papel primordial como herramientas para elaborar análisis y acercamientos dialógicos que posibiliten abordar y superar la reproducción de las violencias en los marcos organizativos; pues ir más allá de las relaciones de dominación es uno de los grandes retos que tendremos que afrontar como sociedad que resiste a estas.

El acercamiento territorial, desde la investigación acción participativa se desarrolló con el fin de encontrar horizontes para ello, pues la avanzada de los feminismos en diferentes regiones del mundo ha llevado a visibilizar también las violencias que siguen existiendo en nuestras comunidades y organizaciones, y antes de construir algún tipo de señalamiento o juicio, una de las

propuestas evidenciadas por las comuneras y en la cual me sumo se remite a fortalecer los poderes eróticos, a mirarnos, a encontrarnos y a dialogarnos más.

Así, una de las enseñanzas producto de esta investigación se vincula a la necesidad y a la urgencia de construir herramientas y formas de justicia ante la reproducción de las violencias en nuestras formas de construir políticas otras y en nuestras subjetividades colonizadas por las lógicas del capital, del racismo y del hetropatriarcado. A esto se suma la pregunta del comunero que ya ha sido mencionada en la introducción de la investigación y que se encuentra vinculada a pensar en escenarios futuros que puedan presentarse si no se asumen de manera colectiva las violencias especialmente las de género que se generan en el ámbito comunitario.

Como ya mencioné en un primer momento, considero que esta pregunta devela los grandes retos colectivos al interior de las resistencias, pues no trabajar comunitaria y colectivamente en torno al abordaje de la reproducción de las violencias machistas -para ser más exacta- al interior de las organizaciones sociales, puede llevar no sólo a la fragmentación y ruptura de las relaciones sociales sino también al debilitamiento de las luchas mismas; pues ante la falta de mecanismos comunitarios de justicia y de pensar que estos temas son secundarios en las luchas, cabe la posibilidad de que se debiliten los proyectos de unidad popular.

En este sentido, uno de los escenarios más cercanos en términos experienciales ha sido la dificultad de establecer proyectos políticos de unidad en las luchas enmarcadas en procesos de liberación y emancipación. Para el caso de Bogotá –situando mi experiencia- la debilidad del abordaje comunitario y colectivo de las violencias de género, sumado a la poca importancia que le han dado los hombres de las colectividades a las violencias hacia las mujeres y a la deconstrucción de los ejercicios del poder masculino, y el cansancio y las heridas de mujeres de las organizaciones que deciden denunciar y hacer visibles estas problemáticas; ha generado sin más no sólo la ruptura de procesos organizativos sino también la impunidad de estas formas de violencia y claramente la imposibilidad de configurar proyectos políticos fuertes contrarios a un Estado militarizado y paramilitarizado.

Por el contrario, quienes sí se han alimentado y han usado los discursos de género a su favor y en contra de las organizaciones sociales, han sido hombres capitalistas, patriarcas, blanco



mestizos que tienen a su favor los medios de producción estatal legal y jurídico<sup>44</sup>. Por esto, y teniendo como marco de referencia la experiencia propia organizativa en la ciudad de Bogotá, considero que uno de los escenarios más preocupantes que se pueden visibilizar ante la pregunta del comunero, reside en la imposibilidad de construir no sólo proyectos de unidad sino incluso reside también en la imposibilidad de existir como resistencia social que se auto reflexiona y se asume desde la coherencia ético política y como forma antagónica a las formas de dominación hegemónicas.

En relación a ello, es importante considerar que los feminismos han logrado posicionar la ruptura del silenciamiento en el actual ciclo de luchas y frente a esto se desarrollan distintos debates y posicionamientos políticos. Así, si bien algunas líneas de los feminismos usan a modo de respuesta defensiva la denuncia pública de las violencias que se reproducen en los espacios colectivos, también se visibilizan posturas que proponen la necesidad de fortalecer las subjetividades colectivas, comunitarias y comuneras.

Ante esto, un camino que podemos observar a propósito de las propuestas evidenciadas en la investigación, se vincula a la ampliación de nuestros repertorios de políticas otras y a la comprensión de que cada forma de respuesta frente a las violencias, se encuentra construida en el marco de entramados históricos y culturales. La pregunta entonces es ¿Cómo hacemos para que nuestras formas de abordaje de las violencias y de denuncia de las mismas conversen?; pues a lo largo de la investigación se ha intentado comprender también que la relación emancipación dominación es dialéctica y hace parte de las relaciones humanas; aun con ello, también se ha evidenciado que las formas de defensa de quienes resisten contra los sistemas de dominación no

---

<sup>44</sup> Este ejemplo que cito hace parte de considerar mi experiencia situada de militancia política en organizaciones de la izquierda en Colombia, exactamente en Bogotá. Acudo entonces a visibilizar el caso de Hollman Morris, un líder del partido de oposición –Colombia Humana- y de alternativa a las políticas de narcotráfico y de paramilitarismo en Colombia; quien se encuentra actualmente atravesando investigaciones penales hacia su ex esposa y también ha sido denunciado públicamente por algunas mujeres del movimiento social alternativo (denuncias por violencia intrafamiliar y de acoso). Desafortunadamente, la defensa de una de las mujeres denunciantes la ha asumido un grupo de abogados de extrema derecha, lo que no sólo ha dejado preguntas al interior de las organizaciones sociales, sino también la evidencia de que el discurso de género puede ser altamente manipulado por grandes capitalistas y expone las debilidades y los retos de las organizaciones, de los movimientos sociales y especialmente de los hombres en relación a las violencias hacia las mujeres.

pueden ser equiparadas ni analizadas de la misma manera que las violencias engendradas en las grandes estructuras de dominación.

Por esto, es necesario que comunitariamente se asuma un trabajo urgente de abordaje de la reproducción de las violencias, pues siguen siendo las mujeres que rompen el silencio a partir de las denuncias -ya sean penales y/o mediáticas-, a quienes se les responsabiliza de fracturar los procesos políticos, y son también a quienes se les adjudica el trabajo de cuidado y de sanación de las heridas causadas tras estas. Es importante comprender entonces que la denuncia y la visibilización de las violencias son las formas de justicia que se han venido encontrando hasta el momento las mujeres (en su mayoría urbanas) en el marco de la debilidad de las relaciones comunitarias y ante la inexistencia de mecanismos que permitan abordar la reproducción de las mismas de manera colectiva.

Siguiendo esta discusión, se hacen evidentes las posturas altamente políticas y filosóficas de algunas de las comuneras en Cherán que recuerdan la importancia de mantener los relacionamientos comunitarios sin que estos pasen por encima o sean más importantes que sus derechos como comuneras, así mismo, evidencian la importancia de recuperar y reelaborar los sentidos de las tradiciones purépechas en contraposición a las lógicas de los sistemas de dominación, y proponen la interpelación a los comuneros hombres para que asuman también un papel significativo en el proceso de descolonización y de despatriarcalización de la política y de sus subjetividades ante la necesidad de construir colectiva y comunitariamente formas políticas otras que cuestionen y se opongan a la reproducción de las lógicas de la política masculina.

Este debate planteado, me permite realizar algunos acercamientos y precisiones referidos a la propuesta metodológica construida para la investigación, la cual se enmarcó en los feminismos decoloniales y me permitió emprender un camino de comprensión y no de construcción de una “verdad”. Hago explícita esta aportación porque aunque debatí por largos momentos si podría esta indagación tener un ejercicio colonial, también comprendí que las barreras y las fronteras que nos separan seguirán siendo limitantes mientras no las crucemos con cuidado y con claridades políticas de conversarnos y entendernos.

En términos metodológicos esta investigación fue un intento por asumir mis posiciones de privilegio tanto raciales como de clase social, para escuchar y aprender de los conocimientos y la sabiduría comunitaria de las mujeres de Cherán. Así, encontrándonos desde nuestras humanidades con las comuneras, identificándonos como iguales al vivir en nuestras carnes la reproducción de

las violencias machistas de nosotras mismas, de mujeres y hombres cercanos a nuestra comunidad, pero también encontrándonos diferentes en nuestras posibilidades, privilegios y opresiones de racialidad y de clase; intenté hablar lo menos posible por ellas aun sabiendo que el reconocimiento de sus conocimientos fue, y es uno de los principales objetivos de esta indagación no para lograr prestigios académicos pero si para elaborar y reelaborar la organización, especialmente en las ciudades en donde también se nos ha despojado a mucha/os la posibilidad y el sentido de lo comunitario.

Por ello, considero que una postura decolonial y crítica no sólo debe asumir la urgencia de hablar desde sí mismas más que hablar por otras, sino también la necesidad de dialogar y comprenderse desde los distintos lugares de enunciación existentes; pues la construcción de las políticas otras nos lleva a asumir tanto posiciones políticas e históricas como la producción y reproducción de praxis metodológicas y militantes para pensar en unidad más que en separación y fragmentación.

Para finalizar, hago explícitas las futuras líneas de investigación que considero podrán ser profundizadas si se desean ampliar los distintos debates que emergieron tras esta indagación. Pues bien una de esas líneas se vincula a la relación de dominación cultural establecida por los procesos la colonización y evangelización española en las comunidades indígenas y para esta investigación principalmente en Cherán. Este debate que nace como un tema emergente en el transcurso del trabajo exploratorio si bien evidencia los cuestionamientos referentes al papel hegemónico de la iglesia católica y su papel de reproducción de violencias de género no se abarca de manera profunda debido a los límites investigativos; sin embargo, se deja como propuesta para futuras investigaciones la posibilidad de ampliar análisis antropológicos, históricos, culturales y políticos referidos al mismo.

Por esta línea también debo mencionar que para próximas investigaciones de corte feminista puede ser posible ampliar de manera profunda las discusiones y postulados de los ecofeminismos, dado que las posturas y los conocimientos de las comuneras de Cherán exponen conocimientos muy interesantes para ampliar los debates ligados a la temática; y así mismo de los estudios sobre la producción de lo común y la comunalidad.

Se estima también la necesidad de que las preguntas abordadas en el marco de esta investigación se amplíen también a otras subjetividades en construcción como por ejemplo las subjetividades masculinas y aquellas que no se asumen dentro de la norma heterosexual, puesto

las comuneras hacen explícita la urgente necesidad de que estos cuestionamientos sean abordados también por todas las personas de la comunidad; es esta una reflexión significativa para los estudios de las masculinidades y para las discusiones del género como una opresión simbólica y cultural.

Por último, se evidencia la urgencia de fortalecer las investigaciones académicas en su vínculo con las propuestas y conocimientos territoriales y comunitarios, por lo que se realiza la invitación a proponer nuevas metodologías para la construcción y transformación no sólo teórica sino también práctica y política, de compromiso investigativo que permita transformar las subjetividades de quienes investigan y que generen aportaciones a las comunidades como un ejercicio en contravía del despojo epistémico, es decir, de la extracción de los conocimientos de las mismas para usos personales.

Por ello, se apela a la construcción de procesos investigativos que mantengan y elaboren un relacionamiento político con las comunidades, no centralizado en la ampliación de los debates académicos sino en la construcción de procesos de construcción de políticas otras que contribuyan a la generación de comunidad y de investigación social, por, para y con los territorios en lucha y resistencia a los distintos sistemas de dominación.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aceves, L. (2018). [Canal Instituto de Investigaciones Sociales]. (2018, Abril 30). Sesión 02-Seminario participación política y organización de la sociedad rural. [Archivo de video] Recuperado de, <https://www.youtube.com/watch?v=zE2GkKVEy0g&app=desktop>
- Aragón, F. (2016). ¿Por qué pensar desde las epistemologías del sur la experiencia política de Cherán? Un alegato por la igualdad e interculturalidad radical en México. *Nueva Antropología*, XXX (84), 143-161.
- Bautista, E. (2016). Defensa del territorio y autonomía indígena en la lucha de la comunidad de Cherán. *Revista cambios y permanencias*, 7, 162-180.
- Bartra, A. (2006). *El capital en su laberinto*. México: Editorial Itaca.
- Bodieu, A. [Filosofando89]. (2017, Marzo 30). *¿Qué es la política?*. [Archivo de video] Recuperado de, [https://www.youtube.com/watch?v=D\\_kl9VBkco4](https://www.youtube.com/watch?v=D_kl9VBkco4)
- Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Asociación para la cooperación con el Sur (ACSUR).
- Cabnal, L. [Gloria Chaves]. (2018, Mayo 27). *Lorena Cabnal, feminismo comunitario en Guatemala*. [Archivo de video] Recuperado de, <https://www.youtube.com/watch?v=n5qsA2XMU1o>
- Calveriro, P. (2014). Repensar y ampliar la democracia. El caso del municipio autónomo de Cherán K'eri. *Argumentos*, 27 (75), 193 - 212.
- Castañeda, J. (2014). Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo. *Espiral Estudios sobre Estado y Sociedad*. XXI (60), 211-227.
- Castellanos, G. (1996). Género, poder y postmodernidad: hacia un feminismo de la solidaridad. En: L. Luna. (Comp). *Desde las Orillas de la política, género y poder en América Latina*. Barcelona: Edición del Seminario Interdisciplinar Mujeres y Sociedad.
- Cendejas, J. Arroyo, O. y Sánchez, A. (2015). Comunalidad y Buen Vivir como estrategias indígenas frente a la violencia en Michoacán: los casos de Cherán y San Miguel de Aquila, *Revista pueblos y fronteras digital*, 10 (19), 257 – 284.
- Contreras, G., Flores, J., Mondragón, A. y Luna, I. (2014). *No nos alcanzan las palabras: sociedad, Estado y violencia en México*. México: Editorial Itaca.

- Cuauro, R. (2014). *Técnicas e instrumentos para la recolección de información en la investigación acción participativa*. Guía didáctica metodológica para el estudiante. Recuperada el 20 de Octubre de 2017 de, <https://es.slideshare.net/RutNohemy/tnicas-e-instrumentos-para-la-recoleccin-de-informacin-en-la-investigacin-accin-participativa>
- Cumes, A. (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario Hoja de Warmi*, 17, 1 – 16.
- Curiel, O. (2013). *La nación heterosexual*. Colombia: Brecha Lésbica y en la Frontera.
- Curiel, O. [HumanasColombia]. (2015, Octubre 26). *¿Qué piensa Ochy Curiel cuando escucha las palabras sexo y poder?* [Archivo de video] Recuperado de, <https://www.youtube.com/watch?v=re4YAjHoWhY>
- Curiel, O. [CICODE UGR]. (2017, Enero 19). *Ochy Curiel Feminismo decolonial: prácticas políticas transformadoras*. [Archivo de video] Recuperado de, <https://www.youtube.com/watch?v=B0vLLIncsG0>
- Cruz, J. (2006). Las cofradías indígenas en el siglo XVIII, un sistema colonial de poder, resistencia y exacción. El caso de Chimalhuacan Atenco. *Dimensión Antropológica*, 36, 93-132. Recuperado el 26 de Marzo de 2018 de, <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1050>
- Dehouve, D. (2001). *Ensayo de geopolítica indígena: los municipios Tlapanecos*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.
- Desinformémonos. (2016). *Cherán: cinco años inventando lo imposible*. Recuperado el 13 de Octubre de 2017 de, <https://desinformememos.org/cheran-cinco-anos-inventando-lo-imposible/>
- Dietz, G. (1999). *La comunidad Purépecha en nuestra fuerza: Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en México*. Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- Dinerstein, A. (2017). Afirmación como negatividad: Abriendo espacios para la teoría crítica. En: *25 Años del Marxismo Abierto: Reflexiones sobre Teoría Crítica y Praxis Revolucionaria*. Conferencia Inaugural.
- Dosil, J. (2014). Rescatados por la tradición: la construcción del pasado en los procesos de lucha social de tres comunidades michoacanas. *EN-CLAVES del pensamiento*, VIII (16), 123-142.

- Errejón, I. (2014). Ernesto Laclau Teórico de la Hegemonía. *Diario Español*. Recuperado el 3 de Junio de 2017, de [https://www.academia.edu/6751485/Ernesto\\_Laclau\\_te%C3%B3rico\\_de\\_la\\_hegemon%C3%ADa?auto=download](https://www.academia.edu/6751485/Ernesto_Laclau_te%C3%B3rico_de_la_hegemon%C3%ADa?auto=download)
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Federici, S. [Vivanlosvegan]. (2017, Abril 15). *Feminismo, veganismos y femicidio: Solanas, Federici, Silvestre, Despentés*. [Archivo de video] Recuperado de, <https://www.youtube.com/watch?v=iTOg77w5uUo>
- Fini, D. (2018). *¿Qué puede lo comunitario? Método para el análisis de luchas comunitarias y sus potenciales emancipadoras: el caso de la CRAC-PC en Guerrero*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”.
- Fontenla, M. (2008). *¿Qué es el patriarcado?*. Mujeres en Red el Periódico Feminista. Recuperado de, [http://www.mujeresenred.net/IMG/article\\_PDF/article\\_a1396.pdf](http://www.mujeresenred.net/IMG/article_PDF/article_a1396.pdf)
- Forero, E. (2013). Etnografía para la paz, la interculturalidad y los conflictos. *Revista de Ciencias Sociales*, 3 (141), 11-24.
- Foucault, M. (1979). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI Editores.
- Fraser, N. (1995). *¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era “Postsocialista”*. Recuperado el 9 de Octubre de 2018 de, [https://newleftreview.org/article/download\\_pdf?language=es&id=1810](https://newleftreview.org/article/download_pdf?language=es&id=1810)
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de Nuestra América*. México: Editorial Corte y Confección.
- Gilly, A. y Roux, R. (2015). *Tiempos De despojo*. México: Editorial Itaca.
- Gómez, I., Rodríguez, L., y Alarcón, L. (2005). Método Etnográfico y Trabajo Social: Algunos aportes para las áreas de investigación e intervención social. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 15 (44), 353-366.
- Gómez, F. (2013). Sujetos no estatales. Historias como las de los zapatistas. *Tramas*, 39, 345 – 366.

- González, M. [Centro De Documentación y Estudios CDE]. (2017, Noviembre 28 y 29). *Seminario internacional luchas y alternativas para una economía feminista emancipatoria*. [Archivo de video] Recuperado de, <https://www.facebook.com/CentroDeDocumentacionYEstudios/videos/965862586886231/?fallback=1>
- Grossberg, L. (2004). Entre consenso y hegemonía: Notas sobre la forma hegemónica de la política moderna. *Tabula Rasa*, 2, 49-57.
- Guerra, M. (2018). Notas para una metodología de investigación feminista decolonial: vinculaciones epistemológicas. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. 3 (9), 90- 101.
- Gutiérrez, R. (2015). *Horizonte comunitario – popular: Antagonismo y reproducción de lo común en América Latina*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - Instituto de Ciencia Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”.
- Holloway, J. (2004). *Nuestro poder es el poder del hacer, del crear, de la socialidad. El poder de ellos es el poder de separar, de individualizar, el poder de lo que es*. Recuperado el 11 de Enero de 2019 de, [https://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/John%20Holloway\\_nuestro%20poder.pdf](https://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/John%20Holloway_nuestro%20poder.pdf)
- hooks, b. (2004). *Mujeres Negras: Dar forma a la teoría feminista*. En: *Otras inapropiables*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- hooks, b. (2017). *El Feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Huaroco, A. y Lemus, J. (2018). Dos notas sobre Cherán del siglo XIX. En: C. Leco., A. Lemus., Keyser, U. (Coords.) *Juchari eratsikua, Cherán K’eri: retrospectiva histórica, territorio e identidad étnica*. México: Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán.
- Jasper, J. (2012). Las Emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 10 (4), 46 – 66.
- Jerónimo, L. (2018). Cherán K’eri durante la revolución mexicana. En: C. Leco., A. Lemus., Keyser, U. (Coords.) *Juchari eratsikua, Cherán K’eri: retrospectiva histórica, territorio e identidad étnica*. México: Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán.
- Keyser, U. (2018). Cherán antiguo, entre cerros, restos de asentamientos humanos y mitos. En: C. Leco., A. Lemus., Keyser, U. (Coords.) *Juchari eratsikua, Cherán K’eri: retrospectiva*



- histórica, territorio e identidad étnica*. México: Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán.
- Lemus, A. (2018). Cherán y el movimiento “defensa del territorio”. 15 de Abril de 2011. En: C. Leco., A. Lemus., Keyser, U. (Coords.) *Juchari eratsikua, Cherán K’eri: retrospectiva histórica, territorio e identidad étnica*. México: Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán.
- López, G. [Ruptura Colectiva]. (2017, Abril 27 y 28). *Autonomías y resistencias anticapitalistas: EZLN, Kurdistán, Cherán K’eri*. [Archivo de video] Recuperado de, <https://www.youtube.com/watch?v=Mg5iwI8nd-8>
- Lorde, A. (1984). La hermana, la extranjera. Recuperado el 25 de Marzo de 2018 en, <http://glefas.org/download/biblioteca/feminismo-antirracismo/Audre-Lorde.-La-hermana-la-extranjera.pdf>
- Lorde, A. (1987). Fragmento de ensayo presentado en la 4ta Berkshire Conference of Women Historians, en Mount Holyoke College, el 25 de agosto de 1978. *Cuaderno de Existencia Lesbiana*, 2, 2 – 3.
- Linsalata, L. (2016). *Lo comunitario – popular en México. Desafíos, tensiones y posibilidades*. Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”.
- Máiz, R. (2010). Poder, legitimidad y dominación. En: A. Arteta., E. García., R. Máiz. (eds). *Teoría política: poder, moral, democracia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Maldonado, L. (1985). *Introducción a la religión popular*. España: Editorial Sal Terrae.
- Martínez, R. [AfroUNacadémico]. (2018, Marzo 23). *Feminismo negro: ¿De qué va el feminismo negro en América Latina? En: Serie de conversatorios Diáspora Africana en el siglo XXI*. [Archivo de video] Recuperado de, [https://www.facebook.com/AfroUNacademico/videos/2046089592299105/?hc\\_ref=ARTLLMfC6oREBBnMjC90rjaXkszxZ1XjIulBvJlb4Y0ETT1A-B6o7Qkq-S8VGG2-XAM](https://www.facebook.com/AfroUNacademico/videos/2046089592299105/?hc_ref=ARTLLMfC6oREBBnMjC90rjaXkszxZ1XjIulBvJlb4Y0ETT1A-B6o7Qkq-S8VGG2-XAM)
- McSherry, P. (2005). *Predatory States: Operation Condor and Covert War in Latin America*. Maryland: Rowman and Littlefield
- Meléndez, J. (2018). [Canal Instituto de Investigaciones Sociales]. (2018, Abril 30). Sesión 03-Seminario participación política y organización de la sociedad rural. [Archivo de video] Recuperado de, [https://www.youtube.com/watch?v=hanZOY\\_NYXc](https://www.youtube.com/watch?v=hanZOY_NYXc)
- Millet, K. (1970). *Política sexual*. Madrid: Ediciones Cátedra

- Mohanty, C. (1984). Bajo los ojos de occidente: Academia feminista y discursos coloniales. *Boundary*, 3 (13), 2 – 12.
- Mayobre, P. (2007). La formación de la identidad de género una mirada desde la filosofía. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12 (28), 35 – 62.
- Navarro, M. (2013). Luchas por lo común contra el renovado cercamiento de bienes naturales en México. *Bajo el volcán*, 21, 161 – 169.
- Navarro, M. (2015). *Luchas por lo común: antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. México: Bajo Tierra ediciones.
- Navarro, M. (2016). *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía urbana*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - Instituto de Ciencia Sociales y humanidades “Alfonso Vélez Pliego”.
- Navarro, M. y Fini, D. (2016). *Despojo capitalista y luchas comunitarias en defensa de la vida en México: claves desde la ecología política*. México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego.
- Osorio, J. (2014). *El Estado en el centro de la mundialización: La sociedad civil y el asunto del poder*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Painemal, M. y Cañet, I. (2018). *¿Es que acaso debemos ser todas feministas? Reflexiones de mujeres mapuche para un debate*. Recuperado el 26 de Marzo de 2018, de <http://www.eldesconcierto.cl/2018/03/04/es-que-acaso-debemos-ser-todas-feministas-reflexiones-de-mujeres-mapuche-para-un-debate/>
- Paredes, J. (2014). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. México: Cooperativa el Rebozo.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. México: Editorial Anthropos
- Pérez, D. (2012). Aymaras, quechuas, mestizos y q’aras. Interpretaciones sobre tres autores bolivianos. Trabajo de tesis. México: UNAM.
- Pérez, V. (2014). El Día del Árbol durante el periodo porfirista en Michoacán. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 29 (48), 119 – 143.
- Porto, C. (2001). *Geografías*. México: Siglo XXI editores.
- Posada, L. (2015). El “Género” Foucault y algunas tensiones feministas. *Estudios filosóficos*. 52, 29 – 43.
- Quijano, A. (1995). Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. *Estudios latinoamericanos*, 3, 3 – 19.

- Ramírez, L. (2005). En la frontera entre Anzaldúa y la nueva mestiza. *Cuadernos de literatura*, 9 (18), 120 – 128.
- Redorta, J., Obiols, M., y Bisquerra, R. (2011). *Emoción y conflicto: aprenda a manejar sus emociones*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Reveles, F. (S.F). El sinarquismo un movimiento social conservador. *Revista Estudios políticos*, 3 (9), 1-13.
- Rivera, S. [Feria Internacional del Libro en el Zócalo CDMX]. (2018, Octubre 14). *Conversatorio entre Silvia Federici y Silvia Rivera Cusicanqui*. [Archivo de video] Recuperado de <https://www.facebook.com/FILCDMX/videos/2268308433403303/>
- Rojas, F. (2018). El agrarismo: resistiendo un nuevo proyecto de nación. En: C. Leco., A. Lemus., Keyser, U. (Coords.) *Juchari eratsikua, Cherán K'eri: retrospectiva histórica, territorio e identidad étnica*. México: Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán.
- Roux, R. (2018). [Canal Instituto de Investigaciones Sociales]. (2018, Abril 30). Sesión 02- Seminario participación política y organización de la sociedad rural. [Archivo de video] Recuperado de, <https://www.youtube.com/watch?v=zE2GkKVEy0g&app=desktop>
- Rubin, G. (1975). The traffic in women: notes on the political economy of sex. REITER, R. (ed.). *Toward and Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, pp. 157-210.
- Sartori, G. (2002). Política. En: G. Sartori. *Elementos de teoría política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Segato, R. [Devenir Videos]. (2018, Junio 23). *Instituciones y vulnerabilidad: Pensar las políticas en clave femenina*. [Archivo de video] Recuperado de, <https://www.youtube.com/watch?v=A-Pl82Vivbk>
- Shiva, V. [Karthik Raman]. (2018, Febrero 8). *Our challenge today is against stupidity*. [Archivo de video] Recuperado de, <https://www.youtube.com/watch?v=TxALgtDruQQ>
- Silva, E. (2018). Uso y costumbre-cultura en palabra propia de Cherán K'eri. En: C. Leco., A. Lemus., Keyser, U. (Coords.) *Juchari eratsikua, Cherán K'eri: retrospectiva histórica, territorio e identidad étnica*. México: Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán.
- Spivak, G. (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* Argentina: El Cuenco de Plata Ediciones.
- Solís, G. (2005). *Entre la tierra y el cielo: Religión y Sociedad en los pueblos Mayas del Yucatán colonial*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Tapia, L. (2017). [CIALC-UNAM]. (2017, Octubre 5). *Conferencia magistral*. [Archivo de video] Recuperado de, <https://www.youtube.com/watch?v=X2piKjEbXaM>
- Tomás, A. (2015). *Saqueo y defensa de los bienes comunes naturales en la comunidad de Cherán, Michoacán* (Tesis de maestría). Universidad Autónoma del Estado de México, México.
- Tonnies, F. (1987). *Principios de la sociología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Torres, A. (2013). *El retorno a la comunidad: problemas, debates y desafíos de vivir juntos*. Colombia: Editorial el Búho Ltda.
- Tortosa, J. (1992). Complejidad. En: J. Tortosa. *Sociología del sistema mundial*. Madrid: Editorial TECNOS.
- Tovar, D., y Guerrero, O. (2015). Discusiones en torno al entronque patriarcal en la configuración de la masculinidad en el centro de México. *Fronteras*, 2 (2), 29 – 52.
- Valdivieso, F., y Peña, L. (2007). Los enfoques metodológicos cualitativos en las ciencias sociales: Un alternativa para investigar en Educación Física. *Laurus*, 13 (23), 381-412.
- UC, P. (2016). Perspectivas contrahegónicas de la democracia: discursos y prácticas otras de lo político y lo democrático. En: M. García., J. Solís., y P. Uc. (Coordinadores.). *Democracias posibles: crisis y resignificación sur de México y Centroamérica*. México: UNICACH.
- Vallés, J. (2003). *Ciencia Política: una introducción*. España: Editorial Ariel.
- Vásquez, L. (1986). *Antropología política de la comunidad indígena en Michoacán*. México: Secretaría de Educación en el Estado de Michoacán.
- Vázquez, X. (2007). Errores que matan. *Cambio de Michoacán*. Recuperado el 12 de Enero de 2019 de, <http://www.cambiodemichoacan.com.mx/nota-61354>
- Zibechi, R. (2006). *Dispersar el poder los movimientos como poderes antitestatales*. Buenos Aires: Taller Editorial La Casa del Mago.
- Zibechi, R. (2008). *Autonomías y emancipaciones América Latina en Movimiento*. México: Bajo Tierra Ediciones.
- Zibechi, R. [Vocesenlucha]. (2015, Octubre 9). *Raúl Zibechi: Sociedades en movimiento*. [Archivo de video] Recuperado de, <https://www.youtube.com/watch?v=xHsZ3m7Z2SI>
- Zibechi, R. (2017). *Movimientos sociales en América Latina: el mundo otro en movimiento*. México: Bajo Tierra Ediciones.

## Anexos

### Anexo 1. *Propuesta empírico metodológica*

En la introducción de la propuesta de investigación se mencionaron los enfoques investigativos y las características de la metodología investigativa afirmando que se hizo uso de tres herramientas e instrumentos de recolección de información en la realización del trabajo empírico en territorio. En cuanto a estos últimos, fueron utilizados:

a). *El diario de Campo*: que permitió registrar la información de las experiencias en el territorio día a día de las actividades y acciones de la práctica investigativa, incluidas las sensaciones y reflexiones de la investigadora. Para ello se usó un formato que permitió narrar los hechos y las reflexiones observadas, vividas y experimentadas (Cuauro, 2014); caracterizado por el uso de una libreta de campo en la cual se registró en dos columnas 1. Los hechos observables y 2. Las ideas, sensaciones y reflexiones internas de la investigadora.

b). *Entrevista Semiestructurada*: este instrumento estuvo compuesto por preguntas abiertas y relacionadas con las categorías de análisis; se plantean preguntas abiertas con el fin de obtener flexibilidad en el formato y en el proceso de recolección de información (Cuauro, 2014). La entrevista semiestructurada construida para esta investigación se encuentra diagramada en el Cuadro 1. Batería de preguntas semiestructuradas para entrevistas, que se evidencia más adelante.

c). *Encuentros de conversación*: Estos espacios de conversación grupal y colectiva permitieron generar reflexiones en relación a las fortalezas y retos comunitarios, puesto que a partir de narrativas como historias y discursos inmersos en la cultura, se visibilizaron tanto ejercicios de poder como fortalezas y retos para la resistencia colectiva. Para generar estas conversaciones se hizo uso de herramientas pedagógicas entre las cuales se pueden mencionar el uso de programas radiales entre estos el programa *Mujeres, espantas y esperanzas* que fueron compartidos con las participantes dado permiten construir conversaciones en torno a las violencias presentadas en la comunidad y posibles manejos a las mismas. La propuesta de los encuentros de conversación se encuentra expuesta en el Cuadro 2. Propuesta de encuentros de conversación.

*Participantes.* las 10 comuneras con quienes se realizaron las entrevistas semiestructuradas y los encuentros de conversación, se caracterizan por ser mujeres diversas en términos de edad, educación, experiencias personales y actividades dentro de la comunidad. Así, el grupo de participación se caracterizó por encontrarse en un rango de edad entre los 24 a los 82 años de edad, algunas de las comuneras especialmente 5 de ellas accedieron a la educación profesional en psicología, pedagogía y derecho, así mismo las comuneras se caracterizan por hacer parte de la estructura de autogobierno especialmente del consejo de mujeres y del consejo de jóvenes desempeñándose también como amas de hogar. Es claro afirmar que algunas de ellas no hacían parte de las estructuras de autogobierno pero si son comuneras activas dentro de la comunidad.

Las mujeres jóvenes con acceso a la educación formal se mostraron principalmente críticas de las estructuras de la religión católica al igual que las mujeres jóvenes vinculadas al consejo de mujeres quienes al encontrarse en su trabajo cotidiano acompañando a las mujeres de la comunidad desde el acompañamiento psicológico, identificaron fácilmente las violencias machistas. Así mismo, aportaron de manera significativa en la comprensión de las dificultades y de las fortalezas de autogobernarse por usos y costumbres, haciendo visibles de manera reiterada propuestas para fortalecer el proceso de autodeterminación en su comunidad.

*Diseño metodológico:* la investigación propuesta se caracterizó por ser de corte cualitativo, situada en el paradigma crítico-comprensivo y posicionada desde metodologías de etnografía para la paz (EtnoPaz), de la Investigación Acción Participativa y la metodología feminista decolonial. Así mismo, se hace uso de instrumentos de recolección de información como: la entrevista semiestructurada, el diario de campo, los encuentros de conversación (grupos focales) y algunas herramientas que permitan profundizar la recolección de información como el programas radial *Buen Vivir* de Radio Fogata Cherán.

*Cuadro 1. Batería de preguntas semiestructuradas para entrevistas*

*Cuadro 2. Propuesta de encuentros de conversación*

**Estado capitalista,  
heteropatriarcal, racista**

¿Son las políticas de Estado jerárquicas, desiguales y excluyentes? ¿Por qué?

¿En qué se diferencian las políticas comunitarias en Cherán a las Estatales?

¿Qué violencias se vivían cuando el Estado (partidos políticos) y el crimen organizado hacían presencia directa en el territorio de Cherán?

¿Cuáles eran las principales violencias hacia las mujeres cuando el Estado hacía parte del territorio de Cherán?

¿Qué ha cambiado en la comunidad (además de la manera de tomar las decisiones) con las instituciones estatales y el crimen organizado fuera del territorio?

**Subjetividades comunitarias**

¿Qué violencias se eliminaron con el levantamiento y el autogobierno?, ¿qué violencias siguen vigentes?

¿Cómo se organiza políticamente el pueblo de Cherán K'eri?

¿Por qué el pueblo cheranense decide autogobernarse por usos y costumbres?

¿Qué situaciones o temas de la vida se deliberan en colectivo?

¿Qué situaciones o temas de la vida deliberan las personas que hacen parte del concejo de mujeres?

¿Qué papel tiene la iglesia y la religión en Cherán? ¿Hace parte de los usos y costumbres?

¿Qué decisiones toma el concejo mayor de los K'eri el cual se conforma por 9 hombres y tres mujeres?

¿Qué significa comunidad para ustedes? ¿Comunidad relacionado con común? ¿Qué se considera común a todos en Cherán?

¿Qué significado tiene el fuego y reunirse en fogatas para la deliberación?

¿Qué significado tiene para ustedes la palabra político?

¿Con qué usos y costumbres se encuentran ustedes de acuerdo? Y ¿con cuales se encuentran en desacuerdo? ¿Por qué?

### **Subjetividades comunitarias**

¿Qué asuntos que ustedes consideran personales o privadas se deliberan en el concejo mayor, en las fogatas y en el concejo de mujeres?

¿Qué temáticas consideradas personales o privadas creen ustedes que deberían conversarse y deliberarse en colectivo?

¿Cómo se sienten con las temáticas que se deciden en las fogatas?

¿Cómo se sienten con las formas de deliberación colectiva?

¿Qué prácticas y actividades caracterizan a las mujeres y a los hombres cheranenses según sus usos y costumbres?

¿Qué ha cambiado para las mujeres cheranenses con la salida del Estado de sus territorios? ¿Qué no ha cambiado?

¿Consideran ustedes que en Cherán hay violencia contra las mujeres? ¿Qué violencias pueden identificar?

¿Consideran ustedes que Cherán puede ser una propuesta para la construcción de paz? ¿Por qué?

¿Quiénes se encargan de los trabajos del hogar en Cherán? ¿Estos trabajos también son compartidos?

¿Quiénes se encargan de la salud de las personas de la comunidad de Cherán?



¿Cómo se solucionan los conflictos familiares en Cherán? ¿Qué conflictos son los más frecuentes?

¿Qué actividades comunitarias y familiares creen ustedes que reproducen vida o cuidado? ¿Quiénes las realizan?

¿Qué actividades de reproducción de la vida, es decir de cuidados realizan los hombres cheranenses?

¿Cómo es un día de ustedes en la comunidad de Cherán?

¿Qué características debería tener una comunidad que ejerza la paz y que resista al Estado y a las formas violentas y de jerarquía?

¿Qué características debería tener un sujeto que ejerza la paz y que resista al Estado y a las formas violentas y de jerarquía?

			Propuesta de encuentros de conversación	
# sesión	Nombre de la actividad	Materiales	Preguntas emergentes	Enlaces de audio
1	Encuadre del espacio: Primer encuentro con mujeres de Cherán	Espacio cómodo para conversar	En este primer encuentro la investigadora se presentó con las mujeres del concejo y se les contó el propósito de su investigación. Se realizó una conversación sencilla que permitió conocer a las mujeres y recibir percepciones y sensaciones de la presentación realizada por la investigadora.	
2	Conversatorio sobre la historia de la Madre monte	Para esta actividad se necesitó fichas bibliográficas en caso de que las mujeres desearan escribir o dibujar sus intervenciones.	Esta historia presenta tres situaciones límite. Una vez se realizó la escucha del audio se construyó un conversatorio en el que se presentaron las siguientes preguntas: 1. ¿A quién escogerían ustedes como Madre Monte? ¿Por qué razones? 2. De las tres situaciones límite presentadas en la historia ¿cuál o cuáles se asemejan a situaciones experimentadas en la comunidad de Cherán? 3. ¿Qué otras situaciones límite relacionadas con las mencionadas podrían identificar ustedes que hayan sucedido en la comunidad? 4. Han escuchado antes las situaciones presentadas en la comunidad propuestas parecidas a las escuchadas en el audio? ¿Cómo cuáles por ejemplo? 5. ¿Cómo han reaccionado ustedes y la comunidad en su conjunto a esas situaciones identificadas? 5. Existen situaciones que vivan las mujeres de Cherán que ustedes consideren como "situaciones límite" pero que no son tenidas en cuenta por la comunidad en su conjunto?	Escuchar audio en el siguiente enlace: <a href="https://radioteca.net/audio/es-pantas-mujeres-y-esperanzas-la-madremonte/">https://radioteca.net/audio/es-pantas-mujeres-y-esperanzas-la-madremonte/</a>

3	<p>Conversatorio sobre la historia de La Llorona</p>	<p>Para esta actividad se necesitó fichas bibliográficas en caso de que las mujeres desearan escribir o dibujar sus intervenciones.</p>	<p>Esta historia relaciona un embarazo no esperado con las creencias y discursos respecto a este y posibles soluciones colectivas de apoyo. Una vez se realizó la escucha del audio se construyó un conversatorio en el que se presentaron las siguientes preguntas: 1. ¿Qué les llamó la atención de la historia de la llorona? ¿Por qué? 2. ¿Juega algún papel o rol la iglesia y la religión en la historia de la llorona? ¿Cual? 3¿Pueden realizar una comparación entre el papel que juega la iglesia en la historia de la llorona y en la comunidad de Cherán? 4. ¿Juega algún papel la culpa en la historia de la llorona? ¿Cuál? 5. ¿Han experimentado alguna situación parecida a la de la llorona en la comunidad? ¿Cuál? ¿Cómo han solucionado estas situaciones? 6. ¿Pueden identificar alguna creencia que pueda hacer sentir culpables a las mujeres en Cherán? 7. Algún acuerdo establecido en sus usos y costumbres ha sido experimentado como imposición para ustedes? ¿Cuál o cuáles? ¿Por qué?</p>	<p>Escuchar audio en el siguiente enlace: <a href="https://radioteca.net/audio/es-pantas-mujeres-y-esperanzas-la-llorona/">https://radioteca.net/audio/es-pantas-mujeres-y-esperanzas-la-llorona/</a></p>
---	--	---	---	---

4	Cambiando relatos	<p>Para esta actividad se necesitaron fichas bibliográficas en caso de que las mujeres desearan escribir o dibujar sus intervenciones.</p>	<p>En la anterior sesión se les solicitó a las comuneras del concejo traer algunos acuerdos de sus usos y costumbres con los que se sienten a gusto y otros con los que no estén de acuerdo. Se procedió a socializarlos con el fin de conversar colectivamente sobre los mismos; esto, para encontrar comunes que permitan generar propuestas alternativas a los usos con los que no se está de acuerdo colectivamente. Lo anterior fue necesario para conversar sobre si ya habían realizado este tipo de ejercicios en el concejo de mujeres; en los casos en los que no fue así se indagó por el origen y el propósito del mismo y de haberse realizado este tipo de ejercicios se indagó en relación a las decisiones y propuestas que cómo concejo de mujeres construyen y cuál es su diferencia con las decisiones tomadas por el concejo mayor. Para terminar se solicitó a las mujeres traer una fotografía de ellas mismas para la última sesión, en caso de no tener fotografía trajeron un espejo pequeño.</p>	
---	-------------------	--	--	--

5	Cambiando relatos II	<p>Para esta actividad fue necesario un pliego de cartulina por participante, bolígrafos, fotografía o espejo y marcadores.</p>	<p>El propósito de esta sesión de cierre se vinculó con las conversaciones construidas durante los anteriores encuentros, con esto pudimos imaginarnos qué significa para cada una de nosotras ser "un sujeto comunitario" y politizado que puede cuestionar las normas o acuerdos con los que no se encuentra de acuerdo o que vulneran su forma de sentir, de expresar, de vivir, de amar, etc., Para ello, cada una de nosotras dibujamos nuestra silueta en el papel cartulina con el fin de poner nuestra fotografía o el espejo en la silueta. La silueta jugó un papel muy importante porque en ella se plasmaron algunas preguntas y respuestas. De esta manera, los pies de la silueta nos llevó a contar las experiencias más importantes de su vida en Cherán; las piernas nos sirvieron para poner las situaciones y decisiones de la vida que consideramos deben ser importantes de solucionar en colectivo o en comunidad; en el tronco pudimos imaginar virtudes y valores que debe tener un sujeto comunitario, en el brazo derecho escribimos todas las conductas y acciones que vulneran la vida; el brazo izquierdo nos permitió exponer qué situaciones son consideradas que deberían tener una solución distinta en la comunidad o más bien qué situaciones y actividades deben ser o son comunes a todos para mantener la comunidad y la familia; por último en la cabeza imaginamos cuáles son las cualidades por las que cada una podría ser nombrada como una sujeta comunitaria y qué uso o costumbre modificarían para sentirse más cómodas en la comunidad. Para terminar la actividad marcamos en cualquier parte de la silueta el CUIDADO y el CUIDADO COLECTIVO; con el fin de poder conversar en relación a</p>
---	----------------------	---	---

			las tareas de cuidado individuales, familiares y comunitarias.	
--	--	--	---	--