



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN DERECHO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

LA INHIBICIÓN DE LA COMUNIDAD Y LA POSIBILIDAD DE UN DERECHO EN COMÚN.
RELACIÓN ENTRE LA FORMA DE VIDA COMUNITARIA Y EL DERECHO DESDE LA
EXPERIENCIA AUTONÓMICA DE CHERÁN

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN DERECHO

PRESENTA:

LUIS EDUARDO RIVERO BORRELL ZERMEÑO

TUTOR O TUTORES PRINCIPALES
DRA. ELISA ORTEGA VELÁZQUEZ (IIJ)

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
DR. BERNARDO BOLAÑOS GUERRA (UAM-C)
DR. RODRÍGO GUTIÉRREZ RIVAS (IIJ)

CIUDAD DE MÉXICO, OCTUBRE DE 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Luis Daniel, Alejandra, y mi familia, que me apoyaron desde la cercanía.

Esta tesis es producto de diferentes ejercicios que se realizaron de manera colaborativa, cada uno con sus diferentes sabores. Agradezco a Elisa por su perspectiva crítica y su confianza, que resultaron vitales, y a Rocío por su militancia y su generosidad comunitaria. Agradezco a Lucía su amabilidad, así como a Amalia, quienes fueron mis primeras mentoras en este proyecto. Por último, a las diferentes redes, grupos de trabajo y demás relaciones que se han abierto por este trabajo.

Contenido

INTRODUCCIÓN	7
1. Presentación del tema y el problema: comunidades indígenas y derecho.....	7
2. Formulación del problema: La relación entre la comunidad y el derecho	12
3. Justificación de la investigación.....	13
4. Objetivos	15
5. Metodología y presentación de los capítulos.....	16
6. Marco teórico conceptual	19
a. DDHH, autonomías comunitarias y las luchas por los Derechos de los Pueblos Indígenas en México.....	20
b. Forma de vida comunitaria y nuevas perspectivas sobre la comunidad.....	25
CAPÍTULO I. LA FORMA DE VIDA COMUNITARIA Y EL DERECHO DESDE LA PERSPECTIVA DE LA COMUNALIDAD	34
1. Una aproximación epistemológica y metodológica a la <i>comunalidad</i> desde el colonialismo interno, la emergencia indígena y la etnopolítica.....	34
2. Perspectiva comunitaria.....	42
3. Elementos de la comunalidad.....	48
4. Ética del don.....	56
5. Conclusiones: comunalidad y derecho.....	61
CAPÍTULO II. EL DERECHO Y LA COMUNIDAD EN LA DIALÉCTICA DE COMMUNITAS E IMMUNITAS DE ROBERTO ESPOSITO	67
1. Estudio introductorio sobre la filosofía de Esposito.....	67
2. “Ya somos comunidad”.....	74
3. “El cuidado de la obligación”.....	77
4. “La nada en común”	81
5. Inmunidad.....	82
6. “La nada de la nada”	88
7. Biopolítica afirmativa y norma de vida.....	91
8. El derecho como <i>reivindicación de lo propio, vida desnuda</i> y la comunidad como <i>conjunto identitario</i>	96
a. Simone Weil y la crítica al derecho como reivindicación de lo propio	97
b. Walter Benjamin, la prohibición del “afuera de la ley” y la vida desnuda.....	101
c. La comunidad como <i>conjunto identitario</i> , y un ajuste a los conceptos desde la crítica de Federici	106
9. Conclusiones: comunidad y derecho	109
CAPÍTULO III. LA RELACIÓN ENTRE LA FORMA DE VIDA COMUNITARIA Y EL DERECHO DESDE LA EXPERIENCIA AUTONÓMICA DE CHERÁN	114

1. Introducción y metodología.....	114
2. Contexto regional y repertorios históricos de confrontación en Cherán.....	123
3. Levantamiento y proceso jurídico-comunitario de Cherán.....	137
4. Estructura y gestión de su gobierno comunal.....	149
a. Instituciones propias y apropiadas.....	150
b. <i>Juramukua</i> , gobernanza indígena.....	154
c. Relación con el Estado.....	157
d. Análisis e integración teórica de las secciones.....	165
5. Autorregulación y reglamentación interna.....	170
CAPÍTULO IV. INHIBICIÓN DE LA COMUNIDAD Y POSIBILIDAD DE UN DERECHO EN COMÚN.....	185
1. Eje Contagios – Clausuras.....	188
2. Eje Reciprocidad – Reivindicación de lo propio.....	195
3. Eje Cuidado de la vida – Vida desnuda.....	202
4. Conclusiones.....	209
Bibliografía.....	217

INTRODUCCIÓN

1. Presentación del tema y el problema: comunidades indígenas y derecho

La comunidad es un concepto complejo con diferentes significados que se han establecido desde diversos campos y discursos. En las últimas décadas, el tema adquirió centralidad en la reflexión crítica debido a su contraste con el paradigma liberal que se estableció en el mundo, así como por la proliferación de los discursos comunitaristas en el contexto de la globalización. Es posible observar, entonces, el desarrollo de una enorme producción académica desde diferentes campos de conocimiento que utilizan la comunidad, lo comunitario o lo común como categorías para abordar, describir y encauzar ciertos modos de estar y actuar juntos en las sociedades contemporáneas (véase, Torres, 2013; Saidel, 2017). En América Latina, la comunidad aparece como una categoría central en la construcción de pensamiento crítico y como una alternativa viable de sociedad, fruto de la experiencia de las comunidades indígenas y rurales en el continente. Aunque no es un tema que sea exclusivo de los Pueblos Indígenas, por su historia, formas de organización e identidad, son un referente ejemplar cuando reflexionamos sobre la comunidad, así como sobre su relación con el derecho.

Evidentemente, se trata de una experiencia basta -inabarcable- y, como se explicará en el siguiente capítulo, su tratamiento general puede resultar complejo porque las investigaciones sobre la comunidad tienden –y eso se espera– hacia la particularidad. Otra de sus complejidades, que se empezará a mostrar en esta introducción, es que el concepto de *comunidad* que se utiliza no sólo refiere a una forma de organización o un ente colectivo, sino que también presenta un sentido más radical, que remite a una forma identitaria y una *vivencia*,¹ y que se refiere aquí como *forma de vida comunitaria*. En su

¹ “Los pueblos indígenas suelen organizar sus sociedades colectivamente. El Mecanismo de expertos ha explicado la dimensión colectiva del modo de vida de los indígenas: A menudo las culturas indígenas encarnan valores de responsabilidad colectiva y respeto por los ancianos, los antepasados, los espíritus y la comunidad. Estos valores pueden guiar el comportamiento de los individuos indígenas en la vida cotidiana [...]. Los pueblos indígenas tienen estructuras e

radicalidad, esta forma de vida alcanza a recorrer todos los niveles de análisis, del individual al global, y en todos ellos es posible encontrar referencias a su relación con el derecho. Por ejemplo, se refiere que el derecho del Estado puede afectar la forma de vida comunitaria, así como que desde ella se generan resistencias que favorecen la construcción y el ejercicio de la autonomía y sus demás Derechos Humanos. Como señala Torres:

Para las naciones y los pueblos originarios, la comunidad no aparece como una añoranza de un paraíso perdido ni como un emocional deseo de restablecerlo, sino como la defensa de un modo de vida y el horizonte utópico que orienta sus acciones [...] [incluso en el contexto urbano] diferentes procesos asociativos populares y movimientos sociales reivindican lo comunitario como un referente valorativo y político central de su identidad y sus reivindicaciones (Torres, 2013: 21–22).

La organización en comunidad aparece, entonces, como una forma de resistir ante la exclusión material, violencia y discriminación, por lo que es necesaria para la satisfacción de necesidades fundamentales.² Las formas de organización comunitaria se presentan como una estrategia de resistencia cultural relacionada con la toma de decisiones por consenso general, el control y cuidado colectivo del territorio, el autoconsumo y las prácticas que enfatizan el trabajo colectivo y gratuito (Maldonado, 2002). También refiere a un aspecto intangible y radical que parece fundamentar o posibilitar las manifestaciones identitarias, como una característica propia de la identidad étnica (Zolla y Zolla, 2004), o una condición para la formación de una identidad (Díaz-Polanco, 2011).

instituciones singulares que se han desarrollado con el tiempo. Estas estructuras suelen basarse en la familia como unidad primordial y se expanden en forma de instituciones comunales y sociales más amplias, y en general se gobiernan por el derecho indígena y el magisterio sagrado.” (ACNUDH, 2013: 17).

² Como señala Wolkmer (2007), la satisfacción de *necesidades fundamentales* funciona como un criterio para describir y legitimar el pluralismo jurídico característico de Latinoamérica. Estas necesidades pueden o no estar plasmadas en el ordenamiento estatal o internacional, pero de hecho no se logran satisfacer por medio de las instituciones o canales oficiales, por lo que se generan nuevas formas de organización para su satisfacción, incluso informales, o se apela a otras tradiciones normativas.

Por ello, se presenta como una estrategia de resistencia cultural y una forma en que los Pueblos Indígenas ejercen sus Derechos Humanos.

Sin embargo, diversos debates han sacado a la luz algunas de las complejidades de la comunidad, incluso para el ejercicio de los derechos de autonomía y libre determinación. Así, en el marco de las deliberaciones para la promulgación de la Declaración de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, se consideró nombrar a la comunidad indígena como el sujeto del derecho de libre determinación, en vez de los Pueblos Indígenas, como resultó en la redacción final, debido a que la forma más usual de organización y, por tanto, de ejercicio de la autonomía se presentaba a escala comunitaria (López Bárcenas, 2006). Entre otros puntos, este debate mostró que la comunidad indígena también es fruto de políticas colonialistas que dividieron a los pueblos, encerrando a cada comunidad en ella misma, oponiéndolas entre sí y dejándolas subordinadas a los municipios; situación que sigue presente en la actualidad.

La idea de partida es clara: si sólo se reconoce a la comunidad como sujeto de derechos, y concretamente como único sujeto que puede ejercer un poder autónomo, se impide que se dé un proceso de interrelación y de reconstrucción que sólo es posible en el contexto regional [...]

La limitación es triple. Una limitación subjetiva: el sujeto sólo puede ser la comunidad; una limitación territorial: la autonomía, en términos de coordinación de autonomías comunitarias, nunca podrá superar el ámbito municipal; una limitación de eficacia jurídica: esa ampliación controlada del ámbito autónomo queda derivada y subordinada a la regulación legal. (Aparicio Wilhelmi, 2007: 259-260).

Por otra parte, el ejercicio de los derechos de autonomía y libre determinación normalmente apela a la vigencia y validez de los *usos y las costumbres* de un Pueblo, mismos que, a su vez, refieren a la dimensión colectiva de la vida o de su identidad comunitaria. Tanto por tratarse de un sujeto colectivo (Pueblo, comunidad) como por la dimensión comunitaria de su identidad cultural, las declaraciones de derechos enfatizan la necesidad de proteger los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas.

No obstante, el concepto de *usos y costumbres* o *derecho consuetudinario* solía referir a un conjunto de normas legales de tipo tradicional o ancestral, no escritas ni codificadas, propias de sociedades que carecen de Estado o simplemente que opera sin referencia al Estado. Como refiere Stavenhagen (2006), esta categoría resulta problemática, en primer lugar, por las dificultades que se presentan para “descubrir” el conjunto de normas legales tradicionales, pues es difícil distinguirlo del conjunto de costumbres y normas generales de comportamiento social. En segundo lugar, la idea misma de derecho consuetudinario surgió durante el dominio colonial, cuando las sociedades europeas buscaban imponer su derecho a los pueblos sometidos, por lo que es parte de una relación de poder entre una sociedad dominante y una sociedad dominada. En América Latina, esta subordinación, que ha continuado después del periodo colonial,

modificó profundamente las estructuras sociales y características culturales, incluyendo –por supuesto– las costumbres jurídicas. Nada más erróneo que la idea simple y simplista que el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas es un conjunto de normas “ancestrales” (Stavenhagen, 2006: 19).

En contra de lo anterior, las investigaciones antropológicas muestran cómo las comunidades van redefiniendo sus usos y costumbres para adaptarse a un mundo en constante cambio, ya sea retomando o reinterpretando su tradición o adaptando las normas del Estado a sus propias estructuras, valores y necesidades. Inclusive, investigaciones históricas muestran la raíz colonial de sus sistemas de autoridades e instituciones, “pero los indígenas aprendieron a reutilizar y apropiarse de estas instituciones coloniales para elaborar formas de resistencia cultural” (Aparicio Wilhelmi, 2007: 252).³ Además, en diversos estudios antropológicos se enfatiza que

³ El mismo autor aclara que hay que entender la noción “de instituciones propias” no exclusivamente en términos históricos, esto es: como aquellos sistemas institucionales que a menudo de forma superpuesta e imbricada con la institucionalidad estatal pre y/o poscolonial, han mantenido espacios de vigencia a pesar de los procesos de expolio territorial, político y socioeconómico del que han sido –y en muchos casos, aún son– víctimas los pueblos indígenas. Se trataría más bien de instituciones propias que se consideran las “apropiadas” en tanto que

los espacios intersticiales de la vida cotidiana de los subordinados resultan ser clave para entender como éstos consiguieron apropiarse de la legalidad dominante, adecuarla a sus propios lenguajes, y en determinados momentos también recurrir a ella para oponerse o cuestionarla (Sierra y Chenaut, 2006: 44).

El derecho desde la vida cotidiana aparece, en consecuencia, con un carácter dual, de dominación y posibilidad de resistencia. A toda esta complejidad de los usos y las costumbres habría que agregar el nuevo estatus que guardan debido al reconocimiento del derecho de autonomía. Ya no es posible tomarlos, simplemente, por separado del derecho del Estado o como vigentes sólo en los resquicios no regulados por las leyes. Se encuentran en relación con el ordenamiento jurídico al grado de que pueden modificarlo, por ejemplo, mediante la judicialización de la demanda de autonomía.

El caso de Cherán resulta ejemplar para observar la compleja relación entre la comunidad y el derecho que se ha empezado a bosquejar. En 2011, esta comunidad P'urhépecha en Michoacán se levantó en armas para defenderse del crimen organizado que estaba talando sus bosques. Este levantamiento, que tomó la forma de un autositio, pronto derivó en la expulsión de los partidos políticos y en la reactivación y renovación de instituciones tradicionales comunitarias para organizar su resistencia. La comunidad llevó a cabo un proceso de organización interna para gobernarse por sus instituciones propias y consiguió –de manera novedosa en México– el reconocimiento de su autonomía por vía jurisdiccional. Este reconocimiento, que se estima posibilitó materialmente la autonomía, implicó realizar algunas adaptaciones en sus instituciones, a la par que provocó modificaciones en las instituciones y el derecho del Estado, aunque todavía se trata de un proceso inconcluso y con retrocesos. Así, para Verónica Velázquez es posible caracterizar a Cherán:

como un comunalismo sustentado en la construcción etnopolítica con base territorial, que entró en un campo de disputa frente al Estado en

son resultado de procesos de autoinstitución conscientes y elegidos. Por lo tanto, éstas no tienen que responder necesariamente a las lógicas y tradiciones institucionales del Estado moderno liberal (Atlas de Autonomías, trabajo en elaboración no publicado).

defensa de la libre autodeterminación. Lo hizo mediante el uso del derecho internacional y la acción colectiva que ha derivado en la reivindicación de un discurso del bien común o *recomunalización*. En ese sentido, la territorialidad étnica se vuelve el fundamento para expresar los significados de lo colectivo por su carácter ancestral, simbólico y material, para la reproducción de la vida desde los saberes propios de los P'urhépechas (Velázquez, 2019: 260).

En contraste con otras experiencias, como las comunidades y Municipios Autónomos Zapatistas, la forma de ejercicio de su libre determinación presenta una mayor relación y articulación con instituciones del Estado, lo que ha abierto inquietudes por las posibles afectaciones a su autonomía y forma de vida comunitaria. “No nos cabe la menor duda de que a mayor legislación e institucionalización desde el Estado, se ejerce mayor presión sobre los sistemas propios y se merma la autonomía de los pueblos” (Ramírez y Cerqueira, 2020: 44).

Estas temáticas, además de los derechos de autonomía y derechos colectivos, se insertan en los estudios sobre las interacciones entre diversos sistemas jurídicos en un mismo campo social, bajo la perspectiva del *pluralismo jurídico*, así como en los estudios críticos que buscan mostrar las relaciones de poder y dominación en estas interacciones. De manera general, estas perspectivas abren interrogantes sobre cómo el derecho estatal penetra y reconstruye los órdenes sociales por medios simbólicos y coercitivos, o cómo se genera la resistencia hacia ellos, pero también sobre cómo el derecho estatal es a su vez modificado (Sierra y Chenaut, 2006: 48).

2. Formulación del problema: La relación entre la comunidad y el derecho

Existen, entonces, diferentes campos de conocimiento que en la actualidad reflexionan sobre la comunidad y permiten acercarse a esta categoría, no sólo como un ente colectivo sino de manera radical como forma de vida. A través de ellos, es posible reformular las interrogantes sobre la forma en que el derecho estatal penetra y reconstruye los órdenes sociales por medios simbólicos y

coercitivos, y la manera en que se genera la resistencia hacia ellos, enfatizando una perspectiva comunitaria. ¿De qué formas el derecho del Estado afecta a grupos sociales que se caracterizan por su forma de vida comunitaria? ¿Qué tipos de resistencias a estas afectaciones se generan desde la forma de vida comunitaria? Estas preguntas parecen estar anteceditas por otra, que resulta central en esta investigación. ¿Cuál es la relación teórica entre la comunidad, desde su radicalidad como forma de vida, y el derecho, considerando su dimensión de poder?

Así, en este trabajo se adoptará una perspectiva que, como se adelantaba, considera la experiencia de los Pueblos Indígenas, en donde la comunidad resulta central para la satisfacción de necesidades fundamentales y los procesos de resistencia, además de que expresa las formas de relación interna, con otros y con el mundo. El caso de Cherán, que se refería como ejemplar para mostrar la compleja relación entre la comunidad y el derecho, nos puede mostrar los riesgos y las problemáticas, pero también las estrategias de resistencia y la experiencia de la comunidad en su relación con las instituciones y el derecho del Estado.

3. Justificación de la investigación

Siguiendo a Rodríguez-Garavito (2011), el caso de los derechos indígenas en América Latina es relevante, además de como objeto de estudio, porque muchos de los trabajos en esta temática dan cuenta de una perspectiva diferente y valiosa para reflexionar el fenómeno jurídico. Se trata de una perspectiva subalterna que mira al Estado de Derecho y los procesos jurídicos desde los sujetos y en contextos en donde no han resultado suficientes para garantizar derechos o, incluso, han sido un medio de dominación. Igualmente, el autor enfatiza la perspectiva sincrética o *híbrida*, y destaca las transformaciones en las herramientas jurídicas nacionales e internacionales para resistir los procesos históricos de colonización y discriminación (Rodríguez-Garavito, 2011: 16-17). Así, el marco de investigaciones y reflexiones sobre la comunidad cuenta con muchos elementos que pueden aportar al pensamiento jurídico crítico,

especialmente el latinoamericano, que se caracteriza por su énfasis en los problemas de justicia concretos y su búsqueda por diálogos horizontales, interdisciplinarios e interculturales (Wolkmer, 2007).

Esta investigación, entonces, busca contribuir en estos estudios aportando una perspectiva decididamente comunitaria. Se considera que es necesario contar con categorías que enfatizan el sentido comunitario como una condición para observar las interacciones entre sistemas legales e instituciones, las relaciones de poder y dominación en esas interacciones, los procesos de justicia y las transformaciones en las instituciones. El carácter fundamental y radical que presenta la comunidad en las reivindicaciones de los Pueblos Indígenas, de las comunidades rurales y en diferentes procesos urbanos no puede ser obviado, y justifica adoptar una perspectiva comunitaria para pensar las demandas que se instrumentalizan por medio del derecho, y al derecho en general, puesto que no se trata de una dimensión colectiva cualquiera, sino de una dimensión comunitaria.

Dada la relevancia que presenta la comunidad, lo comunitario o lo común para encauzar modos de estar y actuar juntos en la actualidad, la sistematización de una experiencia en términos comunitarios puede resultar útil para compartirla en otros contextos o ponerla en diálogo con otros marcos. Por medio de lo anterior, además, es posible mejorar la comprensión del fenómeno jurídico, ubicando sus límites o posibles efectos perjudiciales, como pueden ser sus afectaciones a la forma de vida en comunidad. En sentido inverso, al encontrar las afectaciones y resistencias desde la forma de vida comunitaria, se puede avanzar en la clarificación de esta noción. Este ejercicio también posibilita ampliar la conceptualización del derecho hacia horizontes no estatales, mostrando la existencia de una pluralidad de sentidos jurídicos y no sólo de fuentes del derecho, así como extender la reflexión sobre las afectaciones a las comunidades indígenas a otras formas de organización análogas ellas.

Las experiencias comunitarias de los Pueblos Indígenas, además, nos muestran formas en que se ejercen los derechos humanos de autonomía y libre determinación, así como formas en que se satisfacen otros derechos, tanto

colectivos como individuales.⁴ Sin embargo, como vimos, también existen inquietudes por las afectaciones que el derecho y las instituciones del Estado puedan producir a sus formas de vida comunitarias o al ejercicio de su autonomía y otros derechos. Este trabajo también aspira a resultar de utilidad para personas de la comunidad o aliadas en su lucha, al mostrar la relación de diferentes elementos de su experiencia autonómica con dos marcos teóricos que nos alertan sobre las afectaciones a la forma de vida comunitaria, así como las resistencias o posibles vías de transformación del derecho. Por último, aunque el caso de Cherán referido ha sido estudiado en múltiples investigaciones, como refiere Velázquez (2019: 167), “queda pendiente la exploración de diversas vetas” y “es importante analizar los límites de ‘lo común’ frente al Estado y el derecho, y ante los procesos de expansión de capitales globales”.

4. Objetivos

El objetivo de este trabajo es –en cierta manera– exploratorio, dado que la relación entre la forma de vida comunitaria y el derecho aparece referida en una diversidad de fenómenos y en diferentes niveles de análisis, pero sólo se encuentra bosquejada desde diferentes campos disciplinares. Dentro de estos campos, son de interés aquellos para los cuales la comunidad tiene el sentido radical que se mencionaba anteriormente como una forma de vida, y que refieren a su relación con el derecho, considerando su dimensión de poder.

⁴ “Las perspectivas para combinar una visión y práctica de derechos individuales con los derechos colectivos de los pueblos, basados en identidades colectivas, son realmente una contribución de América Latina a los debates sobre los derechos y la cultura en el mundo. En un contexto global donde, a riesgo de simplificar demasiado, muchas veces se colocan ‘los derechos’ por un lado y ‘la cultura’ o ‘los colectivos culturales/tradicionales’ por el otro, la experiencia reciente de América Latina nos demuestra que estos binomios no son tan útiles y no reflejan la complejidad y el dinamismo de la realidad social.” (Sieder, 2011: 317).

Objetivo general

Construir una relación teórica entre la comunidad, desde su radicalidad como forma de vida, y el derecho, considerando su dimensión de poder, desde la experiencia autonómica de la comunidad de Cherán.

Objetivos específicos

1. Mostrar diversas formas en que el derecho del Estado afecta a grupos sociales que se caracterizan por su forma de vida comunitaria.
2. Mostrar las formas en las que el derecho se resiste y transforma desde la forma de vida comunitaria.

5. Metodología y presentación de los capítulos

Como se refería, este proyecto de investigación tiene un objetivo que, en analogía con las investigaciones empíricas, podría definirse en cierta manera como exploratorio, dado que la relación entre la forma de vida comunitaria y el derecho se encuentra apenas bosquejada en diferentes campos de conocimiento. Implica, por lo tanto, el reto de integrar diferentes marcos teóricos y experiencias. El caso de Cherán se encuentra ampliamente documentado, aunque la mayoría de las investigaciones se centran en el “Levantamiento” y los primeros gobiernos autónomos. Por su parte, como se desarrolla en el siguiente capítulo, muchas de estas investigaciones se ubican dentro de las teorías que reflexionan críticamente sobre las relaciones de poder en las sociedades y que, entre otros elementos, coinciden en recuperar el estatus cognoscitivo a la experiencia (Rivera Cusicanqui, 1987; Dussel, 2011).

En esta investigación, entonces, se utilizan técnicas cualitativas, principalmente: trabajo de campo con entrevistas abiertas, diálogo y observación participante, así como el análisis documental de los instrumentos jurídicos que ha utilizado o emitido la comunidad. Como se abunda en el capítulo III, la vinculación con la comunidad se dio por medio de colaboraciones con actores extracomunitarios aliados de su lucha (véase, Aragón Andrade, 2020: 87). Esta forma de vinculación y de trabajo facilita un “pacto de confianza” en las

entrevistas dialógicas realizadas,⁵ al tiempo que permite la retroalimentación y construcción de algunos productos de forma colaborativa.⁶ Además de estas posibilidades de diálogo y la confrontación de apreciaciones, el trabajo colaborativo realizado facilitó su gestión por parte de la comunidad y desgastó menos a las personas con quienes se realizaron las entrevistas dialógicas, evitando un “carrusel” de entrevistas y revisiones de testimonios para diferentes proyectos.

Por su parte, como se desarrolla con más amplitud en el capítulo III, para el análisis de los datos y la ordenación conceptual se utiliza la metodología de la teoría fundamentada.

La TF (teoría fundamentada) es un método que implica la recolección y el análisis simultáneo de datos; se caracteriza por ser flexible, ya que se pueden combinar métodos cuantitativos y cualitativos, además de diferentes técnicas de investigación, cuyo análisis y contraste permiten la triangulación metódica, o bien, pueden realizarse composiciones metodológicas apropiadas para abordar al objeto de estudio y generar teoría acerca del mismo (Bonilla-García y López-Suárez, 2016: 307).

La herramienta principal de análisis de la TF es la codificación sistemática. Se parte de una lectura “línea por línea” de los relatos y demás documentos, incluidas otras investigaciones, y su procedimiento consiste en agrupar los datos que comparten las mismas características, asignándoles un rótulo o un nombre determinado que indica el concepto al que pertenecen. En un segundo momento, se buscan las relaciones entre estos primeros conceptos, lo que resulta en otros nuevos conceptos o categorías. Su principal virtud consiste en su método

⁵ Según refiero en mi capítulo segundo, en mi acercamiento a la comunalidad se trata de una relación horizontal entre experiencias, así como la atención a su dimensión ética o política (véase, Rivera Cusicanqui, 1987).

⁶ Una parte de los productos de esta investigación se encuentra publicada en dos artículos realizados en coautoría: Antonio Fuentes Díaz, Rocío del Pilar Moreno Badajoz y Luis E. Rivero Borrell (18 de diciembre de 2020). “El autogobierno p’urhépecha de Cherán y las estrategias comunitarias frente a la pandemia”, *Revista Catalana de Dret Ambiental* 11, núm. 2. <https://doi.org/10.17345/rcda2943>; y Antonio Fuentes, Rocío del Pilar Moreno y Luis E. Rivero Borrell (2021). “El autogobierno de Cherán K’eri en la defensa del territorio”, *Revista d’estudis Autonòmics i Federals*, núm. 34, pp. 205-232.

inductivo, que permitió integrar los marcos teóricos y la experiencia de Cherán, para llegar a una construcción teórica al final del ejercicio. Esta relación quedó caracterizada por dos patrones generales de sentido opuesto, como modos en que la *comunidad se inhibe* por medio del derecho, o modos en que se *posibilita un derecho en común*, y que constituyen las *categorías centrales* de esta investigación.

Como se adelantaba, otro aspecto que resultó interesante de esta metodología es su posibilidad de aplicarla únicamente para la ordenación conceptual, lo que permite utilizarla en los propios marcos teóricos.⁷ Según se irá mostrando, en su conjunto, los marcos elegidos nos permiten abarcar un espectro amplio de fenómenos, lo que resulta necesario debido a que los puntos de contacto o las referencias a las relaciones entre la forma de vida comunitaria y el derecho se encuentran dispersos y aparecen en diferentes niveles de análisis. La forma de vida comunitaria, por ejemplo, es referida como una forma de organización, un aspecto identitario o una alternativa al neoliberalismo –y en todos estos niveles se pueden encontrar referencias a sus relaciones con el derecho.

Los capítulos I y II, entonces, muestran dos aproximaciones contemporáneas que, como se refería al inicio, utilizan la comunidad como una categoría central para su crítica a formas actuales de dominación, así como para orientar la búsqueda de alternativas viables. Su presentación se realiza mediante un ejercicio de disertación filosófica, que parte de una lectura comprensiva orientada hacia los tópicos de perspectiva comunitaria, comunidad desde su radicalidad como forma de vida y su relación con el derecho. Para su corrección metodológica, se utilizó la propuesta de Jacqueline Russ (2001), orientando la argumentación mediante un *planteamiento* de tipo *nocional* y *progresivo*.⁸ Así,

⁷ “Esta metodología no necesariamente deriva en la construcción de una teoría, sino que puede tener como finalidad únicamente el ordenamiento conceptual. Esto permite aplicarla al análisis de marcos filosóficos o teóricos, como un precursor de la teorización.” (Strauss y Corbin, 2016: 23). “De hecho, una forma de investigación cualitativa es el análisis *per se* de aseveraciones filosóficas o teóricas y de escritos.” (Strauss y Corbin, 2016: 57).

⁸ El planteamiento nocional “consiste en interrogarse, en primer lugar, sobre la esencia o el contenido de una noción, llevando el análisis, en un primer movimiento desde el punto de vista de la naturaleza; luego se procede a abordar el problema de la existencia vinculado a la noción considerada y, finalmente, en un tercer movimiento, se pasa de la cuestión del hecho a la de

se parte de una noción corriente de comunidad –en este caso, su definición de diccionario–, para mostrar la crítica o problematización desde el sentido de comunidad como vivencia o existencia, lo que se refiere como forma de vida comunitaria. En estos marcos, la forma de vida comunitaria se expone como una dimensión radical –por ello que pueda recorrer diferentes niveles de análisis–, y obliga a un cambio de perspectiva respecto a su noción corriente –que también es utilizada en su conceptualización en otros marcos teóricos–, lo que tiene consecuencias en las reflexiones epistemológicas, éticas, de filosofía política o jurídica.

El capítulo III expone con mayor amplitud la metodología para el trabajo empírico, realiza la presentación del caso de Cherán, e inicia su análisis por medio de la teoría fundamentada. Por último, el capítulo IV muestra la integración del caso con los marcos expuestos en los capítulos I y II. Este trabajo supuso un gran reto, pues se trata de marcos de reflexión que pertenecen a tradiciones distintas, además de que utilizan conceptos filosóficos. Para relacionarlos, la estrategia fue la de altearlos de conformidad con la experiencia de Cherán. Por medio de la metodología de teoría fundamentada, a lo que se llega es a una construcción nueva, pero en lo esencial es producto de un reacomodo de los conceptos producto del ejercicio de codificación, en este caso, enfatizando su relación con su sentido opuesto, según se mostrará en el apartado final de esta tesis. Esta construcción final, entonces, nos mostrará la relación teórica entre la comunidad, desde su radicalidad como forma de vida, y el derecho, considerando su dimensión de poder.

6. Marco teórico conceptual

Como se refería en la presentación del tema, la comunidad de Cherán llevó a cabo un proceso de organización interna para gobernarse por sus instituciones

derecho y al valor.” (Russ, 2001: 115). Esta forma de planteamiento o análisis resulta similar a la del planteamiento progresivo, que parte de una definición simple o de sentido común, avanza hacia una definición racional y culmina con un tercer nivel “suprarracional” o trascendente (por ejemplo, desde la metafísica, la ética o la epistemología) (Russ, 2001).

propias y consiguió –de manera novedosa en México– el reconocimiento de sus derechos de autonomía por vía jurisdiccional. El caso de Cherán se caracteriza, además, por su referencia constante a sus elementos comunitarios: su forma de vida comunitaria aparece como un componente central de su estrategia de resistencia, al mismo tiempo que se refiere que puede ser afectada por el Estado y otros agentes. Así, se pueden distinguir dos marcos de reflexión teórica para los cuales este caso resulta ejemplar. Por una parte, el marco relativo al desarrollo de los Derechos Humanos de autonomía y libre determinación de los Pueblos Indígenas y, por la otra, las nuevas reflexiones sobre la comunidad y lo comunitario que utilizan estas categorías para describir o encauzar ciertos modos de estar y actuar juntos en las sociedades contemporáneas.

a. DDHH, autonomías comunitarias y las luchas por los Derechos de los Pueblos Indígenas en México

Los Pueblos Indígenas son un sector cuyos derechos han sido sistemáticamente más violados y negados, al mismo tiempo que, por medio de una legislación novedosa, se han convertido en sujetos colectivos de derechos con gobiernos autónomos y jurisdicción propia (véase, Sieder, 2011). En América Latina, desde la década de 1980, varios países reformaron sus constituciones para incorporar un marco plural de derechos en las relaciones entre los Pueblos Indígenas y los Estados. En el ámbito internacional, esto se plasmó en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y se reforzó con la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007 (DDPI) (Sieder, 2011). En México, este proceso inició en la década de los noventa del siglo pasado, a la par de la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) y las reformas a la Constitución y a la Ley Agraria, que permitieron la privatización de las tierras ejidales y comunales. Además, como lo expresa López Bárcenas (2016: 65), “En esas andábamos cuando en el estado de Chiapas apareció públicamente el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), aquél 1 de enero de 1994”.

En el nivel nacional, de acuerdo con Aragón (2020), podemos distinguir tres momentos de la lucha reciente por los derechos de las comunidades y Pueblos Indígenas. El primero, que inicia a mediados de la década de los

ochenta del siglo pasado, se caracteriza por la búsqueda de una nueva relación con el Estado por medio de políticas públicas y el reconocimiento jurídico, principalmente, en el espacio legislativo. En este periodo, los derechos sociales se demandan e instrumentalizan, particularmente, en función de la política y legislación agraria, teniendo como base la organización por medio de asambleas y comisariados ejidales o de bienes comunales. Como primera cuestión relevante, se puede notar que, previo al reconocimiento de los Pueblos Indígenas como sujeto de derechos, de hecho, ya existían diferentes formas de organización colectiva o comunitaria con grados diferentes de autonomía.

Las autonomías comunitarias surgieron como expresión concreta de la resistencia de los pueblos indígenas al colonialismo y la lucha por su emancipación. Estando la mayoría de los pueblos indígenas desestructurados políticamente, y siendo las comunidades la expresión concreta de su existencia, cuando los movimientos indígenas impulsaron la lucha por su autodeterminación como pueblos, fueron las comunidades las que salieron a defender el derecho. Para hacerlo echaron mano de su experiencia por siglos de resistencia. (López Barcenas, 2006: 435).

El segundo momento inicia cuando el EZLN renuncia a buscar el reconocimiento en los ordenamientos legales, y se caracteriza por el ejercicio de las autonomías *de facto*, en contraste con las autonomías *de iure* o instrumentalizadas por medio del derecho. Las limitaciones normativas, en su contraste con los procesos históricos de organización interna, condujeron a esta forma de ejercicio de la autonomía. Se trata de luchas por el derecho a la autonomía y otros derechos, pero ya no por un reconocimiento constitucional, sino como una construcción en los hechos y en la práctica cotidiana (véase, López Flores y García Guerreiro, 2018; Núñez, Concheiro y Couturier, 2017). Así, las demandas indígenas, que han adoptado diferentes caracteres en la historia, en la actualidad coinciden en colocar a la autonomía y la libre determinación como el eje de sus reivindicaciones.⁹ En el mismo sentido, López

⁹ “partiendo de la reivindicación del derecho a la ‘tierra’ se ha transitado al ‘territorio’, al de ‘hábitat’ para después incorporar el concepto de ‘etnodesarrollo’ (o ‘desarrollo con identidad’) como paso previo a la consolidación y generalización de la exigencia de libre determinación, entendida como demanda ‘madre’, origen y espacio de todas las otras.” (Aparicio Wilhelmi, 2006: 399).

Bárceñas (2005) y Maldonado (2002), dan cuenta de lo adecuado que ha resultado la *autonomía* para definir las formas de resistencia, incluso histórica, emprendidas por los Pueblos Indígenas. Para Burguete, en consecuencia, es posible hablar de un paradigma del *derecho a la libre determinación*, en su oposición al paradigma del *multiculturalismo*.¹⁰

Para González, el *multiculturalismo* se relación con políticas *neoliberales* que caracteriza por la adopción por parte de los Estados de políticas y discursos de inclusión de la diversidad cultural, pero sin alterar el orden económico y las estructuras de poder que generan desigualdad.¹¹ Es decir, se trata de políticas que no han considerado la historia de subordinación, la visión y las áreas demandadas como prioritarias por las comunidades indígenas,¹² sino que tienden a homologar su identidad y reducir sus posibilidades a la lógica de competencia mercantil. Como hace notar Assies, las políticas impulsadas desde

¹⁰ “El paradigma del derecho de libre determinación de los pueblos indígenas disputa su hegemonía con otros paradigmas que asisten al mismo terreno del reconocimiento de derechos culturales. El adversario más importante, hoy día, es el paradigma del multiculturalismo, ya que surge en el mismo campo y en el mismo tiempo. Incluso, dado que el planteamiento autonómico surgió antes que las políticas de reconocimiento; se puede afirmar que el multiculturalismo (como política de reconocimiento) emerge como un contra paradigma al autonómico. El poder de ese paradigma radica, entre otras cosas, en que goza del apoyo de organismos multilaterales como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, entre otros. Aunque la autonomía y el multiculturalismo abrevan de la teoría de los derechos humanos en los mismos tiempos históricos, ciertamente no son equivalentes, y más bien se encuentran en disputa.” (Burguete, 2010: 81). En referencia al debate académico, la autora pone el caso del multiculturalismo sostenido por Kymlicka: “Kymlicka, propone políticas específicas para esos grupos, pero no acepta el concepto de pueblos indígenas para nombrarlos, sino que los distingue de las minorías étnicas y los llama ‘minorías nacionales’. Propone reconocerles autonomía y autogobierno, pero no autodeterminación, negándoles con ello la soberanía sobre territorios ancestrales.” (Burguete, 2010: 83-84).

¹¹ El autor abre la pregunta sobre la forma en que los diferentes tipos de autonomías están interactuando con este multiculturalismo neoliberal, y si se trata de una relación demasiado desigual, “en el sentido de que el multiculturalismo está limitando (o disciplinando) y quizá extinguiendo de una manera tangible los derechos de los pueblos indígenas”. (González, 2010: 53).

¹² “Las declaraciones formales de las organizaciones indígenas, como la Declaración de Kimberley y la Declaración del Consejo Indígena de Centro América identifican áreas temáticas prioritarias: el control sobre las tierras y territorios indígenas, el respeto y conservación del medio ambiente, el reconocimiento y respeto a la identidad y a las culturas indígenas y la participación indígena en todas las decisiones que afectan a los indígenas o sus territorios. Es de notar que las declaraciones no dan el mismo énfasis a los conceptos convencionales de pobreza: la falta de capacidad adquisitiva, bajos niveles de consumo y deficiencias en el acceso a servicios básicos.” (Wray y Renshaw, 2004: 62).

los Estados y las agencias multilaterales no han incluido una visión propia de los Pueblos Indígenas, limitando sus opciones a: enfrascarse en la “tradición” con el fin de preservar el patrimonio ecológico de la humanidad, sumarse al “combate de la pobreza extrema” mediante políticas focalizadas, o integrarse plenamente al mercado, adoptando un modo empresarial de organización (Assies, 2006).

Este segundo momento de las luchas por los derechos resulta determinante para los movimientos indígenas en general en Latinoamérica, y también se conceptualiza como la *emergencia indígena*.¹³ Por último, para Aragón, el tercer momento en México de las luchas por los derechos coincide con otra tendencia actual, caracterizada como *judicialización de la política y las demandas sociales*, y se inaugura con la sentencia que reconoce la autonomía de Cherán (Aragón Andrade, 2020: 81). Como refiere Sieder,

Cada vez más, grupos y sectores subordinados y marginados, sean ellos de afrodescendientes, mujeres u otros, enmarcan sus demandas alrededor de los derechos humanos internacionalmente reconocidos y utilizan el derecho internacional y nacional de forma estratégica. Esto, junto con la falta de respuesta por parte de los partidos políticos o gobiernos, ha fomentado una marcada tendencia hacia la judicialización de la política en América Latina. (Sieder, 2006: 83).

Dentro de esta tendencia, la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha desarrollado una jurisprudencia importante que incluye los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas y las obligaciones de los Estados (Sieder, 2011). Asimismo, las resoluciones de la Corte condujeron en México a una reforma constitucional en 2011, que establece de manera expresa la incorporación de los tratados internacionales en derechos humanos al ordenamiento constitucional, la interpretación conforme, y el principio “pro persona” como eje para la interpretación. Apenas cuatro años antes, la Asamblea

¹³ En los años noventa del siglo XX se presentó un auge de movilizaciones indígenas en gran parte de los países latinoamericanos que presentaron reclamos específicos de autodeterminación y autonomía. El surgimiento de movimientos indígenas coincide con el viraje al globalismo neoliberal, que inició a mediados de los años ochenta con la intromisión de la agenda del denominado “Consenso de Washington.” (véase, Otero, 2006).

General de la Organización de las Naciones Unidas había aprobado la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DDPI), que se reconoce como el instrumento más completo y articulado sobre esta materia. En este contexto, y por medio de estos argumentos y fundamentos legales, en 2012 se dio el primer caso de reconocimiento de una autonomía por vía jurisdiccional a la comunidad de Cherán (Aragón, 2019).

El debate estimulado en estos marcos, basado en las experiencias específicas de los Pueblos Indígenas, amplió el concepto y las definiciones jurídicas sobre el derecho a la libre determinación, relacionada tradicionalmente con los Estados. Para nuestro caso, es necesario considerar que el derecho a la libre determinación otorga una cualificación extra a los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas, ya que trasciende a los derechos de una minoría o de representación de un ente colectivo (lo que no implica que carezcan de estos derechos). La diferencia con los derechos de una minoría radica en que, para estos, el Estado es el encargado de su tutela, incluso por medio de acciones afirmativas. Por su parte, los derechos de representación de un ente colectivo se encuentran sujetos a una institución del derecho estatal que les da cabida (por ejemplo, un sindicato o el comisariado de bienes comunales en la legislación agraria mexicana).¹⁴ En contraste, la libre determinación no se trata de una delegación de poder de los Estados, sino de un reconocimiento en tanto que Pueblo.

Una colectividad se comporta como pueblo cuando aspira al control de “elementos nacionales”: territorio propio, organización política propia, población propia (los “fragmentos del Estado” de Jellinek), sin tener que

¹⁴ “*Derechos colectivos*: los derechos humanos no sólo son derechos atribuidos a personas o sujetos individuales; también los grupos o sujetos colectivos pueden, en razón de determinados rasgos compartidos, tener pretensiones en torno a ciertos intereses o necesidades comunes. En ocasiones, dicha colectividad se manifiesta por medio de una institución que el Derecho da cabida para la representación de intereses colectivos o grupales. Desde esta perspectiva, son derechos colectivos, por ejemplo, el derecho de los sindicatos a negociar con los empleadores, o el derecho de una asociación de consumidores o usuarios a hacer valer sus pretensiones frente a un prestador privado o estatal de servicios. Pero también son derechos colectivos el derecho de sujetos colectivos no agrupados en torno a una institución jurídica de tipo asociativo. Es el caso de las minorías culturales en un determinado Estado y su derecho a mantener y desarrollar la lengua propia o ciertos rasgos culturales que les permiten sobrevivir como tales. Y es también el caso de los pueblos y su derecho a la libre determinación.” (Aparicio Wilhelmi, 2006: 400).

tratarse de un control en términos de soberanía estatal [...] En todo caso, lo que no hay que negar es que el pueblo entrará forzosamente en un esquema de competencia con el Estado por el control de esos elementos, y esa situación acaba definiendo la naturaleza conflictiva de la relación entre Estado y pueblos y la sistemática negativa de los gobiernos a reconocer plenamente la existencia de distintos pueblos en su territorio. (Aparicio Wilhelmi, 2006: 404).

Es por esto que en los debates y reclamos actuales sobre el ejercicio de este derecho se enfatiza el reconocimiento de su calidad como sujeto de derecho público;¹⁵ es decir, el reconocimiento por parte de las instituciones y los actores del Estado de las autoridades y procedimientos propios de las comunidades (Misión Civil de Observación a la Meseta P'urúpecha, 2021). Marco Aparicio, además, hace notar que el reconocimiento del sujeto tiene una importancia doble:

En primer lugar, porque el sujeto genera la práctica, genera un nuevo paradigma desde la práctica y no al revés. En segundo lugar, porque supone introducir un elemento de realidad en un mundo ficticio, el del orden jurídico que ahoga la existencia colectiva de las personas en el mar de la igualdad formal (Aparicio, 2006: 405).

En todo caso, la centralidad que las formas de organización y vida comunitaria presentan entre los Pueblos Indígenas resulta clave para entender el carácter colectivo de sus derechos y el ejercicio de sus derechos de autonomía y libre determinación.

b. Forma de vida comunitaria y nuevas perspectivas sobre la comunidad

Como se ha mencionado, existe un panorama amplio de investigaciones y reflexiones sobre la comunidad. Para este trabajo, resultan de interés aquellas que presentan a la comunidad desde su aspecto radical como forma de vida y

¹⁵ “en el caso de los pueblos, lo primario no es el reconocimiento de los derechos, sino el reconocimiento efectivo del sujeto de los derechos, como factor determinante para la definición del contenido de tales derechos.” (Aparicio Wilhelmi, 2006: 405).

explícitamente abordan su relación con el derecho (aunque no como objetivo principal).¹⁶ En primer lugar, en la producción latinoamericana resulta importante destacar los aportes que provienen de los movimientos sociales más consolidados, que han posibilitado la formación de intelectuales que procuran interpretar sus procesos y brindar pistas para su encauzamiento desde una teorización propia de lo comunitario (Torres, 2013). Así, en el caso de México, un referente central es el marco teórico de la *comunalidad*.

La comunalidad busca nombrar y entender el colectivismo indio como la lógica con la que funciona la estructura social y la forma en que se define y articula la vida social en la comunidad (Martínez Luna, 2003). Esta categoría enfatiza el aspecto radical del modo de vida en comunidad, “la inmanencia de la comunidad” (Díaz Gómez, 2003: 96), como un valor central y definitorio del ser indígena, reconocido ya en diferentes trabajos antropológicos y en declaraciones de derechos. Dos de los ejes centrales que tiene la comunalidad son la *reciprocidad* como regla –que también ha sido caracterizada como *ética del don*– y la *participación*, manifestadas en tres tipos de actividad: el trabajo, el poder y la fiesta (Martínez Luna, 2003: 14). Por medio de la participación en estos tipos de actividades se expresa la voluntad de ser parte de la comunidad, incluso para personas que puedan radicar fuera (como las personas migrantes). Maldonado (2002: 55) la define como “una actitud ética, derivada de una obligación social perenne, en la que la que la persona busca su realización humana en colectividad”.

Este marco teórico no se limita a una caracterización etnográfica, sino que se articula en función de intereses etnopolíticos de su propia historia política: una historia de dominación, resistencia y liberación. “Si la comunalidad es la esencia del ser indio y los indios han seguido siéndolo porque han resistido a la dominación, entonces la comunalidad es también el cimiento de la resistencia” (Maldonado, 2002: 20). Por último, este marco reconoce que la comunalidad no es una cualidad exclusiva de los pueblos indios, pero resulta distintiva por su

¹⁶ Estos marcos abren otras vías de reflexión diferentes al debate anglosajón entre liberales y comunitaristas, centrado en la preguntas sobre la fundamentación de nuestra organización política y la distribución de derechos y deberes en la sociedad. Sobre este debate, véase Torres (2013) y Vázquez (2019).

grado de conservación o vigencia en sus elementos etnoculturales (Martínez Luna, 2003:16).

En un sentido relativamente similar, aunque desde la tradición filosófica continental, existe una línea de reflexión que se ha esforzado por trazar una ruta para pensar la comunidad desde su radicalidad, en este caso definida como coexistencia, sin reducirla a las propiedades comunes de sujetos que pertenecen a una totalidad como sería el Estado. Se trata de nuevas corrientes que interrogan la comunidad desde posturas filosóficas originales, llamando la atención sobre la necesidad de volver a preguntarse por el *ser-en-común* (Torres, 2013: 24). Los autores de esta línea de reflexión comparten el reconocimiento de dos retos a los que el pensamiento político contemporáneo debe dirigirse: 1) liberar el lenguaje de la comunidad de toda forma de apropiación comunitaria, lo que significa pensar a la comunidad desde la diferencia y la multiplicidad, en vez de la identidad y pertenencia; 2) “liberar”, en este proceso, la categoría de libertad del tratamiento liberal, esto es, repensarla de manera que ya no haga referencia al dominio, a la disposición de lo propio o al privilegio de unos cuantos (Wróbel, 2016).

Varios de estos autores utilizan el marco de la biopolítica que, desde los trabajos de Foucault, ha funcionado para cuestionar la fundamentación de la coacción y del orden político, mostrándola como una pieza del ejercicio de dominación y denunciando sus supuestos metafísicos. Asimismo, la biopolítica permite referir a las formas específicas en que este control y ejercicio de la violencia se realiza en la actualidad como una regulación y poder que se ejerce sobre la vida y el cuerpo de los individuos (Foucault, 2000). En estas nuevas reflexiones que desarrollan esta crítica biopolítica, los trabajos de Agamben, Mbembe y Esposito develan de manera más específica un ejercicio de dominio y control que pasa por la reducción de la complejidad de la vida y que posibilita, incluso, una violencia extrema: tanto en la forma de un “dejar morir”, como en el ejercicio de la violencia y la muerte como dispositivo de control.¹⁷ Un espacio

¹⁷ Complejidad que refieren como *cualificaciones* o *formas de vida*, por ejemplo, la vida política. Por su parte, estas formas de violencia remiten, respectivamente, a *Homo Sacer*, de Giorgio Agamben (1998), y *Necropolítica* de Achille Mbembe (2011).

característico donde esta reducción de la vida se presenta es en la comunidad, ya sea entendida como un conjunto de prácticas y sentidos culturales o en su forma radical como coexistencia, que es sacrificada para la supervivencia de los individuos o del “pueblo” (entendido como ente colectivo identitario).

Dentro de este marco general, Roberto Esposito desarrolla las categorías de *communitas* e *immunitas*, para mostrar una lógica presente en la actualidad en los aparatos institucionales, las formas jurídicas y los diversos discursos de las ciencias y humanidades. Con ellas, devela cómo estos mecanismos de protección o de seguridad funcionan por medio de la negación de aquello que buscan proteger. En su propuesta, Esposito conceptualiza la radicalidad de la comunidad como *communitas*, a partir de su significado etimológico: *cum* (con) y *mumus* (encargo, obligación, don). Esto le permite distanciar su propuesta de las nociones de comunidad que enfatizan lo propio, opuestas como tal a lo común, que dan lugar a formas identitarias y excluyentes de comunidad, y que resultan características del modelo liberal. El énfasis queda puesto en la obligación o cuidado común, pero desde un carácter ontológico, es decir, como situación existencial de apertura y relación, o coexistencia (Esposito, 2003). Bajo esta perspectiva, la comunidad no debe ser entendida como lugar de eliminación del disenso, sino como una dimensión de apertura y de relación atravesada por el conflicto.

De manera general, estos dos marcos comparten una reflexión sobre la comunidad que: considera la dimensión del poder (dominación, resistencia y liberación); otorga a la forma de vida comunitaria un lugar fundamental y existencial, que se caracteriza como obligación; y se articula con una crítica al proyecto liberal, por su carácter individualista y basado en la propiedad. Su crítica, además, coincide con otros marcos que observan que *lo común* ha emergido como un “término clave en las reivindicaciones de distintos movimientos sociales que buscan configurar prácticas y formas de vida alternativas al capitalismo neoliberal” (Saidel, 2017: 226). Como apunta Federici, al menos desde el levantamiento zapatista, “el concepto de ‘los comunes’ ha venido ganando popularidad entre las izquierdas radicales [...] apareciendo como punto de convergencia entre anarquistas, marxistas, socialistas,

ecologistas y eco-feministas” (Federici, 2018, traducción propia)¹⁸ pues se orientan hacia la reapropiación colectiva y democrática de espacios acaparados por los oligopolios privados y los gobiernos.

Sin embargo, sus contextos son muy diferentes y parece que hablan de dos comunidades distintas. Así, frente a la evidencia que la comunidad presenta en el contexto de los Pueblos Indígenas en Latinoamérica, el marco de la filosofía continental no sólo duda, sino que denuncia los intentos de realización histórica de la comunidad. Esta radicalidad de su pensamiento puede resultar sorprendente si no se atiende a cierto contexto histórico y académico europeo, en el que un gran anhelo de comunidad coexiste con un enorme escepticismo y aversión; no debemos olvidar que en nombre de la comunidad se puso en marcha el Holocausto.

Díaz-Polanco (2011) realiza una crítica a ambos marcos de reflexión sobre la comunidad. El primero, por su carácter localista, según se refirió en el debate entre *comunidad* y *Pueblo* como el sujeto del derecho a la libre determinación, y al segundo por apuntar a comunidades pasajeras o volátiles, que llama comunidades del “no lugar”, pues no alcanzan a funcionar para la resistencia política. Sin embargo, Maldonado observa que la crítica de Díaz-Polanco al marco de la comunalidad confunde lo comunal, como modo de vida y formas de organización, con el ámbito espacial, local, en el que ciertamente se han manifestado (Maldonado 2002: 66). Por su parte, su crítica a las comunidades “del no lugar” resulta acertada, en cuanto a que alerta sobre el problema de utilizar un marco de reflexión que parte de una ausencia o falta de comunidad para casos en los que la comunidad es evidente. Sin embargo, también hay luchas fuera de los territorios, desplazamientos y migración, y el modo de vida comunitario puede seguir presente y funcionar como estrategia de resistencia (Maldonado, 2002).¹⁹

¹⁸ La autora encuentra dos razones generales para esta centralidad: 1) el colapso del modelo estatista para la revolución, que por décadas conjuntó los esfuerzos de los movimientos radicales para construir una alternativa al capitalismo; 2) la propia lógica y acciones neoliberales que subordinan todas las formas de vida y conocimiento a la lógica del mercado, con sus privatizaciones y relaciones por competencia.

¹⁹ En específico su capítulo “Comunalidad sin comunidad”.

Por lo demás, el “no lugar” al que explícitamente aluden algunos de estos filósofos continentales, no refiere a una dimensión física sino ontológica, el ser como apertura que busca mantener esta apertura ante cualquier intento de clausura histórica. La comunidad, desde ambos marcos, tiene una dimensión radical y funciona como estrategia de resistencia, incluso sin un espacio definido; es una forma de estar en relación con otros y con la vida o el mundo en general.

Sin embargo, como se ha expuesto a lo largo de este apartado respecto a la comunidad, se trata de un concepto complejo, incluso ambivalente. Así, una problemática que recorre la categoría de comunidad es el riesgo de proponer formas de exclusión privatistas, con grupos homogéneos y cerrados. Otro problema se encuentra en la propia “gratuidad” del trabajo que se realiza de manera comunitaria, pues se trata de los recursos que justo son explotados o apropiados por el capitalismo. “La acumulación capitalista es estructuralmente dependiente de la apropiación libre (o gratis) de inmensas cantidades de trabajo y recursos que aparecen como externos al mercado” (Federici, 2018, traducción propia). En el mismo sentido, Saidel hace notar que

el neoliberalismo contemporáneo se caracteriza por la radicalización del poder de imposición de normas a todas las formas de la vida colectiva y que la especificidad de las normas neoliberales descansa cada vez más en la incitación a la cooperación autónoma de los asalariados, de los consumidores y de los usuarios para que produzcan bienes sociales que son seguidamente apropiados gratuitamente por las empresas y las administraciones públicas (Saidel, 2017: 243).

Además, siguiendo a Federici (2016, 2018) desde las aportaciones del feminismo se puede referir otra problemática que también afecta a estos marcos de reflexión, aunque principalmente al de la filosofía continental. El pensamiento y la apuesta sobre lo común han enfatizado la esfera de la producción, pero descuidado la esfera de la reproducción de la vida, un espacio considerado como privado y, como tal, ajeno a la economía y la política. Así, por ejemplo, incluso la teoría de la comunalidad enfatiza las actividades del trabajo, la política y la fiesta, pero no así actividades del cuidado del hogar que resultan centrales en otras experiencias. La autora observa que las reflexiones suelen centrarse en las

precondiciones formales para la existencia de la comunidad, descuidando los requerimientos materiales para su construcción.

Es necesario, entonces, considerar estos posibles puntos ciegos de nuestros marcos de la comunalidad y la dialéctica de *communitas* e *immunitas* de Esposito, que se desarrollarán a profundidad en los siguientes capítulos. Siguiendo la metodología señalada, en un primer momento sólo funcionarán como perspectivas para el ejercicio de construcción teórica que se realizará con el caso de Cherán. Estos marcos, en su conjunto, permiten abarcar un espectro amplio de fenómenos, y resultan de utilidad en la medida en que los puntos de contacto o las referencias a las relaciones entre la forma de vida comunitaria y el derecho se encuentran dispersos.

Ahora bien, como se adelantaba en el apartado de metodología, para la presentación de ambos marcos se puede partir de su contraste respecto a otras nociones de comunidad. En primer lugar, con la noción de comunidad que, desde sus definiciones de diccionario, remite a un conjunto de seres vivos con características que les son propias, como espacio de referencia, lengua o prácticas compartidas. En tanto que conjunto, esta noción de comunidad se apoya en los datos o las cualidades que le resultan característicos a sus miembros, mismos que se utilizan para diferenciar a otros conjuntos y declarar si un individuo pertenece o no al mismo. La comunidad se presenta, entonces, como una esfera a la que pertenecemos o a la que otros pertenecen.

Esta noción corriente resulta problemática en la medida en que la primacía de la noción de *conjunto* apunta a que las características de la comunidad son constantes, por lo que remiten a una idea de homogeneidad y fijeza que tiende a un esencialismo o “entificación” de la comunidad (Palma, 2014). La experiencia particular y la historia contradicen la noción de conjunto homogéneo, mostrándose que las características como el territorio, la lengua y las prácticas, lejos de ser fijas, son cambiantes y, en muchos casos, lo son justo por la “vida en comunidad”. En segundo lugar, propiedad y pertenencia (exclusiva) resultan opuestas a “lo común”, que se encuentra presente en su raíz etimológica y expresa uno de los sentidos de comunidad (Saidel, 2017). Así, una noción de comunidad como conjunto enfatiza las “diferencias específicas” que pueden ser

usurpadas por el mercado -reducidas a folclore-, así como derivar en “clausuras comunitarias” que llevan a la competencia o confrontación entre comunidades.

Además de su discrepancia con esta noción de conjunto para la comunidad, los marcos elegidos permiten adoptar una *perspectiva desde la comunidad* para pensar el derecho, es decir, una perspectiva que va de la comunidad hacia el derecho. En contraste con esta perspectiva, a manera de ejemplo, considérese el clásico planteamiento hobbesiano en el cual, previo al contrato social, lo que se tienen son “hombres devorando a otros hombres”. No existe una comunidad sin derecho, o es una mera “banda de ladrones”. El derecho aparece como algo perfectamente concebible sin su relación con la comunidad, como en la actualidad podría pensarse sobre las relaciones financieras o mercantiles por internet -no hay comunidad y sí hay derecho.

Nuestros marcos, entonces, se oponen a una noción contractual por medio de la cual “el derecho hace a la comunidad”. A su vez, nuestros marcos toman distancia de las nociones de comunidad que la entienden como una forma de organización previa a la sociedad o “premoderna”.²⁰ Bajo esa perspectiva, ya no vivimos en comunidad, por lo que el derecho no puede afectarla; o, si existe una comunidad en la actualidad, se trata de una forma de organización “simple” en la que no se vive bajo un sistema legal, sino con un “protoderecho”. Parecería que la comunidad no puede resistirse a la regulación del derecho, pues sin esta regulación no es, como tal, una comunidad, a menos que se entienda como

²⁰ Esta concepción de la comunidad parecería que se fundamenta, cuando menos en parte, en autores como Weber, Marx, Durkheim y Tönnies. Sin embargo, según lo comenta Pablo de Marinis: “Enfrentados a la tarea de comprender la emergencia y los perfiles del mundo moderno y de anticipar sus posibles callejones sin salida, los sociólogos clásicos se abocaron (entre otras muy diversas tareas) a la realización de una compleja construcción conceptual acerca de ‘la comunidad’, planteada a menudo en fuerte tensión con su par dicotómico: ‘la sociedad’ [...] la tarea de los clásicos no se restringió meramente a un ejercicio de recuperación de la vieja comunidad entendida como pasado, como antecedente histórico de la sociedad moderna, sino que también incluyó un esfuerzo científico (sociológico) de comprensión del formato que pueden asumir actualmente las relaciones interindividuales y las formas de convivencia humana bajo condiciones de modernidad, donde ‘comunidad’ aparece como una entre esas posibilidades; y, por último, comunidad puede asumir también un carácter programático, utópico y político de primer orden, al mismo tiempo manifestando una crítica del presente así como anunciando una posibilidad y un ferviente deseo de recuperación de dimensiones comunitarias para el porvenir, como una vía de salida del pozo ciego al que, desde su punto de vista, había conducido a la humanidad la racionalización moderna.” (Marinis, 2010: 4-5).

simple agrupación, un poco bárbara y totalmente premoderna. Frente a ella, el derecho se nos presenta como algo más actual, más evidente y necesario.

Esta primacía de la noción de derecho nos muestra ya una parte de las afectaciones sobre la comunidad que aquí se pretende esclarecer. En los siguientes dos capítulos, entonces, se profundizará en la relación entre la forma de vida comunitaria y el derecho a partir del marco teórico de la comunalidad y la dialéctica de *communitas* e *immunitas* de Esposito.

CAPÍTULO I. LA FORMA DE VIDA COMUNITARIA Y EL DERECHO DESDE LA PERSPECTIVA DE LA COMUNALIDAD

Este capítulo se enfocará en el marco teórico de la comunalidad y está dividido en cinco apartados. El primero realiza una aproximación a la comunalidad, situándola dentro del conjunto de teorías que reflexionan críticamente sobre las relaciones sociales, económicas, políticas y subjetivas que se han dado entre las sociedades colonizadas y las colonizadoras. El segundo y tercer apartado presentan la *perspectiva* que este marco prioriza en sus investigaciones, así como los elementos que destaca para entender el colectivismo de los Pueblos Indígenas. Dentro de estos elementos se encuentra la *reciprocidad*, que Alicia Barabas (2006) investiga desde los *sistemas de intercambio recíprocos* y sobre los que construye su propuesta de *ética del don*, que se aborda en el apartado cuarto. Por último, el quinto apartado presenta las conclusiones del capítulo, mostrando algunas de las líneas de reflexión que se abren en relación con el derecho y estableciendo el argumento con el que se articulará el siguiente capítulo.

1. Una aproximación epistemológica y metodológica a la *comunalidad* desde el colonialismo interno, la emergencia indígena y la etnopolítica

El término de *comunalidad*, como modo específico o diferenciado de ser y vivir de los Pueblos Indígenas, goza ya de una amplia aceptación. En Oaxaca surgió su primera teorización dentro de los movimientos indígenas, y ha sido adoptada para la reflexión de otras comunidades y sus proyectos. Así, la teoría de la comunalidad presenta diferentes usos: 1) producir una epistemología o categorías propias para la reflexión y la acción (Aquino, 2013); 2) impulsar la lucha política, resistencia y liberación de las comunidades desde sus elementos étnicos (Maldonado, 2002); 3) compartir con el exterior un modo de vida específico de los pueblos de la Sierra norte de Oaxaca (Esteva y Guerrero, 2018); 4) propiciar una educación con base comunitaria (Briseño, 2013; Dietz, 2006) y un diálogo intercultural (Nava Morales, 2013). En la obra de Floriberto Díaz Gómez y de Jaime Martínez Luna, quienes son reconocidos como los

primeros en proponer y tematizar la comunalidad como modo de vida de los Pueblos Indígenas, es posible apreciar que la propuesta surgió en el diálogo con sus propias comunidades y en el trabajo conjunto para afrontar diferentes problemáticas.¹ Este compromiso práctico y participativo resulta característico entre quienes, más adelante, se identificarán como teóricos de la comunalidad. Por los objetivos de mi investigación, me enfocaré en los dos primeros usos referidos.²

Siguiendo a Alejandra Aquino, me resulta adecuado aproximarme a la comunalidad desde las diferentes teorías que reflexionan críticamente sobre las relaciones sociales, económicas, políticas y subjetivas que se han dado entre las sociedades colonizadas y las colonizadoras.³ En estas teorías encontramos el análisis sobre ciertas estructuras características del dominio colonial que se mantienen o se renuevan al interior de los Estados independientes y en los contextos actuales, mezclándose con otras estructuras de dominación, conceptualizadas como *colonialismo interno*. González Casanova explica este concepto de la siguiente manera:

Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan en un territorio sin gobierno

¹ Esto se puede apreciar en cualquiera de los trabajos que cité sobre los usos de la comunalidad. Se trata de metodologías similares a las llamadas “participativas” o de “investigación-acción”, pero en las que la comunidad es central y “obligatoria”, como lo explicaré más adelante, lo que evita o, cuando menos, problematiza que la agenda del investigador se imponga sobre los intereses y la práctica comunitaria.

² La comunalidad, como propuesta teórica, ha recibido diferentes cuestionamientos que también pueden ser consultados en las obras citadas que refiero. Uno de ellos es haber surgido en las propias comunidades y, por lo mismo, por fuera de una tradición académica, o cuando menos en parte. Por supuesto que, en tanto que teoría, no poderla referir o incorporar a una escuela o línea académica resulta problemático debido a que la crítica y corrección interna se dificulta. Evidentemente, otro problema lo representa su carácter práctico y sus diferentes usos que, como refieren quienes la defienden, la colocan como una teoría en construcción o una “semilla teórica en crecimiento”; me atrevo a decir, por su carácter práctico y participativo, como necesariamente en construcción. Me parece que estos problemas son parte de su riqueza o cuando menos, de aquello que ha posibilitado su aceptación, tanto fuera como dentro de los propios círculos académicos. Considero que explicitar sus diferentes usos y su carácter práctico ayuda a su tratamiento teórico.

³ Estas teorías surgieron en sus contextos específicos y, tomadas en un sentido amplio, no necesariamente adoptan las categorías del colonialismo como un eje central, pero coinciden en perspectivas o énfasis y se ha generado un diálogo constructivo entre ellas.

propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las elites de las etnias dominantes y de las clases que las integran; su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de “asimilados”; los derechos de sus habitantes y su situación económica, política, social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central; en general, los colonizados en el interior de un Estado-nación pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional, que es considerada “inferior” o, a lo sumo, es convertida en un símbolo “liberador” que forma parte de la demagogia estatal; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la “nacional.” (González Casanova, 2006: 410).

Junto con las anteriores formas de *colonialidad del poder*, caracterizadas por el principio y la lógica de clasificación y exclusión, este marco teórico también refiere a una *colonialidad del saber*, como desprestigio, inferiorización o invisibilización de los conocimientos y experiencias de los sujetos colonizados, a pesar del enorme potencial crítico que poseen (Mignolo, 2002). En el caso mexicano, como ya se refería en la introducción, las políticas presentaron expresamente un discurso asimilacionista y de integración a una misma identidad nacional o, de manera más reciente, de integración al mercado en aras de su “desarrollo”; incluso, dentro de los movimientos de izquierda en México, hasta la década de los ochenta del siglo pasado los movimientos indígenas marchaban “en la cola” de los movimientos campesinos y se confundían con ellos (véase, López Bárcenas, 2016). Esta situación se presentó de manera general en Latinoamérica y coincide con otras experiencias coloniales y de colonialismo interno en el mundo: “Su perspectiva [para los pueblos indígenas] no podría ser otra que la desintegración, ya sea dentro del molde del ‘ciudadano libre e igual’, o del ‘trabajador masa del socialismo’.” (Rivera Cusicanqui, 1987: 52).

El marco interpretativo del colonialismo interno, entonces, permite problematizar las relaciones históricas y continuas de exclusión, negación y

discriminación del Estado a los Pueblos Indígenas desde el periodo de la Conquista hasta la actualidad. Frente a estas diversas formas de colonialismo, en las últimas décadas del siglo XX y primeras del XXI, este marco refiere a las *emergencias indígenas* como sujetos sociales en la reivindicación de identidades étnico-políticas. “El silencio no fue roto por los investigadores, sino por los propios indígenas” (Rivera Cusicanqui, 1987: 53). Así, su marco crítico se entiende deudor de las propias comunidades y Pueblos Indígenas, más que del desarrollo interno de alguna teoría o tradición académica que, incluso, son analizadas como parte de la *colonialidad del saber*. Lo anterior posibilita un ejercicio autocrítico sobre las teorías, metodologías y supuestos epistemológicos que se han empleado para la investigación. Como lo explica Rivera Cusicanqui:

El déficit de la investigación-acción, tal como ha sido practicada en nuestros países, resulta entonces de dos órdenes de fenómenos. El uno, de naturaleza epistemológica, por el cual se reproduce la asimetría sujeto-objeto a través de la instrumentalización de las necesidades y demandas de los sectores populares hacia metas colectivas formuladas desde fuera de dichos sectores, las cuales poco tienen que ver con las percepciones endógenas. Y el otro, de orden teórico –que, en este caso, es déficit de la teoría marxista de las clases sociales– que presume la intercambiabilidad de experiencias, es decir, la “traductibilidad” fundamental de lo vivido, propia de situaciones de homogeneidad social y cultural, inexistentes en nuestros países debido a la continuidad de las estructuras de dominación y discriminación coloniales. (Rivera Cusicanqui, 1987: 52).

Como se expuso en la introducción para el caso mexicano, el hecho es que en Latinoamérica desde las décadas de 1970 y 1980 surgieron diferentes movimientos indígenas caracterizados por la autoconciencia étnica: “que reclaman para sí el derecho de generar sus propias sistematizaciones ideológicas y políticas, desplazando del rol de intermediarios a los intelectuales y científicos sociales de las diversas disciplinas.” (Rivera Cusicanqui, 1987: 53).

En este sentido, podríamos decir que una parte de la academia aceptará este *desplazamiento* y encontrará en él un importante valor metodológico y epistemológico. Entre las diferentes metodologías, una característica que me

parece resulta común, como lo explica Silvia Rivera Cusicanqui –a quien he seguido para esta parte de mi investigación–, consiste en la devolución sistémica de resultados, como una disposición del investigador para sujetarse al control social de la colectividad “investigada”. Esto genera un proceso constante de refinamiento metodológico y las condiciones para un “pacto de confianza” o sinceridad entre el investigador y el grupo social, de innegables valor en una investigación (Rivera Cusicanqui, 1987: 61).

En cuanto a los aspectos epistemológicos, el más evidente es su potencia para el pensamiento crítico, como un “darse cuenta del pensamiento con que se ha pensado”, parafraseando la conocida frase de Ortega y Gasset. Sin embargo, esta crítica adopta un carácter especial, *desplazando* a la propia epistemología que se abrirá para dar cabida a la ética y la política; “el método y las disciplinas pasaron a ser secundarias en relación a la dimensión ética y política del *problema*” (Mignolo, 2002: 6). Evidentemente, en el diálogo con colectivos sociales, los “problemas humanos” adquieren centralidad y lo sospechoso es que se oculten. Las posibilidades de un “pacto de confianza” o del mero entendimiento, descansan en esta dimensión ética y política y, por decirlo así, no se vale “ponerla entre paréntesis” o darla por supuesto; debe funcionar como un criterio corrector de la propia teoría y metodología empleadas, como sería el caso de la “devolución de resultados” que refería.

El siguiente aspecto epistemológico, posiblemente el más disruptivo o desafiante, consiste en el “tipo” de ética o política que, entendidas ahora como centrales, condicionan a la epistemología o la obligan a este desplazamiento o apertura. Se trata de una necesaria atención a la diferencia, tanto en el sentido de considerar lo específico de cada caso, como de buscar la respuesta que le resulta más adecuada. Una mirada *parcial*, en oposición a la supuesta mirada *imparcial* de la ciencia, “que conoce y comprende denunciando lo que, muchas veces, la cientifidad de las ciencias sociales oculta” (Mignolo, 2002: 7). Como lo señala Silvia Rivera en relación con la historia, lo que tenemos son “historias, todas ellas de diversa profundidad [...] Por lo tanto, no son intercambiables” (Rivera Cusicanqui, 1987: 60). Parece que atender a la diferencia nos obliga a pensar en plural (no historia, sino historias) dado que el énfasis está en pensar

cada caso considerando, además, su propio horizonte o su diferencia. No existe, por decirlo así, un género al cual realmente se puedan subsumir o igualar las diferentes experiencias –o este sólo tiene un carácter heurístico– y problemáticamente para ciertas pretensiones científicas o normativas no son intercambiables.

Pero si no existe un género, tampoco existen las especies. Es decir, no se trata de “compartimientos estancos” encerrados en su diferencia específica. De hecho, se encuentran en relación, su diferencia o especificidad resulta de sus relaciones históricas y actuales, con otras y consigo mismas. Así, estas historias, narradas dentro de su propio horizonte (por ejemplo, mítico o autobiográfico), pueden dialogar, incluso, con la historia “estructural”, como sería la del propio colonialismo.

Otro aspecto conexo, que emana de estas reflexiones, se refiere a la conexión entre historia oral e historia “estructural”. La coexistencia de múltiples historias no configura un universo desorganizado y errático de “sociedades” que habitan un mismo espacio como compartimientos estancos. Todas ellas están organizadas de acuerdo al eje colonial, que configura una cadena de gradaciones y eslabonamientos de unos grupos sobre los otros. En tal sentido, la cuestión colonial apunta a fenómenos estructurales muy profundos y ubícuos, que van desde los comportamientos cotidianos y esferas de “micro-poder”, hasta la estructura y organización del poder estatal y político de la sociedad global. (Rivera Cusicanqui, 1987: 10).

Excluir estas historias como un producto no científico que, por ello, no puede dialogar de manera horizontal con alguna teoría es, de hecho, un prejuicio colonial. Atender la diferencia, por el contrario, es atender o cuidar la relación, justo desde una dimensión ética o política. El desplazamiento es para dar cabida a la diferencia, no es “despreocupado” o indiferente. ¿Cuáles serían las formas adecuadas para atender lo que refiero aquí como la diferencia? Para Silvia Rivera, de lo que se trata es de recuperar el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana, pues ésta puede ser dialogada y compartida de manera horizontal.

al recuperar el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana, el proceso de sistematización asume la forma de una síntesis dialéctica entre dos (o más) polos activos de reflexión y conceptualización, ya no entre un “ego cognoscente” y un “otro pasivo”, sino entre dos sujetos que reflexionan juntos sobre su experiencia y sobre la visión que cada uno tiene del otro” (Rivera Cusicanqui, 1987: 61).

Lo que se necesita es un “proceso de auténtica y simétrica traducción”. (Rivera Cusicanqui, 1987: 60).

Este proceso también se explica como una doble *infección* y doble traducción (Mignolo, 2002: 8). En todo caso, se trata de buscar una simetría en el diálogo pues se parte de la constatación de la *colonialidad del saber* que tiende a una homologación cultural y que, además de reprobable, causa distorsiones en la comprensión de las problemáticas dado que bloquean una dimensión ética o política que resulta relevante. Esta simetría inicia con un *desplazamiento* de quienes se descubren como parte de “los colonizadores”, en este caso, los científicos sociales. Como lo hace notar Rivera Cusicanqui (1987: 61), se trata de un “ejercicio colectivo de desalienación, tanto para el investigador como para su interlocutor”. Los productos de estas investigaciones, desde su cuidado metodológico, poseen un gran valor y podríamos llamarlos como *traducciones*.

La comunalidad sería, en este sentido, una traducción que considera, o no pierde de vista, la dimensión ética y política. Como el propio Floriberto Díaz relata, su propia tesis de antropología se ve interrumpida (desplazada) por el compromiso asumido con su comunidad,⁴ y es a partir de esos diálogos en

⁴ “Después de explicarles qué estaba haciendo y con qué objeto, simple y sencillamente me dijeron de manera simultánea: ‘¿Y esos señores [...] saben más que nosotros sobre ese asunto? ¡Tú no tienes que presentar examen alguno ante ellos; el examen lo tienes que hacer diariamente ante la gente de las comunidades [...]’ La ‘llamada de atención’ [de los nobles ancianos] la acepté para reflexionarla, y llegué a las siguientes conclusiones: 1 En el fondo, los ancianos querían decirme que yo, siendo mixe, no podía convertir a las comunidades en objeto de estudio. No querían antropólogos, ni sociólogos, ni cualquier otra especie de membretados. 2. Desde mi posición yo no deseaba, tampoco, adoptar el papel de supuesto investigador neutral sino que el trabajo lo quería realizar en primera persona, pues yo era parte de la reflexión que pretendía; no podía ni quería ocultarme [...] 5. En realidad mi vida tenía que estar a lado de los míos. Entender que no me pertenecen los conocimientos que tengo y la vida que los sostiene [...]”. Testimonio de Floriberto tomado del texto de Elena Nava (2013: 58).

comunidad que entenderá como necesario expresar hacia el exterior (traducir) aquello que en las propias comunidades les parecía central respecto a la sociedad indígena, “la que habrá que entenderse de entrada no como algo opuesto sino diferente de la sociedad occidental” (Díaz Gómez, 2003: 96).

De manera análoga, Alejandra Aquino (2013) ubica a la comunalidad dentro de lo que Boaventura de Sousa (2009) llama como *Epistemologías del Sur* ya que ofrece elementos conceptuales para comprender y cuestionar la situación de opresión y el legado colonial en la sociedad actual; al mismo tiempo que aporta categorías contrahegemónicas para pensar en relaciones no coloniales y alternativas al capitalismo neoliberal, y produce conocimiento para la emancipación. Para la autora, las y los teóricos de la comunalidad no sólo rompen con la ficción de la “cultura indígena” como un todo homogéneo y anclada en el pasado prehispánico, sino que también logran trascender su categorización bajo la forma de relación social colonial. Así, sin negar la relación colonial que denota el concepto *indígena*, lograron darle un contenido que no limite a sus pueblos a la condición de colonizados (Martínez Luna, 2013: 10).

La comunalidad, entonces, se centra en una característica básica de los Pueblos Indígenas, ampliamente documentada por la antropología: su carácter colectivo. Sin embargo, la dimensión ética o política que he mencionado obliga a ir más allá de la descripción etnográfica, propia del trabajo antropológico, hacia una *etnopolítica*. Como señala Maldonado:

para el trabajo político no resultaba suficiente el aporte académico alcanzado, por lo que fue necesario profundizar en el estudio del colectivismo indio para trascender su reconocimiento en tanto característica cultural y ubicarlo como un valor central, definitorio, del ser indio. Esto significaría avanzar del dato científico reiterado pero sin mayor trascendencia hacia su colocación en función de intereses etnopolíticos, es decir, organizar los datos etnográficos a partir de esquemas que posibilitaran explicar la cuestión india en la perspectiva de su propia historia política y no sólo de su coyuntura etnográfica (Maldonado, 2002: 72).

Esta historia política india, en los últimos siglos, es caracterizada por Maldonado por tres elementos que se encuentran ligados: dominación, resistencia y liberación. Así, la dominación española o mexicana no se entiende sin la resistencia india, y ésta no se entiende sin las características regionales de la dominación; por su parte, dominación y resistencia resultan insuficientes sin la liberación, como un elemento que permite encontrar aquello nuevo que emerge o que no busca mantenerse en la relación de dominación y resistencia: “el objetivo de la resistencia no es acomodarse a vivir perpetuamente bajo la dominación sino incubar las condiciones para acabar con ella” (Maldonado, 2002: 76).

Esta perspectiva etnopolítica, además, se ve enriquecida en la medida en que la comunalidad nos permite acercarnos al “sustrato etnocultural de estas organizaciones, de sus integrantes y de sus luchas” (Maldonado, 2002: 47). Es decir que, junto con la demanda explícita y externa por la autonomía, es posible acercarnos a lo que podríamos llamar como la lógica interna de su carácter colectivo. Desde la comunalidad, este carácter aparece como un modelo “ideal” de vida colectiva basado en su tradición, pero que les permite construir un proyecto de resistencia y liberación hacia el futuro, así como incorporar elementos externos (Maldonado, 2002: 48).⁵

2. Perspectiva comunitaria

Las y los teóricos de la comunalidad enfatizan su origen en las reflexiones y trabajos de las comunidades zapotecas y mixes de la Sierra Norte de Oaxaca, así como en las comunidades chinantecas, en donde podemos encontrar las primeras organizaciones que articulan su trabajo por medio de la conciencia étnica y buscan reivindicarla (Maldonado, 2002: 47). Las propias metodologías,

⁵ “La caracterización de la vida indígena como comunal tenía por objetivo nombrar lo que era propiamente indígena, lo que los diferenciaba de los no indígenas y por tanto los identificaba. Con ello se ubicaba claramente tanto lo que era necesario defender para resistir con fuerza, sobre todo al comenzar el movimiento indígena en Oaxaca, y al mismo tiempo permitía tener conciencia de los recursos históricos con que contaban los indígenas para resistir y luchar por ser libres, autónomos, descolonizados” (Maldonado, 2013: 23).

epistemología y ética de estas investigaciones, según señalaba, buscan centrarse en las experiencias concretas, respetando las diferencias y los propios horizontes,⁶ para evitar la generación de compartimientos estancos que imposibiliten el diálogo. Al contrario, el diálogo y las traducciones aparecen como vitales, ya que se comparten experiencias de resistencia y liberación. Así, estos elementos epistemológicos, metodológicos y éticos pueden sintetizarse en una perspectiva para la investigación, que refiero como *perspectiva de la comunidad*. Un buen ejemplo para apreciar esta perspectiva lo encontramos en el trabajo de Yásnaya Aguilar (2013) sobre la diversidad lingüística.

En primer lugar, la autora critica la categoría de “lenguas indígenas” pues homologa u oculta la diversidad existente en un criterio totalmente colonial, las lenguas que se hablaban a la llegada de Cortés (68 lenguas).⁷ En segundo lugar, problematiza los criterios que definen los conceptos de lengua y diversidad lingüística, mostrando que son diversos y que tienen consecuencias políticas, por ejemplo para determinar el listado de lenguas en riesgo de desaparición, a pesar de que ninguno de estos criterios fue elaborado con dicho fin político. El contexto real en México es el de una alta variación lingüística en el que, además, existen comunidades que están perdiendo su lengua, pero que al quedar agrupadas en una entidad lingüística ideal no se consideran en riesgo de desaparición –a pesar de que, incluso, no entiendan la lengua que se habla en otra comunidad que “en teoría” es la suya.

En tercer lugar, y utilizando de lleno el marco de la comunalidad, Yásnaya muestra que la pérdida de la lengua es un proceso violento y sistemático que afecta a la comunidad. “Una lengua que comienza a dejar de usarse es una lengua que ha sido discriminada desde mucho tiempo antes” (Aguilar, 2013: 73). Con ello, podemos observar que lo que se había estado protegiendo es una lengua ideal que de hecho nadie habla, descuidándose a las comunidades. En

⁶ Como refiere Barabas (2004: 13) “Lo que espero resaltar para el lector es que los estudios de comunidad, por ser ejemplos paradigmáticos de la particularidad, no resultan representativos de la realidad sociocultural de los grupos etnolingüísticos”.

⁷ “después de todo el persa y el español están relacionados (pertenecen a la familia indoeuropea) mientras que el rarámuri y el popoloca pertenecen a raíces lingüísticas totalmente distintas”. (Aguilar, 2013: 71).

oposición a lo anterior, Yásnaya propone tomar como base cada comunidad para determinar las relaciones lingüísticas realmente existentes.

Partir de la comunidad como base de diagnóstico ayuda a que los resultados sean más exhaustivos y tiene como consecuencia que las unidades de aplicación de proyectos de documentación o revitalización [de la lengua] sean también las comunidades [...]

es en la dinámica comunitaria que las lenguas se crean y se recrean como productos de la comunalidad. (Aguilar, 2013: 81).

Así, el marco de la comunalidad nos permite adoptar esta perspectiva de la comunidad que implica, como una primera característica, partir de comunidades concretas. Además, contiene un elemento político y ético que resulta característico de este marco y, me parece, marcan su perspectiva: el aspecto radical de la vivencia de la comunidad. El aspecto vivencial es, de manera central, a lo que alude el concepto de comunalidad: “la comunalidad define la inmanencia de la comunidad” (Díaz Gómez, 2003: 96); “se trata de una actitud ética, derivada de una obligación social perenne, en la que la persona busca su realización humana en colectividad” (Maldonado, 2002: 55).

Por tratarse de la forma normal de vida en estas comunidades, no es forzosamente explícita, “pero siempre está presente y se hace evidente sobre todo cuando alguna actitud individualista la confronta” (Maldonado, 2002: 72). En sus trabajos, Esteva y Guerrero reflexionan sobre la comunalidad entendiéndola como “terca resistencia” que expresa “una forma contemporánea de vida en [la que] se incorpora lo que llega de afuera sin permitir que se destruya o disuelva lo propio”. Además, sostienen que esta forma de vida, esta vivencia, expresa el “nosotros” de una comunidad, desligando (desplazando) con esto a la epistemología u ontología.⁸ “Nombra su acción y no su ontología [...] El ejercicio y entendimiento del Nosotros (comunitario) no son actividades epistemológicas, sino vivenciales” (Esteva y Guerrero, 2018: 39).

⁸ “desligan el Nosotros –que sostiene la comunalidad– de la ontología y la epistemología, ligándolo con lo *vivencial*.” (Gutiérrez Aguilar, 2018: 12).

Al definir la comunalidad como una forma de vida, una “actitud humana hacia lo común” (Regino Montes, 2002), y postular esta vivencia como aquello que resulta central en la identidad indígena, se realiza una crítica a las interpretaciones indigenistas que centran sus definiciones en rasgos –como la lengua, la cosmovisión– u otras características que, en última instancia, pueden ser usurpadas por el Estado o el mercado y convertirse en folclore. Como sostienen las y los teóricos de la comunalidad, “se puede ser monolingüe en español y seguir siendo indígena”⁹ o haber migrado al extranjero y seguir siendo parte de la comunidad (Maldonado, 2002: 73). No es que se niegue la importancia de la lengua¹⁰ o la cosmovisión, sino que se parte de la evidencia de la pérdida de estos rasgos en algunas comunidades como fruto del colonialismo, así como de la posibilidad de resistir y renovarlos por medio de la comunalidad.¹¹ La vivencia de la comunidad como una serie de relaciones y una forma de estar en relación, antecede a las características externas más visibles (lengua, vestido, ritos) y les confiere un sentido colectivo.¹²

Como se refería en el anterior apartado, la comunalidad puede ser entendida como un ejercicio de traducción. *Comunidad* no es una palabra indígena, pero como expresa Floriberto Díaz (2003: 94), “es la que más se acerca a lo que queremos decir”. Sin embargo, es importante notar sus

⁹ La frase pertenece a Jaime Martínez y se puede encontrar en la mayoría de los textos citados, pues resulta ejemplar para diferenciar a la comunalidad de otras propuestas o teorías.

¹⁰ Coincido con Yásnaya en un matiz para esta afirmación. “La lengua es esencial para una comunidad, pero no obligatoriamente la originaria. La pérdida de una lengua es un proceso violento y sistemático que afecta a la comunidad (Aguilar, 2013: 72), algo, por demás, reconocido en los instrumentos de DDHH.

¹¹ “La comunalidad se encuentra también presente en muchas comunidades rurales que no conservan identidad étnica o que han perdido la lengua materna. Ello se debe a que la estructura de comunidad sobrevive a la transfiguración cultural y a la descaracterización étnica” (Maldonado, 2002: 84).

¹² “Sin tener presente el sentido comunal e integral de cada parte que pretendamos comprender y explicar, nuestro conocimiento estará siempre limitado.” (Díaz Gómez, 2003: 96). Es posible, entonces, encontrarnos con estos elementos externos sin su vivencia comunitaria, sólo como folclore, por ejemplo en un hotel en la Riviera Maya o en la campaña de un líder político en época de elecciones. Por su parte, la vivencia comunitaria puede encontrarse en comunidades que han perdido el idioma, vestido, ritos y que, incluso, rechazan su filiación étnica debido a los prejuicios generados por el colonialismo. Maldonado refiere el caso de los mixtecos, documentado por Bartolomé (1999).

diferencias, según se refiere en la siguiente cita (que se mantiene extensa por su relevancia para el análisis):

Podemos usar las mismas palabras como conceptos, pero es muy probable que simbólicamente estemos entendiendo cosas diferentes y hasta contradictorias.

Un ejemplo podría ser, yéndonos a algunos diccionarios, para ejemplificar la semejanza o divergencia del significado de *comunidad* [...] todos nos dan una idea relacionada con la propiedad.

Ordinariamente, para un académico o para un político de cultura occidental, la comunidad es un simple agregado de individuos a partir de su aislamiento egocéntrico, en este sentido es como puede entenderse la definición de *conjunto*. Se trata de una comunidad aritmética [...] La comunidad indígena es geométrica en oposición al concepto occidental [...]

Es decir, no se entiende una comunidad indígena solamente como un conjunto de casas con personas, sino de personas con historia, pasada presente y futura, que no sólo se pueden definir concretamente, físicamente, sino también espiritualmente en relación con la naturaleza toda. Pero lo que podemos apreciar de la comunidad, es lo más visible, lo tangible, lo fenoménico.

En una comunidad se establece una serie de relaciones, primero entre la gente y el espacio, y en segundo término, entre las personas. Para estas relaciones existen reglas, interpretadas a partir de la propia naturaleza y definidas con las experiencias de generaciones. (Díaz Gómez, 2003: 94-95).

Notemos que, al mismo tiempo que se enfatiza la forma de vida comunitaria como lo definitorio de la identidad indígena, el propio marco teórico de la comunalidad renuncia a presentar una definición de la comunidad indígena basada en las características externas o la simple agregación de individuos, como si se tratara de un conjunto. Además –y esto es fundamental–, fruto de su

experiencia histórica de resistencia y completamente ligado a la autonomía, en tanto que vivencia o forma de vida en común no puede ser apropiada por el mercado o usurpada por el Estado; incluso, difícilmente puede ser nombrada desde afuera por alguna teoría, lo que tenemos son traducciones. Si, como veíamos en el anterior apartado, la historia política india puede ser caracterizada por los elementos de dominación, resistencia y liberación, la perspectiva de la comunidad integra el elemento de la vivencia comunitaria como central y, en consecuencia, como una clave de lectura de la historia de dominación, resistencia y liberación. “Si la comunalidad es la esencia del ser indio y los indios han seguido siéndolo porque han resistido a la dominación, entonces la comunalidad ha sido el cimiento de la resistencia” (Maldonado, 2002: 70).

El tercer punto que me interesa destacar de esta perspectiva de la comunidad es su contraste con el individualismo. Como veíamos, esta forma de vida normal en la cotidianidad de las comunidades, en especial se vuelve explícita cuando alguna actitud individualista la confronta. “La agresión más común es el individualismo, la fractura de la comunidad” (Maldonado, 2002: 77). Muchas de las acciones tomadas al interior de las comunidades, sobre todo como ejes para la educación, han tenido como objeto la valoración de lo propio, formar un estilo de vida más respetuoso con el medio ambiente y revertir estas actitudes individualistas, por ejemplo, mediante el trabajo comunitario (Martínez Luna, 2013). El individualismo, además, no sólo se presenta como una especie de egoísmo personal sino que, por su contraste, se identifica como lo propio de la forma de vida afuera de las comunidades, de las sociedades “occidentales”.

En un nivel más amplio, se puede plantear una matriz civilizatoria mesoamericana, de tipo comunal, compartida por los pueblos indios que habitan en esta región, a diferencia de la matriz occidental y sus formas particulares de expresión: mexicana, francesa, norteamericana, etc., caracterizada por el individualismo (Maldonado, 2002: 11, nota 4).

Esa mentalidad comunal es confrontada actualmente por el individualismo. Entonces, entendemos al individualismo (que es la raíz ideológica del Estado-nación) como una mentalidad que también define estructuras sociales y formas de organización (Maldonado, 2013: 22-23).

La comunalidad aparece, entonces, como una forma de vida diferente al individualismo que, además, se entiende como característico de las sociedades occidentales, es decir, aquellas centradas en el desarrollo del individuo y en donde ser parte activa de una red de relaciones no tiene la centralidad que es posible observar en las comunidades.

3. Elementos de la comunalidad

La propuesta de la comunalidad, como había referido, surgió del propio trabajo de las comunidades en sus luchas de resistencia y liberación, fuera de los espacios académicos tradicionales, como un puente intercultural y con un componente político y ético expreso. Como destaca Maldonado (2002: 48):

En nuestro caso, lo interesante a destacar es que la tendencia de los actores nativos en los movimientos etnopolíticos, de contestación, es hacia la transformación de las estructuras pero teniendo como base y propuesta un modelo depurado de su propio sistema tradicional. Dicha depuración ética supone un modelo “ideal” de vida colectiva, basado en la experiencia de la sociedad materna, pero al que el imaginario colectivo tiende a visualizar como despojado de sus tensiones internas.

Este modelo ideal, entonces, nos proporciona una manera de nombrar y entender el colectivismo indio, “la lógica con la que funciona la estructura social y la forma en que se define y articula la vida social” (Maldonado, 2002: 73), cuyo sentido se encuentra atravesado por esta referencia a la forma de vida comunitaria para la resistencia y liberación. No pretende funcionar para una mera descripción pues forma parte de un proyecto que se está realizando y, por lo mismo, tiene una función característica: transformar estructuras teniendo como base su propio sistema tradicional, incorporar lo que llega de afuera sin permitir que se destruya o disuelva lo propio (Esteve y Guerrero, 2018: 39). Además, como refería, surge en un contexto –el de la conformación de las primeras organizaciones etnopolíticas– en donde la cuestión de la identidad, la pregunta sobre el ser indígena, aparece en la escena y se encuentra en disputa con las

distintas formas de colonialidad, y en el que la autonomía como proyecto adquiere centralidad. Se trata de un proceso de reflexión en el que la vida comunal aparece como nota distintiva de los Pueblos Indígenas y, sobre todo, como experiencia histórica para la resistencia.

El marco de la comunalidad construye un modelo ideal que destaca los elementos o componentes comunitarios que mejor expresan su sentido colectivo, en un ejercicio también de traducción hacia el exterior, y distingue aquellos que resultan centrales o claves para los procesos de resistencia o renovación (en los casos extremos de colonialismo) y liberación. Como comenta Maldonado (2002: 76).

aquí es donde la diferenciación de sus elementos centrales, auxiliares y complementarios cobra toda su importancia: la resistencia se da desde los elementos centrales, lo que significa que la alteración o incluso pérdida de elementos no centrales (como el vestido, la comida, incluso la cosmovisión o la lengua) no rompen forzosamente la lógica india. A su vez, la agresión a los elementos centrales lesiona directamente a esta lógica. La agresión más común es el individualismo, la fractura de la comunidad.

En las diversas investigaciones que utilizan el marco de la comunalidad, es posible observar ciertas diferencias en la enunciación de elementos y la lógica con la que se articulan. Esteva y Guerrero (2018) presentan un *modelo en espiral*, más enfocado a compartir la experiencia de vida de algunas comunidades de Oaxaca; Rendón (2003) presenta un sistema que pretende integrar cualquier manifestación o rasgo en determinadas categorías que se agrupan como elementos centrales, auxiliares y complementarios, con una intención de abarcar diferentes contextos culturales, y que utiliza para sus *talleres de diálogo cultural*; por su parte, Tzul (2015) busca que lo comunal indígena no quede circunscrito en una identidad sino en capacidades de trabajo y servicio que cualquiera tiene para la organización de la reproducción de la vida y, con base en ellas, caracterizar el sistema de gobierno indígena.

Por supuesto, estas variaciones son menores en la medida en que tienen un carácter histórico y dependen del uso, contexto y la traducción, es decir, sus interlocutores. Por lo demás, todas las propuestas se alejan de un posicionamiento esencialista. Maldonado, a quien seguiré en lo general, nos ofrece una aproximación sintética de estos elementos para su uso en la investigación antropológica, entendiendo que la comunalidad pretende nombrar y comprender el colectivismo indio a partir de la lógica con la que funciona su estructura social y la forma en que se define y articula la vida social (Maldonado, 2002, en especial las páginas 72-79).

El primer elemento que resulta característico de este colectivismo es el territorio. Como se refería en la introducción de la tesis, existen otras aproximaciones a la forma de vida comunitaria que se caracterizan por no considerar el elemento del espacio físico determinado, incluso nombradas como las “comunidades del ‘no lugar’”, que buscan dar cuenta de nuevos espacios de relación y evitar los problemas de exclusión.¹³ Sin embargo, en el caso de la comunidad indígena el tema del territorio importa no sólo por tratarse de un tipo de colectivismo que se presenta dentro de un espacio físico determinado, sino por la relación identitaria profunda que los Pueblos Indígenas tienen con este espacio y que trasciende o difiere de la noción de propiedad privada.

La vida india se da en un territorio concreto, entendible, propio y apropiado simbólicamente, un territorio natural sacralizado, compuesto de gente, naturaleza y fuerzas sobrenaturales que interactúan en él y cuyas relaciones están mediadas ritualmente, fundadas y explicadas en mitos y otras narraciones (Maldonado, 2002: 73).

Además de ahondar en esta relación profunda de los Pueblos Indígenas con el territorio, me interesa enfatizar la posibilidad de relacionar el elemento del territorio con la forma de vida comunitaria. Como refiere Díaz, “En una comunidad se establece una serie de relaciones primero entre la gente y el espacio, y en segundo término, entre las personas” (Díaz Gómez, 2003: 95).¹⁴

¹³ Mi siguiente capítulo desarrolla una de estas aproximaciones.

¹⁴ El propio Díaz nos ofrece un breve estudio de la religiosidad mixe-tlahuitoltepecana que muestra la centralidad que ocupa el territorio en su cosmovisión.

Para mostrarnos su sentido, Díaz explica la relación de las personas con la tierra en dos formas: como la *Madre Tierra*, a través de los ritos y ceremonias, y como territorio, a través del trabajo. Sin embargo, aclara que estas relaciones no suelen darse de manera separada ya que el trabajo en el territorio evoca un sentido de igualdad como integralidad y complementariedad: “porque los seres humanos no son ni más ni menos respecto de los demás seres vivos; esto es así porque la Tierra es vida” (Díaz Gómez, 2003: 97).¹⁵

Así, la integralidad y complementariedad permean la relación con el espacio hacia las personas. Por ejemplo, de manera reciente, es posible observar la vigencia de la integralidad y complementariedad en los debates públicos para reflexionar y cuestionar la situación de las mujeres en las comunidades (Martínez Luna, 2013). Por una parte, al igual que en otras culturas, la complementariedad es referida para justificar modelos tradicionales de familia y la división del trabajo por género; sin embargo, diferentes estudios dan cuenta de su uso para promover una mayor equidad de género (Sieder y Sierra, 2011, 2009).

Además de la complementariedad e integralidad, considero que otra vía por la que el territorio, como elemento de la comunalidad, permea la forma de vida comunitaria es en su defensa histórica: “ha sido la lucha que más sangre ha consumido, el esfuerzo que más vidas se ha llevado y esto tiene una explicación; el territorio es la base física y social de cualquier pueblo [...] Sin territorio no hay pueblo (Martínez Luna, 2003: 121).

Esta defensa histórica del territorio se ha dado desde muchas vías –como en la defensa de la propiedad colectiva de la tierra en el contexto del reparto agrario, pero también en contra del agrarismo y el corporativismo, pasando por la lucha contra los caciques–, y de manera reciente se presenta en contra de los

¹⁵ Resulta llamativo que la noción de tierra como espacio delimitado sujeto a una forma de propiedad –según exponía en mi anterior capítulo– no figura como elemento central o primario de la comunalidad. Las dos formas de relación versan sobre el territorio, como espacio físico y simbólico, y sobre la Madre Tierra como vida. “Entre una madre e hijos la relación no es un término de propiedad, sino de pertenencia mutua. Nuestra madre es sagrada, por ella somos sagrados” y más adelante: “Para los indígenas, la Tierra como territorio no tiene relación alguna con la noción moderna de Estado-nación occidental.” (Díaz Gómez, 2003: 97 y 99).

proyectos extractivistas, megaproyectos y el crimen organizado. Existe mucha claridad en que el territorio es un elemento central y su defensa y cuidado forma parte del colectivismo indígena, por lo que trasciende el sentido de propiedad: “Los predios comunales, ¡cuidado! esos sí son sagrados y esos ni el diablo los puede tocar, para su uso se tiene que refrendar la pertenencia a la comunidad y además un profundo respeto a ella” (Martínez Luna, 2003: 124).

El territorio, entonces, resulta fundamental para el marco de la comunalidad y, deriva en una serie de valores o principios que repercuten en la forma de vida. Además del territorio, los otros elementos centrales de la comunalidad son el trabajo, el poder y la fiesta que permean las relaciones familiares, comunitarias e intercomunitarias. Dentro de estos elementos, el trabajo ha ocupado un lugar especial como clave interpretativa y en los diferentes proyectos al interior de las comunidades.

Tanto Floriberto Díaz como Jaime Martínez destacan la voluntad y capacidad de donación del trabajo como el valor principal de la comunalidad y es a partir del trabajo económico y político como planteaban que los indios podrían defender su territorio y rehacer su vida cultural autodeterminada (Maldonado, 2002: 78).

El trabajo, como elemento de la comunalidad, se caracteriza por su carácter gratuito, como una donación o servicio que se presta a la comunidad, por lo que se puede distinguir del *empleo*. Tiene una relación con el territorio, desde el conocido principio “la tierra es de quien la trabaja” hasta como forma de relación ritual (Díaz Gómez, 2003). Además, funciona como un elemento de prestigio dentro de la comunidad que se utiliza, por ejemplo, como criterio para la elección de autoridades o como “carta de ciudadanía” para la participación en la toma de decisiones. Históricamente, es posible rastrear su peso específico como principio comunitario en su oposición a los privilegios otorgados por el gobierno colonial a la nobleza caciquil (no pagar tributos, no participar en trabajos pesado, tener bajo su resguardo porciones del territorio) para el control de la

población y la introducción de prácticas económicas mercantiles.¹⁶ Como enfatiza Jaime Martínez, la comunalidad no es discurso sino construcción de lo colectivo mediante el trabajo.

La “comunalidad” [...] descansó en el trabajo, nunca en el discurso; es decir, el trabajo para la decisión (la asamblea), el trabajo para la coordinación (el cargo), el trabajo para la construcción (el tequio) y el trabajo para el goce (la fiesta). (Martínez Luna, 1995: 34).

A su vez, el trabajo como donación y servicio aparece como un principio que atraviesa las relaciones sociales, desde las familiares hasta las intercomunitarias. Siguiendo a Rendón, podemos distinguir dos tipos o formas de trabajo comunitario características, el de la ayuda mutua o interfamiliar recíproca y el trabajo para realizar obras en beneficio de la comunidad:

En lengua zapoteca a esta ayuda [a ayuda mutua interfamiliar recíproca] se le nombra, en el Valle, *guelaguetza* o *galagez*; *gozna* o *gwzon* en la Sierra; *gendalizaa*, en el Ismo. En mixteco le dicen *guesa*. En otras partes la nombran *mano vuelta*.

La otra forma de trabajo es la que se realiza para construir y mantener obras de beneficio común [...] A este trabajo en Oaxaca le llaman *tequio*, en otras partes *fajina*, *faina* o *faena*. (Rendón, 2003: 42).

Es relevante no perder de vista que estamos hablando de tipos característicos, incluso en las comunidades de Oaxaca existen variaciones importantes. La ayuda mutua intrafamiliar, que refiere a un ámbito privado, en algunos casos se puede extender a toda la comunidad; asimismo, algunas comunidades pueden ser muy estrictas en cuanto a que la ayuda prestada debe ser devuelta en la misma proporción que se prestó, incluso llevando un registro en cuadernos (Barabas, 2006). En otros Pueblos Indígenas parece que no existe una distinción en su interior entre el ámbito privado del trabajo (intrafamiliar) y el

¹⁶ “Es decir, el empeño por la eliminación de los privilegios explica un notable ascenso de los comunes en la estructura social de la comunidad, de la que el trabajo a realizar brilló como carta de presentación y se convirtió en su concepto y valor moral central” (Martínez Luna, 2013: 86).

de beneficio común, o presenta un carácter de donación gratuita que no genera ninguna deuda o dependencia entre donante y receptor, como es el caso de la *kórima rarámuri* (De Velasco, 1983).

Este trabajo comunitario, tal vez en su vertiente de mayor gratuidad, me parece que invierte su sentido hasta su polo opuesto, el de la fiesta. De manera general, Rendón describe la *fiesta comunal* de la siguiente manera:

Una de las funciones culturales de esta institución ceremonial es rendir culto religioso a los santos patronos de los pueblos, los cuales sustituyeron a las deidades naturales antiguas, con el fin de solicitarles y agradecerles favores; las fiestas también se realizan durante la transmisión de poderes comunitarios, y durante la celebración de eventos sociales y civiles. Estas expresiones constituyen oportunidades para adquirir y refrendar la identidad comunitaria y comunal, a través de la música, las danzas y disfrute en forma comunal (Rendón, 2003: 45).

Así como el trabajo comunal se puede distinguir del empleo para enfatizar sus características o sentido de donación y servicio, creo que resulta útil contrastar la fiesta con un simple festejo. Guerrero describe la fiesta comunal como “la forma cumbre de la sociedad”, “el símbolo de lo comunal encarnado en el ejercicio más puro y desenfrenado”, cuyo objetivo sería “experimentar o sentir algo en forma común” (Guerrero, 2013: 47-48).

La fiesta y el trabajo comunal resultan necesarios para entender el último elemento de la comunalidad: el poder. Desde la organización del trabajo comunal y la fiesta se van constituyendo formas de ejercicio de poder, que quedan permeadas con sus valores o principios, como aparece en el sistema de cargos y la asamblea –forma típica de organización política en las comunidades.¹⁷ Por último, desde la donación y el servicio, en los espacios para el trabajo, la fiesta

¹⁷ Como señalaba en mi anterior capítulo, es necesario considerar que las instituciones, formas e incluso ciertos principios del ejercicio del poder varían mucho en las comunidades, entre otras cosas, en función de los grados de autonomía y las relaciones con el municipio y el Estado en general.

y el ejercicio del poder se entablan una serie de relaciones caracterizadas por la reciprocidad y la participación.

Las relaciones a nivel familiar, interfamiliar e intercomunitario tienen a ambas (reciprocidad y participación) como sus características básicas, a partir de las cuales se construye lo colectivo en los tres niveles mediante el trabajo: trabajo en el ejercicio del poder, trabajo en la vida económica, trabajo en la cimentación festiva y ritual de la identidad (Maldonado Alvarado, 2002: 73).

Como señalaba al principio del apartado, la comunalidad busca nombrar y entender el colectivismo indio, la lógica con la que funciona la estructura social y la forma en que se define y articula la vida social. La reciprocidad y la participación aparecen, entonces, como elementos centrales para caracterizar o entender la lógica con la que funciona este colectivismo. La participación en la fiesta y en el trabajo comunal es una obligación, pero como refiere Maldonado, también es la manera en que se expresa la voluntad de ser parte de la comunidad (Maldonado, 2002: 73). Por su parte, la reciprocidad, que también aparece como una obligación originaria la Tierra –en el sentido de Madre que se refería–, resulta aquello que amarra a las personas en la comunidad, o como una *raíz* (Esteva y Guerrero, 2018), en tanto que conecta o es la manera de relacionarse también con el territorio. “Ser recíproco es casi lo mismo que depender del otro [...] la reciprocidad amarra, ata a la sociedad comunitaria [...] la fortaleza comunitaria descansa en la reciprocidad, en la dependencia” (Martínez Luna, 2013: 88).

La reciprocidad, que continuaré desarrollando en el siguiente apartado, resulta en una especie de principio o ideal que, de manera sintética, nos permite caracterizar las relaciones en la comunidad, la forma de vida comunitaria. “Es de vital importancia comprender esta relación porque de esa manera entenderemos la horizontalidad en el trabajo, en el festejo, incluso la representatividad, porque también es una obligación” (Martínez Luna, 2013: 88). A diferencia de un colectivo, en donde las relaciones se pueden caracterizar por un interés compartido, me parece que esta obligación como forma de relación aparece como un elemento característico de una comunidad, que no niega los posibles

intereses compartidos, pero se abre al disenso –a la oposición de intereses– sin que esto implique que se pierda la comunidad.¹⁸

4. Ética del don

Este apartado está centrado en la investigación de Alicia Barabas (2006) sobre comunidades indígenas en Oaxaca, “La ética del don. Los sistemas indígenas de reciprocidad”, en el que busca sistematizar las formas de intercambio recíproco, en el entendido de que estos sistemas son el cimiento sobre el que se construye la estructura social. El intercambio se considera un fenómeno universal, en la medida en que está presente en todas las sociedades, y total, ya que se puede extender a todo tipo de comportamientos y actividades (religiosas, jurídicas, etc.).

En este sentido es que Levi-Strauss afirma que la sociedad se funda en el intercambio y existe por la combinación de todo tipo de intercambios en las diversas instituciones: el intercambio de personas en los sistemas de parentesco, de bienes en los económicos, de palabras y símbolos en los culturales (Barabas, 2006:149).

El intercambio recíproco o *economía del don* –como lo llamó Marcel Mauss (2009) en su obra pionera y clásica sobre este tema– refiere a formas no mercantiles de intercambio que implican cierto equilibrio en el dar y devolver, que resulta predominante en ciertos grupos sociales con poca estratificación social, con amplias relaciones personales o “cara a cara”, y en donde la riqueza tiene tanto o menos valor que el prestigio y las buenas relaciones sociales. En estos grupos es posible observar un sistema de endeudamiento con los demás que

¹⁸ Es importante recordar que el marco de la comunalidad no sostiene que estas formas de relación, e incluso la estructura social, sea exclusiva de los Pueblos Indígenas, pues parte de la evidencia de comunidades rurales no indias en donde la forma de vida comunitaria es similar. La diferencia, en todo caso, aparece en los elementos etnoculturales, en la autoadscripción identitaria y en los grados de conservación de los elementos comunitarios (véase Maldonado, 2002: 74).

provoca la mutua dependencia y, con ello, permite diversas formas de cooperación social y la reproducción social.

Las comunidades de Oaxaca estudiadas por Barabas, no obstante, presentan características que difieren de las sociedades tradicionalmente estudiadas por este marco –incluso, definidas en él como *arcaicas*.

Los pueblos indígenas de Oaxaca no son comunidades corporadas y cerradas sino, por el contrario, multiarticuladas en diferentes niveles con otros grupos étnicos y con la diversa sociedad no indígena. En ellos las relaciones mercantiles, el comercio y el préstamo usurero o la noción de ganancia material, son conocidos y practicados desde hace siglos. En numerosas comunidades indígenas, en especial las más grandes, existe estratificación socioeconómica interna y entre los estratos pueden establecerse relaciones de intercambio desiguales (*v.gr.* compadrazgos verticales), pero también reciprocidad equilibrada (*v.gr.* cooperaciones para la fiesta). (Barabas, 2006: 155).¹⁹

Las investigaciones de Barabas comprueban la centralidad que los intercambios recíprocos tienen en los Pueblos Indígenas actuales, al mismo tiempo que coexisten con los intercambios mercantiles o caracterizados por el interés individual. Su explicación es que “la reciprocidad juega un papel clave en los procesos de identificación étnica, en el desarrollo de la vida colectiva y simbólica” (Barabas, 2006: 155). La reciprocidad, ya conceptualizada por Mauss como economía del don, va más allá de la lógica y práctica de los intercambios recíprocos. Barabas la denomina como *ética del don*, que enfatiza las relaciones de cooperación mutua, de parentesco, de amistad y con lo sagrado: “el don no es sólo un mecanismo de circulación de bienes y servicios sino la condición

¹⁹ Para su análisis de los sistemas de reciprocidad en estas comunidades, Barabas realiza una agrupación de los intercambios de conformidad con los tipos, campos, ámbitos y temporalidades, siguiendo las clasificaciones ya elaboradas en otros trabajos. Los tipos se dividen en: reciprocidad generalizada, en la que el donante no espera retribución o la espera de manera difusa y sin plazo; reciprocidad restringida, que se divide en equilibrada y desigual (o agnóstica); y negativa, que representa el extremo menos solidario. Los campos corresponden al trabajo, la fiesta y el ciclo de vida, y los ámbitos al privado y al público, aunque en ambos casos se trata de fronteras muy difusas y permeables. Por último, la temporalidad puede ser inmediata o diferida a corto o largo plazo.

misma de producción y reproducción de las relaciones sociales, que constituye el armazón de la sociedad y caracterizan los vínculos que se entablan” (Barabas, 2006: 150). Funciona como una estrategia de comunicación, solidaridad, alianza e igualdad.

La obligatoriedad del don y *contradon*, como refiere Barabas, ha sido uno de los temas más controvertidos de la *economía del don* de Mauss. “¿Qué es lo que obliga a las personas a dar, recibir y devolver? Las interpretaciones son múltiples y no contradictorias entre sí” (Barabas, 2006: 153). Todas refieren a una sanción, desde social a mágica, que participa dentro de esta misma lógica de reciprocidad. No obstante, la ética del don propuesta por Barabas pretende referir a algo más que el mero control social y los factores económicos y sociales que constituyen la meta de estos intercambios.

Su tesis es que, para comprender estas acciones, es necesario referir a un código moral cultural sustentado en la reciprocidad (equilibrada),²⁰ misma que resulta en una determinación más fuerte y profunda. Este código moral comprende valores fundamentales de las sociedades a pequeña escala que ya han sido estudiados en otros trabajos: el honor, la palabra empeñada, el prestigio, el compromiso, el respeto, el nombre de la familia, la buena vecindad, el afecto y el gusto por dar lo que se estima (Barabas, 2006: 152). Así, la ética del don nos muestra que “la reciprocidad no es sólo una forma de control social sino también la expresión de una ética cultural, para la cual la satisfacción de donar es un valor fundamental en el código moral que rige las relaciones intersubjetivas” (Barabas, 2006: 177).

Entre las conclusiones más relevantes de su estudio, sobre todo por su contraste con otros casos, destaca el papel central que desempeña la reciprocidad equilibrada a largo plazo en estas comunidades. En algunas comunidades, pocas, esta práctica deriva incluso en su registro por escrito, sin embargo, en todas “este compromiso ineludible es un pacto sancionable de manera moral, pero no jurídicamente” (Barabas, 2006: 151). De manera destacada, este tipo de reciprocidad se utiliza para realizar fiestas y eventos

²⁰ Sobre los tipos de reciprocidades, véase nota anterior.

rituales privados y domésticos, por lo que adquiere una mayor densidad significativa y peso social. Así, dado que se realiza como parte central de los procesos rituales, “la *ética del don* fundada en el respeto, el servicio, el honor, el afecto y la generosidad, se construye cimiento moral y jurídico de la sociedad a la vez que resulta sacralmente legitimada” (Barabas, 2006: 156).

Aunque la investigación de Barabas no profundiza más en este punto, la exclusión en estos intercambios recíprocos de los procedimientos y sanciones jurídicas me parece notable. Recordemos que la reciprocidad juega un papel clave en los procesos de identificación étnica, buscando distinguirse de los intercambios mercantiles o caracterizados por el interés individual que también existen en estas comunidades. Retomando lo expuesto en los apartados anteriores, los elementos de la comunalidad se utilizan como estrategia de resistencia y regeneración, y se considera que la agresión más común es el individualismo, la fractura de la comunidad. Con independencia de que se pudieran presentar excepciones, casos que lleguen a judicializarse, parece que existe mucha claridad en cuanto a que el derecho, cuando menos el del Estado, participa de esta lógica individualista o su sentido es contrario al que engloba esta *ética del don* y, por lo mismo, también provoca una resistencia comunitaria.

Posiblemente, en tanto que mecanismo explícito de resistencia y de identificación étnica, se pueda explicar otra conclusión relevante de la investigación de Barabas:

En la mayoría de los grupos, las relaciones de reciprocidad no ceden lugar a las monetarias. Por el contrario, el sistema de reciprocidad se refuncionaliza en el contexto histórico contemporáneo y los intercambios de bienes y servicios se utilizan para actividades no tradicionales [...]

El intercambio recíproco se manifiesta como el modelo ideal normativo para las relaciones sociales dentro de y entre grupos parentales en todos los campos de la vida social, y este modelo de “deber ser” en la interacción parental se proyecta a ámbitos sociales y espaciales más amplios, como el barrio, la comunidad o las comunidades afines (Barabas, 2006: 177).

Así, aunque la reciprocidad tiene un carácter profundamente identitario, notamos que no resulta exclusiva o cerrada sino que, de hecho, se extiende a personas que pertenecen a otros grupos etnolingüísticos y personas no indígenas, incluso a la relación entre comunidades, y habría que agregar, sin la pretensión de que estas otras comunidades o personas se integren a una misma identidad. Además, se extiende a otros ámbitos no tradicionales y, como refiere brevemente, a los procedimientos jurídicos. Otras investigaciones, como las de Lauda Nader (1998) y Elisa Cruz (2011), profundizan en la manera en que los valores de ayuda mutua, balance, armonía e igualdad se extienden en los procesos de impartición de justicia.

Por otra parte, si bien la reciprocidad equilibrada resulta especialmente característica en estas comunidades, es importante notar que en los diferentes eventos en donde se manifiesta coinciden otros tipos de reciprocidad, y los campos y ámbitos se mezclan. Por ejemplo, la reciprocidad para el trabajo de la roza de parcelas en la que, además de *la reciprocidad equilibrada diferida* (recibir ayuda en el futuro para la roza de la parcela), se realiza un ritual y una pequeña fiesta o “convite” como una forma de *reciprocidad inmediata* con quienes trabajaron y que puede incluir a personas que por su edad o salud tengan necesidad, es decir, toma la forma de una *reciprocidad generalizada* (Barabas, 2006: 160).

Otro caso se presenta con la organización para las fiestas patronales, que recae en la figura del “Mayordomo” y que implican un enorme gasto pues hay comida y bebida para cualquiera, además de música y todo lo necesario para el evento. Se trata, en principio, de una *reciprocidad desigual* pues el mayordomo parecería que compite con otros para recibir un prestigio que lo colocaría por encima en la estratificación social. Sin embargo, Barabas observa que en la práctica esto se diluye, pues “actualmente el intercambio tiende a ser equilibrado y distribuido entre toda la comunidad o sectores de ella, por lo que el prestigio resulta un factor menos importante que el reconocimiento y el respeto por el servicio prestado a la comunidad” (Barabas, 2006: 168).

Regresando a la pregunta sobre ¿qué es lo que obliga a las personas a dar, recibir y devolver?, esta mezcla entre diferentes ámbitos y tipos de

reciprocidades junto con su carácter gratuito, parece que provocan un “exceso” en la obligación, que evita que simplemente se pueda saldar con una contraprestación. Estas obligaciones no se pueden reclamar por los canales jurídicos pues no existe un pago que extinga la obligación, dado que su sentido no se agota en saldar una deuda específica. A lo que se obligan es a otra donación gratuita, un “contradon”.

La pregunta por el origen o fundamento de una obligación puede resultar falaz, en la medida en que la reciprocidad es la que se está postulando como el fundamento de la estructura social. Aunque produzca un código moral, la obligación antecede a este código, no hay un sistema previo de sanciones jurídicas ni sociales. Esto no significa que estas sanciones no existan, pero son posteriores y complementarias. La obligación como sentido precede a las sanciones. La reciprocidad no es un efecto, es un punto de partida; y no refiere a una obligación concreta sino a una dinámica entre el dar y el devolver. La pregunta, entonces, es por el circuito de donaciones o por este “exceso” en la obligación que la deja siempre abierta. La eficacia de la reciprocidad, tal vez incluso como forma de resistencia, puede encontrarse en este exceso, en esta apertura. No se trata de liberarse de la obligación, sino que el circuito de donación se mantenga.

5. Conclusiones: comunalidad y derecho

El derecho, dentro del marco de la comunalidad, pertenece a lo que Rendón (2003: 45) denomina como elementos auxiliares, junto con la lengua, la cosmovisión y la educación tradicional. Según veíamos en el caso de la lengua o la educación, la clasificación como elemento auxiliar no debe interpretarse como intrascendente. La comunalidad parte de la evidencia de muchas comunidades que han perdido su idioma u otras manifestaciones que resultaban características para definir a una población como indígena. Sin embargo, sus investigaciones constatan que los elementos fundamentales se han mantenido y, además, parece que permiten recuperar los elementos auxiliares cuya permanencia varía mucho entre las comunidades. Estos elementos auxiliares, a

su vez, comparten o refieren a la lógica colectivista caracterizada por la comunalidad que tiene en su núcleo la vivencia o forma de vida comunitaria. Los elementos fundamentales son aquellos que “manifiestan más concretamente la vida comunal” (Rendón, 2003: 39), que se encuentra caracterizada por la reciprocidad.

La comunalidad también nos aporta un marco para la reflexión política y ética, es decir, que trasciende la mera caracterización de los elementos propios de las comunidades o los Pueblos hacia la comprensión de las relaciones de dominación, resistencia y proyectos de liberación. Así, nos encontramos con la experiencia histórica de resistencia por medio de la comunalidad que, como vimos en la introducción de esta tesis, se relaciona con el ejercicio de autonomías *de facto* y la propia eficacia del derecho a la libre determinación. Por su parte, recuperar el estatuto cognoscitivo de la experiencia, como vimos, abre diversas vías para enriquecer la comprensión de la comunidad, mismas que podrían utilizarse para reflexionar su relación con el derecho.

En primer lugar, distinguimos un desplazamiento de la epistemología que permite una mejor comprensión y atención de la diferencia, en el sentido de considerar lo específico de cada caso, su propio horizonte, y buscar la respuesta que le resulta más adecuada. Se trata de una perspectiva que evita la desintegración u homologación de la experiencia en modelos, como el del “ciudadano libre e igual” o del “trabajador en masa”, y otras distorsiones en la comprensión de las problemáticas que bloquean una dimensión política o ética que resulta relevante, como serían las relaciones concretas de dominación y la colonialidad del saber, o la reciprocidad y la ética del don.

Además, busca que las relaciones entre diferentes experiencias o entre la experiencia y algún modelo teórico sean horizontales, por medio de procesos de diálogo, de doble traducción o “contagio”. No se trata de subsumir la experiencia a un género, y las experiencias no resultan en “compartimientos estancos”, encerradas en su diferencia específica. Al enfatizar esta forma de vida comunitaria, aunque las experiencias no resulten intercambiables, permanecen en relación con las otras experiencias comunitarias, abriendo nuevas temáticas

para la reflexión y previniéndose de los problemas de “asimilación forzada” u homologación referidos.

Como vimos, el sentido de comunidad como experiencia resulta central para la comunalidad. Justo para traducirnos esta experiencia, Floriberto Díaz distingue la noción de comunidad para los indígenas de su definición corriente como conjunto o como un mero agregado de personas o casas. Al definir la comunalidad como una forma de vida, una “actitud humana hacia lo común”, y postularla como aquello que resulta central en su identidad, la comunalidad toma distancia de otras interpretaciones indigenistas que basan sus definiciones en rasgos como la lengua y demás características “fijas”. Estas “diferencias específicas” pueden ser usurpadas por el Estado o el mercado, así como derivar en “clausuras comunitarias” que llevan a la competencia o confrontación entre comunidades. Fruto de su experiencia histórica de resistencia y completamente ligada a la autonomía, la comunidad aparece como elemento identitario que, sin embargo, se resiste a su apropiación por el Estado o el mercado, y queda abierta a distintas manifestaciones.

Según se ejemplificó con la investigación de Yásnaya sobre la diversidad lingüística, esta perspectiva de la comunidad, además de buscar una relación horizontal entre experiencias y la atención a su dimensión política o ética, hace que los estudios de la comunidad aparezcan como “ejemplos paradigmáticos de la particularidad” (Barabas, 2004). El marco de la comunalidad puede funcionar, entonces, para el análisis de las experiencias de ejercicio de los derechos de autonomía en sus propios contextos. Como se refería en la introducción, es posible concluir que la libre determinación de suyo implique diferentes formas de ejercicio. Estas formas son producto tanto de la relación histórica con cada Estado y su ordenamiento jurídico como de la organización interna y vida cotidiana de las personas, y su relación con otros grupos y el resto de la sociedad.

Como se enfatiza desde varias reflexiones, para el caso del derecho de los Pueblos a la libre determinación, lo primario es el reconocimiento efectivo del sujeto de derechos; sin el reconocimiento de los pueblos como sujetos del derecho, la protección de derechos de los Pueblos Indígenas puede llegar a

crear una nueva instancia de asimilación. Así, estos estudios de la comunidad, desde su particularidad pueden contribuir a la reflexión jurídica en el mismo sentido que veíamos que refería Aparicio respecto a los Pueblos como sujetos de derecho:

El reconocimiento del sujeto tiene, además, una importancia doble. En primer lugar, porque el sujeto genera la práctica, genera un nuevo paradigma desde la práctica y no al revés. En segundo lugar, porque supone introducir un elemento de realidad en un mundo ficticio, el del orden jurídico que ahoga la existencia colectiva de las personas en el mar de la igualdad formal (Aparicio Wilhelmi, 2006: 405).

El siguiente punto que me interesa destacar de esta perspectiva de la comunidad para la reflexión del fenómeno jurídico es su contraste con el individualismo. Como veíamos, esta forma de vida normal en la cotidianidad de las comunidades, en especial se vuelve explícita cuando alguna actitud individualista la confronta. La agresión más común a la comunidad es el individualismo, como tal, la fractura de la comunidad. El individualismo, además, aparece como raíz ideológica del Estado-nación, es decir, como un denominador común de las estructuras, modelos de desarrollo o formas de organización política que son ajenas a las concepciones de comunidad o resultan inadecuadas y tienden a mantener relaciones de dominación. En este sentido, la investigación de Barabas sobre la ética del don, que refiere a la exclusión de sanciones jurídicas en los intercambios recíprocos de los procesos, nos muestra que existe mucha claridad en las comunidades en cuanto a que el derecho, o cuando menos una parte del derecho Estatal, participa de esta lógica individualista o su sentido es contrario al que engloba esta ética del don y, por lo mismo, también provoca una resistencia comunitaria.

Además, aunque la reciprocidad tiene un carácter profundamente identitario, no resulta exclusiva o cerrada, no aparece como una “diferencia específica” sino que se extiende a personas que pertenecen a otros grupos etnolingüísticos y personas no indígenas, incluso a la relación entre comunidades, sin la pretensión de que estas otras comunidades o personas se integren a una misma identidad. Como da cuenta Maldonado, “El Estado de

derecho mexicano no ha logrado generar un tipo de identidad entusiasta sostenida y el cuestionamiento de su operación y de su existencia cada vez es más puesto a debate” (Maldonado, 2013: 27). Por el contrario, la comunalidad “Ha logrado convertirse en una ideología que genera identidad. Y esta identidad no está en torno al Estado-nación (cuya raíz ideológica es el individualismo) sino de la comunidad” (Maldonado, 2013: 21).

La comunalidad, entonces, no sólo resulta eficaz para los derechos de autonomía de los Pueblos Indígenas; en tanto que mentalidad que propicia la participación y la cooperación social, puede resultar eficaz para cualquier derecho.²¹ Desde esta perspectiva, sin embargo, la comunidad no tiene como referente principal al Estado-nación, éste sólo es un interlocutor, y busca mantener su diferencia con el Estado. El derecho, desde la comunalidad, es un elemento auxiliar que no se entiende o se sostiene en sí mismo, y que no está referido directamente al Estado ni a un sistema de leyes, sino a la forma de vida comunitaria. Por último, en su especificidad como reciprocidad que, como refiere Martínez Luna, es lo mismo que ser dependiente, nos encontramos con otras formas de cooperación social, basadas en la interdependencia de las personas y no sólo en sus intereses individuales o fines compartidos.

Para concluir, referiré uno de los argumentos centrales que quiero rescatar de este marco y que, además, funciona para articular la reflexión con el marco filosófico que se presentará en el siguiente capítulo. Regresando a la pregunta sobre ¿qué es lo que obliga a las personas a dar, recibir y devolver?, argumentaba que la mezcla entre diferentes ámbitos y tipos de reciprocidades, junto con su carácter gratuito, provocan un “exceso” en la obligación que evita que simplemente se pueda saldar con una contraprestación. A lo que se obligan es a otra donación gratuita, un “contradon”. La reciprocidad no refiere a una obligación concreta sino a una dinámica entre el dar y el devolver. Aunque produzca un código moral o jurídico, esta forma de obligación, como sentido,

²¹ “Al momento de revisar las virtudes y defectos de la comunalidad indígena, hay que recordar que lograr una mentalidad colectivista compartida, que esa mentalidad organice la vida social y que la gente se apropie con ello de espacios territoriales concretos, ha sido la ilusión, el sueño y el anhelo que ha guiado la vida y obra de los revolucionarios coherentes en los tiempos modernos.” (Maldonado, 2013: 27).

antecede a este código y a sus sanciones. La pregunta, entonces, es por el circuito de donaciones, o por este “exceso” en la obligación que la deja siempre abierta, y su relación con el derecho. La eficacia de la reciprocidad, tal vez incluso como forma de resistencia, puede encontrarse en este exceso, en esta apertura. No se trata de liberarse de la obligación, sino que el circuito de donación se mantenga.

CAPÍTULO II. EL DERECHO Y LA COMUNIDAD EN LA DIALÉCTICA DE *COMMUNITAS E IMMUNITAS DE ROBERTO ESPOSITO*

El presente capítulo continúa profundizando en la relación teórica entre la forma de vida comunitaria y el derecho, ahora a partir de la dialéctica de *communitas* e *immunitas* de Roberto Esposito. Al igual que en el anterior capítulo, la lectura está orientada hacia los tópicos de perspectiva comunitaria, comunidad desde su radicalidad como forma de vida y su relación con el derecho. Inicia presentando un estudio introductorio sobre la filosofía de Esposito, y los siguientes ocho apartados son una síntesis de la propuesta de Esposito, adaptada a la temática de esta tesis.

1. Estudio introductorio sobre la filosofía de Esposito

La regulación social por medio de un sistema de leyes ha sido fuertemente criticada desde diversos marcos teóricos y filosóficos, en la medida en que encubre el ejercicio de violencias que se presentan como legitimadas en supuestos órdenes naturales, divinos o incluso del comportamiento “normal” de la sociedad o el mercado. Desde los trabajos de Foucault, la biopolítica ha contribuido en esta crítica al derecho como forma de regulación social, por una parte, cuestionando el propio ejercicio de fundamentación de la coacción y del orden político, descubriéndolo como una pieza del ejercicio de dominación y denunciando sus supuestos metafísicos. Por otro lado, indaga sobre las formas específicas en que este control y ejercicio de la violencia se realiza en la actualidad, mostrándolo como una regulación y poder que se ejerce sobre la vida y el cuerpo de los individuos.¹

Dentro de las nuevas reflexiones que desarrollan esta crítica biopolítica, como los trabajos de Agamben, Mbembe y Esposito, se devela de manera más

¹ Al respecto, remito a la obra clásica de Michel Foucault (2000). *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France, 1975-1976*, México: Fondo de Cultura Económica.

especifica un ejercicio de dominio y control que pasa por la reducción de la *complejidad* de la vida y que posibilita incluso una violencia extrema: tanto en la forma de un “dejar morir”, como en el ejercicio de la violencia y la muerte como dispositivo de control.² Un espacio característico en donde esta reducción de la vida se presenta es en la comunidad, ya sea entendida como prácticas y sentidos culturales o en su forma radical como *coexistencia*, que es sacrificada para la supervivencia de los individuos o del “pueblo”, entendido como ente colectivo identitario.

En los trabajos de Roberto Esposito esta reflexión la podemos encontrar en tres obras principales: *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (2003); *Immunitas. Protección y negación de la vida* (2005); y *Bios. Biopolítica y filosofía* (2011a).³ La primera fue publicada en 1989 y apareció en un momento en el que el debate entre el liberalismo y el comunitarismo angloamericano se encontraba aún en boga. Como explica Amendola (2012), su objetivo fue mostrar aquello que permanecía fuera de esta reflexión, esforzándose por trazar una ruta para pensar la comunidad desde su radicalidad como *coexistencia* y sin reducirla a las propiedades comunes de sujetos que pertenecen a una totalidad.⁴ Por su parte, como el propio subtítulo de la obra *Immunitas* anuncia, por medio de esta categoría Esposito busca develar cómo diversos discursos de protección o de seguridad funcionan por medio de la negación de aquello que buscan proteger y, en última instancia, de la comunidad y la vida.

² Complejidad que refieren como *cualificaciones* o *formas de vida*, por ejemplo, la vida política. Por su parte, estas formas de violencia remiten, respectivamente, a las enunciadas por Giorgio Agamben en *Homo Sacer* (1998) y Achille Mbembe en *Necropolítica* (2011).

³ Para una síntesis y adaptación de su obra hacia el fenómeno jurídico, véase A. Amendola (2012), *The Law of the Living: Material for Hypothesizing the Biojurídical*; Peter Langford (2015), *Roberto Esposito Law, Community and the Political*; Patrick Hanafin (2018), *Becoming Normative. Law, Life and the Possibility of an Affirmative Biopolitics*; y Luis E. Rivero Borrell (2020a), *El derecho en la dialéctica communitas e immunitas, el efecto de inhibición del derecho sobre la comunidad*.

⁴ “Esposito afirma repetidamente que su teoría de la comunidad difiere de las tematizaciones tradicionales que se encuentran en tres ramas representativas de la teoría social y política: el modelo orgánico del *Gemeinschaft* en la sociología alemana de principios del siglo XX, el modelo habermasiano de ética comunicativa de la comunidad y el modelo comunitario anglosajón” (Bird y Short, 2013: 6, traducción propia).

En estas obras destaca el desarrollo de las categorías de *communitas* e *immunitas*, que funcionan para mostrarnos una lógica presente en la actualidad en los aparatos institucionales, formas jurídicas y diversos discursos de las ciencias y humanidades, como un mecanismo de control que provoca la reducción de la complejidad de la vida. Por último, en *Bios. Biopolítica y filosofía*, en sus apartados finales encontramos una propuesta para revertir esta lógica a partir de un novedoso desarrollo de la categoría biopolítica hacia un carácter afirmativo, esto es, diferente al del control sobre la vida. Para la propuesta de esta *biopolítica afirmativa*, Esposito utiliza su categoría de *immunitas* revirtiendo su semántica en una dirección comunitaria. Su proyecto no apunta hacia separar la vida para salvarla de la política y el derecho, entendidos como dispositivos de control, sino que estos sean pensados desde el fenómeno de la vida, pero en su complejidad y pluralidad. La vida, no como objeto de la política sino como sujeto de la política; no una regulación o norma sobre la vida sino una norma *de o desde* la vida.

La obra de Esposito se caracteriza por mostrar en qué medida las categorías, principalmente de la filosofía política –y por extensión, jurídicas–, pueden darse vuelta sobre sí mismas para mostrarnos tanto sus límites y contradicciones como sus posibilidades de superación. Como lo resalta Saidel, la metodología empleada por Esposito consiste en una *arqueología*, como interrogación de las condiciones de posibilidad de distintos saberes, así como una *genealogía* que se pregunta sobre los efectos performativos de estos discursos en la vida y que, por ello, muestran la vida como histórica, materia de conflicto y objeto de prácticas políticas destinada a transformarla. Para Esposito (2015: 19), “Es desde esta visión que el pensamiento contemporáneo, paralizado en la celebración posmoderna de su propio fin, puede reencontrar un incentivo para volver a funcionar de manera afirmativa”.

Como lo podemos notar, la recepción de la propuesta de Foucault, tanto en su metodología como en la categoría de biopolítica resulta fundamental para su filosofía. Sin embargo, encontramos también un desarrollo hacia un carácter afirmativo, como ya veíamos en su propuesta de una biopolítica afirmativa. Esposito justifica este carácter afirmativo de su filosofía como parte de una

tradición de la filosofía italiana, que en la actualidad incluye también a Agamben y a Negri, y que nombra como *pensamiento viviente* para mostrar el origen y la actualidad de la tradición filosófica italiana, así como porque tiene a la vida como un referente central (Esposito, 2015).

Esta tradición italiana se caracteriza por un pensamiento político que no se centra en la construcción del orden sino en la oposición al Estado, cuando menos en su rechazo de la identificación hegeliana entre política y Estado, y en el reconocimiento (gramsciano) de la lucha por la hegemonía como un hecho que siempre está presente.⁵ Otro elemento que la caracteriza, desde su expresión en el humanismo, consiste en la identificación de lo que el hombre es con lo que puede devenir, enfatizando el uso de sus capacidades creativas frente a un naturalismo o esencialismo ingenuo. Así, debido a la preocupación siempre presente dentro de esta tradición por la relación entre vida, historia y poder político, se explica que la categoría de biopolítica de Foucault haya encontrado en los pensadores italianos de la actualidad un ámbito de desarrollo ulterior. Podríamos concluir que lo que caracteriza en este marco a la filosofía italiana contemporánea:

Es que la *ontología del presente*⁶ está atravesada de alternativas no mediables que reclaman una *decisión*, tanto más cuando lo que está en juego es la *vida*, entendida como conjunto de impulsos, deseos, y necesidades que atraviesan el cuerpo de los individuos y poblaciones. Es en este marco que, según Esposito, debe ser comprendida la categoría

⁵ Como lo apunta Saidel (2011: 221), a quien sigo para la presentación de esta parte de la obra de Esposito, “si la vocación de la filosofía política de Hobbes a Hegel es la de neutralizar el conflicto a favor de un orden estatal que garantice la seguridad, Maquiavelo sitúa el conflicto al interior del orden político al punto que, si aquella tensión entre los ‘grandes’ y la plebe desaparece, el organismo político fenece”.

⁶ Esta categoría, que se ha desarrollado en autores contemporáneos, surge de una propuesta de Foucault en un curso sobre el texto de Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, y que después derivó en un artículo publicado (Foucault, 1994) con la que pretende mostrar una manera de filosofar y propone un proyecto de indagación filosófica. Diferente a una doctrina o teoría, se trata de una actitud o *ethos* en la que la crítica de lo que somos es, simultáneamente, un análisis histórico de los límites que nos son impuestos y la experimentación que realizamos para rebasar esos límites. Contrasta con una “analítica de la verdad” (como una *crítica o proyecto trascendental*) que se pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero y pretende derivar en estructuras formales con valor universal que no dan cuenta de las posibilidades de transgresión y transformación.

de *biopolítica* en una interpretación filosófica que la conecta con el fondo mismo de la tradición italiana (Saidel, 2011: 222).

Regresando con la obra de Esposito, aunque su trabajo se mantiene estrictamente en lo filosófico, para validar y explicar sus categorías realiza un recorrido con diferentes autores de filosofía y con materiales y discursos de otras disciplinas, como la teología, la medicina y el derecho. La propia categoría de *immunitas*, como se muestra en esta tesis, tiene como uno de sus ejes de significado el jurídico.⁷ Sin embargo, su reflexión no deriva ni pretende devenir teoría jurídica o política.

Como lo apuntan Bird y Short (2013) y Short (2013), la obra de Esposito presenta algunas dificultades para su aplicación en una reflexión situada, y se ha abierto el cuestionamiento sobre si su filosofía puede derivar en alguna política concreta. En el mismo sentido, Amendola (2012) expresa la dificultad de trasladar el itinerario teórico de Esposito a las categorías tradicionales del pensamiento jurídico. En principio, esto puede ser resultado del propio tratamiento metodológico y argumentativo de Esposito en estas obras, pues tiende a exponer sus postulados en medio de comentarios a la obra de otros autores, buscando “torcer” las categorías filosóficas y políticas tradicionales (darles la vuelta sobre sí mismas), en un ejercicio que apunta más hacia la deconstrucción. Inclusive, su proyecto de búsqueda por un lenguaje afirmativo, apenas abierto, “se muestra por ahora más útil para deconstruir la tradición moderna que para delinear los contornos de esa prometida ‘biopolítica afirmativa’” (Saidel, 2011: 224).

⁷ Esta relativa centralidad que el derecho tiene en la obra de Esposito contrasta con el papel marginal o subordinado que el derecho había tenido en otras líneas de la filosofía crítica, pero coincide con otros autores contemporáneos. Como lo observa Harold (1996), entre otros, el derecho romano junto con la filosofía griega y el judeocristianismo constituyen los tres pilares sobre los que se construyó la misma noción de Occidente. Lo que resulta sorprendente es, en términos generales y a la inversa, que el derecho no se hubiera puesto en el centro del análisis, como si se tratara de un elemento que, en las reflexiones y malestares con la Modernidad, se pasó por alto. Al respecto, Pierre Legendre (2008) enfatiza que el derecho atraviesa las nociones occidentales fundamentales y da cuenta de la necesidad de utilizar el material del derecho para la comprensión de lo que el autor denomina *montajes* occidentales. Esto es, las instituciones que, como núcleo de la civilización, organizan la articulación del lazo subjetivo y social, y son las encargadas de integrar o ensamblar las diferentes capas que integran la identidad del humano.

Como vimos, Esposito lanza una denuncia en contra de cualquier pensamiento de la comunidad con una base esencialista, dada su incapacidad de dismantelar los discursos que tienden a homogeneizar y simplificar, y que terminan en procesos de eliminación de la diversidad y de exclusión de los diferentes o los otros. Para Esposito, esto aparece como un eje central en los problemas de nuestro tiempo, por ejemplo, en los diferentes tipos de violencias intercomunitarias, como fundamentalismos religiosos, económicos o nacionalistas, así como el proceso de homogenización mundial. De aquí que su propuesta de comunidad ponga un énfasis importante en la dependencia a los otros y la apertura a la diferencia.

Asimismo, Esposito manifiesta su compromiso con una filosofía crítica y no con una teoría política –y podríamos decir jurídica, por extensión– cuya tarea es nombrar y pensar un momento histórico que, como vimos, lo lanza en la búsqueda de un nuevo léxico para las categorías políticas, mismas que encuentra marcadas por una inflexión metafísica que bloquea su poder de significación (Esposito, 2009). Dentro de estas categorías, por su relación más próxima con la reflexión jurídica, podríamos destacar las de *persona (jurídica)*, las propias nociones de *derecho y derechos (individuales)*, y la *normativización de la vida*.⁸ Ahora bien, tanto por tratarse de un proyecto en construcción como por no buscar derivar una teoría, me parece que para la recepción de su obra resulta necesario continuar el desarrollo de su propuesta crítica hacia otras categorías de la reflexión jurídica.

La dialéctica de *communitas* e *immunitas*, que se sintetiza en este segundo capítulo, nos permitirá profundizar en la reflexión sobre las afectaciones que el derecho del Estado, de base liberal e individualista, puede presentar sobre la forma de vida comunitaria. Funciona para comprender cómo se realizan estas afectaciones en la interacción concreta de las comunidades con las instituciones y el derecho del Estado. Además, su misma abstracción permite extender la

⁸ Su crítica a estas categorías atraviesa varias de sus obras, pero podríamos destacar, además de las citadas: *El dispositivo de la persona* (Esposito, 2011), en donde la crítica a la categoría de *persona* abre su reflexión hacia lo *impersonal*.

reflexión a otras experiencias y otras instituciones que, aunque no sean del Estado, coinciden en su forma o sus efectos sobre la vida comunitaria.

Así, a diferencia de otras líneas de recepción de la propuesta y crítica de Esposito, en esta tesis se realiza una presentación enfocada al tema del derecho y su afectación específica a la comunidad. Enfatiza la relación que la categoría de *immunitas* guarda con lo que Esposito establece como su presupuesto, esto es, la categoría de *communitas*.⁹ Al enfatizar este efecto inhibitorio sobre la comunidad,¹⁰ considero que se facilita el tratamiento de la propuesta de Esposito para una posible aplicación en una reflexión situada. Sin embargo, es necesario advertir, también empobrece la obra de Esposito, que muestra la categoría de *inmunidad* como clave interpretativa de la modernidad y de nuestra crisis actual.¹¹

Antes de continuar con la exposición de este marco filosófico, regresemos a las preguntas que se abrieron en las conclusiones del capítulo anterior pues nos permiten transitar hacia una reflexión o análisis que busca permanecer en lo filosófico, como se refería sobre la propuesta de Esposito. Según se

⁹ Como Peter Langford (2015: 103-109) detalla, existe un desplazamiento importante en la reflexión de Esposito entre su libro de *Communitas* y el de *Immunitas*, tanto en el cambio del objeto central de reflexión, que va de la comunidad a la vida, como en el objeto de la crítica, que se abre más allá de la filosofía política moderna hacia otras disciplinas como la teología o la antropología filosófica. En *Immunitas*, la figura de la “exclusión inclusiva”, que detallaré más adelante, ocupa un lugar central que modifica la reflexión previa sobre la comunidad (y los primeros bosquejos sobre la inmunidad) en *Communitas*. Ya no se trata sólo de la *apertura* que nuestra *coexistencia* comporta, sino que la perspectiva inmunológica permite un desarrollo sobre la *alteración* que le permitirá a Esposito llegar a su propuesta de una *biopolítica afirmativa*. Por mi parte, considero que, aunque existe un desplazamiento en la reflexión de Esposito, como el propio autor lo admite, la continuidad entre ambas obras es mayor a lo expuesto por Langford, quien me parece se esfuerza mucho en realizar un análisis específico de cada obra y de los desplazamientos en el pensamiento de Esposito, perdiendo una cierta visión del conjunto. Una visión de tipo complementaria de *communitas* e *immunitas* se puede encontrar en los ensayos posteriores de Esposito como el de *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, ya citado.

¹⁰ Mi propuesta, centrada en el tema de la comunidad en su relación con el derecho, integra desde un inicio la perspectiva inmunitaria a la reflexión sobre la comunidad, pero mantiene como objeto principal a la comunidad, por lo que no aborda el tema de la *alteración*, sino que me detengo en las afectaciones al *cuidado de nuestra obligación común*, así como la búsqueda, comunicación y construcción de sentidos –lo que Langford podría referir como la *apertura*, en una traducción propia (véase nota anterior).

¹¹ Asimismo, a diferencia de la noción de *inhibición* que refiere al mero efecto negativo sobre la comunidad, la de *inmunidad* también funciona como un marco para reflexionar sobre los procesos de cambio o *alteración* de una comunidad.

argumentaba respecto a la reciprocidad y la ética del don, la mezcla entre diferentes ámbitos y tipos de reciprocidades, junto con su carácter gratuito, provocan un “exceso” en la obligación que evita que simplemente se pueda saldar con una contraprestación. Aunque produzca un código moral o jurídico, esta forma de obligación, como sentido, antecede a este código y a sus sanciones. La reciprocidad no refiere a una obligación concreta sino a una dinámica entre el dar y el devolver. La eficacia de la reciprocidad, tal vez incluso como forma de resistencia, puede encontrarse en este exceso, en esta apertura, en el sentido de que no se trata de liberarse de la obligación, sino que el circuito de donación se mantenga. La pregunta entonces es por el circuito de donaciones, o por este exceso en la obligación que la deja siempre abierta, y su relación con el derecho.

2. “Ya somos comunidad”

Como se refería en la introducción, la noción de comunidad, desde su definición de diccionario, nos remite a un conjunto de seres vivos con características identitarias o que le son propias, como espacio de referencia, lengua o prácticas compartidas. En tanto que conjunto, esta noción de comunidad parece apoyarse en los datos o cualidades que le resultan característicos a sus miembros, mismos que se utilizan para diferenciar a otros conjuntos y declarar si un individuo pertenece o no al mismo. La comunidad se nos presenta entonces como una esfera a la que pertenecemos o a la que otros pertenecen. *Identidad y pertenencia* aparecen, en consecuencia, ligadas a esta noción corriente de comunidad.

Esta noción corriente, como también se refería, puede ser problematizada en dos sentidos. En primer lugar, la primacía de la noción de *conjunto* apunta a que las características de la comunidad son constantes, por lo que remiten a una idea de homogeneidad y fijeza que tiende a un esencialismo o “entificación” de la comunidad, y que pasa por alto sus contradicciones y conflictos que también la constituyen, así como las modificaciones en sus propios elementos identitarios por su vida en comunidad. En segundo lugar, *identidad y pertenencia* refieren a

características *propias* de sus miembros y, por ello, resultan opuestas a lo *común*, que se encuentra presente en la raíz etimológica y expresa uno de los sentidos de comunidad. Estas dos objeciones parecen remitir a otra noción de comunidad que, aunque no es la más corriente, también nos resulta familiar. Notemos cómo la *impropiedad*, la *diversidad* y la *no pertenencia* se nos presentan ahora ligadas a esta otra noción de comunidad.

Profundizando en esta última noción de comunidad que enfatiza la diversidad y la no pertenencia, Esposito acude al significado del término latino de comunidad, el sustantivo *communitas* o el adjetivo *communis*, para mostrar que no refiere a una identidad ni se trata de propiedades de los individuos. Lo común claramente se opone a “lo propio”.¹² Sin embargo, esta aclaración presenta un problema pues, si no hay una cosa que se tenga en común o, cuando menos, esto no es lo radical, ¿qué es entonces aquello que comparten o aquello que relaciona a los que están en comunidad?

Los diccionarios (etimológicos) proveen una respuesta bastante precisa al respecto. Aunque adviertan que no se trata de un significado documentado, nos informan que el sentido antiguo, y presumiblemente originario, de *communis*, debía ser “quién comparte una carga (un cargo, un encargo)”. Por lo tanto, *communitas* es el conjunto¹³ de personas a las que une, no una “propiedad”, sino justamente un deber o una deuda (Esposito, 2003: 29).

Esposito muestra su interpretación por medio del término *munus* del que derivan *communitas* y *communis*. *Munus* hace referencia a una deuda (*onus*), ya sea de algún bien o servicio, pero también comporta una gratuidad del tipo de

¹² Como se muestra, por ejemplo, en la clásica definición de Quintiliano: *Quod commune cum alio est, desinit esse proprium* (lo que es común es distinto o se distingue de lo propio).

¹³ Aunque se utiliza el término *conjunto* o *totalidad* (este último en su traducción inglés), es importante advertir que, para su reflexión sobre la comunidad Esposito busca apartarse del significado de “agrupación considerada como un todo homogéneo” o “totalidad de los elementos que tienen una característica o propiedad que los distingue de otros”. En este momento, lo que le interesa argumentar es que la relación no está establecida por una propiedad o característica previa.

una donación (*donum*). Así, “Un ‘deber’ une a los sujetos de la comunidad –en el sentido de ‘te debo algo’, pero no ‘me debes algo’.” (Esposito, 2003: 30).

Este recorrido por el significado etimológico no se realiza por un purismo del lenguaje. Se trata de un recurso de Esposito para apartarse del significado corriente de comunidad y establecer un punto de partida decididamente distinto para profundizar en esta noción. En vez de las propiedades o características que identifican a los miembros de un género o especie (significado corriente), el punto de partida es el de la mera *relación*, el hecho de que nuestra vida siempre se nos presenta en relación con otros. No hay una propiedad o algo previo que ponga en relación a determinados sujetos y tampoco un sujeto o ente amplificado o “colectivo” que anteceda esta relación.

Por el contrario, en nuestra vida nos topamos con que existimos en un mundo habitado por otras personas, donde la vida o aquello que la posibilita (el lenguaje o la cultura) se nos presenta como una donación que recibimos. A su vez, parece que si no restituimos ese don, si no nos hacemos cargo de nuestra comunidad, la vida no resulta posible. Es por lo anterior que Esposito afirma que “ya somos comunidad”, lo que también podemos entender como que nuestra existencia se nos presenta siempre como *coexistencia*.¹⁴ Es inútil buscar la comunidad puesto que ya somos comunidad, se trata de una condición y no un ente o un valor (Mantilla, 2013).

Sin embargo, esta *vivencia* se encuentra obstaculizada por la concepción corriente de la comunidad que tiende a representarla como un ente, que se opone, por ello, a los individuos o queda por fuera de su experiencia. Como se había adelantado en la introducción a la tesis, esta línea de pensamiento se

¹⁴ Tomar como punto de partida la coexistencia o el “estar-en-común”, apunta hacia una reflexión que parte de su experiencia, de esta *condición nuestra*, para la búsqueda de sentidos y de su sentido. Esto significa que la *vivencia* de la comunidad es una condición del ser humano que lo sitúa en relación y lo posibilita para configurar el mundo y configurarse de manera activa con otros; *convivir* en razón de nuestras propias *inquietudes* y en un mundo que ya cuenta con determinadas formas de conferir sentido, dadas por otros que nos antecedieron. (véase Ortega y Gasset, 1981).

realiza en *clave ontológica*,¹⁵ y pretende *desfundar*¹⁶ todo intento de instituir la comunidad con base en algún tipo de propiedad positiva o identitaria que, además de errónea, puede ser dañina, e incluso ha sido causa del aniquilamiento de personas.¹⁷

3. “El cuidado de la obligación”

Para profundizar en esta noción de comunidad, así como en sus obstáculos, resulta necesario detenernos en aquello que el “estar en deuda” proyecta sobre nuestra *coexistencia*. Como vimos, la comunidad se nos presenta como una “situación radical” en el sentido de que siempre existimos con otros, “no es algo que pone en relación lo que es, sino el ser mismo como relación.” (Saidel, 2013: 440). Por su parte, regresando al sentido etimológico que Esposito rescata para reflexionar la comunidad, *cum-munus* significa la relación por el *munus* u obligación compartida, en el sentido de “te debo algo”, pero no en el sentido de “me debes algo”.

Afirmar que nuestra coexistencia tiene el sentido de una deuda o “don a dar” enfatiza, como vimos, que no hay una sustancia, posesión o propiedad característica que ponga en relación a los sujetos. No es “lo que se tiene”, sino

¹⁵ Centrada en el “acontecimiento del ser” y opuesta a una metafísica del ente. Como “telón de fondo” de este planteamiento se encuentra el establecimiento de las condiciones existenciales como el punto de partida de la reflexión filosófica. Se trata de la oposición entre un pensamiento sobre el *ente*, que había caracterizado a la reflexión filosófica, y otro sobre el *ser* o, más en específico, “la apertura hacia el ser en nuestro propio estar haciendo”, expuesta en la obra *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger (2003). Su obra repercutirá en el pensamiento de otros autores como Levinas, Blanchot y Zubiri, quienes profundizarán en el pensamiento sobre la *alteridad* y la comunidad. Aunque, en definitiva, la propuesta de Heidegger es fundamental para Esposito, en *Communitas* (2003) da cuenta de cómo la idea de comunidad que presenta se encuentra mejor expuesta por Bataille y cómo, también, está presente –aunque en ciernes– en otros filósofos como Rousseau o Kant.

¹⁶ Pensar fuera de la lógica de fundamento o como si existiera algo previo a la comunidad.

¹⁷ “Es decir, si los totalitarismos fueron capaces de llegar al aniquilamiento del Otro en nombre de la comunidad (del pueblo o de clase), las nuevas ontologías de la comunidad buscaban que el término dejase de estar al servicio de ideologías excluyentes, mostrando que el estar-en-común no tiene más fundamento que la mera comparecencia de singularidades y que cada singularidad vale en cuanto tal, independientemente de tal o cual característica particular.” (Saidel, 2013: 440).

“lo que se debe”. Con esto, la comunidad nos remite a una deuda previa a cualquier contrato –inclusive a cualquier culpa o falta– y que, al mismo tiempo, nunca se termina de pagar, a menos de que dejemos de ser lo que somos. Es como una “deuda impagable” que nos constituye. Así, esta deuda agrega un carácter de precariedad o exposición del individuo en su “estar con”. Es una deuda que me hace no ser completamente dueño de mí mismo, un “deberme a otros” que siempre abre o fractura mi identidad, mi autonomía, mi individualidad. En palabras de Esposito:

no es lo propio, sino lo impropio –o, más drásticamente, lo otro– lo que caracteriza lo común. Un vaciamiento parcial o integral, de la propiedad en su contrario. Una despropiación que inviste y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse. En la comunidad, los sujetos no hallan un principio de identificación, ni tampoco un recinto aséptico en cuyo interior se establezca una comunicación transparente o cuando menos el contenido a comunicar. No encuentran sino ese vacío, esa distancia, ese extrañamiento que los hace ausentarse de sí mismos: “donantes a”, en tanto ellos mismos “donados por” un circuito de donación recíproca (Esposito, 2003: 31).

Levinas, uno de los representantes de la filosofía de la alteridad, reflexiona sobre la ruptura con la individualidad que esta condición de responsabilidad o “deuda impagable” provoca (Levinas, 2006).¹⁸ Un poco lejos de lo que usualmente entendemos como empatía, que sería ver mi necesidad en el otro o su necesidad como mía, una deuda infinita no alcanza a ser reflexionada por lo que soy, no se reduce a lo que soy o puedo pagar, sino que arranca mi atención sobre mí mismo y la coloca fuera de mí. Una deuda infinita rompe con mi individualidad en la medida en que todo mi ser no alcanza a pagarla. De la misma

¹⁸ No obstante, Esposito toma un importante distanciamiento de Levinas y de otros autores que han reflexionado sobre alteridad, al enfatizar que la ruptura con la identidad o la *exposición al otro* no está radicalmente determinada por el encuentro personal, sino por nuestra constitutiva impersonalidad (Esposito, 2007). Si se parte de una relación personal, la comunidad que se nos presenta es del tipo de la “comunidad de los amantes” donde todo se lo debes a una sola persona (el amado), lo que permite una reflexión ética, pero dificulta una reflexión política. Por el contrario, el carácter impersonal parece situarnos de inmediato en el campo de la filosofía política (Hole, 2013).

manera, el deber, en tanto que exigencia, se me presenta como un llamado desde afuera, que me saca de mí. La exigencia es previa a la reflexión sobre lo que puedo dar y a la empatía ya que, por su infinitud, la excede de tal modo que no me permite quedarme en mí.

En tanto que deuda infinita, también nos indica que la comunidad nunca ha sido realizada, que es irrealizable. De hecho, los intentos históricos por saldar esta deuda pueden ser catastróficos, pues saldar la deuda es cerrarse a uno mismo –ya no estar en deuda– y materialmente esto implica excluir, anular o aniquilar al otro, al diferente, al que no es como yo. Subrayemos esta aparente paradoja: ya somos comunidad, pero la comunidad es irrealizable. Lo que pasa es que no se puede realizar porque ya se está realizando y, en su radicalidad, precede toda posible construcción.

Ante esta deuda infinita, como “ley común”, permanecemos de manera constante en un *no-haber-cumplido-todavía* y, por lo anterior, en un *constate cuidado*. Es este cuidado lo que se encuentra en la base de la comunidad. “La tarea de la comunidad [...] no es la de liberarse del cuidado, sino, por el contrario, la de custodiarlo como lo único que la hace posible.” (Esposito, 2009: 41). Así, el deber o cuidado a los otros no puede significar jamás suplantarse al otro, tomar su lugar en su deber. No se trata de liberarlo *de* sino *para* su deber o cuidado, dejarlo ser en su alteridad de sí mismo con otros –quienes también están en deuda.

Esposito realiza un recorrido por diferentes autores para mostrar que su noción de comunidad ya se encuentra presente en otras propuestas. Por ejemplo, esta lógica de la comunidad está presente en el *imperativo categórico* de Kant que no impone nada más que su carácter formal de deber, y donde la ausencia de contenidos determinados expresa que su objeto, en cuanto tal, es inalcanzable. Sin embargo, no se trata de una ley cruel que impida su realización, sino que la comunidad tiene un carácter aún más originario que –siguiendo a Heidegger– se podría definir mejor como coexistencia. En general, las propuestas que rescata coinciden en separarse del paradigma hobbesiano que, para Esposito, impregna el pensamiento sobre la comunidad y se distingue en

tanto que busca sacrificar nuestro ser en común a fin de garantizar la supervivencia individual, produciendo un orden gobernado por la ley de la necesidad, la economía restringida del contrato y el principio del miedo. En oposición de este modelo, la propuesta de Esposito –siguiendo a Bataille– rescata una fuerza directamente contrapuesta al instinto de supervivencia, un excedente que impulsa al individuo más allá de sus límites, arriesgando su propia vida al contagio de unos y otros (Esposito, 2003: 163).

Aunque Esposito no lo enuncia a nivel de principio e incluso denuncia cualquier intento de realización como proyecto empírico o destino histórico,¹⁹ me parece que sí muestra y es posible rescatar una preferencia por un modo “ético” o “político” de relacionarse no invasivo: co-abrirnos a la común responsabilidad por el propio deber o cuidado. “No se trata siquiera de ‘hacer’ un regalo, sino de ‘reponer’ al otro la posibilidad de ser-con en la donación” (Esposito, 2003: 163).²⁰ En consecuencia, no se trata de liberar o reemplazar a los otros del cuidado, suplantándolos en su decir y en su hacer.²¹ Es un modo, no un contenido.

¹⁹ Con esto se refiere a la propuesta que viene de Hieddeger quien, para Esposito, cayó en la trampa del “destino del pueblo alemán”. Esta reflexión la podemos encontrar en la obra de Esposito, *Comunidad, Inmunidad y Biopolítica*, citada.

²⁰ El sentido que se utiliza de “reponer”, que tiene como sinónimo “restablecer”, evoca un galicismo cotidiano en México, *chance*, que utilizamos en la expresión “dame/dar chance”. Implica la no intromisión para hacer por uno mismo o el dejar espacio para que otros hagan. Al mismo tiempo, chance conserva su significado de “oportunidad” o “posibilidad”. Así, la condición de posibilidad para hacer por uno mismo o que otros hagan, en tanto que reponer al otro la posibilidad de ser con/en la donación, lo expresaríamos como “dar chance para que otros tengan, a su vez, la posibilidad (*chance*) de dar chance”.

²¹ En todo caso, se trata de permitir los procesos para la organización y cuidado de lo común. Así, por otra vía argumentativa, considero que nos acercamos al sentido otorgado en ciertas interpretaciones sobre “el derecho fundamental a la consulta previa de comunidades” y el “derecho a la riqueza natural y cultural y su protección”. Sobre este último, me refiero a los casos en los que se reconoce y validan formas de cuidado de la naturaleza que parten de la imposibilidad de la apropiación de la naturaleza y de una “deuda constante con la tierra” (véase, Caudillo Félix e Ibáñez Izquierdo, 2015). En otro ejemplo, la acción de tutela “T-129-11 Corte Constitucional de Colombia”. <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2011/t-129-11.htm>

4. “La nada en común”

Esposito establece otra consecuencia en su planteamiento sobre la comunidad: en tanto que irrealizable, en tanto que carencia infinita, nos falta hasta tal punto que lo que tenemos es la *nada en común*. Como ya lo señalábamos, esta “nada” nos indica que aquello que nos pone en común no es alguna sustancia o cosa. Sin embargo, como lo explica Jean-Luc Nancy, esta “nada” no es exactamente nada, pues refiere también al lugar o espacio de la relación, el medio o el mundo de la existencia: “es un *respecto*, como se advierte cuando “con” significa también “con respecto a” [...] que puede ser también un *hacia* [...] un estar vuelto-hacia”; “Semejante lugar se denomina *sentido*” (Jean-Luc Nancy, en Esposito, 2003: 17, Prólogo). Esto es, si nuestro ser siempre es un “ser en relación” o “respecto a otros”, esta relación o este “respecto” no es algo de mí en los otros ni algo de los otros en mí –algún contenido o propiedad común–, sino que se nos presenta como una apertura o un vacío, como una nada que nos constituye.²²

Notamos nuevamente el esfuerzo por pensar la comunidad desde la pura relación, un espacio vacío –sin ninguna sustancia o cosa– y, por esto mismo, abierta a cualquiera. Sin embargo, lo que ahora también se nos está presentando es un problema para pensar la comunidad pues, en tanto que evita cualquier referencia a alguna sustancia, esta relación o “nada en común” resulta difícil de sostener como objeto de reflexión: ¿cómo pensar el puro vínculo sin llenarlo de sustancia? La *communitas* nos resulta, así, irrepresentable. En segundo lugar, la “nada en común” también evoca esta “carencia que nos constituye”, una precariedad o una apertura que nos expone a otros. Esta exposición implica un riesgo para el sujeto: “Empujándolo a tomar contacto con lo que no es, con su ‘nada’, esta constituye la más extrema de sus posibilidades, pero también la más riesgosa de sus amenazas” (Esposito, 2003: 32).

²² “desde esta perspectiva que es necesario comprender –subraya Esposito– que lo compartido por los hombres es precisamente su imposibilidad de ‘hacer’ comunidad, pues ya son comunidad. Lo que nos une es el esfuerzo por ‘dar sentido’ a lo que necesitamos buscar, y que nos vuelve a remitir al vacío del que hablamos al comienzo. Así, la comunidad es esencialmente inacabada; más radicalmente, lo inacabado es su esencia.” (Mantilla, 2013: 61).

Así, junto a la posibilidad de una apertura a la diversidad, de una *hospitalidad*, aparece también una *hostilidad* hacia nuestro pensamiento y a nuestro ser por la amenaza de caer en un vacío o de disolver la propia identidad. De aquí que Esposito nos advierta sobre este doble carácter del *munus*, hospitalario y hostil:

Hay que tener siempre presente esta doble cara de la *communitas*: es al mismo tiempo la más adecuada, si no la única, dimensión del animal “hombre”, pero también su deriva, que potencialmente lo conduce a su disolución (Esposito, 2003: 33).

Esta parte hostil entonces implica la imposibilidad de representar u ordenar la *communitas* en nuestra reflexión, así como la pérdida de lo propio y de la identidad. Ante esta hostilidad, ¿no es normal responder con una especie de instinto de conservación o supervivencia? ¿por qué no renunciar, mejor, a esta *condición común* o, cuando menos, simplificar su abrumadora carga, esta afanosa tarea de estar buscando respuestas y construir sentidos? ¿por qué no establecer previamente, por ejemplo con un *contrato*, aquello que estamos *obligados* a dar? Es como si esta noción de comunidad, de nada en común, tendiera a pedir la otra, la del conjunto identitario que se expuso en un principio.

5. Inmunidad

La comunidad, como “deuda infinita”, tiene también un carácter hostil. Nos excede de tal manera que se convierte en un riesgo para los individuos pues manda darlo todo, inclusive arriesgando la propia vida: “es la pérdida violenta de los límites que, confiriendo identidad, aseguran la subsistencia” (Esposito, 2009: 33). Si sólo jugara esta lógica, posiblemente no habría individuos y la comunidad también se perdería. Tal vez como un resguardo de lo anterior es que decidimos regular aquello que toca dar, poniendo como límite aquello que al darlo comportaría un riesgo grande para nuestra vida. Este “resguardo” es nombrado por Esposito como *immunitas* o inmunidad, justo por su carácter preventivo y privativo que rompe o limita nuestra apertura a los otros, nuestro ser en

comunidad. Como veremos más adelante, el derecho con su función de regulación social, esto es, como límite de las acciones de las personas individuales o colectivas, pertenece a este espacio inmunitario.

Sin embargo, como veíamos en la introducción de la tesis, Esposito detecta un problema en esta forma de protección inmunitaria que ha tendido a un excesivo individualismo. En este punto, sustraídos de nuestra “situación común”, las posibilidades de respuesta ante diversos problemas se ven limitadas, de la misma manera que en la comunidad se exageran diversas formas de violencia y de exclusión. Para Esposito, la lógica inmunitaria está dominando en la actualidad los diversos discursos y mecanismos jurídicos y políticos, entrampándonos en un “vórtice inmunitario” del que no es fácil encontrar una salida pues, como veremos, incluso ha terminado por sustituir o suplantar nuestro “ser en común”.

Para ejemplificar el problema inmunitario de la actualidad, Esposito inicia en su introducción a su libro *Immunitas* con el siguiente relato, que es muy ilustrativo sobre el significado y función de esta categoría.

Un día cualquier de los últimos años, los diarios publicaron, acaso en las mismas páginas, noticias aparentemente heterogéneas. ¿Qué tienen en común fenómenos como la lucha contra un nuevo brote epidémico, la oposición al pedido de extradición de un jefe de estado extranjero acusado de violaciones a los derechos humanos, el refuerzo de las barreras contra la inmigración clandestina y las estrategias para neutralizar el último virus informático? Nada, mientras se los lea en el interior de sus respectivos ámbitos separados: medicina, derecho, política social y tecnología informática. Sin embargo, las cosas son distintas si se los refiere a una categoría interpretativa que halla la propia especificidad justamente en la capacidad de cortar transversalmente esos lenguajes particulares, refiriéndolos a un mismo horizonte de sentido. Como ya pone de manifiesto el título de este ensayo, he identificado tal categoría con la de *inmunización* [...] todos los acontecimientos antes citados pueden entenderse como una respuesta de protección ante un peligro (Esposito, 2005: 19).

De conformidad con lo anterior, podemos entender que la categoría de inmunización o *immunitas* es una categoría interpretativa que permite ver en un mismo horizonte de sentido a distintos fenómenos, reflexiones teóricas o disciplinas. Lo propio de este horizonte de sentido es permitir un análisis y una reflexión de alguno de estos sucesos en tanto que *respuestas de protección ante un peligro*. Así, los distintos acontecimientos coinciden en presentarse bajo una misma lógica de respuesta y una misma manera de percibir el peligro: el peligro es la intrusión o el contagio, y la respuesta es la inmunización.

Para avanzar en la explicación de su categoría de inmunidad, Esposito parte de sus significados corrientes, mismos que refieren al léxico jurídico y al médico. El significado jurídico que podemos encontrar en el Derecho romano y se conserva en la actualidad, considera que la inmunidad es un estado de privilegio o de “no sujeción” respecto a las obligaciones.²³ Esposito hace notar que la inmunidad es necesariamente un concepto comparativo, pues su sentido refiere a una diferencia respecto a una obligación general que otros tienen.

Respecto de tal generalidad, la inmunidad es una condición de particularidad: ya se refiera a un individuo o a un colectivo, siempre es “propia”, en el sentido específico de “perteneciente a alguien” y, por ende, de “no común”. (Esposito, 2005: 15).

La inmunidad tiene entonces un profundo carácter antisocial y, en oposición a alguien munífico (generoso o desprendido), al inmune puede llamársele “ingrato” (Esposito, 2005: 16). Más allá de la dispensa de una obligación concreta, es importante hacer notar el sentido que guarda la inmunidad en su referencia general con la obligación común. La necesidad de resguardarse o inmunizarse surge en la medida en que hay una deuda o responsabilidad previa. Así, la sujeción u obligación común está presupuesta en

²³ Dentro de la teoría jurídica, me parece que resulta ilustrativa la distinción propuesta por Hohfeld (2017) entre *obligación*, que hace referencia a un deber concreto, y *sujeción*, que refiere a un estado o posición del individuo que le implicará la generación de obligaciones o derechos por las acciones de otros. Estamos sujetos a las leyes de nuestro país o a la potestad de una autoridad, lo que en el futuro nos puede generar nuevas obligaciones o derechos concretos. Para Hohfeld, lo contrario de la *sujeción* es, justo, la *inmunidad*, que es el estado por el cual las acciones que realizan otros no producirán obligaciones o derechos en los individuos.

la inmunización, en tanto que se trata de la protección de un individuo o grupo de individuos ante la responsabilidad o deuda que nuestra condición común genera. Lo propio de la inmunidad es, en consecuencia, interrumpir la red o circuito social de donación, cuidado o sujeción recíproca de la *communitas*.

Sin embargo, con todo lo ingrato que el mecanismo de la inmunidad pueda tener, no debemos olvidar que realiza la función de salvaguardar a los individuos y, con ellos, a la comunidad y la vida. Nuestra vida no es posible sin el cuidado que otros realizan, pero este deber de cuidado es tal que pide darlo todo, todos los bienes y hasta la propia vida. Es como si la vida de los otros resultara en un riesgo para la sana y segura identidad de uno mismo. Lo común opera como una especie de contaminación del individuo que amenaza con disolver su individualidad; la inmunidad evita la intrusión, propagación y el contagio, interrumpiendo, no obstante, la “red de donación social”.

Notemos cómo el concepto de inmunidad que habíamos explicado desde su significado jurídico, empieza a intercalarse, en el párrafo anterior, con el significado que guarda en el discurso biológico y médico. Desde este punto de vista, por inmunidad se entiende una condición refractaria del organismo ante el peligro de contraer una enfermedad contagiosa. Como sabemos, nuestro sistema inmunitario funciona reconociendo y asimilando una enfermedad, “etiquetándola”, para expulsarla o eliminarla después. Por ejemplo, vacunarse implica introducir una forma atenuada de infección para estimular la formación de anticuerpos capaces de neutralizar por anticipado las consecuencias patógenas.

Estos dos ejes de significado de inmunidad, el jurídico y el biológico, conforman la base del sentido de *immunitas* que, en términos simples, podríamos enunciar como “protección para evitar el contagio”. Expresada en estos términos, es fácil observar que la categoría de *immunitas* presenta una relación, además de con la comunidad, con la vida. Como lo desarrollará en los últimos capítulos de *Immunitas* y en su obra posterior, *Bios. Biopolítica y filosofía* (2011a) de conformidad con el marco teórico de la biopolítica es posible mostrar que existe una implicación fuerte entre nuestras instituciones y los discursos sociales y políticos con la noción de *vida*. Sea en la forma de una “politización de

la vida” o “vitalización de la política” en el discurso y las instituciones de la modernidad –y, por extensión, en la actualidad–, la política ha encontrado cierta legitimidad al apelar a la vida, por ejemplo, con su énfasis en la seguridad. Si la relación entre política y vida ocupa este papel central, la categoría de *immunitas* expresa una forma específica en que esta relación se presenta y es lo que le permite a Esposito afirmar la vigencia de un *paradigma inmunitario* en la actualidad.

Esta lógica inmunitaria presenta otra característica que a Esposito le resulta fundamental para explicar el pensamiento político de la modernidad, así como muchos de los discursos y acciones actuales. Siguiendo su lógica inmunitaria, se descubre que las acciones y discursos no tienen un sentido de combate frontal sino de una inclusión para su neutralización.

El mal debe enfrentarse, pero sin alejarlo de sus propios confines. Al contrario, incluyéndolo dentro de estos. La figura dialéctica que de este modo se bosqueja es la de una inclusión excluyente o de una exclusión mediante la inclusión (Esposito, 2005: 18).

La figura lógica de la “exclusión por medio de la inclusión”, que también es referida como *dialéctica negativa*, resulta fundamental en la propuesta de Esposito. Ella nos permite intuir que la eficacia de este mecanismo inmunitario radica en generar discursos, rituales, procedimientos o *dispositivos* que incluyan aquello que se quiere combatir o excluir. Si se quiere, es una táctica de desconocimiento del otro, que pasa por su integración en una mismidad o totalidad.²⁴ Por ejemplo, puedo generar un conjunto que defina “lo humano” mediante una serie de categorías que aludan al aspecto racional que se presume común en todos, pero cuyas categorías pueden presentar graduaciones y el riesgo de exclusión, como de hecho ha pasado con niños, mujeres, “anormales”, indígenas, etc.²⁵ En todo caso, me parece que lo que encontraremos –siempre–

²⁴ Aludo a la propuesta de Levinas (2006) en *Totalidad e infinito*.

²⁵ Esposito realiza este ejercicio con la categoría *persona* mostrando que desde el Derecho romano hasta la actualidad, contiene una división y una violencia que posibilita decir que hay algunos que “son más persona que otros” pues dominan a otras personas o se saben dominar a sí mismos (su parte irracional, sus pasiones o su “animalidad”) (Esposito, 2011b).

son categorías que parecería que anteceden y pueden, por esto, calificar una práctica o a los sujetos.

Retomando los problemas analizados en el apartado anterior, la *immunitas* aparece como una respuesta ante la *hostilidad* de la comunidad, pero que traiciona la *hospitalidad*. Frente al problema de una comunidad como pura relación y sin contenidos, que se torna *irrepresentable* para nuestro pensamiento, la *immunitas* presenta este carácter privativo e identitario, basado en las cualidades propias de cada individuo o de cada conjunto de individuos. De la misma manera, frente al potencial riesgo de disolución, de pérdida de lo propio o de nuestra propia vida ante la obligación infinita con los otros, la *immunitas* limita esta relación, este contagio que me llevaría a darlo todo. En este mismo sentido, Saidel señala:

la *communitas* no es pensable sin su opuesto polar, la *Immunitas*, que señala la exención de ese *munus* compartido, una defensa de lo propio que interrumpe el circuito de donación recíproca en su afán de evitar el contagio comunitario [...] La co-presencia de *communitas* e *immunitas* implica que no hay comunidad que no apele a alguna forma de inmunización que ayude a la conservación de la vida (Saidel, 2013: 444).

Así, la *immunitas*, siendo lo opuesto a la *communitas*, representa una especie de complemento, pero un complemento negativo, algo que la niega y la conserva. Este tipo de relación entre conceptos, que se niegan y conservan, es conocido como *dialéctica*. La idea de comunidad en Esposito está conformada, en consecuencia, por ambas categorías en su relación dialéctica, *communitas* e *immunitas*, por lo que es importante no reducirla únicamente a la *coexistencia* o *condición común*.²⁶

²⁶ En su presentación sobre el tema de la comunidad, Esposito subraya la condición común pues considera que la filosofía política y jurídica ha tendido a “traicionar” esta condición de ser en apertura en aras de expresar la condición identitaria propia de un conjunto de individuos. Este “olvido” de la *communitas*, estima, ha traído graves consecuencias en la historia, por ejemplo, ha servido para justificar fundamentalismos y formas de racismo, así como un estancamiento en la reflexión sobre la comunidad.

La propia necesidad de responder a la deuda infinita implica la necesaria preservación de los individuos, que son quienes responden, por lo que dicha preservación se encuentra, por esto mismo, condicionada o modulada por esta obligación común. Es por esto que, aunque la *immunitas* niega a la *communitas* (es su contrario), conserva el sentido de la responsabilidad u obligación común. La inmunidad es un privilegio o excepción frente a la condición común y preserva de manera indirecta la obligación de la comunidad, resguardando a los individuos que son quienes responden. Este es, de manera general, el juego dialéctico propio de la comunidad.

6. “La nada de la nada”

Como adelantábamos, Esposito detecta un problema en esta forma de protección inmunitaria pues ha tendido a un excesivo individualismo que limita las posibilidades de respuesta ante diversos problemas, al mismo tiempo que exagera diversas formas de violencia y de exclusión. Esta lógica inmunitaria aparece en los propios discursos y mecanismos jurídicos y políticos –que utilizamos como respuesta a los problemas de violencia y exclusión–, lo que nos entrapa en un “vórtice” o *paradigma inmunitario* en el que, como veremos, se sustituye o suplanta nuestro “ser en común”.

A lo largo de su obra, Esposito nos advierte sobre los riesgos que “el olvido” u “ocultamiento” de la *communitas* han traído sobre la reflexión de la comunidad y muestra cómo el *paradigma inmunitario* se impuso en la reflexión filosófica, jurídica y política,²⁷ siendo Hobbes quien lleva al extremo la reducción de la comunidad a su significado inmunitario:

²⁷ Esposito coincide con el análisis de Luhmann, quien detectó que la semántica de la inmunidad se extendió progresivamente del ámbito del derecho a la política, la economía y, al final, a todos sectores de la sociedad moderna, convirtiéndose en paradigma general de la modernidad. No obstante, como podemos intuir con lo narrado en este trabajo, toma una completa distancia de Luhmann en tanto que no presenta este fenómeno de manera neutral, sino que lo analiza críticamente. Esposito parte de la relación estructural entre ley y violencia tematizada por Benjamin, lo que le permite notar que el resultado de la propuesta de Luhmann es la eliminación

Debe romperse el vínculo con la dimensión originaria –Hobbes la llama “natural”– del vivir en común, instituyendo otro origen artificial, que coincide con la figura, jurídicamente “privatista” y lógicamente “privativa”, del contrato. Hobbes muestra que comprende perfectamente el poder inmunizante del contrato frente a la situación previa cuando define sus status exactamente mediante la contraposición con el don: contrato es ante todo lo que *no* es don, ausencia de *munus*. (Esposito, 2005: 41).

Para Esposito, Hobbes inaugura, además, el referido *paradigma inmunitario* de la modernidad, esto es, la lectura de la modernidad en los términos inmunitarios aquí referidos. Por ejemplo, abre un sentido para comprender la categoría de *individuo* característica de esta época:

Los individuos modernos llegan a ser verdaderamente tales –es decir, perfectamente in-dividuos, individuos ‘absolutos’, rodeados por unos límites que a la vez los aíslan y los protegen– sólo habiéndose liberado preventivamente de la ‘deuda’ que los vincula mutuamente. En cuanto exentos, exonerados, dispensados de ese contacto que amenaza su identidad exponiéndolos al posible conflicto con su vecino. Al contagio de la relación (Esposito, 2005: 40).

Con su lectura de Hobbes, Esposito hace notar que la manera de prevenirnos de la hostilidad de la *communitas* es sustituyendo esta forma de relación por una relación “artificial”, la del *contrato social*. La figura del contrato, además de su carácter jurídico-privativo, tiene un carácter inmunitario en su sentido médico, en la medida en que establece por anticipado las obligaciones que se satisfarán, es decir, “nos vacuna” del contagio de la obligación infinita, estableciendo una serie de obligaciones concretas. La relación abierta de la *communitas*, entonces es combatida por medio de una serie de obligaciones o significados precisos, o un proceso de selección de sentido que sustituye

de la violencia por medio de la eliminación de la comunidad misma (Espósito, 2005: en especial 66-76).

“expectativas inciertas por expectativas problemáticas pero seguras” (Esposito, 2005:72).²⁸

Detengámonos en este mecanismo o proceso que, al determinar los sentidos de acción, excluye los otros sentidos posibles. Se trata de un proceso de exclusión de sentidos que, por ello, funciona para reducir la complejidad de la comunidad –su radical apertura– a un conjunto con propiedades o significados específicos. Siguiendo el eje de significado biológico de *immunitas*, se puede decir que “si la inmunidad es llevada más allá de cierto umbral, termina por aniquilar la vida que debía proteger, como sucede en las enfermedades autoinmunes.” (Saidel, 2013: 444). El exceso de inmunización provoca, así, una ruptura de la relación que, en oposición a la “nada en común” antes expuesta, nos coloca en lo que Esposito llama la “nada de la nada”: la pérdida de las posibilidades de sentido que está presente, por ejemplo, en los totalitarismos o en el nihilismo de nuestra época.

Esta clausura de sentido es producida por un “olvido de la nada en común” a la que, paradójicamente, hemos llegado por medio de las cosas restringidas a su punto de vista técnico, científico y productivista.²⁹ Se trata de una falta de sentido provocada por un exceso de significados simples, así como por la supresión de la relación y apertura mediante la imposición de un único vínculo artificial entre los individuos. Tanto los totalitarismos como el nihilismo se nos presentan, por ello, como respuestas en la que se clausura o se renuncia a la búsqueda de sentido.³⁰ Siguiendo la propuesta de Esposito, podemos decir que, por error, hemos buscado responder ante la falta de sentido del nihilismo

²⁸ En este momento, Esposito está ejemplificando la manera en que funciona la norma jurídica, tomando como referencia la obra de Luhmann.

²⁹ En la filosofía política moderna se revela una “tendencia a identificar el sentido de las grandes palabras de la política con su significado más inmediatamente evidente [...] Mientras este significado es siempre unívoco, unilateral, cerrado sobre sí mismo, el horizonte de sentido, en cambio, es mucho más amplio, complejo, ambivalente, capaz de contener elementos recíprocamente contradictorios” (Esposito, 2009: 11).

³⁰ Los totalitarismos aparecen como el intento de llenar el vacío que implica el ser como apertura en relación. La comunidad, en definitiva, no es la obligación con el Leviatán o cualquier otro tirano. Por su parte, la respuesta nihilista consiste en la anomia o renuncia a la búsqueda de sentido (“todo es igual”).

postulando algún contenido, cuando el problema es que no hemos cuidado la nada en común, el cuidado constante.

7. Biopolítica afirmativa y norma de vida

En el último capítulo de su libro *Bios. Biopolítica y filosofía*, siguiendo su estilo que busca “voltear” las categorías sobre sí mismas,³¹ Esposito muestra una vía para romper con el *paradigma inmunitario*, alterando la *immunitas* hacia su vertiente *afirmativa*. Para argumentar esta vía, parte de las reflexiones de Foucault sobre el nazismo, como caso ejemplar de una *biopolítica negativa* o *tanatopolítica*, mostrando cómo es que una política sobre la vida amenaza siempre con volverse acción para la muerte.³²

Para Esposito, el marco de la biopolítica, como una tesis central, refiere que la relación entre política y la conservación de la vida se está haciendo más inmediata. Sin embargo, hace notar que la noción de biopolítica, problemáticamente, ha sido tomada en bloque y en su sentido negativo (“dejar morir”), cuando es posible sustentar otra lectura afirmativa o productiva (“hacer vivir”). Dentro de este marco, Esposito propone su categoría de *immunitas*, justo porque muestra estos dos sentidos:

estos dos vectores de sentido –positivo y negativo, conservador y destructivo– encuentran finalmente una articulación interna, porque la inmunización, en cuanto forma de protección negativa, los contiene a

³¹ Véase el estudio introductorio a la obra de Esposito al inicio de este capítulo.

³² Esposito, siguiendo a Foucault, considera que en la modernidad podemos observar un nuevo conjunto de estrategias utilizadas en las relaciones de poder, que se caracterizan por hacer de la vida algo administrable. A pesar de su relevancia como formas de ejercicio o gestión del poder, como sería con las políticas sanitarias, demográficas y urbanas, estas estrategias son “pasadas por alto” en el pensamiento político moderno, por ejemplo, en las teorías del contrato social. El pensamiento moderno se encuentra articulado en torno a los conceptos de soberanía, representación y derechos individuales, como respuestas a la pregunta sobre el fundamento del poder –especialmente sancionador– del Estado. Sin embargo, podemos notar que la administración de la vida asume una relevancia política (anteriormente relegada a la esfera privada), al mismo tiempo que la política tiende a configurarse según modelos biológicos y médicos, por ejemplo, con las categorías de cuerpo político, nación o constitución (véase, Esposito (2005: 160-204) y Foucault (2000)).

ambos ligándolos en un único bloque semántico. Esto significa que la negación no es la forma de sujeción violenta que el poder ejercita en el exterior sobre la vida, sino el modo contradictorio en que la vida intenta defenderse, cerrándose a aquello que la circunda –la otra vida. (Esposito, 2009: 21).

Este sentido positivo y negativo de la biopolítica y su relación con la *communitas*, resulta fundamental para comprender la propuesta de Esposito sobre una *biopolítica afirmativa*. Al respecto, afirma:

yo extraigo de la dialéctica indivisible entre comunidad e inmunidad otra consecuencia, que de algún modo perfila la posibilidad de una noción potencialmente afirmativa de biopolítica. Revolviéndose contra sí misma en forma de autoinmunidad, la dinámica de inmunización tiende a contradecirse, abriéndose a una posible transformación [...] capaz de reconstruir la relación con la *communitas* y con el *munus* que ésta porta [...]

haría falta cambiar la idea difusa de que la vida humana puede ser salvada de la política; se trata más bien de que la política de hoy ha de ser pensada a partir del fenómeno de la vida. Pero, para que la vida pueda señalar un horizonte diferente para la política –literalmente: revitalizarla–, es necesario que, a su vez, ella misma sea pensada en toda su complejidad; esto es, que sea rescatada de aquella reducción a la nuda base biológica (Esposito, 2009: 22).³³

Su propuesta entonces no es negar o inhibir la *immunitas* -lo que reforzaría el *paradigma inmunitario*- sino buscar su transformación. Esta *biopolítica afirmativa* también puede expresarse como una “inmunidad hospitalaria”, abierta a recibir al otro, que tiene su base en una idea de vida abierta, compleja y cualificada, propia del “ser en común”. En el último capítulo de *Bios. Biopolítica y Filosofía* (2011a), titulado “Norma de vida”, la temática que

³³ La propuesta de una biopolítica afirmativa se puede encontrar en su obra *Bios. Biopolítica y filosofía* (2011a).

aborda para exponer la posibilidad de volcar la lógica inmunitaria hacia su vertiente positiva es la *normativización absoluta de la vida* en el nazismo,³⁴ según se expondrá a continuación.

En primer lugar, es válido hablar de una *normativización absoluta de la vida* durante el nazismo, en la medida en que se realizó una división de la población en razas (y otras categorías) y se *destinó* a algunas de ellas a la muerte,³⁵ además de que fue claramente instrumentalizada por medio del derecho.³⁶ Ahora bien, dentro de la historia del pensamiento jurídico, esto provocó un debate entre el *iusnaturalismo* y el *positivismo jurídico* para afrontar el enorme problema que supuso el nazismo y su uso del derecho (Bobbio, 2015). Aunque tenga sus matices, es posible presentar este debate en los términos propuesto por Esposito, como un debate por la jerarquía de la norma o de la naturaleza (vida).

Normativismo y iusnaturalismo –ambos presentados, al derrumbarse el régimen, como diques de protección contra la amenaza de su regreso– recorrieron, por veredas opuestas, este camino: en el primer caso, autonomizando, casi purificando, la norma, en un deber ser cada vez más separado de la facticidad de la vida; en el otro, derivándola de los principios eternos de una naturaleza coincidente con la voluntad divina, o bien con la razón humana. (Esposito, 2011a: 295).

Así, la división entre norma y vida, y la fundamentación para su jerarquización, se presentó como una respuesta ante la continua confusión con la que de hecho operaban en el nazismo y de la que, de conformidad con Esposito, este régimen obtuvo su poderoso efecto mortífero. No es la ausencia de positivismo o iusnaturalismo lo que caracteriza al nazismo, “sino una mixtura explosiva entre un exceso de normativismo y un exceso de naturalismo” (Esposito, 2011a: 296).

³⁴ “¿Cómo interrumpir de manera definitiva este terrible dispositivo tanatopolítico? O acaso mejor, ¿cómo volcar su lógica hacia una política de la vida?” (Esposito, 2011a: 295).

³⁵ La categoría de *destino* la toma de Benjamin, según abundaré más adelante.

³⁶ Esta *normativización de la vida* forma parte del concepto más general de *norma de vida*, que incluye, además, a la *biologización de la norma*, evidente en el racismo de régimen nazi.

Como surge también de la competencia combinada entre el poder de los médicos y el de los jueces en la aplicación de las leyes biopolíticas (esto es, tanatopolíticas), en el nazismo, biología y derecho, vida y norma, se alternan mutuamente en una doble presuposición encadenada: la norma presupone el carácter fáctico de la vida como su contenido principal, y, a su vez, la vida presupone la cesura de la norma como su definición preventiva. (Esposito, 2011: 294).

Su eficacia mortífera entonces radica en la posibilidad de desactivar la norma de manera continua, ya sea del derecho positivo o natural, en una especie de *estado de excepción permanente* (Agamben, 1998), que produce el efecto de dejar a la “vida desnuda”, según se abundará en el siguiente apartado. Ahora bien, la clave que encuentra Esposito para alterar la *norma de vida* hacia su vertiente afirmativa, en primer lugar, está en cambiar la lógica de jerarquización entre las categorías –norma sobre la vida o vida sobre la norma– por otra que las ponga en un mismo nivel de relación, incluso de inmanencia recíproca. En segundo lugar, se trata de volcar su lógica hacia una política de la vida abierta, compleja y cualificada, y no sólo cerrada en su miedo a contaminarse, como en el nazismo.

Para lograr esta alteración, Esposito se vale principalmente de la filosofía política de Spinoza, Deleuze, así como de la obra de otro filósofo menos conocido, Canguilhem, que se caracteriza por su compromiso militante en contra del nazismo.³⁷ La obra de estos autores coincide en su oposición al resto de las filosofías políticas modernas, pues no derivan la trascendencia de la norma de la necesidad de conservar la vida, ni supeditan la conservación de la vida a la sujeción de la norma.

lo que se juzga como anormal no sólo está incluido, con una caracterización determinada, dentro de la norma, sino que se convierte en

³⁷ “Mientras el nazismo arrancaba toda forma a la vida, dejándola inamovible en su pura existencia material, Canguilhem restituye toda vida a su forma, única e irrepetible.” (Esposito, 2011a: 304).

su condición de cognoscibilidad y, previamente, de existencia. Por ello, “el anormal, segundo desde la lógica, es existencialmente primero” [...]

Debido a esta ubicación secundaria respecto de lo que la niega, la norma no puede anteponerse, o imponerse, a la vida, sino tan sólo derivarse de ella. (Esposito, 2011: 304-305).

Así, en oposición a su definición estándar, la norma se reflexiona como la forma que cobra la vida en su incontenible poder de existir dentro de la entera extensión de la naturaleza; norma y vida forman parte de una sola dimensión en su continuo devenir. Es la legitimidad de la vida y existe una legitimidad igual para cada forma de vida; toda existencia es legítima. Esta es la norma, y lo *normal* es la capacidad de producir nuevas normas.

Nunca tan evidente como en este pasaje la inversión anticipada que Spinoza produce respecto de la normalización nazi: mientras esta mide el derecho a la vida, o el deber de muerte, en relación con la posición ocupada respecto de la cesura biológica que la norma constituye, Spinoza convierte a la norma en principio de equivalencia ilimitada para cualquier forma de vida individual (Esposito, 2011a: 299).

No se trata de un “derecho a la vida” sino de una legitimidad de cada existencia, pues el acento no está puesto sólo en la conservación de la vida (o la identidad) sino en la relación con otras formas de vida, y en el entendido de que esta relación las modifica. La *normativización*, en su sentido afirmativo, no refiere a un proceso de división y exclusión como en su vertiente negativa en el nazismo. Existe otra posibilidad para pensar la relación entre el derecho y la vida, no por una estructura normativa que se impone *sobre* la vida para conservarla (sea la ley positiva o natural) sino *desde* la capacidad de la vida de estar en relación y constituir nuevas formas de vida, lo que la lleva a crear continuamente normas. En este sentido, lejos de tratarse de una estructura que busque repetirse hasta el infinito, “el ordenamiento jurídico es producto de esa pluralidad de normas, y resultado provisorio de su variable equilibrio” (Esposito, 2011: 300).

En este ejercicio de reflexión filosófica nos encontramos con una relación radical entre la vida y el derecho o la norma. Su vertiente negativa, dentro de la lógica inmunitaria de neutralizar antes de que se cause un daño, se caracteriza por la división y por destinar a la muerte o dejar a la *vida desnuda*, como una vida a la que se le inhibe su capacidad para producir nuevas normas. Su vertiente afirmativa busca revertir o deconstruir, como el propio Esposito lo hace, esta vertiente negativa y abrir la posibilidad para “vitalizar el derecho o la norma”.³⁸ El producto que se esperaría (óptimo) es una alteración que no suprima la vida, sino que resulte en una nueva forma de vida y una nueva norma. Sin embargo, se trata de un ejercicio meramente especulativo y Esposito no nos ofrece ninguna experiencia de biopolítica afirmativa, sólo nos presenta la experiencia contraria, el nazismo.

Trabajos como el de Patrick Hanafin buscan complementar el marco de la biopolítica afirmativa y su relación con el derecho recurriendo a la obra de Deleuze, a la que el propio Esposito refiere como afín a su propuesta, entre otras cosas, en cuanto al sentido impersonal de la vida, que conecta con *communitas* (Hanafin, 2018). En sus análisis sobre diferentes contextos de resistencia ciudadana, Hanafin postula que se presenta una “vitalización de la norma” por personas que, en una situación de exclusión, utilizan el discurso de derechos de manera estratégica como herramienta para empoderarse, y que se relaciona con lo que Deleuze definía como jurisprudencia creativa y colectiva.³⁹

8. El derecho como *reivindicación de lo propio, vida desnuda y la comunidad como conjunto identitario*

En este apartado nos detendremos en dos reflexiones críticas sobre el derecho que Esposito retoma para construir su categoría de *immunitas*. Aunque

³⁸ Que defiende la infinita producción de diferencias y singularidades, o formas de vida (Amendola, 2012).

³⁹ “es una jurisprudencia que ‘verdaderamente crea derecho/derechos’. Jurisprudencia para Deleuze no es la conceptualización abstracta del derecho o la teoría jurídica sino un modo activo de resistir los conceptos legales establecidos y cambiar y problematizar el derecho mediante las acciones colectivas de singularidades.” (Hanafin, 2014: 105).

participan de la misma lógica inmunitaria que se ha expuesto a lo largo de este capítulo, su crítica al derecho del Estado nos permite detallar algunos elementos específicos que resultan útiles de integrar en un análisis. Es como aplicar la dialéctica de *communitas* e *immunitas* al propio caso de nuestro derecho positivo. De manera central, este apartado nos mostrará una figura específica de *exclusión por medio de la inclusión*, que Esposito nombra como *metafísica de apropiación* y que resulta característica del derecho, tres conceptos que me parecen centrales para la reflexión de la relación entre el derecho y la comunidad, *reivindicación de lo propio*, *vida desnuda* y *conjunto identitario*, así como un ajuste final a los conceptos a partir de una crítica de Silvia Federici.

a. Simone Weil y la crítica al derecho como reivindicación de lo propio

En la obra de Simone Weil, el problema de la pérdida del sentido profundo de la obligación es parte central de su reflexión sobre el derecho –y Esposito se apoya en su análisis para explicar la figura de la *apropiación* que adelantamos. Para la autora, existe una primacía de la obligación respecto al derecho, se trata de una situación radical. Esto no excluye la posibilidad del uso de la noción de derecho, pues es como quedan los otros respecto de mi obligación, pero debería de presentar una forma complementaria y subordinada, es decir, relativa hacia los que cada uno está obligado (Weil, 1996).⁴⁰

Ahora bien, la primacía de la obligación en la obra de Weil provoca el mismo efecto o perspectiva que se mostró en *communitas*: una obligación infinita y una pérdida de la individualidad, esto es, una *impropiedad* o *impersonalidad* constitutiva de todos ser humano o un *anonimato* en palabras de Weil (Esposito, 2005: 37). En oposición a esta primacía de la obligación y su base *impersonal*, Weil hace notar que el derecho se encuentra configurado a partir de la idea de

⁴⁰ La disertación de Weil sobre la primacía de la obligación aparece en la primera parte de la obra citada, titulada *Las necesidades del alma*. En otras ediciones y estudios sobre la obra de Weil, como la de Esposito, también es referida como *Preludio a una Declaración sobre los deberes entre los hombres*.

persona jurídica como titular de derechos, lo que incluso contradice las pretensiones universales de las Declaraciones de Derechos.⁴¹

Esta base personalista del derecho resulta clave para comprender la reducción de nuestro “estar en común” a una “reivindicación de lo propio”. Así, notemos cómo la *titularidad* de un derecho por parte de una *persona jurídica* evoca un sentido de pertenencia o propiedad pues implica la exclusión de los otros respecto a dicho derecho. “Mi derecho” se presenta como un límite respecto al actuar de los otros, colocándome en oposición con ellos. Siguiendo la lógica inmunitaria propuesta por Esposito, “los otros” se encuentran incluidos en “mi derecho”, pero justo para excluirlos.

Por el contrario, como vimos en los primeros apartados, partir de la obligación fractura mi identidad pues hay algo de mí que se debe a los otros. Opera una expropiación de lo que es propio, al grado que lo correcto no es decir que se “es sujeto de una obligación” sino que se “está sujeto a una obligación” (Esposito, 2005: 38). Cuando partimos de la obligación, como en la propuesta de Weil, se mantiene la primacía de la relación —“estar sujeto”—, y podemos notar que el “expropiado” es uno mismo, el que se excluye es el individuo. Se trata de una lógica inversa a la *exclusión por medio de la inclusión*; por medio de la obligación, me excluyo (o quedo expropiado) para incluir a los otros.⁴²

Aunque la definición de *persona jurídica* implica tanto la *titularidad* de derechos como de obligaciones, las obligaciones se encuentran limitadas y condicionadas a los derechos de los que las otras personas son titulares. Es decir, se mantiene la primacía de la persona jurídica como titular de derechos, ya que las obligaciones derivan de los derechos y no los derechos de las obligaciones, como postula Weil. Tampoco importa si el titular de los derechos

⁴¹ Para Weil, aunque parecería que la categoría de persona enriquece o cualifica al humano, en realidad está totalmente vacía, como aparece en su clásico ejemplo: “Un transeúnte va por la calle: tiene brazos largos, ojos celestes, una mente en la que se agitan pensamientos que ignoro y que acaso sean mediocres [...] Si en él la persona humana correspondiera a todo lo que para mí resulta sagrado fácilmente podría sacarle los ojos. Una vez ciego, sería una persona humana exactamente como lo era antes. En absoluto habré afectado en él a la persona humana. Sólo habré destruido sus ojos” (Weil, 2001: 141).

⁴² Véase también, Giorgio Agamben (1996, 2010).

es un individuo aislado o una colectividad, ni que se trate de un derecho público o privado, pues el sentido de “pertenencia” o “propiedad” –contrario a lo común– se mantiene, y esto es lo que impacta en el tipo de relación que establecemos con los otros. Como lo explica Esposito:

Se trata de un truismo que caracteriza desde su génesis la constitución de la forma jurídica: hasta cuando es general, o se requiere de su generalización, el derecho en todo momento sigue siendo esencialmente particular, incluso personal. Se refiere precisamente a una persona jurídica, que puede variar en extensión [...] pero no en su modo de relacionarse con los demás, el cual seguirá siendo cada vez el de la comparación, la contratación, la reivindicación. Esto implica no sólo su tonalidad mercantil, sino también su radical enfrentamiento con la noción de comunidad. Sólo hay derecho de la parte; nunca del todo: el todo, como también la nada, pertenecen a la justicia. (Esposito, 2005: 39-40).

Este carácter *propio*, entonces resulta característico del derecho, y también refiere tiene una relación, pero una relación de comparación, de diferencia y de reivindicación de lo propio. En este sentido, se presenta también como una relación de privilegio, como salvaguarda de los individuos respecto a la *obligación común*. Es decir, aparece un paralelismo entre el derecho y la propiedad. Así, un derecho es verdaderamente mío cuando puedo disponer completamente de él sin que nadie más lo haga por mí. La absoluta disponibilidad de algo implica que se pueda excluir a los otros de esa disponibilidad –notemos cómo, normalmente, la afectación a cualquier derecho la entendemos o argumentamos como un obstáculo para disponer de él.

Recordemos que el objetivo de estos apartados es mostrar algunos conceptos que resultan centrales para la reflexión de la relación entre el derecho y la comunidad. La línea que estamos mostrando, siguiendo a Weil, pasa por el carácter privativo y personal del derecho. Este carácter privativo y personal provoca un tipo de relación caracterizada por la reivindicación de lo propio, que de suyo conlleva la exclusión de los otros. Esposito nombra esta base privativa y personalista como una *metafísica de la apropiación* que se encuentra “en el núcleo más íntimo de la civilización jurídica occidental” (Esposito, 2005: 42).

La calificación de *metafísico* tiene un sentido crítico que refiere a la creación de una entidad teórica que se posiciona como original o fundamento y, por ello, no da cuenta de su verdadero origen como un producto construido, ni de las relaciones sociales y de poder que existen en esta construcción. Se trata entonces de la imposición de un origen o propiedad, en este caso personalista, que oculta otra dimensión radical, como sería la apertura relacional de la comunidad y su carácter *impersonal*. En la obra de Weil, esta imposición se explica por la contradictoria pretensión universalista del derecho y la necesaria apelación a la fuerza. La pretensión universalista contiene una contradicción: si el derecho tiene un carácter propio y funciona bajo la lógica de un privilegio, siguiendo a Weil, resulta absurdo pretender su reconocimiento o validez universal.

En estos tiempos de inteligencia ofuscada [Esposito cita a Weil] no hay ninguna dificultad para pedir una participación igual para todos en los privilegios, en las cosas que son por esencia privilegios. Es una suerte de reivindicación absurda y baja; absurda, porque el privilegio por definición es desigual; baja porque no vale la pena desearlo (Esposito, 2005: 40).⁴³

Esposito hace notar que esta pretensión contradictoria de hacer general lo que es particular, nos revela la inversión *metafísica* del “vínculo afirmativo de la obligación común en el derecho puramente negativo de todo individuo a excluir a cualquier otro de la utilización de lo que es propio” (Esposito, 2005: 41). Bajo este absurdo de generalizar lo que es particular, se produce el establecimiento del principio de *común separación* ya que lo que se generaliza no son los privilegios –empresa por demás imposible–, sino una forma de relacionarnos por medio de la exclusión de los otros. Con esto, llegamos a la idea central que se quería exponer en este subapartado: “que la sociedad jurídicamente regulada es

⁴³ Recordemos que, de manera valiente, Weil se pronunció en contra de la semántica de los derechos y su base personalista, incluso en las Declaraciones de Derechos Humanos que se empezaron a promulgar al momento en que ella escribía su obra.

unificada por el principio de común separación: sólo es común la reivindicación individual.”⁴⁴

Así, si regresemos a nuestro ejemplo de las relaciones financieras o mercantiles por internet podemos intuir que, incluso en ese caso extremo narrado en la introducción de la tesis, la comunidad no ha desaparecido, sólo que la relación se redujo a la mera reivindicación de lo propio. Por otra parte, en tanto que reivindicación de lo propio, el derecho adopta un tono de suyo litigioso que parece pedir, necesariamente, el uso o el respaldo de la fuerza. “El derecho se sostiene sólo sobre un tono de reivindicación, y cuando se ha adoptado este tono, es porque no está lejos la fuerza, está detrás de él, para confirmarlo, o sin esta sería ridículo” (Weil, 2001: 151).⁴⁵

b. Walter Benjamin, la prohibición del “afuera de la ley” y la vida desnuda

Podemos coincidir con Esposito que Benjamin es quien pensó el derecho, más que ningún otro, como forma de control violento. En su planteamiento el derecho y la violencia van unidos, es decir, la violencia no es algo externo que apoye al derecho, ni éste algo que la transforme en legítima. El derecho es, para Benjamin, una forma de violencia que se aplica a las otras violencias, una “violencia a la violencia por el control de la violencia” (Esposito, 2005: 45).

La crítica de Benjamin toma como punto de partida el hecho violento que funda todo el derecho, pero que se encuentra jurídicamente infundado. Como ejemplo, podemos tomar una conquista o revolución que abroga el orden anterior

⁴⁴ “así como la salvaguarda de lo que es privado constituye el objeto del derecho público” (Esposito, 2005: 41).

⁴⁵ Los derechos adquieren fuerza en la medida en que son respaldados por la colectividad y sus instituciones. Paradójicamente, esta forma propia del derecho, que parece conducir a un individualismo, provoca una subordinación del individuo al colectivo al que pertenece. “Cuanto más quiere el individuo defender lo propio contra lo ajeno, más debe dejarse apropiado por la colectividad destinada a defender esta defensa” (Esposito, 2005: 42). Inclusive, se constriñe a los individuos a permanecer dentro de la colectividad como una condición necesaria para la eficacia de un contrato social. Esta colectividad que constriñe no es la comunidad que refiere Esposito. La colectividad que participa de la lógica individual, de hecho, duplica o reproduce los efectos inmunitarios hasta la patología de dejar a los individuos inermes contra los privilegios de la colectividad (por ejemplo, en los totalitarismos).

y establece un nuevo derecho. Al instituirse, se establece el monopolio del uso legítimo de la violencia, declarándose como ilegal toda violencia que no se fundamente en el derecho emanado de este nuevo orden. Con ello, Benjamin hace notar que el derecho es una forma de violencia *institutiva y conservadora*, ya que aparece en todos los actos del derecho y opera mediante la exclusión de las otras violencias, reactivando en el presente el momento originario que instituyó al derecho (Benjamin, 1982).

El derecho entonces no pretende eliminar la violencia pues él mismo la utiliza o, mejor dicho, él mismo es una forma de violencia (contra la violencia). El derecho lucha contra la ilegalidad o la arbitrariedad, pero sólo en su significado de ser contrarias al derecho. Es decir, la ilegalidad se nos revela como una violencia externa al derecho, cuya ilegalidad no está determinada por ser violenta pues la violencia es un género común del que también participa el derecho, sino por ser externa al derecho.

Así, la ilegitimidad o ilegalidad de la violencia no deriva de su contenido sino de su ubicación (Benjamin, 1982: 47). La violencia, cuando no está en posesión del derecho vigente, es una amenaza con independencia de los fines que persigue, esto es, en su simple existir por fuera del derecho o “fuera de la ley” (Benjamin, 1982). Lo que amenaza al derecho es que algo exista fuera de su alcance. El derecho lucha por el monopolio de la violencia, pero en el sentido de abarcarlo todo para que no exista nada *fuera de la ley*. Como habíamos visto, su estrategia para *conservarse* consiste en la exclusión de las otras violencias. Como consecuencia, la lucha por el monopolio de la violencia tiene como finalidad conservar o salvaguardar al derecho mismo.

Lo anterior nos muestra una pequeña paradoja ya que es imposible abarcarlo todo si al mismo tiempo se está excluyendo alguna parte. No obstante, si aceptamos la lógica *inmunitaria de exclusión por medio de la inclusión*, esta paradoja se resuelve. En el derecho, las otras violencias son incluidas, categorizadas en su interior, para excluirlas. La propia noción de *ilegalidad* es la que mejor muestra esta lógica, pues lo *ilegal* está incluido en el derecho, es nombrado o categorizado como tal por el derecho, pero para condenarlo o excluirlas. Otro ejemplo lo encontramos en las escuelas de derecho que enseñan

el oficio de la abogacía como “traducir los conflictos de nuestros clientes a términos jurídicos”.⁴⁶

Esta forma de *exclusión*, entonces funciona como una especie de “ocultamiento” de los conflictos o las violencias reales detrás de las categorías jurídicas para el establecimiento de la respuesta o solución jurídica como la única posible. De manera característica, el derecho realiza esto por medio de la generalidad de la ley. Ninguna ley general puede prever todos los casos concretos, menos aún los futuros, y, no obstante, se nos presenta como si dichos casos ya estuvieran previstos por ella. Recordemos que no hay mayor amenaza para el derecho que el “fuera de la ley”.

Esta es tal –ley– si es capaz de prevenir cualquier acontecimiento que pueda suceder, cualquier accidente que pueda excederla. Sólo de este modo –legislando, también, y ante todo, sobre lo que todavía escapa a su propio control– puede inmunizar del devenir: precisamente haciendo de él un “estado”, un “dato”, un “devenido”. Apresando todo “acaso” en la mordaza del “ya” y el “aún”: del “siempre-as” y el “así-por-siempre.” (Esposito, 2005:48-49).

Así, la crítica de Benjamin apunta hacia los efectos que presenta el derecho en el *devenir histórico*, que queda condenado o clausurado en un *destino*.⁴⁷ El derecho sanciona todos los actos que pretenden devenir un nuevo orden, esto es, que tienen un sentido distinto al sentido establecido en el momento de fundación del derecho. Por ejemplo, el derecho de la Colonia busca mantener el orden y sentido colonial, no obstante que el orden establecido fue fruto de la conquista; por lo que, para legitimarse, niega su origen histórico y se

⁴⁶ En un sentido que me parece similar, Bourdieu habla del *capital jurídico* como una especie de *capital simbólico* que funciona mediante el desconocimiento de la arbitrariedad en su posesión y acumulación. Lo anterior se consigue, por ejemplo, mediante una práctica formalista en la que el lenguaje queda vaciado de contenidos políticos, económicos o éticos, para aparecer como una forma neutral y universal del propio razonamiento (Bourdieu y Teubner, 2000).

⁴⁷ Para Benjamin el derecho pertenece al *destino*, que expresa la culpa y desdicha de lo vivo y de los hombres. El destino se muestra cuando observamos una vida como algo condenado, por ejemplo, a la muerte o a la desdicha; como algo en el fondo condenado y que, a continuación, se hizo culpable (Benjamin, 2007).

presenta como el único sentido posible de la historia. A esto, Benjamin le llama el “núcleo mítico del derecho” (Benjamin, 2007).

Dicho núcleo consiste en la reconducción violenta de cualquier momento del desarrollo histórico a su estadio inicial. En el aplastamiento de toda la historia sobre el calco de su propio origen no histórico. Sólo el constante retorno del pasado puede asegurar al presente contra la incertidumbre que el futuro hace pesar sobre él. Esta figura tranquilizadora es la expresión más pregnante de la inmunización jurídica: ¿Qué otra cosa implica, la inmunidad, más que el aseguramiento contra un riesgo futuro, pagado con su asunción preventiva en dosis soportables? (Esposito, 2005: 49).

Este *núcleo mítico del derecho* lo podemos entender entonces, en el mismo sentido en que se explicaba la *metafísica de la apropiación*, en el anterior apartado sobre la crítica de Weil al derecho: la imposición de un origen o una propiedad que oculta el devenir o la apertura de sentido. Si las propiedades anteceden a la comunidad, la comunidad queda destinada a ser lo que las propiedades determinan.

Me parece que la obra de Benjamin y la reflexión de Esposito, además, apuntan a señalar que no se trata de una misma propiedad u origen la que se busca mantener a lo largo de la historia, o esto no es lo esencial. El establecimiento de una propiedad como originaria determina la relación por la reivindicación de lo propio y la clausura u ocultamiento de la apertura comunitaria, pero no por el contenido a conservar sino por la forma negativa o exclusiva que se adopta, justo por su carácter *propio* o *privativo*.⁴⁸ Lo que de hecho provocan, en tanto que propiedades –por lo demás, cambiantes a lo largo

⁴⁸ Es por lo anterior que el “nuevo pensamiento de la comunidad” tiende hacia la deconstrucción de aquello que se establezca como originario y determinante –por ejemplo, de las esencias. En este sentido, Ignass Devisch (2013) apunta que la necesaria base impersonal e impropia de la comunidad y de nuestra existencia imposibilita un proyecto o plan de acción para “abandonar propiamente lo impropio” que por lo demás, sólo es ilusorio; ante la existencia sólo cabe la decisión por existir, no es posible distinguir lo propio de la existencia.

de la historia—, es que el tipo de relación que se produce sea por la “reivindicación de lo propio” y, con esto, la exclusión de los otros.⁴⁹

Se trata de un origen *mítico* —o un núcleo *metafísico*— en tanto que esconde su propia violencia originaria y la exclusión que realiza sobre otras posibilidades que podrían fundar otro derecho. Esto es, existe un conflicto constante —o violencia, en términos de Benjamin— por *instituir y conservar*, y no importa cuál sea la propiedad originaria —de hecho, son cambiantes— siempre se mantiene la misma forma excluyente o negativa.⁵⁰ Además, si el *destino* pretende apresar el devenir en un “así-por-siempre”, se atenta contra el dinamismo de la vida misma, contra su apertura, contra su capacidad de estar en relación y abrir posibilidades. Benjamin refiere al respecto el mito de Níobe quien, buscando la muerte por un terrible crimen, es convertida en piedra (Benjamin, 1982). Como refiere Esposito: “Aquí se revela en todo su significado espectral “la mítica ambigüedad de las leyes”, representada por la tempestad de flechas que caen alrededor de Níobe encerrándola en una vida de piedra (Esposito, 2005: 52).

Una “vida de piedra” o “identidad pétreo” es el riesgo sobre el que buscan advertirnos. La metáfora resulta adecuada para referir los riesgos de *inhibición* de la comunidad que se buscan mostrar. La piedra evoca inmovilidad, fijeza, remite a la dureza de la pura materialidad. Ciertamente, un cuerpo de piedra se nos presenta como *immune* al daño, pero sólo a costa de permanecer “siempre-así”. Sin embargo, a pesar de su dureza, un cuerpo de piedra es sumamente vulnerable, basta con dejarlo solo y se terminará “cayendo en pedazos” —la piedra es lo más cercano a ese “polvo”, que en muchas tradiciones evoca al

⁴⁹ En este sentido podemos entender lo referido en párrafos anteriores sobre que el momento de *conservación* del derecho también es *institutivo*, así como que no importan los fines o el contenido de la violencia, sino su estar “fuera de la ley”.

⁵⁰ Más adelante, en un comentario sobre la propuesta de Luhmann, Esposito regresa a esta reflexión: “[El derecho] Tiene también, sin duda, el deber de producir certezas para expectativas no obvias; pero justamente ese rol lo constituye como sistema inmunitario de la sociedad, en la medida en que la producción de certezas por parte del derecho se produce no por vía afirmativa, sino por vía negativa; no con el uso de los ‘sí’, sino mediante el de los ‘no’ [...] en vez de limitarse a sufrir la decepción respecto de una expectativa dada, le hace frente con la amenaza de la sanción hasta provocar su realización [...] sustituye expectativas inciertas por expectativas problemáticas pero seguras” (Esposito, 2005: 72).

cuerpo muerto. Sacrifica la “viveza”, la intensidad de la vida –Benjamin refiere al “ámbito de lo viviente”–, a la mera supervivencia. Sin embargo, con esto se deja a la vida en una posición muy vulnerable, como una *vida desnuda*. Este concepto entonces reduce la vida a su aspecto meramente biológico, al “instinto de conservación o supervivencia”. A su vez, aparece en oposición al “ámbito de lo viviente” o a la vida cualificada, abierta y expuesta a otros sentidos o *formas de vida* como podrían ser una “vida justa” o una “vida común” (Esposito, 2005:49).

c. La comunidad como *conjunto identitario*, y un ajuste a los conceptos desde la crítica de Federici

A lo largo de este apartado hemos relacionado el concepto de *conjunto identitario* con esta forma de *relación por la común separación* o donde sólo es común la *reivindicación de lo propio*. Dicha forma de relacionarnos nos conduce, en última instancia, a una “identidad pétrea”, no por la afirmación de alguna propiedad sino por la negación o exclusión de los otros y, con ello, de las otras posibilidades que nuestro *estar en relación* abre y que se podrían presentar en cada caso. Lo anterior, acusa una pérdida del cuidado, así como una problemática reducción de la vida a la mera supervivencia del individuo “biológico”.⁵¹

Lo que aquí se refiere como *conjunto identitario*, entonces puede resultar impreciso en tanto se vea como un resultado, un ente o sustancia, y no como un proceso de exclusión por medio de la inclusión. Con Benjamin vimos que este proceso, del que el derecho resulta paradigmático, busca o tiende a la exclusión de todo lo que no sea “él mismo” –entre comillas, porque sólo existe el proceso de exclusión o negatividad y no una sustancia o propiedad. Se trata de una exclusión para la “afirmación de sí”; sin embargo, su lógica no es la de una confrontación directa –no le resulta efectiva incluso porque carece de contenidos–, sino la de una exclusión inclusiva. Esta forma de *exclusión inclusiva* aparece en los procesos de diferenciación hacia dentro del *conjunto identitario*, tal como lo ejemplificamos con la categoría de humano en el apartado de “inmunidad”. En consecuencia, la *relación por una común separación* se podría

⁵¹ Utilizo comillas, pues el sentido de “biológico” que aquí se refiere, excluye una visión “ecológica” o de “armonía con la naturaleza” que tendrían el sentido de formas cualificadas de vida, según se refería.

observar en una tendencia hacia las diferenciaciones internas, en una reivindicación constante de lo que nos resulta propio –si no hay diferencia, ¿qué reivindico como propio?

Este mismo proceso de diferenciación lo podemos encontrar en el derecho en su manera de tratar los conflictos, en tanto que “da a cada quien lo suyo”. El conflicto aparece como una confusión en un caso concreto entre los derechos y obligaciones o los principios y las leyes aplicables que son evidentes o meridianamente claras, y el pronunciamiento del juez resulta como una “aclaración”, un análisis que permite distinguir o interpretar el derecho (la decisión correcta) aplicable.⁵² Si aceptamos la crítica que hemos desarrollado desde la obra de Weil, este proceso de diferenciación esconde una violencia o es de suyo violento, no obstante que nos aparece como necesario, o cuando menos útil, para prevenir otras violencias. Más aún, este ocultamiento de la violencia, que pasa por una “mitificación” de su origen, según veíamos con Benjamin, como cualquier otro intento de legitimación o racionalización llevado hasta sus últimas consecuencias, necesariamente conlleva una identificación de la comunidad con su proceso inmunitario, con un *conjunto identitario*.

Esposito señala como ejemplo característico de esta identificación de la comunidad con su proceso inmunitario a la propuesta de Luhmann sobre el sistema social, quien observó que la inmunización se extendió del ámbito del derecho al resto de los sistemas convirtiéndose en paradigma general de la humanidad. No obstante, lo que para Luhmann tiene un carácter positivo o cuando menos neutral, para Esposito resulta en acto violento que provoca la grave crisis de la actualidad: “aquella que pretende eliminar la violencia de la comunidad eliminando la comunidad misma, identificándola con su inmunización preventiva.” (Esposito, 2005: 75).

⁵² Por supuesto, ésta es una generalización un tanto simplista del funcionamiento del derecho que ha sido criticada por diversos autores. Un ejemplo importante es la crítica que Dworkin (1988) realiza sobre esta concepción de la interpretación jurídica como mera clarificación, que denomina como “aguijón semántico” o la perspectiva del “derecho evidente” de la teoría jurídica, a la que opone un tipo de interpretación constructivista, proponiendo entender al derecho como una “comunidad interpretativa”.

Esta cita sintetiza la lógica y la consecuencia de la relación, ahora claramente violenta, entre la comunidad como coexistencia y el conjunto de instituciones sociales como sistema inmunitario. Sin embargo, resulta posible completarla. Siguiendo la crítica de Silvia Federici a un planteamiento de Foucault –del que Esposito es deudor–, podemos concluir una cierta ingenuidad en lo que aquí nombramos como la *inmunización jurídica* (Federici, 2016). El proceso inmunitario del derecho no es posible sin las acciones materialmente violentas para romper con una pluralidad de experiencias organizativas de la comunidad. Así, Federici utiliza la categoría marxista de *acumulación originaria* como un antecedente para explicar los procesos de centralización sin los cuales un sistema jurídico, como el que Benjamin y Esposito critican, no existiría. Estos aparecen en un segundo momento, en los procesos de diferenciación al interior, también extremadamente violentos con ciertos sectores, como es el caso de las mujeres relatado por Federici.

No considerar este aspecto material de la violencia resulta ingenuo y se pierden posibilidades para su reflexión y profundización, además de que es posible derivar o hipotetizar otras características formales. Siguiendo, por ejemplo, el análisis de Federici, nos encontramos con un combate que es primero con lo externo –la pluralidad de experiencias organizativas– y luego interno, es decir, que pasa por la diferenciación hacia el interior. Esta última forma de violencia es posterior, se encuentra precedida por otras formas de violencias, dominación y, también, de resistencia. Por último, la crítica de Federici también muestra el grave error de no considerar en los procesos históricos de dominación a las mujeres como paradigma de los ejercicios de control violento, que nos permite revelar que esta violencia afecta –inclusive tiene como objeto– el cuidado de la reproducción de la vida; paradigma, a su vez, del “estar en común” (Federici, 2016).

9. Conclusiones: comunidad y derecho

Según se ha desarrollado a lo largo de este capítulo, resulta claro que el derecho se ubica en el complemento dialéctico de la *immunitas*. Como el propio Esposito (2005: 35) lo comenta:

La función inmunitaria que desempeña el derecho con relación a la comunidad resulta evidente de inmediato y como tal es reconocida universalmente incluso fuera de la literatura jurídica. Desde su origen, el derecho está ordenado a salvaguardar una convivencia entre los hombres expuesta naturalmente al riesgo de un conflicto destructivo. Por ende, aun antes que con las formas de su ordenamiento, el derecho está en necesaria relación con la vida misma de la comunidad.

Una conclusión para la reflexión jurídica es la necesaria relación del derecho con la comunidad, incluso antes que con las formas de su ordenamiento, el Estado de Derecho o un sistema de leyes. Sin embargo, según ejemplificábamos en la introducción, en la actualidad pensar en un derecho sin comunidad es algo perfectamente concebible –normal en las relaciones financieras o mercantiles por internet– que parece que en nada afecta a la noción de derecho. Siguiendo la propuesta de Esposito, no es que el derecho haya perdido su relación con la comunidad; todo lo contrario, podríamos decir que la comunidad “brilla por su ausencia” en la reflexión jurídica. De conformidad con lo expuesto en el último apartado, se trataría de un caso o ejemplo en que opera la reducción de la comunidad a un *conjunto identitario* por la lógica de *apropiación* del derecho.

Es decir, interpretamos que la comunidad no ha desaparecido sólo que la relación se redujo a la mera *reivindicación de lo propio*. Ya sea como una “comunidad financiera” o una “comunidad fundamentalista o nacionalista”, opera la misma lógica de *reivindicación de lo propio*: “la sociedad jurídicamente regulada es unificada por el principio de común separación: sólo es común la reivindicación de lo individual” (Esposito, 2005: 40-41). Se trata de una drástica simplificación de la comunidad hacia su sentido inmunitario, similar a reducir la complejidad de la vida a un mero “instinto de supervivencia”. Además de los

problemas de exclusión, otro de los principales riesgos consiste en la simplificación y reducción de sentidos –incluso la posibilidad de sentido–⁵³ y, con esto, de respuesta. En el núcleo de esta reducción de sentido encontramos a la propia categoría de “comunidad” que ha perdido su carácter *hospitalario* o de apertura al otro, al distinto.

Otro argumento que se utilizó para explicar este efecto, que de manera general se refiere aquí como *inhibición* de la comunidad, fue presentar el sentido radical de comunidad como “obligación infinita”. Desde esta perspectiva, el derecho se ubica en el complemento dialéctico de la *immunitas*, como uno de los mecanismos que resguardan a los individuos mediante la “no sujeción”. El derecho funciona entonces sustituyendo nuestra obligación originaria por una serie de obligaciones delimitadas y categorizadas por anticipado que, además, se encuentran mediadas, por ejemplo, por la ley, el “contrato originario”, “el proceso de deliberación democrática” o algún mecanismo de consulta. Esto es, sustituye la *communitas* por una relación “artificial”, lo que provoca una clausura, un “cierre identitario” de nuestro ser como apertura en relación o respectividad con otros.⁵⁴

Por ejemplo, siguiendo la crítica de Weil a la categoría de persona jurídica, aunque esta categoría implica tanto la titularidad de derechos como de obligaciones, las obligaciones se encuentran limitadas y condicionadas a los derechos de los que las otras personas son titulares. Es decir, se mantiene la

⁵³ “Esta perspectiva remite al concepto de comunidad en Esposito, pero también a la nada que nos une, en términos de Jean-Luc Nancy (2003: 17), donde esta nada es algo que no es una cosa, que no puede ser observable en algún lado, “[a] semejante lugar se le denomina sentido”. El lugar vacío refiere, entonces, a la imprescindible búsqueda de sentidos y de significados y, sin duda, a la libertad humana” (Mantilla, 2013: 41).

⁵⁴ En la medida en que nuestro deber se encuentra categorizado por anticipado, siempre presenta un límite en el sentido de “debes esto y nada más”. Así, lo que normalmente entendemos en el derecho como “deberes”, aquellos que resultan de la ley escrita, desde la perspectiva de la *communitas* se nos revela que contienen un “no deber”. Contrario sensu, todo derecho reconocido por la ley presenta una cara oculta como “no derecho” en tanto que clausura posibilidades de respuesta al limitar la deuda que nuestra vida en común implica. Dado que la *communitas* antecede a la *immunitas*, en el sentido de que ésta es un privilegio respecto a aquella, parece que cualquier categorización anticipada o límite a nuestra obligación se encuentra desfundada y puede ser cuestionada con *justicia*. Esta consecuencia del planteamiento de Esposito resultaría análoga con la propuesta de “justicia como *deconstrucción*” de Jacques Derrida (1997).

primacía de la persona jurídica como titular de derechos, ya que las obligaciones derivan de los derechos y no los derechos de las obligaciones como postula Weil. Así, no importa si el titular de los derechos es un individuo aislado o una colectividad, ni que se trate de un derecho público o privado, pues el sentido de “privilegio” y “propiedad” –contrario al de “obligación común”– se mantiene y esto es lo que repercute en el tipo de relación que establecemos con los otros.

Por otra parte, retomando críticamente a Luhmann, Esposito argumenta que el derecho se ha convertido en el dispositivo inmunitario de todo el sistema social, lo que conlleva a que en la actualidad esté operando una clausura de sentido y de nuestra obligación en común. Este último proceso es definido como la inmunización del propio sistema inmunitario, y Esposito lo presenta como la grave crisis de la actualidad: “aquella que pretende eliminar la violencia de la comunidad eliminando la comunidad misma, identificándola con su inmunización preventiva.” (Esposito, 2005: 75).

Tanto los totalitarismos como los nihilismos contemporáneos nos muestran esta crisis de la actualidad como un problema inmunitario en donde el sistema encargado de proteger a los individuos, y de manera indirecta a la comunidad, patológicamente, se vuelve contra la comunidad misma y pone en peligro a los propios individuos. Como se indicó en la introducción, Esposito refiere que su filosofía tiene la tarea de pensar un momento histórico y de ser crítica con aquellas categorías que no dan respuestas a los problemas de la actualidad. Su propuesta convoca a permanecer en el cuidado de nuestro ser en comunidad, entre otras cosas, de cualquier realización que justifique una pérdida de la apertura que nuestro ser en comunidad implica.

Sin embargo, extiende su denuncia a cualquier intento histórico de realización de la comunidad. Esta radicalidad de su pensamiento puede resultar sorprendente si no se atiende a cierto contexto histórico y académico europeo, en el que un gran anhelo de comunidad coexiste con un enorme escepticismo y aberración por los proyectos con bases comunitaristas. Como referíamos en la introducción de la tesis, no es posible olvidar que, en Europa, en nombre de la comunidad se puso en marcha el Holocausto. Szymon Wróbel, a propósito de la

propuesta de Esposito y otros autores, explica este sentimiento de la siguiente manera:

La historia nos enseña que la comunidad nunca ha tenido lugar en la línea de nuestras proyecciones o, en otras palabras, cuando llegó la comunidad, fue bajo un disfraz, desinformada de nuestras intenciones y engañada en cuanto a nuestros deseos [...] ¿Por qué deberíamos temer a la comunidad? ¿Por qué reconozco la categoría de comunidad intelectual y políticamente peligrosa? Simplemente porque promueve un “modelo identitario” (Wróbel, 2016: 228-229, traducción propia).

Esta cita nos permite comprender el problema del “modelo identitario” de la comunidad desde otro ángulo, en tanto que refiere a la “experiencia europea” –sin siquiera pretender que pueda ser unívoca–, a sus miedos y escepticismos. Como tal, a una experiencia y una búsqueda que pueden compartirse. Sin embargo, considero que sin un referente real no será posible encontrar las nuevas palabras para cambiar nuestra mirada sobre el mundo y nosotros mismos que, según veíamos en el estudio introductorio, resultan centrales para Esposito. El cuidado de lo común es totalmente necesario, como también lo es buscar otras formas de relación y, por lo tanto, observar otras prácticas y posibilidades.⁵⁵

Para concluir, regresemos al argumento que se abrió al final del anterior capítulo, relativo al circuito de donaciones o “exceso” en la obligación, en el sentido de que no se trata de liberarse de la obligación, sino que el circuito de donación se mantenga. Desde otra vía argumentativa, nuevamente nos encontramos con el cuidado de la obligación, la comunidad como un circuito de donación y como existencia. Se trata, además, de una reflexión crítica dirigida

⁵⁵ En el apartado sobre la “biopolítica afirmativa”, se mostraron algunas posibilidades para revertir el problema inmunitario de nuestros tiempos, como el cuidado de la vida que recupera su sentido como coexistencia. Sin embargo, como se refiere en el estudio introductorio de la obra de Esposito, su propuesta “se muestra por ahora más útil para deconstruir la tradición moderna que para delinear los contornos de esa prometida ‘biopolítica afirmativa’”. Saidel, 2011: 224).

contra las instituciones y discursos del Estado, lo que posibilita, también, otros puntos de diálogo con el marco de la comunalidad.⁵⁶

No obstante, resulta necesario situar su filosofía para comprender tanto los mecanismos específicos que reprimen o inhiben la comunidad, como las resistencias que se pueden estar presentando. En este sentido, se abren dos líneas de investigación. La primera, para detallar las categorías, mecanismos y procesos específicos en los que el derecho rompe o inhibe nuestra relación en común.⁵⁷ La segunda línea de investigación apunta a mostrar y valorar otras prácticas de justicia en su referencia a los tipos o sentidos de la relación, o a las formas de cooperación social. A su vez, estas prácticas se pueden presentar como resistencias a las formas de dominación actuales o a las problemáticas analizadas por medio de la biopolítica –como la reducción de la complejidad de la vida a su mera base biológica– y, probablemente, se están presentando en los márgenes del derecho.

⁵⁶ Por ejemplo, en la propuesta de Esposito la comunidad aparece como la dialéctica entre *communitas* e *immunitas*, es decir, no sólo refiere a la experiencia radical de coexistencia sino a su relación con las instituciones que estructuran la vida social. Lejos de cualquier visión romántica, es posible reflexionar que las propias instituciones de una comunidad indígena participarían de esta lógica inmunitaria; sin embargo, es posible hipotetizar que muchas funcionan sin ocultar por completo la *communitas*, haciendo referencia a su sentido de obligación común, y sin introducirlos a la “vorágine individualista (inmunitaria)” característica de occidente. Por su parte, la eficacia de la reciprocidad, incluso como forma de resistencia, parece que ahora necesariamente se encuentra en esta apertura que nuestra relación en común implica. En todo caso, la resistencia conlleva recuperar el sentido de coexistencia, incluso de dependencia, tal como aparece en la reciprocidad o ética del don.

⁵⁷ Para profundizar en esta línea, remito a las obras de Esposito, *Immunitas*, así como a *El dispositivo de la persona* (2011b).

CAPÍTULO III. LA RELACIÓN ENTRE LA FORMA DE VIDA COMUNITARIA Y EL DERECHO DESDE LA EXPERIENCIA AUTONÓMICA DE CHERÁN

1. Introducción y metodología

Como veíamos en la reflexión de Esposito, previo a la relación con el Estado de Derecho o un sistema de leyes, el derecho aparece en relación con la comunidad. Desde esta perspectiva comunitaria, que parte de nuestra condición de coexistencia, los mecanismos e instituciones del derecho se muestran funcionando con una lógica o sentido inmunitario, por ejemplo, de resguardo identitario o reivindicación de lo propio –que resulta visible desde el sentido de *communitas* que la precede. Sin embargo, como también se señalaba, es necesario situar la propuesta de Esposito para comprender los mecanismos específicos que reprimen o inhiben a la comunidad, así como las resistencias que se pueden estar presentando –mismas que abren posibilidades o alternativas al paradigma inmunitario que para Esposito domina en la actualidad.

Por su parte, como se refirió en el primer capítulo, el marco de la comunalidad puede funcionar para el análisis de las experiencias de ejercicio de los derechos de autonomía en sus propios contextos como “ejemplos paradigmáticos de la particularidad” –según veíamos con la investigación de Yásnaya Aguilar (2013). Como también veíamos en la introducción, es posible concluir que el derecho a la libre determinación, de suyo implica diferentes formas de ejercicio. Estas formas son producto de la relación con el Estado, así como de la organización interna de la comunidad, la vida cotidiana de las personas y su relación con otros grupos y el resto de la sociedad. Un caso que ha resultado ejemplar en la actualidad, dentro de las luchas por los derechos y los movimientos de los Pueblos Indígenas en México, es el de Cherán.

En 2011, la comunidad de Cherán realizó un levantamiento “por la defensa del bosque y de la vida”, como respuesta al saqueo de sus bosques comunitarios por grupos criminales y la violencia hacia su población. Este proceso derivó en el reconocimiento por vía jurisdiccional de su derecho a gobernarse por usos y costumbres, de conformidad con los Derechos Humanos

de libre determinación y autonomía reconocidos a los Pueblos Indígenas. Para este caso, han sido fundamentales el ejercicio de una democracia directa que permite la discusión pública sobre el uso de los recursos, la creación de instituciones propias, incluidos cuerpos armados para la seguridad ciudadana y la vigilancia de los bosques, y un entendimiento del poder como parte de una ética y política dentro de su cosmovisión p'urhépecha (Fuentes, Moreno y Rivero Borrell, 2021). Además, el caso de Cherán se caracteriza por la referencia constante a sus elementos comunitarios: su forma de vida comunitaria aparece como un componente central de su estrategia de resistencia, al mismo tiempo que puede ser afectada por el Estado y otros agentes. Como expone Verónica Velázquez, es posible caracterizar a Cherán:

como un comunalismo¹ sustentado en la construcción etnopolítica con base territorial, que entró en un campo de disputa frente al Estado en defensa de la libre autodeterminación. Lo hizo mediante el uso del derecho internacional y la acción colectiva que ha derivado en la reivindicación de un discurso del bien común o *recomunalización*. En ese sentido, la territorialidad étnica se vuelve el fundamento para expresar los significados de lo colectivo por su carácter ancestral, simbólico y material, para la reproducción de la vida desde los saberes propios de los P'urhépechas. (Velázquez, 2013: 260).

En su contraste con otras experiencias, como en las comunidades y Municipios Autónomos Zapatistas, la forma de ejercicio de su libre determinación presenta una mayor relación y articulación con instituciones del Estado, lo que abre inquietudes por las afectaciones a su autonomía y su forma de vida comunitaria. Como señalan Ramírez y Cerqueira (2001: 44), “No nos cabe la menor duda de que a mayor legislación e institucionalización desde el Estado, se ejerce mayor presión sobre los sistemas propios y se merma la autonomía de

¹ “La categoría de comunalismo la retomo de la propuesta de Claudio Garibay (2008) quien la utiliza para referirse a las formas de comunalismo social que adoptan algunas poblaciones indígenas en relación con su ordenamiento territorial forestal, me refiero a un régimen político comunal. Asimismo, el comunalismo hace alusión a una reivindicación étnica colectivista frente a los procesos de globalización (Bastos, 2011) y se relaciona también con los discursos sobre lo común que se ponen en juego tanto en el interior de la comunidad, como de ésta frente al Estado (Zárate, 2001, 2005) [...] El comunalismo de Cherán reivindica la ‘comunalidad’ como un sistema de organización coherente con su historia e identidad. Y desde este espacio se produce la territorialidad contrahegemónica o alternativa.” (Velázquez, 2013: 19-20).

los pueblos”. Así, aunque el caso de Cherán ha sido estudiado en múltiples investigaciones, como refiere Velázquez, “queda pendiente la exploración de diversas vetas [...] Es importante analizar los límites de “lo común” frente al Estado y el derecho, y ante los procesos de expansión de capitales globales.” (Velázquez, 2013: 167).

Aplicando entonces las preguntas de investigación de mi tesis al caso de Cherán, busco explorar las maneras en que el derecho del Estado afecta la forma de vida comunitaria, así como las diversas resistencias y posibles transformaciones al derecho que se generan desde ella. Lo anterior, dentro de la pregunta general sobre la relación teórica entre la comunidad, desde su radicalidad como forma de vida, y el derecho, considerando su dimensión del poder.

Para responder estas preguntas, en primer lugar, bosquejé diferentes estructuras temáticas y realicé mis primeras vistas a la comunidad en 2019 como trabajo exploratorio. El segundo momento de mi investigación lo realicé con un equipo de trabajo, y visitamos la comunidad en cuatro ocasiones para exponer nuestro estudio, realizar un recorrido con la *Ronda de Guardabosques*,² observar el desarrollo de una asamblea y varias celebraciones, así como realizar diversas entrevistas dialógicas y colectivas con miembros y exmiembros de las tres estructuras de gobierno comunal de Cherán. Ese proceso se vio interrumpido por la pandemia de Covid-19, de manera que otra parte de este momento de la investigación lo realizamos mediante entrevistas virtuales con miembros clave de la comunidad y académicos cercanos al movimiento.

A la par del trabajo de campo, se realizó una revisión documental que incluyó algunos de los productos normativos propios de la comunidad, y se sostuvieron varias sesiones de autorreflexión entre los miembros del proyecto y con las personas entrevistadas.³ El proceso de levantamiento y los primeros

² La Ronda Comunitaria y la de Guardabosques son los cuerpos armados que se encargan de las labores de vigilancia y seguridad de la comunidad; el primero de la zona conurbada y el segundo del territorio comunal de Cherán.

³ Este ejercicio para validar la información también es propio de la metodología de la teoría fundamentada que referiré más adelante. “Cuando hablamos de validar, no nos referimos a examinar en el sentido cuantitativo de la palabra. Esto se le puede dejar a futuro estudios, si así se desea. Lo que queremos decir es lo siguiente: la teoría emergió de los datos, pero a la hora de la integración, representa una expresión abstracta de los datos brutos. Por tanto, es

ejercicios de su gobierno autónomo se encuentra ampliamente documentado en diversas investigaciones, lo que facilitó el proceso de triangulación de técnicas de recolección de información necesaria en las investigaciones cualitativas.⁴

Mi acercamiento con la comunidad fue posibilitado por Rocío Moreno, que había realizado por encargo de las propias asambleas de la comunidad la coordinación del libro *Cherán K'eri: Caminos para recordar nuestra educación* (2019), y fue quien me invitó a la que sería mi primera visita a Cherán, para escuchar la presentación del libro a la comunidad. Rocío y yo colaboramos con Antonio Fuentes en un grupo de trabajo sobre biopolítica y, derivado de esta experiencia, decidimos realizar en equipo nuestro trabajo de campo en la comunidad.⁵ Siguiendo a Orlando Aragón, mi vinculación con la comunidad entonces se dio por medio de colaboraciones con actores extracomunitarios aliados de su lucha.⁶ En mi caso, esta forma de trabajo facilitó el “pacto de confianza” en las entrevistas dialógicas que realizamos,⁷ al tiempo que nos retroalimentábamos y construíamos juntos algunos productos.⁸ Además de estas

importante determinar qué tan bien encaja la abstracción con estos datos y también si se omitió algo sobresaliente en el esquema teórico. Hay varios modos de validar el esquema. Uno es regresar y comparar el esquema cotejándolo con los datos brutos, en un tipo de análisis comparativo de alto nivel. El esquema teórico debe poder explicar la mayor parte de los casos. Otra manera de validarlos con la realidad es contarles el asunto a los entrevistados y pedirles que lo lean y luego que comenten cómo les parece que encajan sus testimonios.” (Strauss y Corbin, 2016: 175).

⁴ “Al proceso de variar las técnicas de recolección de datos y de enfoques se lo conoce como triangulación [...] [Desde la metodología de la teoría fundamentada, no se está] abogando tanto a favor de la triangulación *per se* como a favor de la necesidad de obtener los diferentes significados e interpretaciones de los acontecimientos, acciones o interacciones y objetos, de manera que podamos incluirlos dentro de nuestra teoría.” (Strauss y Corbin, 2016: 50).

⁵ Con este grupo realizamos un *encuentro de biopolítica* del que resultó la publicación de una trilogía en la que aparece un desarrollo alternativo de mi tercer capítulo sobre la filosofía de Esposito. Este encuentro, a su vez, estuvo precedido por otro coloquio internacional de biopolítica que tuvo como sede el propio Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, en el que también me fue posible presentar otros adelantos de este mi tercer capítulo, que luego fueron publicados en Rivero Borrell (2020a y 2020b).

⁶ “Coincido también con la propuesta de las epistemologías del Sur en la idea de que la generación de estos nuevos conocimientos no descansa en procedimientos mecánicos y estandarizados, sino que asume una lógica, más bien, de trabajo artesanal, en donde el oficio y la sensibilidad se convierten en elementos más importantes que el mecanicismo metodológico. Ahora bien, estas colaboraciones pueden darse bajo múltiples circunstancias, con diferentes alcances, en distintas escalas y con diferentes actores. Algunas pueden producirse con actores comunitarios y otras, con extracomunitarios y aliados de la lucha.” (Aragón Andrade, 2020: 87).

⁷ Según refería en el primer capítulo, se trata de una relación horizontal, así como la atención a su dimensión ética o política (véase, Rivera Cosicanqui, 1987).

⁸ Una parte de los productos de esta investigación se encuentra publicada en dos artículos realizados en coautoría: Antonio Fuentes, Rocío Moreno y Luis Eduardo Rivero Borrell (2020; 2021).

posibilidades de diálogo y la confrontación de apreciaciones, noté que el trabajo en equipo facilitó su gestión con la comunidad y desgastó menos a las personas con quienes se realizaron las entrevistas dialógicas –evita, por decirlo así, un “carrusel” de entrevistas y revisiones de diferentes proyectos.

Por su parte, para el análisis de la información utilicé la metodología de teoría fundamentada.⁹ Al principio de mi trabajo de investigación, aunque me atrajo su método inductivo, tuve algunas reservas con esta metodología pues me parecía que enfatizaba mucho el valor del análisis formal y la necesidad de “tomar distancia” para lograr objetividad en una investigación.¹⁰ Además, su concepción de *teoría* se presenta como “en disputa” con los marcos teóricos de la comunalidad y, en especial, la dialéctica de *communitas* e *immunitas*:

Existen otras varias concepciones erróneas sobre la teoría y la teorización en la investigación cualitativa, a las que nos referimos de manera breve aquí. Una es que marcos teóricos tales como el feminismo, el estructuralismo o el interaccionismo sean teoría. No lo son; son posiciones, son más una filosofía que un conjunto bien desarrollado y relacionado de conceptos explicativos de cómo funciona el mundo. El valor de estos marcos teóricos es que pueden proveer conocimiento o perspectiva sobre un fenómeno al tiempo que ayudan a generar preguntas teóricas (Strauss y Corbin, 2016: 27).

El anterior párrafo, no obstante, me dio una pista importante para poder ligar mis marcos teóricos al análisis de la información del caso de Cherán, la de

⁹ “La TF (teoría fundamentada) es un método que implica la recolección y el análisis simultáneo de datos; se caracteriza por ser flexible, ya que se pueden combinar métodos cuantitativos y cualitativos, además de diferentes técnicas de investigación, cuyo análisis y contraste permiten la triangulación metódica, o bien, pueden realizarse composiciones metodológicas apropiadas para abordar al objeto de estudio y generar teoría acerca del mismo.” (Bonilla-García y López-Suárez, 2016: 307). De conformidad con Strauss y Corbin, el significado de teoría como fin de la teoría fundamentada, “denota un conjunto de categorías bien construidas, por ejemplo, temas y conceptos, interrelacionadas de manera sistemática por medio de oraciones que indican relaciones, para formar un marco teórico que explica algún fenómeno social [...] Las oraciones que indican relación explican quién, qué, cuándo, dónde, por qué, cómo y con qué consecuencias ocurren los acontecimientos.” (Strauss y Corbin, 2016: 25).

¹⁰ Como explica Charmaz, existe una evolución de la teoría fundamentada, que inició luchando contra el positivismo, pero que en la actualidad, aunque se reconoce su rigor, se le critica sus presupuestos positivistas (Charmaz, 2006: 4-9). La propuesta de Charmaz, que se considera una nueva escuela dentro de esta metodología, cuestiona sus bases positivistas “mediante un enfoque sistemático que fomenta la integración de (1) la experiencia subjetiva del investigador, como prioridad y (2) las condiciones sociales propias del objeto de estudio” (Bonilla-García y López-Suárez, 2016: 307).

utilizarlos como meras perspectivas para formar mis códigos o primeros conceptos de análisis –según explicaré más adelante. Estos marcos teóricos, como vimos en los anteriores capítulos, nos advierten de su necesidad de completarse para situarse en experiencias concretas, es decir, están abiertos a este trabajo de construcción teórica –por esto me resultaron atractivos. Por su parte, otras características de esta metodología que me resultaron interesantes fueron su flexibilidad,¹¹ y el balance entre la creatividad y el rigor.¹² Como pude profundizar después con Charmaz, sus productos en la actualidad son muy variados: algunos se decantan hacia teorías “elegantes y parsimoniosas”, con proposiciones claras pero con un alcance limitado; mientras otras aparecen como teorías “de largo alcance e imaginativas”, que posibilitan intuiciones interesantes, pero cuyos bordes pueden ser porosos (Charmaz, 2006: 148-149).

Su herramienta principal para el análisis de la información es la codificación sistemática. Se parte de una lectura “línea por línea” de los relatos y demás documentos, incluidas otras investigaciones, y su procedimiento consiste en agrupar los datos que comparten las mismas características, asignándoles un rótulo o un nombre determinado que indica el concepto al que pertenecen. En un segundo momento, se buscan las relaciones entre estos primeros conceptos, lo que resulta en otros nuevos conceptos o categorías. La codificación entonces es un proceso sistemático que distingue tres tipos de codificación: abierta,¹³ axial¹⁴ y selectiva,¹⁵ y que resultará en los conceptos,

¹¹ “estos procedimientos no fueron diseñados para seguirse de manera dogmática sino para usarlos de manera creativa y flexible si los investigadores los consideran apropiados” (Strauss y Corbin, 2016: 15). En el mismo sentido que Charmaz.

¹² “Aunque la característica primordial de este método es la fundamentación de conceptos en los datos, la creatividad de los investigadores también es un ingrediente esencial [...] La creatividad se manifiesta en la capacidad de los investigadores de denominar categorías con buen tino, formular preguntas estimulantes, hacer comparaciones y extraer un esquema innovador, integrado y realista de conjuntos de datos brutos desorganizados. Lo que buscamos al investigar es un equilibrio entre ciencia y creatividad” (Strauss y Corbin, 2016: 14-15).

¹³ “En la codificación abierta se generan códigos a partir de dos fuentes: la pre-codificación y los códigos in vivo. La pre-codificación son los códigos o subcategorías que se generan gracias a la subjetividad inductiva del investigador, mientras que los códigos in vivo son las expresiones y el lenguaje de los participantes, encontradas en las frases literales que emplearon y cuya riqueza se perdería al ubicarlas dentro de un código o porque simplemente no existe un rótulo que la abrevie.” (Bonilla-García y López-Suárez, 2016: 308).

¹⁴ “A partir de la codificación abierta se realiza la codificación axial. Ésta consiste en la búsqueda activa y sistemática de la relación que guardan los códigos y las familias (o subcategorías y categorías, respectivamente) entre sí. La categoría que tiene mayor número de relaciones con las demás se llama categoría central.” Bonilla-García y López-Suárez, 2016: 308).

¹⁵ “Finalmente, la codificación selectiva es la relación conceptual y teórica que guardan entre sí los códigos o familias y que se concreta en la teorización. Ésta última ocurre cuando el

categorías y subcategorías que conformarán la teoría.¹⁶ El producto que se espera es una base comparativa para explicar otros casos, como es propio de esta metodología que es referida como un método de comparación constante,¹⁷ y con categorías que presenten *densidad analítica*.¹⁸ La explicación teórica a la que se llega tiene un carácter provisional,¹⁹ en el entendido de que debe ser validada por medio de observaciones posteriores y que sus categorías resultan específicas a sus contextos, por lo que presentarían variaciones en otros casos. (Strauss y Corbin, 2016: 51). Esta metodología también funciona para la ordenación conceptual,²⁰ y fue utilizada en los marcos teóricos expuestos en los anteriores capítulos, según se referirá.

A continuación, describiré la conformación de los apartados que integran los siguientes dos capítulos y mostraré su relación con los elementos metodológicos para la construcción de la teoría. En primer lugar, divido y organizo la información del caso en *segmentos*, mismos que se muestran en los siguientes cuatro apartados del capítulo: 1) Contexto regional y repertorios históricos de confrontación de Cherán; 2) Levantamiento y procesos jurídico comunitario; 3) Instituciones propias o apropiadas, *Juramukua* o gobernanza

investigador integra dichas relaciones dentro de un relato que contiene un conjunto de proposiciones.” Bonilla-García y López-Suárez, 2016: 309).

¹⁶ “podrían nombrarse de manera diferente, dependiendo de la perspectiva del analista, el enfoque de la investigación, y (lo más importante) el contexto de la misma.” (Strauss y Corbin, 2016: 125).

¹⁷ “En el proceso metodológico de la TF intervienen dos grandes estrategias: el método de comparación constante y el muestreo teórico. Según Soneira (2006), el método de comparación constante expresa por sí mismo la flexibilidad de la TF e implica por parte del investigador (1) la recolección, (2) la codificación y (3) el análisis de los datos, en forma simultánea”. (Bonilla-García y López-Suárez, 2016: 307).

¹⁸ “Al desarrollar una categoría, el analista busca densidad. Con ‘densidad’, queremos significar que se han identificado todas las propiedades (dentro de lo razonable) y dimensiones sobresalientes de una categoría, gracias a lo cual se ha logrado variación y se le ha dado precisión a una categoría, para aumentar el poder explicativo de la misma.” (Strauss y Corbin, 2016: 173).

¹⁹ “Nuestras teorías, por incompletas que sean, proporcionan un lenguaje común (un conjunto de conceptos) por medio del cual los participantes en las investigaciones, los profesionales y otras personas pueden reunirse a discutir ideas y hallar solución para los problemas.” (Strauss y Corbin, 2016: 62).

²⁰ Esta metodología no necesariamente deriva en la construcción de una teoría, sino que puede tener como finalidad únicamente el ordenamiento conceptual. Esto permite aplicarla al análisis de marcos filosóficos o teóricos como un precursor de la teorización. “Una teoría bien desarrollada es aquella en la cual se definen los conceptos de acuerdo con sus propiedades y dimensiones específicas. Lo que llamamos ordenamiento conceptual también es el punto final deseado en el trabajo de algunos investigadores.” (Strauss y Corbin, 2016: 23). “De hecho, una forma de investigación cualitativa es el análisis per se de aseveraciones filosóficas o teóricas y de escritos.” (Strauss y Corbin, 2016: 57).

indígena, y relación actual con las instituciones del Estado (aparecen en el apartado que preferí denominar de manera general como Estructura y gestión de gobierno); y 4) Reglamentación interna. En estos mismos apartados, y sobre estas mismas temáticas o segmentos, realizo un primer ejercicio de codificación que destaca las referencias a las afectaciones a la forma de vida comunitaria, así como las resistencias desde ella, y me permite una primera conceptualización sobre las maneras en que se están presentando.

Este ejercicio de análisis inicia con una codificación abierta y nuestros marcos teóricos únicamente funcionan aquí como perspectivas para la generación de estos primeros códigos, que se espera sean variados y apegados a la referencia empírica realizada o mostrada en otras investigaciones. Las referencias a las resistencias y afectaciones a la forma de vida comunitaria se codifican entonces como diversos modos en que se despliega o se afecta el sentido comunitario. Cada ejercicio de codificación se muestra esquemáticamente al final de los primeros cuatro apartados, que concluyen mostrando algunos elementos que funcionarán para la construcción de la teoría.²¹

Después de esta primera codificación en los diferentes segmentos de análisis, en el capítulo final realizo un ejercicio de ordenamiento conceptual que me permite la integración del caso con los marcos teóricos expuestos en los tres anteriores capítulos. Los apartados de este capítulo nos muestran los mismos códigos que fueron apareciendo en los análisis de los segmentos del caso—como modos en que se despliega o se inhibe un sentido comunitario—, pero ahora se agrupan en función de conceptos de los marcos teóricos expuestos en los dos

²¹ “los hallazgos deben presentarse como un conjunto de conceptos interrelacionados, no solo como una lista de temas. Las afirmaciones que expresan relaciones, como los conceptos, se extraen, como abstracciones, de los datos. Sin embargo, como son interpretaciones abstractas y no detalles descriptivos de cada caso (datos crudos), el analista los ‘construye’ (como los conceptos) a partir de los datos. Por ‘construir’ queremos decir que el analista reduce datos de muchos casos a conceptos y los convierte en conjuntos de afirmaciones de relación que pueden usarse para explicar, en un sentido general, lo que ocurre; raramente estos conceptos o afirmaciones son palabras exactas de un entrevistado o de un caso, aunque podrían serlo (por ejemplo, los códigos in vivo). Por lo general representan la opinión de muchos.” (Strauss y Corbin, 2016: 159). En esta misma sección, los autores aluden a la forma argumentativa que resulta característica de esta metodología: “hay más de una manera de formular oraciones que expresen relaciones. En nuestras publicaciones no se presentan como hipótesis o proposiciones explícitas, sino que tienden a estar entrelazadas de manera inocua en la narrativa.” (Strauss y Corbin, 2016: 159).

anteriores capítulos, así como con algunos conceptos que se desprenden de la experiencia de Cherán y que considero se pueden generalizar. Este ejercicio me permite realizar la integración con –y entre– los marcos teóricos de la comunalidad y la dialéctica de *communitas* e *immunitas*. El resultado es la agrupación de estas diversas formas en tres *ejes de sentido*, conformados por dos subcategorías que presentan sentidos opuestos:²² *contagios-clausuras*, *reciprocidad-reivindicación de lo propio*, y *cuidado de la vida-vida desnuda*.

En este último capítulo, también realizo un breve ejercicio de integración del caso con el marco sobre comunidades indígenas y derechos que se expuso en la introducción de la tesis. En sus conclusiones, este marco se integra con los ejes de sentido, lo que me permite regresar a mi pregunta general de investigación sobre la relación teórica entre la comunidad, desde su radicalidad como forma de vida, y el derecho, considerando su dimensión de poder. Esta relación queda caracterizada por dos patrones generales de sentido opuesto,²³ como modos en que la *comunidad se inhibe* por medio del derecho, o modos en que se *posibilita un derecho en común*, y que constituyen las categorías centrales de esta investigación.²⁴

Según se muestra en el diagrama final de investigación,²⁵ el bosquejo teórico al que se llega permite agrupar por medio de sus categorías a un grupo amplio de fenómenos cuya relación no siempre resulta evidente. Nos muestra, de

²² “Una subcategoría también es una categoría, como su nombre lo dice. Sin embargo, en lugar de representar el fenómeno, las subcategorías responden preguntas sobre los fenómenos tales como cuándo, dónde, por qué, quién, cómo y con qué consecuencias, dando así a los conceptos un mayor poder explicativo.” (Strauss y Corbin, 2016: 136).

²³ “No estamos hablando un lenguaje de causa y efecto. Esto es demasiado simple [...] Identificar, separar y agrupar todos los posibles factores que muestran la naturaleza de las relaciones no da como resultado una oración simple de “sí... entonces”. Lo más probable es que el resultado sea un análisis que lleve a los lectores a un sendero complejo de interrelaciones, cada una con su patrón particular, que explican lo que está sucediendo.” (Strauss y Corbin, 2016: 141-142).

²⁴ “Una categoría central tiene poder analítico. Lo que le otorga tal poder es la capacidad de reunir las categorías para formar un todo explicativo. Además, una categoría central debe poder dar cuenta de una considerable variación dentro de las categorías.” (Strauss y Corbin, 2016: 160).

²⁵ Para este diagrama tomé como base la herramienta analítica de *matriz condicional/consecuencial*. Se trata de un mecanismo de codificación que ayuda a los analistas a tener en cuenta varios puntos analíticos, principalmente las relaciones entre condiciones y consecuencias macro y micro. La matriz se considera sólo una guía conceptual, y su importancia es que posibilita ubicar un fenómeno en contexto –que es más que simplemente dibujar una situación descriptivamente– en un relato sistemático, lógico e integrado. (véase, Strauss y Corbin, 2016: 199 y ss).

manera sintética, las relaciones entre un conjunto de conceptos que refieren a las formas como se presenta la relación entre la comunidad, desde su radicalidad como forma de vida, y el derecho, considerando su dimensión de poder. Por último, permite compartir una experiencia de resistencia comunitaria y ponerla en diálogo con marcos teóricos que derivan de otras experiencias o reflexiones.

2. Contexto regional y repertorios históricos de confrontación en Cherán

Como vimos en la introducción de la tesis, en los años noventa del siglo XX se presentó un auge de movilizaciones indígenas en México, así como en gran parte de los países latinoamericanos, que presentaron reclamos específicos de autodeterminación y autonomía. Estos movimientos se encuentran enmarcados en el viraje al globalismo neoliberal (Otero, 2006), y desde su inicio mostraron su oposición a los principios de política económica que se imponían a los Estados,²⁶ cuestionando los procesos de integración, y los mecanismos de negación y dominación que se intensifican por este modelo de globalización económica.²⁷ Las dinámicas extractivas, propias de este modelo, representan una amenaza a los recursos naturales y ecosistemas de los territorios, y aumentan las tensiones entre pueblos indígenas y Estado, puesto que los recursos bióticos nacionales, como las cuencas hídricas o bosques maderables, se encuentran en territorios donde se asientan Pueblos Indígenas.

Dentro de este contexto económico general, en Michoacán, en los años ochenta y noventa del siglo pasado, se implementó un nuevo modelo de desarrollo rural regional a través de la sustitución de los cultivos tradicionales por cultivos de alto valor comercial, que transformaron a este Estado en un enclave

²⁶ “Las medidas consistían básicamente en recortar el presupuesto público, con una importante limitación de los recursos enfocados al bienestar social, para en su lugar invertirlos en ámbitos donde se obtuvieran inmediatos rendimientos económicos. Además, se debían privatizar las empresas estatales y los recursos y servicios públicos, establecer un sistema legal que garantizara los derechos de propiedad, crear incentivos para promover la inversión extranjera, así como eliminar cualquier regulación que impidiera la libre competencia entre compañías internacionales y empresas nacionales (véase, Williamson, 1998).” (Fuentes, Moreno y Rivero Borrell, 2020: 3, nota 2).

²⁷ De acuerdo con Otero (2006), el cambio de modelo de desarrollo proteccionista enfocado en el crecimiento económico interno y con base en una ideología nacionalista, que había predominado desde los años treinta, hacia el nuevo modelo de desarrollo basado en el libre mercado y de escasa protección estatal, agrava la larga cadena de exclusión a quienes carecían de capital, tecnología, conocimientos sobre los modos de producción industrial y lazos comerciales, para competir con empresas transnacionales y productores agrícolas entrenados en el modelo de economía abierta.

agroexportador. El producto agrícola que ha tenido mayor repercusión en el desarrollo económico de la región michoacana de Uruapan-Pátzcuaro ha sido el aguacate. El precio y volumen de producción del producto aumentó el ingreso regional y desencadenó el desarrollo de una infraestructura de insumos para su cultivo, como empresas de fertilizantes y servicios agronómicos. Asimismo, promovió la diferenciación económica interna entre aguacateros y otros productores agrícolas, concentrando ingresos en las comunidades aguacateras y segmentándolas, generando nuevas elites agrarias vinculadas a la agroexportación (Fuentes, Moreno y Rivero Borrell, 2021).

Entre otros elementos, esta reconversión modificó el mundo laboral, que ahora utiliza la mano de obra de los trabajadores agrícolas, de mujeres, migrantes internos (principalmente de Guerrero, Oaxaca y Chiapas), e incluso el trabajo infantil, todos en condiciones precarias (Velázquez, 2019: 40-50; 196-198). Además de la explotación laboral, el modelo agroextractivista genera afectaciones a la salud, como la intoxicación crónica por las cantidades excesivas de fertilizante y plaguicidas, que afecta también a las comunidades vecinas.²⁸ Por su parte, Velázquez observa una afectación diferenciada en las mujeres, que ocupan las jerarquías inferiores de la estratificación laboral y realizan los trabajos que las exponen más a estos contaminantes (con argumentos como que “la delicadeza de sus manos es óptima para la cosecha de frutillas”), al tiempo que subsisten los órdenes de género en sus comunidades, que las obligan a cargar con la mayor parte del trabajo doméstico y a preservar la honorabilidad de la familia (Velázquez, 2019: 263 y ss).

Los impactos ambientales generados por este enclave agroexportador incluyen la reducción de áreas boscosas, la disminución del volumen de agua en manantiales y la referida contaminación por agroquímicos. En la Meseta P'urhépecha, entre 1976 y 2015 se perdió un total de 20,032 hectáreas de bosques de coníferas y encinos, principalmente convertidos en terrenos

²⁸ “En Zirosto, la comunidad donde ‘el norte ha llegado’ hay la idea de que la muerte es poco en tanto el oro verde siga floreciendo entre sus huertos. ‘Más se perdió en el volcán’, dice la gente, como acostumbrándose a la muerte silenciosa de los agrotóxicos. Durante el trabajo de campo, vi partir a Natividad, la encargada del cuidado de la iglesia y mi portera en trabajo de campo. Se fue en silencio en una agonía por cirrosis hepática. Luego, murió Víctor, el bebé que nació con hidrocefalia y que había logrado sobrevivir un año.” (Velázquez, 2019: 21).

agrícolas (Garibay y Bocco, 2012).²⁹ “El uso de agua de manantial para el riego del aguacate ha provocado escasez para consumo humano y disputas entre localidades por la retención del líquido” (Fuentes, Moreno y Rivero Borrell, 2021: 209). Asimismo, se ha observado que las estrategias de subsistencia de las familias están cambiando debido a la transformación del sistema silvícola y milpero de las comunidades p’urhépechas que está siendo desplazado por huertas de aguacate (Velázquez, 2019).

La reconfiguración productiva hacia un enclave agroexportador transformó el paisaje y la economía regional, reorientando los ingresos y creando una profunda acumulación de capital en las zonas agrícolas. Al mismo tiempo, aumentó la desigualdad, conformando un entorno muy atractivo para la diversificación de las actividades delictivas. “A finales de los años noventa, el crimen organizado, en un primer momento centrado en los narcóticos, penetró en la tala ilegal, la extracción de minerales y la extorsión a productores” (Fuentes, Moreno y Rivero Borrell, 2021: 209). Con ello, los grupos criminales fueron ganando el control de las tierras forestales, y estas actividades se han enquistado como parte del ámbito criminal en todo el continente (Bonello, 18 de septiembre de 2020).

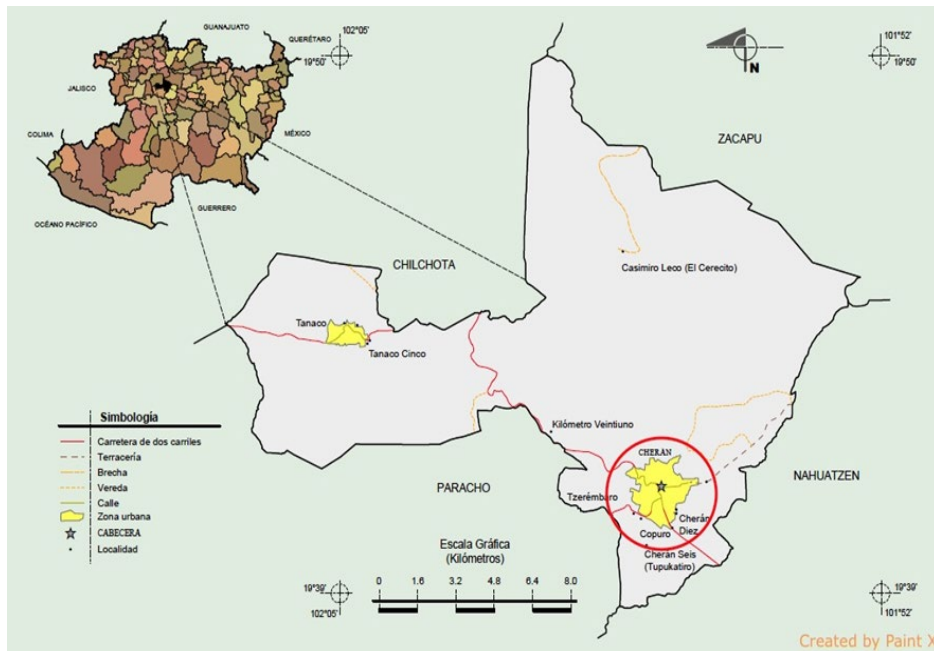
En este contexto regional, entre 2006 y 2011, el municipio de San Francisco Cherán sufrió el saqueo de sus bosques comunales por parte de grupos criminales. Cherán se encuentra enclavado en el corazón de la Meseta P’urhépecha, en el estado de Michoacán (véase la figura 3.1). Su superficie asciende a 222.8 km² y cuenta con una población de 18,141 habitantes (INEGI, 2015). Se compone de tres localidades: la cabecera, San Francisco Cherán (que concentra 78% de la población), el Rancho Casimiro Leco (o Cerecito) y la tenencia de Tanaco.³⁰ Durante el periodo 2008-2011, la tala ilegal y la inseguridad se intensificaron, y se llegó a imponer el poder de la violencia del crimen organizado, con secuestros, asesinatos y una explotación intensificada de su bosque (Ruiz, 2015). Según España y Champo (2016), en seis años se

²⁹ Por su parte, otro estudio reporta que en 2008, 40% de los bosques perdidos por la expansión del cultivo del aguacate se encontraban en la Meseta P’urhépecha, donde está el principal centro de producción. (Véase, Tejera Hernández *et al.*, 2013: 15-40).

³⁰ El “levantamiento” y el movimiento por la autonomía a los que refiere este trabajo, corresponde exclusivamente a la comunidad de San Francisco Cherán, que es la cabecera municipal.

perdieron 9,069.35 hectáreas, lo que corresponde a una variación porcentual de 71.24% de las hectáreas de bosque que tenía Cherán en 2006, y fue en 2011 – antes del levantamiento de la comunidad– cuando se estaba presentando la mayor pérdida.

Imagen 3.1 Mapa del Municipio de Cherán, Michoacán³¹



Junto con el extractivismo y el crimen organizado, otra parte del contexto está conformado por las políticas respecto a los Pueblos Indígenas, desarrolladas en la introducción como *multiculturalismo neoliberal* –políticas y discursos de inclusión de la diversidad que no atienden las estructuras que generan desigualdad (véase, Assies, 2006; González, 2010; Burguete, 2010). Como habíamos visto, se encuentran en oposición al *paradigma autonómico* en la medida en que no reconocen o sólo lo hacen de manera limitada, el derecho a la libre determinación (Burguete, 2010), especialmente en cuanto al reconocimiento de los Pueblos como sujetos públicos de derecho.

El ascenso del multiculturalismo arribó con las reformas constitucionales de corto alcance. Desde los años ochenta la mayoría de los países latinoamericanos han reformado su legislación [...], para reconocer

³¹ Fuente: <https://www.mundoagrario.unlp.edu.ar/article/download/MAe138/12163?inline=1>.

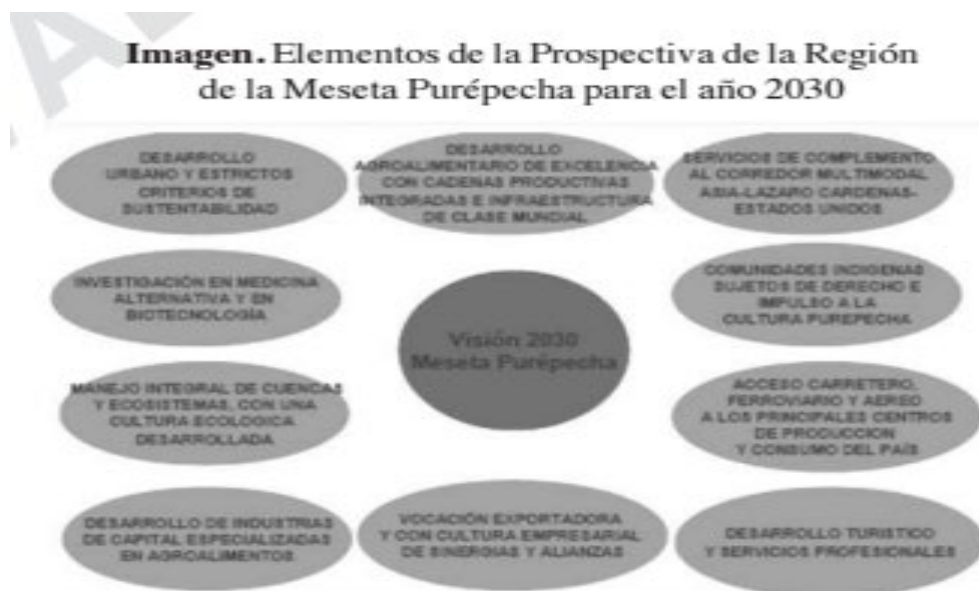
constitucionalmente derechos a la población indígena en sus países. A esta política de reconocimiento se le ha llamado “multiculturalismo constitucional” [...] En este orden, los textos constitucionales han sido, también, el terreno de disputa entre los paradigmas en cuestión. De lo que resulta que los reclamos de autodeterminación han sido respondidos por una suerte de “autonomía multicultural”, limitada a políticas culturales y de autogobierno, en la lógica de políticas de descentralización (Burguete, 2010: 85).

Además, estas políticas se encuentran articuladas con políticas de desarrollo de corte neoliberal que favorecen el extractivismo.³² Así, un ejemplo de la implementación de estas políticas en la región es la *Prospectiva Estratégica de un Desarrollo Incluyente del Estado de Michoacán 2003-2030*, que fue adoptada en los planes de desarrollo de diversos municipios del Estado.³³

³² No ha incluido una visión propia de los Pueblos Indígenas, limitando sus opciones a: enfrascarse en la “tradición”, con el fin de preservar el patrimonio ecológico de la humanidad; sumarse al “combate de la pobreza extrema” mediante políticas focalizadas; o integrarse plenamente al mercado, adoptando un modo empresarial de organización. Es decir, se trata de políticas que no han considerado la historia de subordinación, la visión y las áreas demandadas como prioritarias por las comunidades indígenas (véase, Wray y Renshaw, 2004; y Assies, 2006).

³³ Véase, por ejemplo, el Plan de Desarrollo Municipal de Puruandro 2005-2007 en <http://leyes.michoacan.gob.mx/destino/O621po.pdf>

Imagen 3.2 Prospectiva de Desarrollo Incluyente para Michoacán 2003-2030



Fuente: Gobierno del Estado de Michoacán y - SEPLADE - Consultores Internacionales S.C (2005). Prospectiva Estratégica de un Desarrollo Incluyente del Estado de Michoacán 2003-2030

Fuente: Imagen tomada del Plan de Desarrollo Municipal de Cherán, 2012-2015.

Como se refiere en documentos propios de la comunidad de Cherán, el problema con esta política de desarrollo inicia en que no deriva de un ejercicio de consulta ni de construcción participativa, sino que su propia metodología privilegia el diálogo con expertos:

La lógica detrás de esta visión es que los municipios que la integramos pongamos el énfasis de nuestro desarrollo en la explotación de nuestros recursos y potencialidades enfocadas sólo hacia el exterior, en una lógica de competitividad por encima de la sustentabilidad endógena” (Plan de Desarrollo Municipal de Cherán, 2012-2015: 6).

Ahora bien, como podemos observar en la imagen 3.2 Prospectiva de Desarrollo Incluyente para Michoacán 2003-2030, junto con los objetivos económicos centrados en la agroexportación, aparece un objetivo que refiere a las comunidades indígenas como sujetos de derecho y al impulso a la cultura Purépecha. Sin embargo, su reconocimiento no es como *sujetos de derecho*

público.³⁴ Se trata, por ello, de un discurso integracionista que no atiende las situaciones estructurales de desigualdad, característico del *multiculturalismo neoliberal*. En el mismo sentido, un informe reciente sobre la regulación de la libre determinación en México, reconoce esta tendencia general:

el reconocimiento real y la implementación del referido derecho está lejos de alcanzarse [...] Existen numerosos retos para las comunidades y pueblos que buscan ejercerlo, muchos de los cuales se vinculan a las actuales políticas públicas desarrollistas, así como a la prevalencia de un contexto de inequidad, impunidad, discriminación y racismo (Ramírez y Cerqueira, 2021: 1).

En general, la gran parte de la legislación secundaria en los estados supedita las instituciones comunitarias a las instituciones estatales, y la gran mayoría de los estados mantiene una posición tutelar en su relación con los pueblos indígenas. Son muy pocas las leyes que establecen derechos, obligaciones y directrices que permitan a los operadores jurídicos estatales y a las comunidades indígenas relacionarse en términos de la libre determinación de los pueblos (Ramírez y Cerqueira, 2021: 28).

Para González, se trata de un “reconocimiento legal secundario”, en el sentido de que no integra a las comunidades bajo un régimen autonómico, ni las distingue como un nuevo régimen de gobierno de las estructuras estatales; es

³⁴ Como refiere Ruiz en un análisis sobre la legislación vigente al momento de que Cherán presenta su demanda, las comunidades indígenas no contaban con legitimidad legal para interponer algún medio de impugnación, quienes comparecían eran las personas de manera individual, como ciudadanos particulares invocando su identidad cultural. “la Constitución política mexicana no reconoce a los pueblos y comunidades como sujetos de derecho, por otra parte, la Ley General del Sistema de Medios de Impugnación en Materia Electoral, en su capítulo sexto, artículo 13, únicamente reconoce legitimidad, es decir capacidad legal para la presentación de recursos de impugnación a los partidos políticos, a los ciudadanos, a los candidatos por su propio derecho, y a los candidatos independientes acreditados ante el Instituto Federal Electoral. No contempla al pueblo o comunidad indígena como sujeto con legitimidad legal para interponer medios de impugnación, por lo tanto la misma ley impide el acceso a la jurisdicción estatal para la defensa de sus intereses en la materia. En este mismo sentido, aún y cuando la comunidad contara con la estructura de los órganos de representación en materia agraria, técnicamente estarían imposibilitados para comparecer a juicio ante el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) debido a que su competencia legal se circunscribe únicamente al ámbito agrario, no al electoral. Por otra parte, la citada Ley General del Sistema de Medios de Impugnación tampoco reconoce legitimidad a los órganos de representación agraria para comparecer a juicio en materia electoral.” (Ruiz, 2015: 214).

decir, en la medida en que el Estado no se transforma como resultado del “reconocimiento” de las autonomías indígenas (González, 2010: 38). Gonzalez entonces se pregunta por la manera en que esta forma de reconocimiento, junto con los otros tipos de autonomía, están interactuando con el multiculturalismo neoliberal, y si este multiculturalismo está limitando (o disciplinando) y quizá extinguiendo de una manera tangible los derechos de los pueblos indígenas (González, 2010).

Ahora bien, las afectaciones derivadas de estas políticas multiculturales, junto con los procesos extractivistas y su relación con el crimen organizado, se encuentran claramente identificadas por la comunidad. Podríamos decir que el levantamiento y su proceso autonómico –que se analizarán más adelante– resultaron efectivos justo por esta claridad. Es posible observar que muchas de estas afectaciones y acciones de resistencia refieren a su forma de vida comunitaria y, además, que esta forma modula el sentido de la afectación o su forma de resistencia. La imagen 3.3 nos muestra las conclusiones de un diagnóstico realizado por la propia comunidad, y es un buen ejemplo de la relación entre el contexto y la forma de vida comunitaria en Cherán que se busca enfatizar.

Imagen 3.3 Diagnóstico comunitario para la elaboración del Plan de Desarrollo Comunal 2018-2021

3.- LO QUE NO QUEREMOS

TOMANDO EN CUENTA lo manifestado EN LAS FOGATAS Y ASAMBLEAS DE BARRIO, retomamos el sentir de la población en general, en relación a lo que no SE quiere más. Así, en Cherán seguiremos trabajando porque **no queremos**:

- Los protagonismos individuales por encima de la colectividad.
- Una comunidad dividida por intereses, que no responden a nuestra identidad comunitaria y que abonan a la desintegración y la violencia.
- Una comunidad con problemas de salud serios, que aún no han sido atendidos.
- Una comunidad en la que sus recursos naturales sean explotados sin conciencia y que pongan en riesgo la vida de la comunidad;
- Una comunidad desorganizada.
- Una comunidad soberbia que no se identifica con la problemática de otras comunidades.
- Una comunidad con condiciones de trabajo precarias que pongan en riesgo la unión y estabilidad de las familias.
- Una comunidad que permita la educación de su población bajo esquemas o propuestas que no toman en cuenta nuestros valores, principios e identidad P'urhépecha.
- Una comunidad que no respeta ni aplica la forma de organización, cooperación y solidaridad comunitaria y que lo hace para la acumulación de dinero y enriquecimiento personal que genera división y una mayor pobreza.
- Una comunidad sin esperanza de un futuro mejor.
- Una comunidad que no cuide a su niñez, que no proteja y estimula a su juventud y que no cuide a sus adultos mayores.

Mantenemos el compromiso de tomar las decisiones en colectivo y que todas las acciones que emprendamos serán en corresponsabilidad con los demás integrantes de la comunidad y estarán encaminadas a que cada vez se materialicen en nuestra vida comunitaria, ya que ésta forma de vida sí es posible, siendo mucho más digna y justa.

Seguimos en la lucha por alcanzar las demandas de la población sobre la comunidad que se sueña y quiere verse materializada a mediano plazo, en donde mujeres y hombres han definido cuál es la visión comunitaria que se tiene, cómo será Cherán en un escenario a diez años.

Fuente: Plan de Desarrollo Municipal de Cherán, 2018-2021.

Antes de continuar con el análisis de estas afectaciones y resistencias en su relación con la forma de vida comunitaria en Cherán, quisiera referir una parte de la historia reciente de la comunidad. Si bien la lucha de Cherán trascendió a nivel internacional en 2011, la organización comunitaria en defensa del territorio y la reivindicación de un autogobierno con base en las prácticas culturales no son acontecimientos inéditos. Se sostienen en procesos de *larga data* de agitación social contra las políticas estatales, de cuestionamientos al ejercicio de poder y de representación ejercida en los partidos políticos, y de los modelos de extracción forestal (Fuentes, Moreno y Rivero Borrell, 2021). Como se había referido en la introducción, las autonomías comunitarias surgieron como expresión concreta de la resistencia de los Pueblos Indígenas y echaron mano de su experiencia de siglos de resistencia. Así, la movilización actual de Cherán recurrió a repertorios de confrontación inscritos en sucesos históricos particulares,³⁵ que han conformado una memoria de resistencia compartida,

³⁵ En la movilización de 2011, la memoria colectiva acudió a estos acontecimientos históricos que modificaron la organización comunitaria, el ejercicio de poder y la relación con el Estado. Entre otros, el gobierno comunal de 2012 retomó la idea de un cabildo híbrido, conformado por

articulada con su identidad étnica y su sentido de comunidad (véase, Velázquez, 2013).

A través de los testimonios es posible observar que en la comunidad han tenido lugar varios conflictos históricos, vinculados con la defensa del territorio o el control del gobierno, que provocaron la conformación de fracciones internas y que han llegado a poner en crisis a la comunidad.³⁶ Sin embargo, como también lo observa Ruiz, la superación de estas tensiones y crisis ha sido posible por la activación de elementos culturales propios que les permiten rearticular sus relaciones sociales y renovar la comunidad en diferentes contextos (Ruiz, 2015). Asimismo, como se refería, apelan a su historia para recordar cómo han salido adelante en momentos de tensión.³⁷

Un episodio que resulta especialmente relevante para comprender el sentido de las acciones tomadas al momento del levantamiento y para conformar su estructura de gobierno, fue la división en fracciones partidistas que existía en comunidad –relacionada con los dos primeros puntos de “el Cherán que no

consejos de gobierno indígenas que combinaron la política estatal municipal con la organización tradicional, así como la reactivación de la Ronda Comunitaria como mecanismo de autodefensa y vigilancia. Por su parte, el proceso organizativo de 2011 recurrió al sonido de alerta de las campanas de la iglesia y cohetes, como sucedió en otros episodios como el fraude electoral de 1988, que llamaba a la unión y la autodefensa armada (véase, Fuentes, Moreno y Rivero Borrell, 2021).

³⁶ “La revolución aquí llegó hasta 1921. Ya con la resaca de la revolución, los bandoleros que ya no sabían qué hacer se vinieron para acá. En 1940 llega para nuestro pueblo un suceso muy interesante: la carretera y revienta el volcán; una histeria de miedo colectivo fuerte. Para 1940, yo no tengo un dato preciso, pero llega la parte de la resinación, entonces se aparcela todo, y todo mundo tiene su posesión. [...] en el setenta y cuatro hubo un ‘zafarrancho’ muy fuerte. Le llaman el ‘zafarrancho’ porque hubo muertos [...] En 1942 cuando ya Cárdenas termina –se me estaba pasando ese– hay un evento muy fuerte aquí en Cherán. Vienen los agraristas con la Reforma Agraria. Llegan a Zacapu, acá por el ejido. Cárdenas les dice: ‘a ver agraristas, vayan y hagan un congreso agrarista ahí en Cherán, si no pasa nada, hacemos toda la repartición de la meseta purépecha’. Pero ¡oh error! Vienen, lo hacen en Cherán y lo hacen en semana santa. Dicen que hay banda de música –el libro lo dice– caballos, hacen una carne enorme ahí en la plaza; pero para eso la gente ya estaba preparada. Hacen una matazón [...] Vamos al setenta, ya venía el cacicazgo bien establecido, derrocan al cacicazgo y entra otro priismo, pero ya un priismo moderado –yo le llamaría moderado– a lo poco que he leído. En el ochenta y ocho hay un cambio de régimen por los de Cárdenas: el perredismo” Josué Velázquez, entrevista dialógica, 2020.

³⁷ “Tengo una visión optimista, pues un proceso de larga data, no cumple 10 sino 500 años.” (Radio Fogata, 2021). En relación con el Covid-19, por ejemplo: “Lo del Covid-19. Eso por aquí ya ha pasado; hubo hambrunas, hubo calamidades, hubo pestes, saqueos, quema de pueblos, pero eso ya fue en 1920. Yo recuerdo que decían que en 1980 había como cinco mil o seis mil habitantes en Cherán; yo digo ¿cómo? si en 1880 había cinco mil.” (Josué Velázquez, entrevista citada).

queremos”, según se observa en la imagen 3.3. La expulsión de los partidos políticos también es un elemento característico de esta experiencia autonómica.

La disputa política entre facciones partidistas es un fenómeno relativamente nuevo en la historia de Cherán, y de México, por el conocido dominio del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Anteriormente, las disputas por el poder político en la comunidad se presentaban entre la autoridad agraria (el comisariado de bienes comunales) y la municipal (el ayuntamiento). En la década de los años ochenta, docentes y profesionistas se posicionan como actores políticos centrales en la comunidad, primero afiliados al partido del Estado (PRI) y después al Partido de la Revolución Democrática (PRD).³⁸ Posteriormente, de 1989 a 2007, el PRD dominó la política local y al momento del levantamiento en 2011 la comunidad se encontraba dividida entre facciones que apoyaban, principalmente, a estos dos partidos.

Los gobiernos perredistas en Michoacán se habían caracterizado por impulsar algunas políticas para el desarrollo de las comunidades y por un discurso etnicista. Este discurso de reivindicación étnica se alió con la Organización Nación P'urhépecha (ONP), que nació con la reforma al artículo 27 constitucional que amenazaba con privatizar las tierras comunales y exterminar las formas de vida comunitaria, según se refería en la introducción. “Ante la amenaza legislativa, la ONP buscó el desarrollo integral de los pueblos p'urhépechas con base en un modelo de autogobierno que demandaba la autonomía regional *de facto*” (Fuentes, Moreno y Rivero Borrell, 2021: 215). Estas demandas y prácticas, a su vez, se conectaron con aquellas del movimiento indígena que aglutinó el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Congreso Nacional Indígena (CNI).

³⁸ “Así, otro parteaguas comunitario ocurrió en 1988 [...] a causa del fraude electoral que reconoció a Carlos Salinas (1988-1994) como ejecutivo, en lugar de Cuauhtémoc Cárdenas. La derrota produjo una serie de movilizaciones en el país para anular el proceso electoral. En Cherán, el sonido de las campanas de la iglesia y cohetes llamaron a una movilización comunitaria, la cual desconoció al presidente municipal priista; en su lugar, se instaló un gobierno popular a lo largo de un año, que funcionó sin presupuesto gubernamental.”(Fuentes, Moreno y Rivero Borrell, 2021: 214-215).

Ahora bien, la división de la comunidad fue un producto no sólo de la disputa entre las fracciones que compiten por el poder, sino de la práctica (*anti*)política del *clientelismo*, asociada con los partidos.³⁹

Ahí empieza a darse una influencia política de quien normalmente se acercaba al partido para solucionar sus problemas. Entonces [refiere a la década de los noventa] [...], yo ahí me daba cuenta de que la mayoría de la gente era perredista y si tú eras amigo de un perredista, rápido te solucionaban el problema (Josué Velázquez, entrevista dialógica, 2020).

Aunque las definiciones de *clientelismo* suelen poner el acento en la contraprestación de bienes o servicios por votos, como observa Hernández, se trata de un fenómeno más complejo, que incluye relaciones de subsidiariedad, el uso de bienes y servicios de origen estatal para generar estructuras de poder basadas en lealtades y la competencia por el control de estas estructuras (Hernández Muñoz, 2006). Para quienes participan en esta competencia, la distribución privilegiada de bienes, servicios o puestos dentro de la administración pública, resulta en una expectativa normalizada, incluso se convierte en una “forma de ser social” (Hernández Muñoz, 2006: 126). Para Mantilla (2013), estas relaciones no se basan en solidaridades colectivas, sino en intereses particulares que siguen pautas de valores individualistas que, además, penetran en los grupos informales, como las familias o las amistades.⁴⁰

a) El clientelismo opera de modo normal, habitual, como una obviedad, una tradición; b) La presencia y la importancia de estas relaciones de intercambio de favores entre desiguales y siempre teñidas con aspectos personales o personalizadas, de estos grupos que se articulan en torno a

³⁹ “Si el clientelismo es una cultura política, es necesario agregar que opera, a la inversa, inhibiendo y ahogando la política. El clientelismo funciona a través del control de recursos y la distribución de privilegios entre los próximos” (Mantilla, 2013: 39).

⁴⁰ “Una mirada más crítica se encuentra en Powell [...] que hace hincapié en la violencia de baja intensidad, la violencia simbólica, la coerción y la intimidación que subyace en el intercambio de favores clientelares. Así, el clientelismo –nos dice– no se trata de igualdad sino de desigualdad, no se trata tanto de la oposición entre favores y derechos, sino de la conversión corrupta de derechos en favores, no se trata de democracia sino de autoritarismo negociado. De este modo, los derechos son distribuidos (o retenidos) de acuerdo con la amistad política [...] con el derecho a la protección; en virtud de la legislación laboral, se menoscaba por prácticas informales de la dirección de los sindicatos, etc., los favores se convierten en recursos fundamentales para la consolidación de una política personalista que reproduce y fortalece un orden jerárquicamente organizado.” (Mantilla, 2013: 54).

un líder o patrón –comúnmente conocidos como “la gente de...”–, no se restringe a la arena política –gubernamental–. Por el contrario, las relaciones clientelares se extienden al conjunto de la vida social, borrando incluso los límites entre la vida económica y la política, penetran la universidad, el sindicato, los medios de comunicación, etcétera; y c) El clientelismo está, por decirlo así, empapado, saturado de valores positivos tales como la amistad, la solidaridad, la reciprocidad y la lealtad (Mantilla, 2013: 55).

El clientelismo entonces puede alcanzar a tocar, e incluso puede alterar elementos o estructuras de la comunidad, de ahí su gran riesgo. Por ejemplo, en visita de campo, dialogando sobre el trabajo comunitario o faena, se refirió que durante el gobierno del PRD sí se convocaban a realizar faena, pero en realidad las personas iban sólo a beber o a formar relaciones dentro del partido. En consecuencia, un tema recurrente que se dialogó durante el levantamiento fue cómo las facciones en disputa compartían la codicia de sujetar un cargo de representación y autoridad política para el beneficio personal, sin importar los intereses comunitarios. Esto les llevará a configurar la demanda y luego el acuerdo que prohíbe los partidos y el proselitismo político en la comunidad, y un cuidado por evitar cualquier forma clientelista.

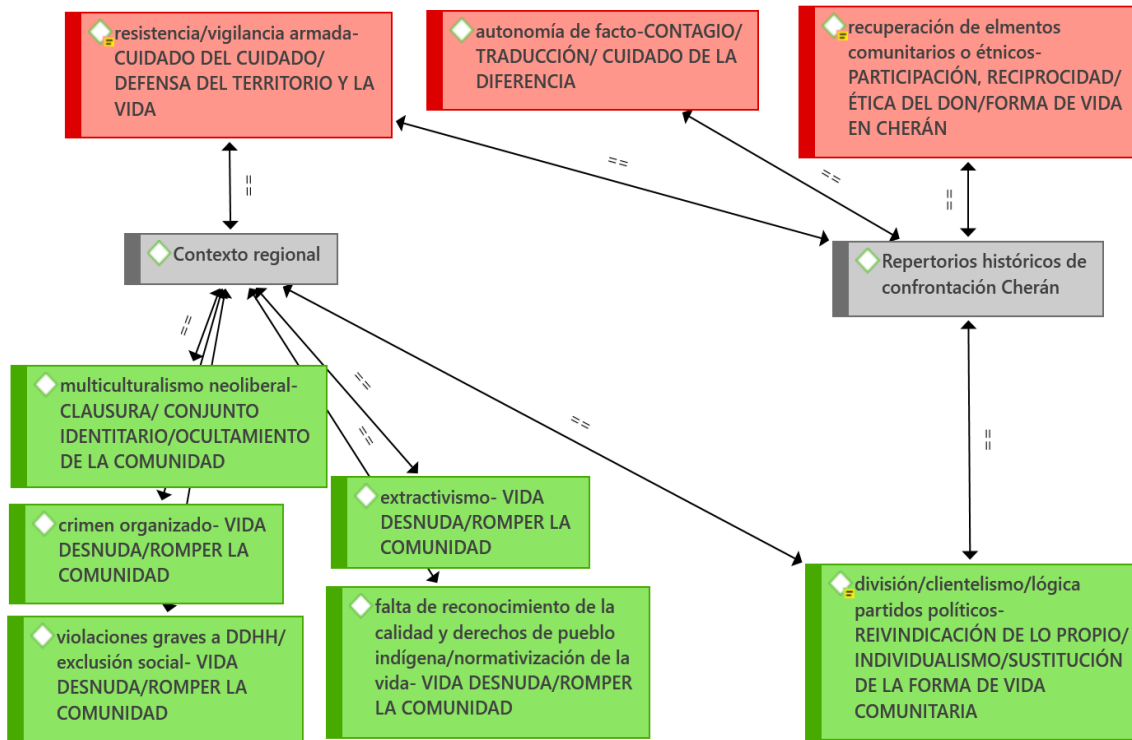
Así, además de las afectaciones a la democracia o a los programas de desarrollo y combate a la pobreza, el clientelismo afecta la forma de vida comunitaria. Como podemos observar en el Diagnóstico comunitario para la elaboración del Plan de Desarrollo Comunal 2018 (véase imagen 3.3), esta afectación tiene un carácter central en la manera de enunciar la comunidad “que no queremos” (y proyectar, con ello, las acciones de respuesta o resistencia): los protagonismos individuales por encima de la colectividad; una comunidad dividida por intereses que no responden a su identidad comunitaria y que abonan a la desintegración y la violencia; una comunidad que no respeta ni aplica la forma de organización, cooperación y solidaridad comunitaria y que lo hace para la acumulación de dinero y enriquecimiento personal que genera división y mayor pobreza.

Al igual que con el clientelismo, los demás elementos que conforman el contexto y los repertorios de confrontación pueden referirse y reflexionarse desde la forma de vida comunitaria. Apoyándonos entonces en la perspectiva que se venía perfilando en los marcos teóricos expuestos en anteriores capítulos, podemos realizar una primera aproximación a las afectaciones y resistencias desde la forma de vida comunitaria, como se muestra el esquema 3.1.

Este esquema nos muestra en los recuadros verdes y en minúsculas las afectaciones narradas en este apartado, y en rojo las resistencias. En mayúsculas, en los mismos recuadros, encontramos su relación con los conceptos o elementos de los marcos teóricos expuestos en los dos capítulos anteriores, o aquellos que se desprenden de la propia experiencia de Cherán y que considero generalizables. Así, además del clientelismo y la división en facciones partidistas, las principales afectaciones aparecen como parte de un contexto adverso caracterizado por el extractivismo, el crimen organizado y el multiculturalismo neoliberal. En tanto que afectaciones a la forma de vida comunitaria, nos evocan los problemas de sustitución de la forma de vida comunitaria, ruptura de la comunidad y vida desnuda referidos en nuestros marcos teóricos.

Por su parte, su historia nos muestra ejercicios de recuperación de elementos comunitarios o étnicos, así como de resistencia armada, que les han funcionado para resistir. Además de esta memoria propia, el contexto e historia reciente en México aporta experiencias de ejercicio de una autonomía de facto, también como una forma de resistencia a las afectaciones referidas. Este primer ejercicio nos permite empezar a observar una diversidad de modos, así como la manera en que la forma de vida comunitaria modula el sentido que da la afectación o su forma de resistencia. Por último, y de manera más específica, nos empieza a mostrar algunos detalles de la relación entre la forma de vida comunitaria y el derecho. Por supuesto, esto apenas se empieza a bosquejar, falta analizar la respuesta y el proceso autonómico de Cherán, como se verá en el siguiente apartado.

Esquema 3.1 Contexto regional y repertorios históricos de confrontación



3. Levantamiento y proceso jurídico-comunitario de Cherán

El levantamiento inicia la madrugada del 15 de abril de 2011, cuando un grupo de mujeres, acompañadas después por jóvenes, realizan una movilización enfrentándose –sin armas– a camiones cargados de madera procedentes de la tala ilegal, resguardados por empresarios forestales y miembros armados del crimen organizado. Una vez que confinaron los camiones y retuvieron a algunos talamontes, se lanzaron cohetes e hicieron sonar las campanas de la iglesia del Calvario para alertar de la movilización a los habitantes de la cabecera municipal.

De manera “instintiva”, recuerdan, la gente subió piedras a la iglesia y, posteriormente, levantaron barricadas en los cinco puntos de acceso al pueblo para impedir la entrada de más miembros del crimen organizado. El presidente municipal huyó, y se desarmó a los policías municipales por la complicidad que mantenían con grupos delictivos (Fuentes, Moreno y Rivero Borrell, 2021; 210).

Esta primera fase, que tuvo un carácter reactivo, es conocida como “el levantamiento” y su estrategia de defensa tomó la forma de un autositio. Sobre esta estrategia, casi de manera inmediata, se desarrolló la construcción de un movimiento etnopolítico y de organización de la seguridad basado en tres demandas: seguridad de la vida, justicia a los compañeros asesinados y desaparecidos, y la reconstitución de los bosques.

Imagen 3.4 Cherán durante los momentos más intensos del conflicto



Fuente: Fotografía tomada de José Atahualpa Chávez Valencia (2016: 119).

“Su rápida respuesta y organización fue posible por su historia y experiencia en otros conflictos, que les permitió contar tecnologías o estrategias de resistencia y un sentir general que identificaba el daño que se causaba a su territorio, con su carácter simbólico” (Fuentes, Moreno y Rivero Borrell, 2021:211). De hecho, previo a esta fecha, algunos grupos dentro de la comunidad ya se habían organizado para implementar diversas acciones, inclusive para planear un levantamiento por fechas cercanas.⁴¹ No obstante, la respuesta violenta del crimen organizado, con asesinatos y desapariciones de líderes y activistas,⁴² así como la división partidista, habían generado un clima

⁴¹ “Un mes antes de que el pueblo de Cherán se levantara contra los talamontes el 15 de abril de 2011, en la comunidad de Nurío se emitió un pronunciamiento del Congreso Nacional Indígena que anunciaba un nuevo tiempo en la vida de la madre tierra y de los pueblos indígenas [...] En esa reunión ya se sabía que el pueblo de Cherán tenía planeado rebelarse en fechas cercanas” (Guillén, 2016: 97).

⁴² “Además de la venta de protección a los talamontes frente a los comuneros, iniciaron los asesinatos y desapariciones a través de los ‘levantones’ (de 2009 a la fecha fueron asesinados 15 comuneros, y 6 desaparecidos), el cobro de ‘cuotas’ y ‘derechos de piso’, los secuestros y

de miedo y desconfianza que inhibía su respuesta colectiva.⁴³ Se temía que pudieran existir infiltrados o personas que se vendieran o cedieran ante la presión de los grupos criminales o, simplemente, continuar con las dinámicas clientelistas y aprovecharse de la respuesta comunitaria para favorecer a su grupo (véase, Torres, 2021: 389-408). La resistencia colectiva es parte del contexto y la historia de Cherán, pero los grupos criminales, empresas extractivistas y las facciones políticas, también han aprendido a dividir, cooptar o desgastar a la comunidad.

Sin embargo, fuera de todo lo planeado, son las mujeres, seguidas por jóvenes, quienes dan inicio al levantamiento, en el sentido de que esta movilización fue la que, de hecho, detonó la respuesta de toda la comunidad y determinó las primeras acciones que serán tomadas y que marcarán las formas de organización del proceso. Como refiere Velázquez (2019), en la actualidad las mujeres están padeciendo nuevas formas de vulnerabilidad y violencia, producto de las dinámicas de precarización de la vida producidas por el capitalismo contemporáneo; a su vez, las mujeres responden con nuevas formas de resistencia que produce la construcción de nuevas subjetividades. En medio de la desconfianza y el miedo, sus acciones –me parece– tomaron la forma de un “discurso valiente colectivo” (Butler, 2020), por la manera de asumir un riesgo y compromiso que dota de franqueza a su actuar, evidentemente, por fuera de cualquier cooptación, y que producen solidaridad y resistencia en la comunidad.

Ahora bien, durante el levantamiento se articularon 189 fogatas que se encendieron en los nodos de las calles para la vigilancia y la autodefensa desde la organización vecinal.⁴⁴ Además, en el contexto del autositio y con la suspensión de las actividades económicas, las fogatas funcionaron para compartir alimentos, dialogar y reflexionar. Como refieren Morales y Lepe (2013), la *parankuecha*, cocina tradicional de los hogares p’urhépecha, salió de la casa

extorsiones, dentro de la comunidad. Más tarde fueron descubiertos laboratorios para la fabricación de droga sintética en la zonas de bosque más apartadas” (Ruiz, 2015: 149).

⁴³ “Había mucha identidad de que había que luchar, pero todos desconfiaban de todos y quienes tenían afinidad se juntaban a pensar cómo luchar, luego se atemorizaban, se calmaban” (Testimonio recogido por Guillén, 2016: 103).

⁴⁴ Parece que el número de fogatas varió durante el levantamiento. Este dato corresponde a lo relatado durante el trabajo de campo, pero otros autores llegaron a contabilizar 240 (véase la nota siguiente).

a las calles. Así, en torno al fuego se reunían las diversas generaciones de las familias que conforman una manzana, para cuidarse las 24 horas del día y estar en contacto y articulación con toda la comunidad. Los diálogos compartidos alrededor del fuego reactivaron memorias sociales que funcionaron para imaginar cómo transformar la tragedia y el trauma de la destrucción del bosque y la violencia en un proyecto (Fuentes, Moreno y Rivero Borrell, 2021).⁴⁵

Por medio de estos diálogos se reactivó –y reinventó– la Ronda Comunitaria, un cuerpo civil de seguridad y vigilancia que había caído en desuso hacia finales de los años setenta del siglo XX (Lemus, 2019), así como su antigua organización política tradicional, las cuatro Asambleas de Barrios y la Asamblea General, como espacios de toma de decisiones comunitarias.⁴⁶

Imagen 3.5 Compartiendo comida en la fogata



Fuente: Fotografía tomada de José Atahualpa Chávez Valencia (2016: 149).

⁴⁵ “Sí. Discutimos muchos conceptos como ¿qué es territorio? Híjole, si no mal recuerdo había mucha discusión en cuanto a territorio, ¿qué es territorio? ¿por qué territorio? Hablaban de que ¿por qué no Pachamama?” (Josué Velázquez, entrevista dialógica 2020).

⁴⁶ “El ordenamiento territorial corresponde a eso, a los linajes antiguos de los tarascos o p’urépechas prehispánicos. Los del barrio segundo son del linaje que vivía de Tupungato para allá y los de otro linaje son los que vivían en Suchitán, y los de Paricutín son los que vivían en Chipanti, Xhapiro, y los de barrio primero son los que vivían en Cozumlo. Cuando llegan los españoles hacen el pueblo a la usanza urbana de España, de Europa de ese tiempo. Entonces aglomeran a esos caseríos p’urépechas antiguos, pero esas familias no se dispersan y se quedan así, en cuatro, cinco, seis linajes.” (Alicia Lemus, entrevista dialógica, 2020).

Algunos de los primeros acuerdos que se tomaron en estos espacios fueron “la determinación de no partidos políticos, no más ayuntamiento, no más policía” (Pedro Chávez, entrevista dialógica, 2020). Asimismo, se veía como necesario un sistema de gobierno horizontal “que no pusiera en el ojo de los delincuentes a una sola persona, sino un colectivo que pudiera estar llevando las riendas de nuestra comunidad”, sin embargo, “en ese momento, no se tenía en mente la bandera de la libre determinación”. (Radio Fogata, 2020). “Se comenzó a pensar, ¿qué era lo que pretendíamos con eso de no partidos, no ayuntamiento, no policía, sí usos y costumbres? Y se empezó a pensar, ¿qué es usos y costumbres?” (Pedro Chávez, entrevista dialógica, 2020).

El movimiento de autodefensa frente a la tala ilegal se alargó y empalmó con el calendario electoral estatal. En ese contexto, tanto en las fogatas como en las Asambleas, se decidió no participar en las elecciones de ese año a través del sistema de partidos políticos oficiales, debido a las condiciones de inseguridad y por la división que habían provocado las dinámicas de los partidos políticos.

Se analizó el asunto y se dijo que los partidos sólo vienen en tiempo de campaña, se llevan nuestros votos, dividen la comunidad que no había condiciones, que lo que nosotros hacíamos era auto-defendernos legítimamente y que podíamos y deberíamos seguir así, unidos organizados, que unidos y organizados habíamos logrado resguardar la comunidad. Si entraban los partidos era como si le abríamos las puertas otra vez a la delincuencia, la gente tenía bien claro la convicción, dijo: “no más partidos” (Testimonio recabado por Ruiz, 2015: 205).

La postura de la autoridad electoral, en ese momento, fue contraria a estas decisiones de la comunidad y, como se resolverá después, de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas. “El IEM (Instituto Electoral de Michoacán) también se puso en una postura de ‘tiene que’, ‘la ley lo dice’, ‘la ley manda’ (Testimonio recabado por Ruiz, 2015: 206). En el interior de la comunidad, la respuesta del IEM funcionó para reactivar a la facción minoritaria que promovía la realización de elecciones conforme al sistema de partidos, que emprendió acciones contrarias a los acuerdos tomados en asambleas, formando una coalición entre todos los partidos políticos (“Todos Unidos por Cherán”) que

calificaba como ilegales las formas de organización que se proyectaban, desautorizándolas. “Sin embargo, la comunidad ya se había organizado y tenía el control interno de la seguridad, ya se había creado la Coordinación y otras comisiones, teníamos orden ya” (Testimonio recabado por Ruiz, 2015: 206).

Como veíamos, la necesidad de evitar la cooptación, junto con la experiencia previa de división de la comunidad por los partidos políticos, abrió la búsqueda hacia un sistema de gobierno horizontal y directo. La primera referencia fueron sus instituciones tradicionales, que ya empezaban a utilizar para organizarse en el autositio.⁴⁷ En este contexto, caracterizado por un intenso diálogo al interior de la comunidad, surgió la idea de solicitar al Estado que se reconociera el “gobierno por usos y costumbres” y, de manera posterior, utilizar la vía jurisdiccional para impugnar su negativa. En un primer momento, esta vía se utilizó más como una estrategia de defensa, pues no era posible prever su resultado; su intención era visibilizar el movimiento, contrarrestar la campaña negativa promovida por los líderes de los partidos políticos, y ampliar el espacio de maniobra frente al gobierno, articulando la movilización social con la vía institucional (Aragón Andrade, 2019).

Previo a la sentencia jurisdiccional que reconoce su derecho al autogobierno, esta forma de ejercer su autonomía fue dialogada en diferentes espacios y se fue aceptando como una posibilidad adecuada, pero el proceso organizativo continuó sin depender del resultado del litigio. La sentencia favorable condujo a un momento concreto de decisión en la comunidad, que terminará de configurar su experiencia autonómica: ajustar la entrada de la nueva estructura de gobierno comunitaria a los tiempos y procesos establecidos en la sentencia.

La sentencia nos marcaba un camino de ejecución para materializar ese triunfo judicial y la gente del CNI pues no estaba de acuerdo en seguir la sentencia, ellos ya tenían un plan. Claro, al principio nadie pensó que íbamos a ganar, bueno ni nosotros. Sí queríamos ganar, pero era un juicio

⁴⁷ “No se quebraron la cabeza mucho, se empezó a pensar en lo que ya se tenía. Y la coordinación general era de doce personas en ese momento, pues ya aquí todas las Comisiones de Fiesta se hacen aquí por ‘barrios’, por lo regular son doce o trece. Se pensó no en una sola persona para hacerla muy visible sino en doce personas para hacerlo de forma horizontal” (Pedro Chávez, entrevista dialógica, 2020).

que nunca se había ganado en la historia del Estado mexicano. Decir que estamos seguros de que íbamos a ganar, sería falsedad.

Entonces, se impuso la gente que dijo “vamos a hacer la sentencia”, fue la brutal mayoría. Incluso los propios *K'èris*, que ya estaban nombrados, dijeron: “hay que seguir la sentencia”. Lo que quiero decir es que sí hay, hasta la fecha, gente que no está de acuerdo con el tema del derecho. Como todo movimiento es heterogéneo: ellos tienen sus ideas, sus convicciones y bueno, pues es así (Orlando Aragón, entrevista dialógica, 2021).

Como ya se había referido, Cherán es el primer caso en México de reconocimiento de una autonomía vía jurisdiccional, y esta resolución resultó paradigmática pues no sólo reconoció que las elecciones se deberían practicar por “usos y costumbres”, sino que también derivó en la posibilidad de ejercer un gobierno por usos y costumbres. En lo sustancial, la sentencia: 1) revoca la negativa del IEM a la solicitud de la comunidad de realizar elecciones por usos y costumbres para elegir a sus propias autoridades, negativa fundamentada en la falta de legislación secundaria; 2) reconoce a los integrantes de la comunidad de Cherán su derecho a solicitar la elección de sus propias autoridades, siguiendo su derecho propio, con pleno respeto a los derechos humanos, y; 3) ordena a las autoridades del estado de Michoacán que realicen las acciones necesarias para llevar una consulta y, en su caso, las elecciones por usos y costumbres, así como la armonización de la legislación de Michoacán en función de los derechos reconocidos a los pueblos indígenas en la Constitución federal y tratados internacionales.⁴⁸

La comunidad entonces se fue apropiando de la sentencia,⁴⁹ provocando cierto proceso de articulación entre sus nuevas instituciones de gobierno y las del Estado, como se desarrollará en los siguientes apartados. Sin embargo, por la misma novedad del asunto y al no estar establecido en la legislación

⁴⁸ La sentencia fue emitida por el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), dentro de un Juicio Para la Protección de los Derechos Políticos-Electorales del Ciudadano (JDC), con número de expediente SUP-JDC-9167/2011.

⁴⁹ “sí hubo una apropiación de las sentencias, pero de ciertos actores. Obviamente dependiendo de la inclinación de la gente. Yo recuerdo mucho que cuando se ganó el juicio: había gente que traía la sentencia en la plaza y daban su interpretación de la sentencia”. (Orlando Aragón, entrevista dialógica, 2021).

secundaria, la ejecución de la sentencia presentó dificultades. En un primer momento, las instituciones del Estado reaccionaron como el IEM antes de la sentencia, desconociendo la calidad y los derechos de Pueblo Indígena a Cherán o argumentando su imposibilidad de actuar en función de la legislación secundaria vigente; y, después, en la medida en que se tendió a equiparar su estructura y forma de gobierno a la figura y lógicas del municipio.

Al no existir el reconocimiento de la comunidad indígena como sujeto de derecho público el IEM extendió “constancia de mayoría y validez de la elección del Consejo Mayor de Gobierno Comunal del Municipio de Cherán Michoacán” a nombre de una persona [...] Este acto será el primer eslabón de una postura institucional que será reproducida en cadena por el resto de la estructura estatal. (Ruiz, 2015: 223).

La eficacia de la sentencia ha dependido de las gestiones que la comunidad, sus autoridades, realizan con cada actor del Estado, explicando su contexto, su problemática, su forma de gobierno y derecho propio, así como el sentido y los alcances de la sentencia. Más adelante se ejemplificarán algunas de estas gestiones, pero es algo que podemos esperar en cualquier caso de reconocimiento vía jurisdiccional, junto con los posibles cambios de criterios y retrocesos en el sentido en que se interpretan los Derechos Humanos por las cortes. Con todo, entre los principales logros que consiguió Cherán mediante esta sentencia fue que se realizara en Michoacán la primera elección municipal por “usos y costumbres”, a pesar de no contar con esta legislación secundaria, así como “la alteración de la conformación de la autoridad municipal que, hasta ese momento, había sido exclusivamente la heredada por el Estado mexicano desde la Colonia” (Aragón Andrade, 2019: 165).

Un actor clave que colaboró con la comunidad en estas etapas del movimiento fue el grupo de abogados que, producto de esta experiencia, se conformará como el Colectivo Emancipaciones, y quienes tuvieron mucha claridad en el *uso estratégico del derecho* y en su carácter subordinado a las decisiones y procesos comunitarios.⁵⁰ Durante esta experiencia fueron

⁵⁰ “y me queda muy grabado desde ese primer día que hace su presentación el compañero Orlando: —no vamos a luchar por algo que no lo digan ustedes, y lo que nosotros vamos a hacer es traducir esas exigencias en términos jurídicos [...] ustedes tienen la parte de las exigencias,

aprendiendo de la comunidad una metodología para la circulación de saberes basada en un diálogo horizontal, en la que se compartían distintas formas de entender el derecho y su relación con la política, con el objetivo de decidir las mejores vías de acción para luchar contra las exclusiones de las instituciones y el derecho del Estado.⁵¹ Como refiere Orlando Aragón, surge de una recomendación en una de sus sesiones de trabajo: “nosotros no necesitamos cursos sobre derecho, lo que necesitamos es seguir así hablando, explicándonos, pensando cómo le vamos a hacer y cómo nos podemos ayudar (Testimonio recogido por Aragón, 2019: 195).

Más adelante, en su colaboración con otras comunidades, esta metodología derivó en lo que nombran como *Faena jurídica*,⁵² así como en la clarificación de metodologías para la investigación y perfiles de ejercicio de la profesión jurídica, que funcionan para encaminar sus prácticas hacia un sentido comunitario.

En este sentido, nociones como faena jurídica, abogado comunitario y práctica jurídica comunitaria representan claras aportaciones para el entendimiento de nuevos fenómenos sociolegales, vinculados con una serie de luchas indígenas a las cuales une una exigencia y un tiempo particulares, y las cuales comparten, aprenden y construyen entre sí nuevo conocimiento [...]

En otras palabras, es un trabajo basado en la traducción intercultural (Aragón Andrade, 2020: 101).

el sentir, la visión; nosotros tenemos el poder traducir esas exigencias en demandas jurídicas”. (Radio Fogata, 2020).

⁵¹ “Hasta ese momento no caí en la cuenta de que en las decenas de reuniones de trabajo que habíamos sostenido con ellos conseguimos desarrollar una metodología propia que se basaba en una lógica sencilla: se reflexionaba si el uso del derecho ayudaba a hacer frente a un desafío o problema; si era así, pasábamos a pensar cuáles eran los riesgos y potencialidades políticas de esa movilización del derecho, cómo construiríamos la estrategia político-legal sobre la que descansaría una eventual intervención, cuáles serían los principales argumentos técnico-jurídicos que se utilizarían, cuáles serían los elementos de la justicia indígena que podrían ser de utilidad para el litigio, y qué se debería decir y qué no al tribunal, etcétera.” (Aragón Andrade, 2019: 196). Toda esta experiencia de trabajo con la comunidad se puede encontrar en Orlando Aragón Andrade (2019)

⁵² “la faena se realiza de manera gratuita y a partir de las formas de organización del pueblo mismo [...] Nosotros hablamos de faenas jurídicas porque en esas reuniones se siguen algunos de los principios básicos de las faenas. En ellas se hace comunidad [...] una faena jurídica implica, al menos, dar el espacio para el diálogo y después ofrecer una comida a todos los participantes.” (Aragón Andrade, 2020: 91-92).

Para empezar a concluir con este apartado y dar pie al siguiente, que mostrará las instituciones y gestión de su gobierno, recapitemos algunos puntos. El caso de Cherán transita por el camino de la autonomía de *iure*, reconocida por vía jurisdiccional, que acompaña el proceso comunitario de defensa de los bosques y la vida. Según refieren algunos pobladores de Cherán, se trata de una autonomía que camina en dos piernas: “la lucha es tanto comunitaria-política, como la parte jurídica-comunitaria” (Radio Fogata, 2020). A su vez, el momento del levantamiento se caracteriza como un proceso de defensa de los bosques, la seguridad y la vida, en un contexto de confrontación armada en la que la comunidad, además, tuvo que gestionar su autositio, es decir, la estrategia de resistencia que utilizó. Se puede observar entonces un proceso de renovación y creación de nuevas instituciones orientadas hacia estos fines, que se equiparan al ejercicio de una autonomía *de facto*.

Algunas de estas instituciones, como se empieza a mostrar, quedarán integradas en su estructura de gobierno y entrarán en un nuevo proceso de relación con las instituciones del Estado, por medio del reconocimiento de *iure* de su derecho a la libre determinación que, a su vez, inició como una estrategia de defensa comunitaria. Además de los testimonios, esto lo podemos observar en el derecho propio que emite la comunidad, que también le funciona para articular su relación con el Estado.

Ante el saqueo y depredación del bosque del que era víctima nuestra comunidad en un contexto de inseguridad; la movilización colectiva puso en acción y en evidencia los recursos y características que como comunidad tenemos en Cherán, propiciando la detección de otros problemas históricamente acumulados, como la inadecuada representación y gestión de su gobierno local, establecido de acuerdo con las bases del sistema político electoral instituido por el Estado mexicano, como fórmula homogénea para un país con alta diversidad cultural.

A raíz de ello, en la comunidad de Cherán se trasciende la fase reactiva a la obtención de una sentencia favorable emitida por el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, para elegir y construir nuestros propios sistemas de representación y gestión pública municipal, nuestro

propio gobierno en pleno ejercicio de nuestro derecho de autodeterminación y autonomía comunitaria.

El sentido de la sentencia obtenida mediante una gestión jurídica – política, reconoce el derecho de la comunidad de Cherán para conformar el sistema de representación y gobierno municipal que decidamos, sin romper con el sistema político y administrativo del Estado mexicano (Plan de Desarrollo Municipal, 2015-2018: 3).

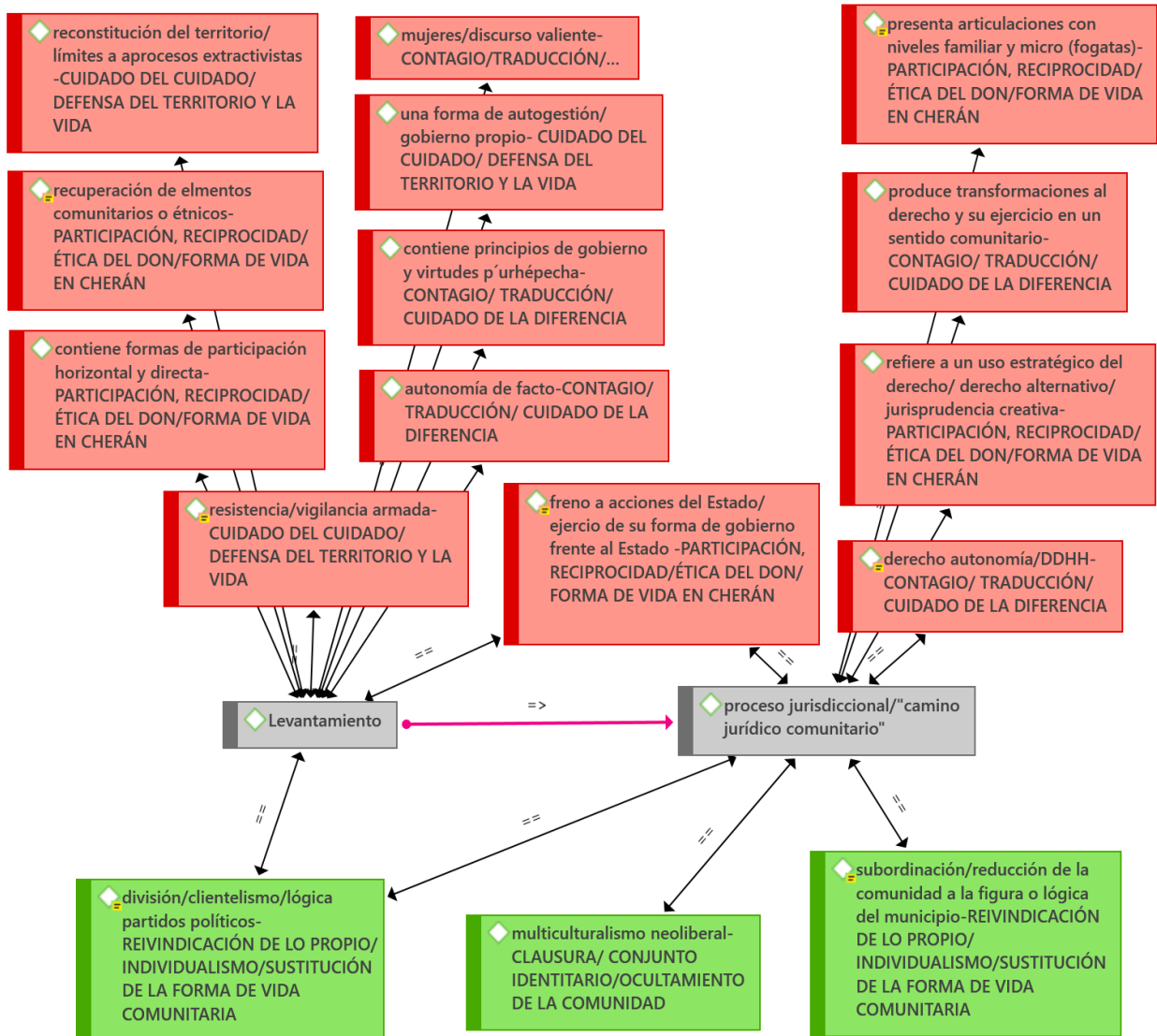
Con los elementos narrados, al igual que en el apartado anterior, es posible continuar mostrando las afectaciones y resistencias desde la forma de vida comunitaria, así como, de manera más evidente, su relación con el derecho (véase el esquema 3.2). Este apartado nos mostró la respuesta comunitaria de Cherán ante las problemáticas del extractivismo, el crimen organizado, el multiculturalismo liberal y la división por facciones partidistas, referidos en el apartado anterior. Como se expuso, el levantamiento y el proceso jurídico se afirman o se nombran expresamente como comunitarios.

Así, nos encontramos con una forma de resistencia y vigilancia armada que se articula con una forma de autogestión y con formas de organización horizontal, así como con la recuperación de elementos étnicos y con la familia. Esta forma de resistencia fue detonada por mujeres indígenas y, más adelante, se articulará con un uso estratégico del derecho, que involucra el reconocimiento del derecho humano a la libre determinación, del que derivarán nuevas metodologías y formas de ejercicio del derecho. Todos estos elementos son narrados haciendo referencia a un sentido comunitario que se expresa como central en la experiencia de Cherán. Aplicando nuestra metodología de análisis, lo que podemos observar es una multiplicidad de sentidos, o de modos diversos en los que se despliega el sentido comunitario que caracteriza estos momentos, como se observa en el esquema 3.2 que sintetiza lo relatado sobre estos procesos. En el capítulo final realizaremos un ejercicio de ordenamiento conceptual que nos permitirá organizarlos y profundizar en su sentido comunitario.

Por su parte, dentro de las nuevas afectaciones, encontramos una nueva forma de división en facciones partidistas, la unión de todos los partidos políticos

en contra de la demanda por la autonomía, así como el desconocimiento por parte de las autoridades de sus derechos de autonomía y libre determinación. Además, posterior a la sentencia, nos encontramos con una subordinación o reducción de su forma de gobierno a la figura o a la lógica del municipio.

Esquema 3.2 Levantamiento y proceso jurídico comunitario



4. Estructura y gestión de su gobierno comunal

En los siguientes apartados se hará una referencia constante a las *instituciones propias* y al *sistema normativo propio* de Cherán. Como veíamos desde la introducción, con la crítica al término de *usos y costumbres*, es necesario tener cuidado con estos conceptos porque pueden resultar analíticamente imprecisos y porque tienen un carácter histórico que refiere a la relación entre una sociedad dominante y una dominada. En el capítulo primero se refirió a la relación que guardan con estructuras características del dominio colonial que se mantienen o renuevan en los contextos actuales, así como la necesidad de recurrir a ciertos criterios metodológicos y epistemológicos que precisaban este cuidado como un *cuidado de la diferencia*.

Estas estrategias metodológicas apuntan a un diálogo horizontal y a un ejercicio de traducción intercultural, lo que puede parecer como una tarea “titánica”, pero sólo si se imagina como un esfuerzo individual, que no es el caso. En primer lugar, porque este ejercicio de traducción ya lo comenzaron a realizar otras personas, es decir, las investigaciones recientes sobre Cherán, en general, parten de este cuidado metodológico y epistemológico. En segundo lugar, como pude apreciar en mi trabajo de campo, porque ya lo están realizando en la comunidad –incluso es como una estrategia de su proyecto autonómico.

En diversas entrevistas noté este trabajo de traducción con la propia categoría de *usos y costumbres*: “se usa, pero cuando hablamos con gente como ustedes; como una categoría de traducción, digamos” (Josué Velázquez, entrevista dialógica, 2020). Esta entrevista, además, resulta anecdótica pues fue la primera vez que busqué dialogar sobre el tema, y opté por comenzar a nombrarlo como “usos y costumbres” porque así se refiere en uno de los letreros de bienvenida que se encuentra en la comunidad.

—¿‘Usos y costumbres’ le podríamos llamar a esto de la familia?

—Sí, aunque no me gusta la palabra ‘usos y costumbres’ ¡eh! ¿Cómo le llamarían al estilo de vida romano?

—¿Es más como el estilo de vida de Cherán?

—Sí. Es que los romanos no llevaban ‘usos y costumbres’...

—*Se asemeja, pero no es como nosotros lo entendemos, es como nuestro modo de vida... ¿Por qué en el letrero de bienvenida dice: “Aquí nos regimos por nuestros usos y costumbres?”*

—Pero eso es para los de afuera (Josué Velázquez, entrevista dialógica, 2020).

En esta entrevista podemos notar que la noción de “usos y costumbres” se aproxima a la de “modo de vida en Cherán”, y lo mismo aparecerá en otras entrevistas que se referirán más adelante.⁵³ En los Planes de Desarrollo de la Comunidad, que explicaré en otro apartado, pude apreciar que el término de *usos y costumbres* aparece en un primer momento, pero luego resulta más frecuente que se utilice el de *sistema normativo propio* (o alguno similar).⁵⁴ Me decidí entonces por los términos de *sistema normativo e instituciones propias*, además, por la relación que realiza Ruiz con la teoría del control cultural propuesta por Bonfil; esta perspectiva incluye como “propios” a los elementos que, aunque provengan de una imposición, pueden ser resignificados o ajustados, es decir, “apropiados”.⁵⁵

a. Instituciones propias y apropiadas

La estructura del *Gobierno Comunal* de Cherán está conformada, en primer lugar, por el Concejo Mayor de Gobierno Comunal (CMGC), integrado por doce personas a quienes se les denomina *k'èris* (“grandes” o “mayores”, en el sentido de que cuentan con experiencia y autoridad moral). Se consideran como los mandatarios de la máxima autoridad comunitaria, que es la Asamblea General

⁵³ Ciertamente, un letrero de bienvenida que expresara “aquí nos regimos por nuestro modo de vida” (en vez de “por nuestros usos y costumbres”) resultaría confuso para los de afuera, pero resultaría interesante de analizar. Para los de afuera puede sonar a anarquía o a fundamentalismo, lo que definitivamente no coincide con la experiencia de Cherán.

⁵⁴ Este cambio de “usos y costumbres” por el de “instituciones propias” también lo encontré en los criterios de jurisprudencia y otros comunicados del TEPJF y el IEM.

⁵⁵ “En términos de la teoría del control cultural propuesta por Guillermo Bonfil Batalla, entendiéndolo como “propios”, aquellos elementos culturales sobre los que la comunidad posee el poder decisión, porque es capaz de producirlos, usarlos y reproducirlos (p.e. organización del trabajo, conocimientos, prácticas simbólicas, técnicas, etc.), así como aquellos elementos, originalmente impuestos, que siendo ajenos debido a que su producción y/o reproducción no está bajo control cultural de la comunidad son apropiados por ésta, p.e. las instituciones estatales, la religión católica, el idioma español, etc.” (Bonfil, 1999, citado en Ruiz, 2015: 14).

de la comunidad.⁵⁶ Estas personas son elegidas en las asambleas de los barrios, tres por cada uno de los cuatro barrios tradicionales: *Jarhúkutini* (el lado de la orilla o barrio primero); *Kétsikua* (el lado de abajo o barrio segundo); *Karhákua* (el lado de arriba o barrio tercero); y *Parhikutini* (en aquel lado de la barranca o barrio cuarto).⁵⁷ La organización tradicional por barrios se había mantenido, cuando menos, para la gestión de las fiestas tradicionales y, en la actualidad, las manzanas que abarca cada barrio se utilizan como divisiones administrativas.

Imagen 3.5 Los cuatro barrios tradicionales



Fuente: tomada de Chávez Valencia (2016: 31).

Además del Concejo Mayor, su estructura de gobierno se integra por ocho Consejos Operativos: Bienes Comunales; Asuntos Civiles; Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia; Coordinador de Barrios; Administración Local; y Programas Sociales, Económicos y Culturales; Mujer; y Jóvenes. Durante la administración 2012-2015 los consejos operativos fueron sólo seis, pero a partir del segundo ejercicio de gobierno, 2015-2018, se agregaron el de la Mujer y el de los Jóvenes, dos sectores con amplia participación en el proceso del levantamiento y en las acciones actuales de su gobierno.⁵⁸

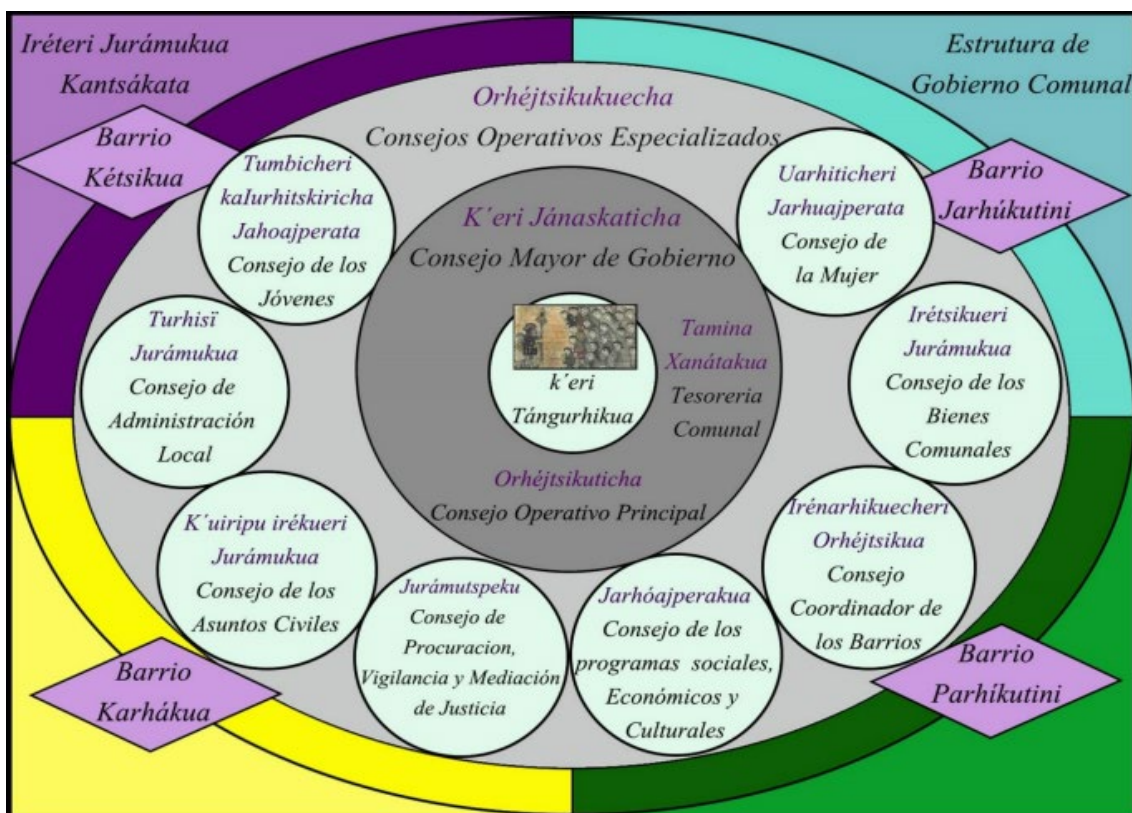
⁵⁶ “Aunque la máxima autoridad, en Cherán K’eri, es la asamblea comunal, es en la figura de los doce k’eris donde recae el principal peso del poder comunitario”. (Chávez Valencia, 2016: 163).

⁵⁷ “El ordenamiento territorial corresponde a eso, a los linajes antiguos de los tarascos o purépechas prehispánicos. Los del barrio segundo son del linaje que vivía de Tupungato para allá y los de otro linaje son los que vivían en Suchitán y los de Paricutín son los que vivían en Shipanti Shuniro y los de barrio primero son los que vivían en Cozumel. Cuando llegan los españoles hacen el pueblo a la usanza urbana de España, de Europa de ese tiempo. Entonces aglomeran a esos caseríos purépechas antiguos, pero esas familias no se dispersan y se quedan así, en cuatro, cinco, seis linajes”. (Alicia Lemus, entrevista dialógica, 2020).

⁵⁸ En 2021 se celebraron asambleas para elegir al nuevo Concejo Mayor, y éste quedó integrado por cinco mujeres. En una visita a la comunidad realizada durante este proceso, pude percibir que se comentó como positivo que casi se logra una paridad de género en el Concejo, así como un debate intenso en cuanto a la posibilidad de integrar a personas que no cumplían con la edad

Los miembros de la estructura de gobierno comunal de Cherán asumen la responsabilidad de gobernar durante un periodo de tres años. La elección de autoridades bajo su proceso de *derecho propio* inicia en las fogatas. Ahí se determina quiénes serán las y los candidatos para integrar el Concejo Mayor (y, posteriormente, los Consejos Operativos). Las y los candidatos se presentan en las Asambleas de Barrio correspondientes, en donde se exponen las características y cualidades de cada aspirante. El proceso de votación se desarrolla cuando comuneras y comuneros se colocan en fila detrás de la persona propuesta, se cuentan los votos y se valida a las y los electos por funcionarios del Instituto Electoral de Michoacán (IEM). Por último, las autoridades de la estructura de gobierno se ratifican semanas después en la asamblea general.

Imagen 3.6 Estructura del Gobierno Comunal



Fuente: Plan de Desarrollo de la Comunidad de Cherán, 2015-2018.

de 45 años establecida para ocupar este cargo (que tradicionalmente, o como se observa en otras comunidades, es ocupado por "los mayores").

La imagen 3.6 nos muestra el sentido horizontal de su forma de gobierno (en contraste con el organigrama de pirámide) y la articulación con instituciones y principios p'urhépecha. La participación directa y la conformación de órganos colegiados, además de su sentido tradicional, funcionan para evitar la cooptación de sus instituciones o las presiones hacia los representantes por parte del crimen organizado, estrategia que se utilizó desde la organización durante la etapa del levantamiento (Ruiz, 2015: 218 y ss).

se empezó a pensar en lo que ya se tenía, la coordinación general era de doce personas en ese momento, pues aquí todas las Comisiones de Fiesta se hacen por “barrios”, por lo regular son doce o trece. Se pensó no en una sola persona para hacerla muy visible sino en doce personas para hacerlo de forma horizontal [...]

La propuesta que más dio es la que se trabaja en este momento, el Concejo Mayor y ocho Consejos Operativos, en el sentido de que eran necesidades en la cuestión administrativa, de ayuntamiento, pero también era más la cuestión del sentido horizontal, el sentido de colectivo y no de tener a alguien muy visible (Pedro Chávez, entrevista dialógica, 2020).

La cita anterior, además, refiere a la necesidad de tomar en cuenta la administración del ayuntamiento. La comunidad de Cherán también es cabecera municipal y su estructura de gobierno, por ello, se apropió y adaptó instituciones municipales. Por ejemplo, se emite una Ley de Ingresos Municipal y se cobra el impuesto predial, se cuenta con la figura de la Tesorería (aunque no propiamente de tesorero, por ser una estructura colectiva), y las atribuciones del síndico municipal se repartieron entre diferentes Consejos Operativos. Además, en tanto que cabecera municipal, entra en relación con la tenencia de Tanaco, que forma parte del municipio, pero decidió no participar en esta forma de gobierno.⁵⁹

Por otra parte, por medio del Consejo de Bienes Comunales, su estructura integra a las instituciones agrarias con el gobierno municipal –recordemos que el Comisariado de Bienes Comunales, históricamente, había permanecido

⁵⁹ En la actualidad, Tanco cuenta con territorio propio, una organización sociopolítica independiente y con asignación porcentual de los recursos financieros municipales de acuerdo al número de habitantes. Por su parte, los habitantes del rancho de Casimiro Leco o el Cerecito, son considerados parte del Barrio Primero. (Pedro Chávez, entrevista dialógica, 2020).

dividido o en oposición con el ayuntamiento.⁶⁰ Además, su estructura se acompañó del regreso de una Ronda Comunitaria reinventada, y se estableció el cargo de Coordinador de fogata, que funciona como un representante territorial: convoca a los vecinos, recoge su opinión para llevarla a las asambleas de coordinadores de fogatas, y reparte las tareas organizativas del autogobierno.

b. *Juramukua*, gobernanza indígena

En la constitución de su autogobierno, la noción de *Juramukua*, que se utiliza para referir a la gobernanza indígena o gobierno de casa, ha resultado central.⁶¹ Alicia Lemus, antropóloga y comunera en Cherán, refiere que una posible traducción del vocablo sería “soltar por boca el mando”, como una forma de gobernanza que, desde la ética p’urhépecha, otorga sentido a la relación horizontal entre gobernantes y gobernados en Cherán y entre los pueblos p’urhépecha (Alicia Lemus, entrevista dialógica, 2020).⁶² En los Planes de Desarrollo de la comunidad, la *Juramukua* es referida como los principios y valores del pensamiento o cosmovisión p’urhépecha, de tradición oral, que fundamentan el gobierno tradicional indígena, así como su “sistema normativo interno”: *jurámukatecha*. También definen al *ireti*, “ciudadano de la comunidad de Cherán”, como “aquella persona que se autoidentifica y autoadscribe cumpliendo con sus obligaciones y gozando de los derechos”. (Plan de Desarrollo Municipal 2012-2015: 64).

⁶⁰ “Se pensó en eliminar al comisariado o al ‘Repre’, como aquí le llamamos, para que hubiera un solo gobierno, porque además nos dimos cuenta que si lo manteníamos iba a quedar como aparte del Consejo, iban a quedar otra vez como antes, como dos autoridades, y es lo que ya no quisimos. Se vieron y analizaron varias cosas. Por ejemplo, se tomó en cuenta que un representante era vulnerable frente a la violencia, y era corruptible, era más fácil que lo identificaran. También se vio que lo que buscaba la comunidad era la unidad, un gobierno fuerte. Aquí los señores grandes dijeron que eso estaba muy bien, porque luego el representante andaba por un lado y el presidente municipal por otro, y que también eso lo provocaban los partidos, porque uno era de un partido y el otro de otro. Que eso no estaba bien, lo vimos porque en 2008 cuando empezó el movimiento contra el presidente municipal y aquí empezaban a saquear el bosque, el ‘Repre’ estaba con la comunidad, luego ya no. Unos decían que lo habían comprado, que lo habían amenazado, pero que era más fácil que lo atacaran.” (Testimonio recabado por Ruiz, 2015: 227).

⁶¹ En las entrevistas y en diversos documentos, *Juramukua* se expresa como prácticas de “mandar obedeciendo” o “buen gobierno”, que emulan a los discursos zapatistas.

⁶² Agradezco mucho a Alicia Lemus por habernos compartido algunos avances de sus investigaciones sobre el sistema normativo interno y la gobernanza indígena, a partir de un diálogo con la manera en que se ejerce la ciudadanía en México, y que se encuentra realizando con otros investigadores p’urhépecha reunidos en redes académicas.

En nuestra lengua la expresión Cherani ireta anapu iréti –ciudadano de la comunidad de Cherán, no sólo indica el origen o lugar de nacimiento de una persona, sino también la identidad y pertenencia a la comunidad, es decir, que independientemente de su residencia permanente o temporal en la comunidad, el iréti es aquel ciudadano de la comunidad que le asisten obligaciones y derechos; que como parte de la población u originario del lugar, conoce bien, asume y respeta las jurámukatecha - normas, también sus jurámukuecha - instituciones de gobierno interno, asumiendo los cargos y las responsabilidades que le correspondan (Plan de Desarrollo Municipal 2012-2015: 64).

Lemus liga la palabra *ireti*, que de manera general expresa “la persona que vive en algún lugar”, con *ireta*, que refiere al territorio donde se vive. “Ambos conceptos tienen que ver. Ambos conceptos tienen la raíz *ireca*, que en lengua p’urhépecha quiere decir “vivir”. Se trata de un vivir que, además tiene un carácter sagrado, “tu vida es una reverencia a eso que es superior algo que es sagrado” (Lemus, entrevista dialógica, 2020). Así, *juramukua* “es una forma de gobernar que posee un sistema normativo propio ligado al ideal de vivir bien, en armonía con *Ireta*” (Lemus, en prensa).

Como se refirió en un inicio, la *Juramukua* implica un ejercicio de hacer gobierno a través de cierto dominio del discurso público: “es llevar la palabra de otros a otros lugares” (Alicia Lemus, entrevista dialógica, 2020). Quienes están en posición de autoridad deben realizar el cargo en “diálogo, plática, convencimiento, escuchar opiniones de otros” (Lemus, en prensa). Implica un ejercicio pedagógico de aprender a ser autoridad, y se relaciona entonces con ciertos valores o virtudes que se puede observar realizan mejor ciertas personas, y que funcionan como requisitos para ocupar un cargo como autoridad.⁶³ Estas personas son reconocidas como *juramuti*: “es una persona que lo escuchas y te

⁶³ “1) *Ánchik uriti*, una persona trabajadora, tanto para proveer de sustento a su familia como para contribuir económicamente en las cooperaciones y los trabajos comunitarios llamados *faenas*; 2) *Jakájkuti*, alguien que se asume con identidad p’urhépecha; 3) *P’urhéjkut*, aquel que ha participado en la defensa de la vida y la resistencia cultural del pueblo p’urhépecha; 4) *Kaxúmbiti*, alguien considerado colectivamente como persona honorable, y que se comporta en la vida personal, familiar y comunitaria conforme a las reglas de conducta social y moral p’urhépecha; 5) *Marhuátspeti*, aquel que ha otorgado servicio al barrio o la comunidad a través de cargos sin fines de lucro ni poder.” (Plan de Desarrollo Municipal de Cherán 2012-2015).

convence”, pero no sólo por sus palabras, sino por sus acciones, el servicio que ha prestado a la comunidad, y su liderazgo” (Alicia Lemus, entrevista dialógica, 2020).

Tú puedes ser *juramuti* en los cargos de la iglesia, en tu familia, en el comité de la escuela. Tú puedes ser *juramuti* como mujer, entre los jóvenes, así en muchos campos. No solamente se aplica al sistema de gobierno indígena, sino que es un don, una cualidad del individuo. Entonces hay toda una estrategia de ese colectivo al que él representa para formar buenos *juramutis* (Alicia Lemus, entrevista dialógica, 2020).

En tanto que estrategia colectiva, entonces se articula con otras instituciones de la sociedad en donde se presta servicio al colectivo, principalmente con la familia, que es donde inicia esta formación a partir del ejemplo de las personas mayores. Además, las familias van reconociendo entre sus integrantes a quienes poseen estas habilidades y valores, que son a quienes se propondrán para ejercer cargos de autoridad. A su vez, esto implica que las propias familias deben de contar con un reconocimiento comunitario, por poseer integrantes que prestaron servicio y pueden funcionar como figuras ejemplares. Por su puesto, esta articulación con el nivel familiar implica que la comunidad realizará un escrutinio de la vida privada de las personas –que las personas tienen que considerar en su decisión de participar como autoridad.

Ahora bien, existen diferentes valores para el perfil de autoridad y muchos de ellos coinciden con *mahuaxpen*, “dar servicio”. “Entonces, el servicio también es un don, porque no a cualquiera se le elige para ser *juramuti* y hacer *mahuaxpen*” (Alicia Lemus, entrevista dialógica, 2020). Para dar servicio o hacer *mahuaxpen* como autoridad, incluso se estima que hay una edad, tanto por la experiencia de haber dado servicio en otros espacios sociales como por el tiempo y los recursos que se tienen que destinar: “cuando uno es joven uno no puede todavía entregarse a dar servicio a la comunidad porque todavía tienes familia joven que no te lo va a permitir. Porque si tú andas dando servicio en el pueblo, tú descuidas tus crías” (Alicia Lemus, entrevista dialógica, 2020).

El servicio que se presta como autoridad entonces también requiere de su articulación con la familia que acompaña al *juramuti*: “*mahuaxpen* no es del

individuo, ¡es de las familias! Porque todas esas familias acompañan al *juramuti*, porque todos están haciendo mahuaxpen, están dando servicio” (Alicia Lemus, entrevista dialógica, 2020).

Durante el trabajo de campo y en varias entrevistas en las que platicamos sobre este tema, se refirieron a los problemas de pérdida del idioma y de tradiciones –principalmente, con la generación que le tocó ser joven en la década de los noventas. Se estima que uno de los productos del levantamiento entonces, fue el cambio hacia el orgullo de su identidad p’urhépecha. Por su parte, aunque no se hable la lengua, y no se pueda nombrar el valor o principio en p’urhépecha, la lógica y el principio de “prestar servicio”, por ejemplo, son muy claros.⁶⁴

Así, trabajos como el de Lemus apuntan a la recuperación de los elementos identitarios, pero también a su traducción hacia fuera y hacia dentro, en función de su actual de ejercicio de autonomía. Como se refirió en los capítulos anteriores, la reivindicación étnica funciona como referente ideológico, como motor de unión comunitaria y horizonte de lucha política. Como también se había referido, su cosmovisión se articula con la defensa y reconstitución del territorio: “Reconstituir el territorio entonces se convierte en el principio ético de amor a la vida” (Plan de Desarrollo de la Comunidad de Cherán 2012-2015: 2).⁶⁵ Además, como se abundará más adelante, en tanto que sistema normativo propio y en su articulación con el derecho a la libre determinación, permite abrir algunos campos de negociación con instituciones del Estado, funcionando con un carácter estratégico.

c. Relación con el Estado

Como veíamos, las instituciones propias de Cherán integran formas de organización tradicional con nuevas instituciones que, por ejemplo, resultaron adecuadas durante el levantamiento. Estas instituciones, a su vez, entran en

⁶⁴ “Por ejemplo: a mí me queda claro que en todas las comunidades y que todos los procesos de autogobierno es un servicio. Eso es clarísimo. Los consejos ganan tres mil pesos y quién vive con tres mil pesos a la quincena. Trabajan como autoridad, pero también sus oficios: el campo, la carpintería etc. Yo no sé si todo lo que se explica de la juramucua realmente vaya y apunte a eso, pero hay comunidades que ni hablan lengua y hacen eso, tienen esa misma lógica” (Orlando Aragón, entrevista dialógica, 2021).

⁶⁵ Para esta articulación entre los procesos entre la reconstitución del territorio y la recuperación o renovación de elemento identitarios, véase Velázquez Guerrero (2019).

relación con las instituciones del Estado, y con otros actores externos en menor medida. El ejercicio de la autonomía, entonces, supone la capacidad de articular sus instituciones propias con las de otros sectores sociales con diferencias culturales.

Los trabajos que documentan los primeros años del autogobierno de Cherán refieren las dificultades operativas con la burocracia estatal y a su claro desconocimiento de su derecho a la libre determinación.⁶⁶ La respuesta de la comunidad, como se había señalado, fue un diálogo con cada actor o instancia, explicando sus problemáticas, los alcances de la sentencia que reconoce su autonomía y sus instituciones propias. Como también pude apreciar en las entrevistas realizadas, muchos de estos problemas derivan de lo que se podría nombrar como la equiparación de Cherán a la figura o lógicas del Municipio, desconociendo la estructura de su gobierno autónomo. “Nos decían que para acceder al presupuesto y programas necesitaban la firma de un presidente, un tesorero, un regidor dependiendo del trámite que se quisiera hacer” (Testimonio recabado por Ruiz, 2015: 229).

Dentro de estas dificultades iniciales, la recepción de los recursos públicos federales y estatales se había convertido en una problemática central. Como producto de las gestiones de la comunidad (Héctor Durán, entrevista dialógica, 2020), y para dar cumplimiento a lo ordenado en la sentencia, en marzo de 2012 el Congreso de la Unión emitió un exhorto a la Secretaría de Hacienda y Crédito Público y a la Secretaría de Finanzas de Michoacán para que se equipare al Concejo Mayor del Gobierno Comunal a la figura de Ayuntamiento que tenía el Municipio (Ruiz, 2015: 229-230).

Hacia el interior de la comunidad, en entrevistas se refirió que las dificultades para el acceso a los recursos públicos se solventaron con un acta en la que se aclara que sólo para cuestiones administrativas (inclusive con los bancos), determinadas personas que integran el Concejo Mayor realizarán gestiones como como “presidente municipal” o “tesorero” (Héctor Durán, entrevista dialógica, 2020). El acta y su objetivo estratégico, es decir, meramente administrativo, para recibir recursos y realizar otras gestiones con las

⁶⁶ En especial, véase Ruiz (2015) y Aragón Andrade (2019).

instituciones estatales, se tuvo que dialogar y refrendar en asambleas.⁶⁷ En todo caso,

la “homologación” como llaman la equiparación del Consejo con el Ayuntamiento, es vista más como un “plan con maña” a través del cual, se evade el reconocimiento de su estructura y busca reducir su funcionamiento a la estructura del ayuntamiento evadiendo y limitando el ejercicio pleno del derecho a la libre determinación de la comunidad (Ruiz, 2015: 229-230).

De conformidad con las entrevistas realizadas, esta homologación va de la mano con algunas prácticas que responden a lógicas partidistas y continúa afectando su experiencia de autodeterminación y los procesos de diálogo propios de su sistema de gobierno.⁶⁸

Y ahí –pues yo digo– es su mayor debilidad, porque efectivamente el Estado, en lo cotidiano, en el día-día, en lo institucional, en lo burocrático; es donde es más fuerte, es donde tiene más capacidad de lograr, de absorberte. Y obliga –en este caso a Cherán– a tener y a ajustarse a sus procedimientos burocráticos, que van reduciendo su capacidad autonómica, por decirlo así. Pero también por otro lado, permite mantener una serie de bienes, valores, que son importantes para la comunidad (Orlando Aragón, entrevista dialógica, 2021).

Además, su ejercicio de la autonomía se enfrenta a nuevas afectaciones en políticas, leyes y criterios judiciales que implican retrocesos en el desarrollo

⁶⁷ “La situación es que había muchas gestiones, había muchas cuestiones administrativas que nosotros por darle salida [...] Entonces, por eso se nombra las figuras e hicimos la primera acta de Consejo Operativo donde se decía de manera administrativa el compañero ‘tal’ va a fungir para cuestiones administrativas y demás. Está en el acta”. (Pedro Chávez, entrevista dialógica, 2020).

⁶⁸ “Los diputados tenían la manera de etiquetar a todos los municipios obras de varios millones de pesos. Cosa diferente ahorita, yo entiendo que no hay gestión de recursos, porque todos los tiene concentrados el gobierno federal en sus dependencias. Que es bonito, está bien, se manda directo a las escuelas, lo manda directo a las becas de todo tipo para la cuestión social. Pero también políticamente –lo tenemos que decir– es una concentración de poder [...] que de alguna otra manera tiene el gobierno federal [...] Hablando ya en la cuestión de la libre determinación que nosotros tenemos, porque antes nos llegaba la asamblea y a la comunidad decía qué había que hacer y ahora hay muy pocas cosas. Segundo, yo estoy fuera de la administración, pero de acuerdo a lo que leo de las normas de operación de todos los programas, pues ya no tienen tanta injerencia la cuestión de distribución y ejecución de recursos” (Pedro Chávez, entrevista dialógica, 2020).

del derecho de libre determinación de los Pueblos Indígenas. Así, no obstante que los Tribunales Electorales habían resuelto de manera consistente sobre el reconocimiento al derecho a la libre determinación de las comunidades indígenas, en sus últimos fallos se declararon incompetentes para conocer de estos asuntos (Guerrero, 04 de enero de 2021).⁶⁹ En el mismo sentido, también se observa un retroceso hacia la “individualización de la comunidad” por parte del INE (Radio Fogata, 2021), en la medida en que apuesta más por los derechos políticos individuales y la participación por medio de partidos políticos.

El Informe “Autonomía y libre determinación en la Meseta Purépecha” (Misión Civil de Observación a la Meseta Purépecha, 2021) da cuenta de estas afectaciones y retrocesos recientes y, además, alerta sobre un reciente “patrón de criminalización” en la región, que funciona para trabar los procesos autonómicos y el ejercicio de sus derechos (como ejemplo, véase imagen 3.7).⁷⁰ Aunque no aborda el caso específico de Cherán, el Informe recaba la experiencia de comunidades vecinas que ejercen su autonomía y muestra las siguientes afectaciones: el uso selectivo y desmedido de la fuerza, la desacreditación del trabajo realizado por las autoridades comunitarias, las trabas burocráticas, e incluso la cooptación y simulación de “consejos”. Estas acciones producen el efecto de desestabilizar los procesos de participación comunitaria, generar conflictos intracomunitarios y romper el tejido social. Las acciones de las autoridades estatales coinciden en inhibir los esfuerzos de articulación comunitarios y el ejercicio del autogobierno, por lo que el Informe concluye que

⁶⁹ Véase también, Bárcena Arévalo (4 de noviembre de 2020).

⁷⁰ “Durante la Misión Civil de Observación, las organizaciones participantes pudimos constatar y documentar diversas estrategias y patrones de criminalización, que se pueden categorizar en tres tipos de violaciones a los derechos humanos:

- Graves violaciones, como son ejecuciones extrajudiciales, tortura, tratos crueles, inhumanos y degradantes, detenciones arbitrarias contra la vida e integridad física y psicológica de autoridades comunales y comuneros de Nahuatzen, Arantepacua y Comachuén.
- Violaciones a los derechos político-electorales, a través de acciones de estigmatización, desacreditación y deslegitimación contra los órganos tradicionales de los gobiernos comunales, que incluyen la imposición de consultas que violentan el ejercicio efectivo de la libre determinación comunitaria, la suspensión de presupuesto, que limita que los gobiernos comunales puedan garantizar derechos fundamentales, así como la falta de reconocimiento y respeto a los sistemas normativos integrados por: estatutos, reglamentos internos, usos y costumbres de las comunidades.
- Vulneración en el derecho al acceso a la justicia, derivado de la falta de investigación y seguimiento con la debida diligencia de las denuncias y quejas realizadas por las comunidades en contra de las irregularidades en el actuar de las autoridades de los tres niveles de gobierno.” (Misión Civil de Observación a la Meseta Purépecha, 2021: 17).

el origen de las violaciones a los derechos humanos tiene que ver con la falta de reconocimiento de las autoridades e instituciones propias –es decir, su calidad como sujetos públicos de derecho, como se expuso en la introducción.

Imagen 3.7 Ataque a casa del Consejo Ciudadano Indígena de Nahuatzen⁷¹



Fuente: “Atacan casa del Consejo Ciudadano Indígena de Nahuatzen”, *Desinformémonos*, 2021.

De conformidad con el trabajo de campo realizado, en los últimos años en Cherán, que coinciden los del Informe, no se reportan casos de los calificados por el Informe como “graves violaciones”, y en los derechos político-electorales Cherán presenta una mejor situación, aunque no exenta de problemas –posiblemente derivada de su calidad como cabecera municipal (véase Radio Fogata, 2021).

Otra faceta de la relación con el Estado está caracterizada por los sucesos en los que Cherán logra incluso poner un freno a políticas o acciones de las instituciones estatales, en un claro ejercicio de su autonomía, como veíamos con el uso estratégico del derecho en el proceso jurídico (véase, Aragón Andrade, 2019). Esta capacidad de poner freno a las acciones del Estado, también provoca una serie de transformaciones en el derecho estatal más acordes con

⁷¹ Posterior al Informe, y a pesar de la entrada en vigor de la nueva Ley Orgánica para los Municipios –que se referirá más adelante–, las violaciones a los Derechos Humanos de las comunidades continúan. En mayo de 2021, la casa del Consejo Ciudadano Indígena de Nahuatzen fue atacada por candidatas y personas afines de los partidos políticos, durante el proceso de renovación de su Concejo.

los derechos de autonomía y sus formas de organización comunitarias.⁷² Así, en febrero de 2021 se publicó la reforma a la Ley Orgánica Municipal del Estado de Michoacán, impulsada por los procesos de las comunidades indígenas que operan a nivel submunicipal (Radio Fogata, 2021). Lo relativo a los Pueblos Indígenas, principalmente se integra en su capítulo XXI, artículos 114 a 120 (Ley Orgánica Municipal del Estado de Michoacán, 2021). En ellos se refrenda la composición pluricultural, la protección y promoción que deberán realizar los ayuntamientos, los derechos de consulta previa y, de manera novedosa, la posibilidad de las comunidades de elegir un gobierno por usos y costumbres.⁷³

Tanto en Cherán como en otras comunidades de la región, existe mucha claridad en cuanto a la determinación de no más partidos políticos en la comunidad, que se extiende a la prohibición de prácticas proselitistas y de propaganda, así como un cuidado para evitar el clientelismo o de cooptación que se relacionan con los partidos.⁷⁴ Esta capacidad de poner frenos, además de las transformaciones en el derecho, también abre la posibilidad a la coordinación con las instituciones del Estado como parte de su ejercicio de autonomía. Entre estas acciones, por ejemplo, encontramos la coordinación con el sector de seguridad del Estado para determinados delitos,⁷⁵ o la comunicación para

⁷² “Como ya no entra en esa reforma [se refiere a la de la Constitución de Michoacán], lo que se viene sí son aciertos [...] por ejemplo, el 333 del Código Electoral, donde ya se establece el nombramiento por usos y costumbres, que eso no estaba; la Ley de Participación Ciudadana, que establece la consulta como vinculatoria y que establece nuestro derecho a nuestros nombramientos de acuerdo a usos y costumbres; vienen modificaciones también en la cuestión de la misma Ley de Cultura Indígena” (Pedro Chávez, entrevista dialógica, 2020).

⁷³ De conformidad con su artículo 116, en “las comunidades indígenas se podrán elegir a sus autoridades o representantes” siguiendo sus normas tradicionales, y “en ejercicio de su derecho a la libre autodeterminación podrán organizarse con base a sus usos y costumbres”, ejerciendo “recursos presupuestales en forma directa” o “podrán participar en el presupuesto participativo”. Llama la atención el carácter optativo para el ejercicio de sus derechos, cuando menos entre tres opciones independientes. Por su parte, el artículo 117 precisa el procedimiento para “ejercer el derecho al autogobierno”, y el 118 las obligaciones y facultades que se podrán asumir, derivadas de este ejercicio del derecho al autogobierno que, igualmente, aparecen como opcionales (Ley Orgánica Municipal del Estado de Michoacán, 2021).

⁷⁴ “En eso sí hay una radicalidad. Casi todas las comunidades que ejercen autogobierno no se van a instalar otra vez casillas” (se refiere a las comunidades en Michoacán, en su contraste con lo que ha pasado en otros casos). (Orlando Aragón, entrevista dialógica, 2021).

⁷⁵ “—¿Sí se dio una buena coordinación y diálogo en esos momentos?

—Con nosotros sí. En la primera administración no fue así. Fue más difícil, pero también por la condición de la comunidad [...] Entonces la primera administración sí fue más difícil y ya con nosotros no, porque ya eran tres años. Entonces la dinámica de la comunidad —nosotros visualizamos— que sí cambió mucho. Nosotros tratamos también de acercarnos con ellos para coordinarnos, porque al fin y al cabo en materia penal a veces se te complica mucho y no tienes ni la infraestructura, ni las herramientas ni nada. Entonces es necesario coordinarse con ellos. Pese a que está también plagado de corrupción, pero coordinarse con ellos cuando menos para

gestionar el mero tránsito por la comunidad de los agentes de seguridad del Estado, siempre acompañados de la Ronda.⁷⁶ Por su parte, la necesaria relación con las instituciones del Estado –y organismos privados como los bancos– provoca que dentro de la comunidad se realicen adaptaciones menores para permitir la gestión de los asuntos, como veíamos con el acta referida párrafos atrás. Sin embargo, para estos últimos casos, es difícil distinguir o valorar si se trata de una coordinación o una imposición del Estado.

Durante el trabajo de campo y mediante el seguimiento a los comunicados emitidos por las autoridades de Cherán, pude apreciar estos ejercicios de coordinación con las instituciones del Estado en las medidas adoptadas por la comunidad para afrontar la pandemia por Covid,⁷⁷ así como en las asambleas para elegir a sus nuevas autoridades, en las que funcionarios del IEM (Instituto Electoral de Michoacán) participaron como observadores. A diferencia de lo que se observa con el INE (Instituto Nacional Electoral) y los Tribunales Electorales,⁷⁸ y en contraste con su postura inicial, el IEM ha mostrado en la actualidad un discurso progresista en relación con los derechos de libre determinación. La coordinación con el IEM parece que resulta posible en la medida en que esta misma institución se transforma, permitiendo que los procesos comunitarios vayan marcando la ruta.⁷⁹

En un sentido similar, el Informe sobre Autonomía y libre determinación en la Meseta Purépecha insiste en que la representación indígena descansa, “no en lo que las autoridades (del Estado) reconozcan como tal, sino en lo que los propios pueblos indígenas decidan como representación” (Misión Civil de

que le den seguimiento a una situación o que den solución. Así se dio esa coordinación.” Irineo López Tapia, entrevista dialógica, 2020).

⁷⁶ “Yo te entiendo, pero esas no son las maneras, Cherán es una situación muy particular; cuando quieras entrar, *toc-toc*, pide permiso” (Héctor Durán, entrevista dialógica, 2020).

⁷⁷ Los resultados específicos sobre la respuesta de Cherán ante el Covid, se pueden ver en Fuentes, Moreno y Rivero Borrell (2020).

⁷⁸ En este sentido, Aragón hace notar este comportamiento diferenciado entre las instituciones, y la necesidad de no pensar al Estado como algo homogéneo. “El derecho estatal es super plural. Una cosa es estarte peleando por una ley y otra cosa es estarte peleando en el tribunal. Porque hay actores, discursos, capitales completamente distintos, que muchas veces no tomamos en consideración” (Orlando Aragón, entrevista dialógica, 2021).

⁷⁹ Por ejemplo, el siguiente discurso dado por una funcionaria del IEM: “Son ellos los que nos van marcando la ruta, al final la elección no es organizada por el IEM, es organizada por ellos con el acompañamiento del IEM, ellos marcan la ruta, los tiempos, las formas y [...] ellos tienen la facultad y el derecho de diseñar el camino que quieren ir trazando para este proceso.” (Caporal, 26 de enero de 2021).

Observación a la Meseta Purépecha: 27). En consecuencia, recomienda que las autoridades del Estado adopten una perspectiva que fomente el diálogo entre sistemas normativos y que les permita reconocer la legitimidad de la autoridad del gobierno comunal; a su vez, recomienda procesos de diálogo en las comunidades dirigidos al fortalecimiento de la organización comunitaria, por medio de la transmisión de la memoria histórica de los diferentes procesos de autonomía que han transitado (Misión Civil de Observación a la Meseta Purépecha, 2021: 23-25).

Por su parte, con las medidas adoptadas por la comunidad para afrontar la pandemia por Covid, aunque se observó una buena coordinación con las instituciones del Estado, las dinámicas de aislamiento alcanzaron a afectar la vida comunitaria y provocaron ciertas tensiones en su interior.⁸⁰ Un episodio, que incluso me pareció que podría afectar el planteamiento de mi investigación, fue una protesta en el interior de la comunidad en la que se incendiaron los vehículos de la Ronda Comunitaria, provocando su momentánea dispersión y “acuartelamiento”.⁸¹ Por supuesto, se trató de un episodio muy difícil, la comunidad podría parecer especialmente vulnerable pues su principal institución de seguridad no está funcionando, y se está presentando un conflicto fuerte en su interior.

Más allá de las divisiones previas y del papel pasivo del Concejo Mayor en funciones en ese momento, que se refirieron como posibles explicaciones del suceso, me interesa destacar la respuesta comunitaria. En este momento

⁸⁰ “las primeras respuestas de la estructura del gobierno comunal de Cherán han estado enfocadas en combatir la emergencia sanitaria a través de recurrir al autositio, como ha sucedido en otros momentos de peligro intracomunitario a lo largo del siglo XX y XXI. El confinamiento frente a la pandemia se acompañó de un cerco higiénico y de vigilancia médica, que transita entre vaivenes y zonas difusas de actuar entre un compromiso con el cuidado de la vida comunitaria o acudir a la autorresponsabilidad individual de cuidarse. En los constantes operativos de sanitización de los espacios de uso común, se insiste que esa estrategia higiénica si bien ayuda a romper la cadena de contagios comunitarios, la principal responsabilidad está en la adopción de medidas de prevención, cuidado e higiene personal, recomendadas por los organismos de salud internacional. De su parte, los lazos familiares y emocionales que la población sostiene con los inspectores sanitarios, provoca la natural cooperación de individuos a sus labores de control y vigilancia sanitaria.” (Fuentes, Moreno y Rivero Borrell, 2020: 32).

⁸¹ Este episodio, además, me mostró el caso de un “barbarismo”, como una forma de colonialismo interno que se presenta en la tendencia en mostrar a los pueblos indígenas como atrasados, primitivos, violentos, “bárbaros”. Así, siendo completamente falso, algunos periódicos inmediatamente informaron que la protesta fue por la muerte de una persona de la comunidad causada por la Ronda. (“Ronda comunitaria mata a joven en Cherán; pobladores queman patrullas”, *El Siglo de Torreón*, 19 de junio de 2020).

especialmente difícil, inmediatamente se coordinaron para cuidar las barricadas ubicadas en las entradas de la comunidad –producto de su experiencia de defensa del territorio y su ejercicio de una autonomía *de facto* durante el levantamiento. La respuesta de la Ronda, según pude dialogar en una visita de campo posterior, se consideró adecuada pues evitó lo que hubiera resultado en una confrontación fuerte con el grupo pequeño de personas de Cherán que realizó estas acciones.⁸² El informe de su gobierno comunal 2019-2020 justifica en este mismo sentido la respuesta de la Ronda, presenta un relato sobre estos sucesos y refiere las acciones que se están realizando, entre las que se encuentran los procedimientos para esclarecer los hechos y para la reparación de los daños, en coordinación con las autoridades estatales (Segundo Informe de Gobierno Comunal de 2019-2020: 15-16).

Como se reflexionó en un *webinar* posterior, la pandemia afectó las formas de convivencia por el aislamiento e incluso el miedo a salir a la calle, lo que repercute en su estructura de gobierno y su autonomía justo por su base comunitaria (Radio Fogata, 2021). Unos días después de esta mesa de diálogo ocurrió un incendio fuerte en su bosque, y la respuesta espontánea y masiva de las personas de la comunidad, pero inmediatamente coordinada, les recordó las emociones de unión sentidas durante el levantamiento.⁸³

d. Análisis e integración teórica de las secciones

Para concluir con este apartado, recapitemos algunos elementos que muestran nuestro marco de análisis. El caso de Cherán se trata de un proceso expresamente referido como comunitario, dentro de su propia historia y con

⁸² Este episodio de violencia estuvo precedido por un episodio similar, unos meses antes, pero que aconteció en Guadalajara, la ciudad donde vivo, en el que también se presentó una quema de vehículos de la policía durante una manifestación. Se trató de una protesta por la muerte de un joven, Giovanni, cuando se encontraba en custodia de elementos de policía municipal de Ixtlahuacán, así como su detención con un excesivo uso de la fuerza por no usar cubrebocas en la calle, según se aprecia en un video que circuló en redes. La respuesta de la autoridad en mi ciudad, después de la quema de vehículos, fue crear un cerco y realizar detenciones aleatorias en las que se presentó un uso excesivo de la fuerza. Además, en la siguiente protesta por estas detenciones, se realizó un operativo para retener durante varias horas a manifestantes por medio de vehículos sin identificación oficial -simulando la forma que puede presentarse una desaparición de personas. (“Lo que se sabe del caso de Giovanni, el joven que presuntamente murió a manos de policías en Jalisco” (2020); y Partida (9 de junio de 2020) “Liberan a las 6 personas detenidas en protestas por Giovanni López” - *La Jornada* - Estados).

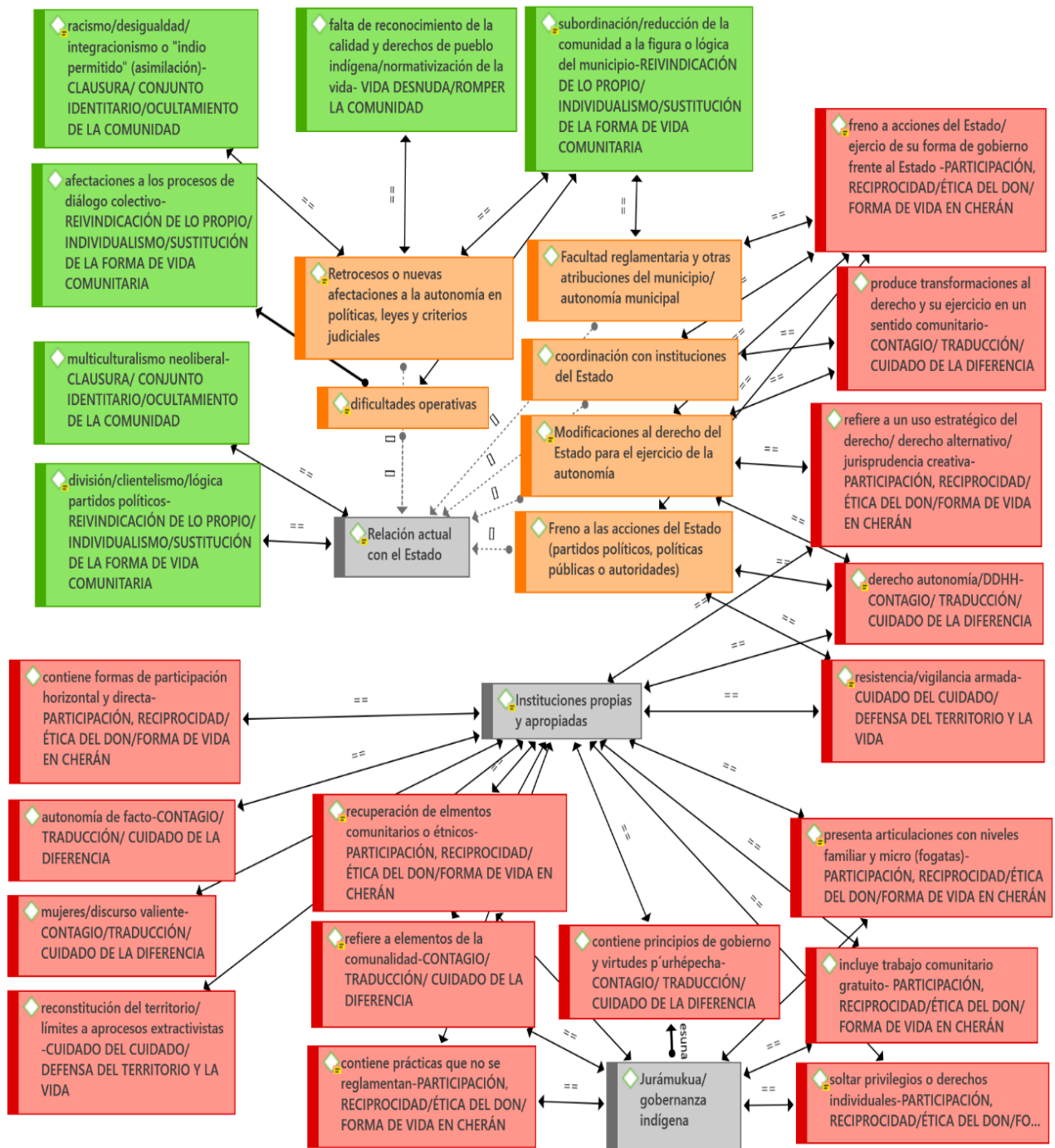
⁸³ Consejo de Jóvenes Cherán K’eri 2021-2024 - Publicaciones | Facebook. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=2606235873009856&id=1470713323228789.

diferentes repertorios de confrontación, y que responde a un contexto de violencia y extractivismo. Durante el momento del levantamiento se observó un proceso de renovación y creación de nuevas instituciones, principalmente orientadas a la defensa de su territorio y su seguridad, que se puede equiparar al ejercicio de una autonomía *de facto*. Algunas de estas instituciones, como vimos, quedaron integradas en su estructura de gobierno y entraron en un nuevo proceso de relación con las instituciones del Estado, por medio del reconocimiento de *iure* de su derecho a la libre determinación.

Su forma de ejercicio de la autonomía, a diferencia de una autonomía *de facto*, permite a la comunidad recibir los recursos del presupuesto que les corresponde y, en algunos casos, coordinarse con instituciones del Estado para atender problemáticas de la comunidad, incluso de seguridad. Sin embargo, tiene sus riesgos, justo por la interacción cotidiana con las lógicas del Estado, así como las violaciones a los Derechos Humanos que se articulan con algunas de sus instituciones o actores. Así, desde la perspectiva comunitaria que hemos ido conformando, podemos analizar los modos en los que se despliega o inhibe el sentido comunitario en esta relación con el Estado y en los demás segmentos que integran este apartado, según se muestran en el esquema 3.3 en la siguiente página –recordemos que los esquemas nos muestran en gris los segmentos que se analizan en cada apartado.

Iniciando con “*Juramukua* o gobernanza indígena”, observamos que se trata de un marco valorativo y de principios de gobierno que se está construyendo mediante la recuperación de sus elementos identitarios, junto con otras estrategias de resistencia que también refieren a un sentido comunitario. Encontramos que se articula con el nivel familiar pues aquí se enseñan estos principios y se ponen en práctica, y porque se entiende que las familias acompañan a las autoridades de la comunidad. En estas prácticas se presta un servicio o trabajo comunitario gratuito que refiere a principios y prácticas organizativas del tipo de “mandar obedeciendo”, y que se articula con el que realizan sus instituciones de gobierno, pero cuya regulación –por lo mismo– no se encuentra reglamentada, es decir, funciona con una lógica similar a la de los circuitos de donación o ética del don referida en capítulo primero.

Esquema 3.3 Instituciones propias, *Jurámukua*-relación con el Estado



Por su parte, estos principios se integran a sus instituciones propias, incluso describiendo el perfil deseado para elegir a sus autoridades, y fundamentan sus formas de participación horizontal y directa. Además de la recuperación de estos elementos tradicionales, sus instituciones incorporan formas de organización que resultaron adecuadas durante el levantamiento para

la defensa armada, así como otras formas de organización que utilizan para organizar la fiesta o el trabajo comunitario.

Otra innovación en su estructura de gobierno fue integrar las instituciones agrarias, que históricamente se ubicaban en oposición al gobierno municipal y ahora quedan sujetas a las decisiones que se toman en las asambleas, mismas que centran sus acciones en la reconstitución del bosque y el territorio. Por último, producto del levantamiento y del proceso jurídico, sus instituciones comparten las experiencias y discursos, tanto de los DDHH de libre determinación y autonomía como de las autonomías *de facto*, así como la reivindicación del papel de las mujeres en la organización comunitaria.

El último segmento nos muestra la relación de sus instituciones propias, producto de diversos procesos y caracterizadas aquí por sus sentidos o modos comunitarios, con las instituciones del Estado. Por la delimitación realizada para esta investigación, el segmento de relación actual con el Estado se destaca por concentrar todos los modos en que se inhibe el sentido comunitario (recuadros verdes).⁸⁴ Sin embargo, aunque era de esperarse una relación caracterizada por la inhibición debido a las lógicas partidistas y el multiculturalismo neoliberal descritos en el anterior apartado, también destaca que se encontraron modos que en los que se despliega un sentido comunitario (recuadros rojos).

Este segmento del esquema, además, distingue en color naranja las formas en las que se está presentando la interacción con diferentes instituciones del Estado. En la *relación actual con el Estado*, entonces encontramos que se presentan múltiples dificultades operativas que afectan los procesos de diálogo colaborativo y subordinan a la comunidad a la lógica o figuras del municipio. También encontramos retrocesos o nuevas afectaciones para el ejercicio de este derecho, en políticas, leyes o criterios judiciales, así como el desconocimiento de sus calidad y derechos como Pueblos Indígenas.

Como se relata en el Informe sobre Autonomía y Libre Determinación en la Meseta Purépecha, actualmente en la región se presenta una criminalización

⁸⁴ Otros modos de inhibición podrían aparecer en investigaciones centradas en la relación de las instituciones propias hacia el interior de la comunidad, por ejemplo, en los procesos de justicia interna o con algunos sectores específicos de la comunidad, como mujeres o jóvenes.

de los procesos autonómicos de las comunidades. Asimismo, como también puede apreciar en mi trabajo de campo, los procesos extractivistas ligados al cultivo del aguacate llegan hasta las fronteras de la comunidad, por lo que representan un riesgo latente. Sin embargo, dado que estos dos últimos modos no caracterizan la relación actual con el Estado, y por su contraste con otras comunidades donde estos tipos de violencia sí se están presentando en la actualidad, decidí no integrarlos al esquema (aunque ya aparecieron en el análisis realizado en el primer apartado de este capítulo).

Por su parte, en la relación con algunas instituciones del Estado, encontramos casos de coordinación y de modificaciones en las instituciones y la legislación que favorecen el desarrollo de sus derechos de autonomía y su ejercicio en un sentido comunitario. Dentro de estas formas de interacción, como se relató, resulta relevante distinguir aquellas en las que se logra poner un freno a las acciones de las instituciones del Estado. Esta capacidad de frenar, que incluso se realiza por medio de las instituciones de seguridad de Cherán, abre los espacios para las formas de organización comunitarias, mismas que posibilitan la coordinación y las modificaciones referidas.

Además, dentro de esta misma capacidad de poner freno al Estado para abrir espacios comunitarios, encontramos el uso estratégico del derecho, o la posibilidad de recurrir a él para generar espacios de negociación más equilibrada con algunas instituciones. Por último, la relación con el Estado desde la especificidad de Cherán como cabecera municipal presentó un carácter ambivalente. Si bien, claramente se relaciona con la reducción de la comunidad a la figura del Municipio, también le ha posibilitado contener ciertas acciones o dinámicas de las instituciones del Estado, y abrir espacios para la participación y toma de decisiones comunitarias.

A partir del trabajo de campo y el análisis realizado, según se muestra en el esquema, es posible precisar diferentes modos en que se despliega o inhibe el sentido comunitario en el ejercicio reciente de su autogobierno. Así, la estructura y gestión de gobierno, que de manera general se nombra como comunitaria, se encuentra atravesada por diferentes sentidos o modos, de la misma manera que ocurre con sus afectaciones. La mayoría de estos modos aparecieron en los primeros apartados, es decir, refieren a sentidos específicos

sobre lo comunitario, que aparecen modulados por sus experiencias anteriores. Estos diferentes modos, por lo mismo, no resultan específicos de un segmento (por ejemplo, de instituciones propias) sino que se pueden estar desplegando, o se encuentran en relación con otros segmentos.

Como se refería al inicio de este análisis, la forma en que Cherán ejerce su autonomía implica una relación mayor con las instituciones del Estado, a diferencia de una autonomía *de facto*, lo que representa algunos riesgos o limitaciones debido a la interacción cotidiana con las lógicas del Estado y las violaciones a los Derechos Humanos que se articulan con algunas de sus instituciones o actores.⁸⁵ El análisis nos permite apreciar los modos en que se despliega o inhibe el sentido comunitario en esta relación con el Estado y, con ello, precisar algunas de estas limitaciones o sus riesgos, pero también las capacidades o posibilidades de resistencia de la comunidad. Los espacios de diálogo de la comunidad, anclados en su vida cotidiana y con sus propios procesos y principios, resultan centrales para observar y valorar las afectaciones a la comunidad, así como las nuevas formas de construir, concebir y ejercer la autonomía.

5. Autorregulación y reglamentación interna

Como habíamos visto en los anteriores capítulos, la organización política, del trabajo y de las fiestas en una comunidad, derivan en la conformación de un derecho propio que puede expresarse en normas, valores, costumbres o principios. Se trata de una forma en que los pueblos indígenas ejercen su derecho a la autonomía, claramente reconocido en la normativa internacional, que no se limita a lo tradicionalmente referido como “usos y costumbres” ni a los procesos de justicia internos derivados de conflictos particulares; además, comprende el gobierno de sí mismos y su relación con el Estado como sujeto público.

⁸⁵ “Es un proceso desde abajo, es un proceso comunitario que, evidentemente, está en contraposición con lo que es el Estado mexicano [...] yo considero que es la fortaleza del caso de Cherán, pero también su gran debilidad.” (Orlando Aragón, entrevista dialógica, 2021).

Organizar el trabajo, habitar y la reproducción en colectivo necesariamente requieren autorregulación, es decir, el gobierno de sí mismos de manera autodeterminada. Es por ello que la comunidad deviene como potencial producción de autonomía, al controlar su propia reproducción material y simbólica (Pineda, 2021: 13-14).

Regular el poder propio es la capacidad más importante de un sujeto colectivo, que se disuelve si no logra establecer sus propias formas y modos de politicidad. A partir de su práctica, la autorregulación cuestiona las relaciones de exterioridad y verticalidad clásicas de las formas políticas estatales (Torres, 2021: 12).

Esta autorregulación, entonces guarda relación con su forma de vida comunitaria y su cosmovisión, pero también con el Estado y el contexto. El producto son sistemas normativos complejos y amplios, derivados de sus propios procesos históricos y con diferentes fuentes normativas. En su carácter comunitario, refieren a elementos como:

principios y reglas que priorizan el bienestar comunal; las reglas que establecen los sistemas de autoridad o cargos; las reglas de intercambio, apoyo y comercio; las normas para el trabajo comunitario; la interpretación preceptiva del medio ambiente; la adopción y adaptación de figuras de otros sistemas normativos con los que se convive; los sistemas de diálogo intracomunitario e intercomunitario; así como, los sistemas de seguridad y justicia y la reeducación de transgresores del orden comunitario (Ramírez y Cerqueira, 2021: 42).

En el caso de Cherán, como vimos, el contexto se encuentra caracterizado por el extractivismo y la presencia del crimen organizado. Como respuesta al contexto de criminalidad, su estructura de gobierno retoma instituciones que surgieron al momento del levantamiento y defensa armada, y se deciden por un consejo integrado por doce personas, entre otros motivos, para evitar su cooptación por parte del crimen. Sus formas de autorregulación o normativa propia expresamente refieren a una “política de seguridad”, proyectan una estrategia de reconstitución del territorio, con acciones intensas de reforestación y cuidado de los bosques, y abren un ejercicio para reflexionar y reformular las

apuestas productivas que venía impulsadas por el Estado, según se puede observar en los siguientes fragmentos de su derecho propio:

- La política de seguridad contemplará elementos de capacitación y adiestramiento de la ronda comunitaria, provisión de equipo y compartir formas de organización, diálogo, capacitación y experiencia con grupos en situaciones similares. Pláticas y talleres, establecimiento de programas, protección a los derechos, acuerdos, convenios, reconocimiento y vigilancia del desarrollo integral de la niñez.
- Aplicación, creación de los reglamentos y normas locales a partir de la consulta de las fogatas, barrios y validada en asamblea general, retomando algunas formas de organización ancestrales que regían a nuestra comunidad y adecuarlas a nuestros principios (Plan de Desarrollo Municipal, 2012-2015: 68).

LÍNEA V.- RECONSTITUCIÓN DE NUESTRO TERRITORIO CON AMOR A LA VIDA Y LA MADRE TIERRA

Emprender un movimiento de resistencia y defensa de nuestros bosques es luchar por la propia vida, perdiendo con ello el miedo a la muerte, el miedo a terminar con nuestra madre tierra. Reconstituir el territorio entonces se convierte en el principio ético de amor a la vida (Plan de Desarrollo de la comunidad 2012-2015: 2).

Bienes Comunales:

[...] Aprovechar nuestros recursos naturales para desarrollar la producción a través de nuevas empresas.

Iniciar la agricultura a través de riego y instalación de invernaderos para desarrollar economía endógena para recuperar nuestra soberanía alimentaria. (Plan de Desarrollo de la Comunidad de Cherán 2015- 2018 (interno)

[...] nuestra apuesta es por repensar la apuesta productiva de nuestra comunidad, nuestro municipio y hacer todo lo que esté en nuestras manos

por lograr que se modifique en algo la apuesta en la Región, no es una apuesta que garantice la sustentabilidad ni regional, ni estatal. La explotación de los recursos bajo esta lógica puede agudizar los problemas de nuestra comunidad (Plan de Desarrollo Municipal de Cherán, 2012-2015: 7).

Los anteriores fragmentos pertenecen a los Planes de Desarrollo que son elaborados al inicio del periodo de cada Concejo de Gobierno, cada tres años. En el caso de Cherán, es una de las principales formas que utilizan para autorregularse, pero también es producto de un requisito impuesto por el Estado, en tanto que Cherán es cabecera municipal.⁸⁶ En la actualidad, este requisito se extiende a las todas comunidades que decidan ejercer presupuesto directo de conformidad con el artículo 118 de la *Ley Orgánica Municipal del Estado de Michoacán de Ocampo*, recientemente expedida. Además de los Planes de Desarrollo, Cherán debe presentar su Ley de Ingresos Municipal y cumplir las demás obligaciones de transparencia y rendición de cuentas, comunes a todos los municipios y sus autoridades.

En estos Planes, es posible observar su intención de retomar sus instituciones tradicionales y buscar formas de participación horizontales y con sentido colectivo, así como su proceso de elaboración con diálogos horizontales, y articuladas con los niveles micro de la comunidad como las fogatas. En los primeros dos ejercicios, estos procesos fueron acompañados, por decisión de la propia comunidad, por equipos académicos externos que apoyaron en el diagnóstico sobre sus usos y costumbres, así como las problemáticas y las fortalezas con las que cuentan.

Se ha contado con el acompañamiento solidario de profesores, profesoras, egresados, egresadas y estudiantes de la Facultad de Economía “Vasco de Quiroga” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, personas con las que se logró hacer un equipo realmente de trabajo coordinado y comprometido. Han sido innumerables

⁸⁶ “Dentro de este proceso, por principio de cuentas y en apego a las normas institucionales de gestión pública del Estado mexicano, se impone al nuevo gobierno emanado del sistema de elección por usos y costumbres, la tarea de elaborar el Plan de Desarrollo Municipal y/o Comunitario”. (Plan de Desarrollo Municipal de Cherán 2012-2015: 4).

las horas de trabajo de las personas involucradas, pero han valido la pena porque logramos un documento que en verdad recupera el sentir y pensar de nuestra comunidad sobre nuestro presente y la apuesta que hacemos para que en estos primeros años de esta etapa histórica se sienten las bases de un futuro digno y justo para nuestro Cherán (Plan de Desarrollo Municipal de Cherán 2012-2015: 4).

Así como un estudio de los abuelos, un estudio de gente conocedora y empezaron a presentarse propuestas. La propuesta que más dio es la que se trabaja en este momento: El Concejo Mayor, ocho Consejos Operativos, en el sentido de que eran necesidades en la cuestión administrativa de ayuntamiento, pero también era más la cuestión del sentido horizontal, el sentido de colectivo y no de tener a alguien muy visible (Alicia Lemus, entrevista dialógica, 2020).

Cada Plan de Desarrollo se presenta ante las instituciones del Estado y se publican en el Periódico Oficial de Michoacán, posterior a su diálogo y aprobación en las instancias comunitarias. Así, existen dos documentos, el publicado en el Periódico Oficial y el interno, que es el que previamente se dialoga en las instancias comunitarias, aunque sus contenidos son prácticamente idénticos. En buena medida, esto es producto de la forma específica de ejercicio de su autonomía, que transita por el reconocimiento de *iure* y fue realizada mediante un proceso jurisdiccional. Como se refirió antes, estratégicamente la comunidad optó por mantener su relación con el Estado para su defensa en contra del crimen organizado, así como para su desarrollo interno.

La propia comunidad, entonces, busca respetar los procesos y normativa nacional, pero esto parece que se entiende como un *uso estratégico del derecho*,⁸⁷ que definitivamente requiere de transformaciones o resignificaciones de esta normativa para un mejor ejercicio de la autonomía de los Pueblos Indígenas: “Se presenta nada más para la cuestión de allá, pero eso no significa que nos vamos a acatar al pie de la letra a eso ¿no?, pero sí es una guía que se

⁸⁷ La noción de *uso estratégico del derecho* es referida por Aragón (2019) en los trabajos que documentan el proceso jurisdiccional que llevó la comunidad.

saca con base en las necesidades y exigencias” (Pedro Chávez, entrevista dialógica, 2020).

Son muchas las tribunas y espacios en los que hemos compartido nuestra convicción de que la defensa de nuestra autonomía y libre autodeterminación, de ninguna manera significa una intención de separarnos del pacto nacional, por el contrario, implica resignificarlo desde el ejercicio pleno de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas (Plan de Desarrollo de la Comunidad, 2012-2015: 2).

Todos los Planes refieren al Derecho Internacional de los Derechos Humanos como parte de su fundamentación e incorporan los principios y virtudes p’urhépecha a su estructura de gobierno. Asimismo, contienen diferentes estrategias que apuntan a la recuperación de elementos comunitarios o étnicos, como la lengua y otras tradiciones, por medio de la comunicación entre generaciones, el trabajo comunitario, la educación,⁸⁸ o mediante el propio ejercicio de gobierno desde sus células comunitarias:

FORTALECER NUESTRA COMUNALIDAD; A TRAVÉS DEL EJERCICIO DIALÓGICO DESDE NUESTRAS FOGATAS Y ASAMBLEAS

En la idea de reforzar la forma de organización, de representación y de relaciones de poder o de ejercicio de gobierno de manera horizontal, se tiene que seguir en el trabajo desde las células de organización comunitaria, como son las fogatas en la idea de poder socializar ideas, compartir reflexiones y poder afrontar las problemáticas de manera colectiva siempre en la búsqueda del bien común.

Por ello es que el trabajo fundamental para el ejercicio de representación de la comunidad es mantener el ejercicio dialógico en la reflexión de inquietudes o problemáticas para la toma de decisiones [...]

El reto es acompañar el reverdecer de nuestros bosques, fortaleciendo la seguridad, la justicia y reconstituyendo el territorio. Recuperar nuestras raíces y desarrollar un modo de vida propio como comunidad originaria es

⁸⁸ Remito al libro colectivo cuyo proyecto fue acordado en las propias asambleas y es referido en uno de sus Planes, coordinado por Rocío Moreno (2019).

recobrar el amor a la vida, luchar por una vida en armonía y respeto al medio ambiente. La tarea principal es fortalecer las instancias de organización como ejercicio de comunidad que nos permita en base a nuestro propio sistema normativo un modo de vida en base al buen vivir (Plan de Desarrollo Comunal de Cherán, 2018-2021).

Las anteriores citas, además, refieren a uno de los objetivos centrales que recorre todos los Planes: la consolidación o fortalecimiento de sus estructuras comunitarias de gobierno que, como veíamos al inicio del apartado, se realiza por medio de la autorregulación. Por su propio contexto, esta autorregulación se ha llevado a cabo por medio de un ejercicio que podríamos llamar de manera general como *reglamentación*, tanto por su actual relación con el Estado y su forma de ejercer la autonomía que ya se señalaba, como por su relación con la facultad reglamentaria con la que cuenta Cherán como Municipio y por la forma que esta autorregulación ha tomado en varios de los casos. Evidentemente, no todos los productos derivan de esta facultad reglamentaria, más bien derivan de su derecho a la autonomía, y muchos presentan formas híbridas, con *contagios* o *traducciones* entre lo tradicional y la forma estatal.

Su sistema normativo propio, entonces, incluye estos Planes y otros productos derivados de su facultad reglamentaria como Municipio, como la Ley de Ingresos del Municipio, así como manuales de gobierno internos.⁸⁹ También podemos encontrar prácticas no escritas que refieren a su forma de vida o a principios p'urhépecha (que, por ejemplo, pertenecen al ámbito familiar), pero que son referidas o reconocidas en su normativa escrita.⁹⁰ Estas últimas resultan

⁸⁹ Los manuales se empezaron a elaborar previo a la sentencia que reconoce su derecho a la libre determinación, e iban a funcionar incluso si la sentencia resultaba en su contra, es decir para un ejercicio de autonomía *de facto*. “La nueva estructura, plasmada en un documento elaborado a manera de ‘manual de gobierno comunal’, recoge diversos elementos del gobierno que la comunidad había venido ejerciendo y practicando a través del tiempo, tales como los principios que rigen la organización de la comunidad, normas de servicio y reciprocidad que dan forma a lo perfiles sociales susceptibles de ser elegidos para servir a la comunidad a través de los diferentes cargos.” (Ruiz, 2015: 235).

⁹⁰ Por ejemplo, para la elección de sus autoridades: “Janánarperakuecha - Valores morales y políticos de consideración en los perfiles para los cargos principales. Para la selección y nombramiento de los integrantes de la K’eri Jánaskakua - Concejo Mayor de Gobierno Comunal, para la TuminaXanátakua - Tesorería Comunal y para las Orhejtsikukuecha - Los Concejos Operativos Especializados, con base a los valores del sistema normativo interno, por lo menos deben cubrir con los siguientes aspectos morales y políticos de ciudadanía” (Plan de Desarrollo Municipal de Cherán, 2012-2015).

muy importantes pues permiten la articulación con los niveles micro, como la familia o las fogatas, y operan durante el desarrollo de las asambleas; de la misma manera que funcionan para la renovación o recuperación de sus elementos comunitarios y étnicos.

Regresando a la reglamentación, como forma específica de autorregular algunos sectores, encontramos algunas dificultades que ya aparecían en su relación con las instituciones del Estado, como las operativas y la reducción de la comunidad a la figura o lógica de un Municipio. Como se refería, en su conjunto, penetran en la vida cotidiana de la comunidad imponiendo los tiempos, procesos burocráticos y dinámicas propias de las instituciones del Estado, así como los problemas de clientelismo y divisiones partidistas que solemos encontrar en ellas.

el Estado, en lo cotidiano, día-día, en lo institucional, en lo burocrático, es donde es más fuerte, es donde tiene más capacidad de lograr absorberte. Y obliga –en este caso a Cherán– a tener que ajustarse a sus procedimientos burocráticos, que van reduciendo su capacidad autonómica, por decirlo así. Pero también por otro lado, permite mantener una serie de bienes, valores, que son importantes para la comunidad. (Orlando Aragón, entrevista dialógica, 2021).

Otro problema que se puede presentar con la autorregulación al tomar esta forma *reglamentaria* es que se pierda la capacidad de realizar modificaciones a su propia normativa, afectando los procesos de diálogo comunitarios. Al integrar el sistema normativo propio con el del Estado, surge el riesgo de que se pierda la capacidad de autorregularse, convirtiendo el derecho de una comunidad en un derecho *del* Estado. La comunidad de Cherán, por ejemplo, supo identificar este riesgo en la siguiente experiencia.

Ahora bien, debo advertir que aunque el IEM [Instituto Electoral de Michoacán] y el congreso desconocían los “usos y costumbres” de Cherán, no tardaron en darse cuenta de la importancia que iban a revestir en el proceso de ejecución de la sentencia, por lo que en distintas ocasiones pidieron a la Comisión de comuneros que entregaran por escritos sus “usos y costumbres”. Esta petición siempre fue rechazada por

nosotros por tres motivos: (i) en ningún lugar de la sentencia se nos obligaba eso; (ii) desde la perspectiva de la Comisión la mayoría de los “usos y costumbres” eran de carácter orales y así debían permanecer y; (iii) entregar un documento de esta naturaleza nos quitaba, en buena medida, la ventaja de presentar estratégicamente expresiones de los “usos y costumbres” que en aquel momento fueran más favorables para sacar adelante la ejecución de la sentencia. (Aragón, 2019: 71-72).

Nuevamente nos encontramos con un uso estratégico del derecho, pero ahora en la decisión de no presentar de forma escrita al Estado sus “usos y costumbres”. Esta acción les permite reservar la interpretación y modificación de una parte de su normativa a los espacios de diálogo y deliberación comunitarios, como las asambleas, las fogatas o las propias familias. No obstante, este mismo suceso nos muestra que existen diferentes concepciones al interior de la comunidad sobre tema.

Aunque la Comisión de la comunidad se negó siempre a proporcionar esta información, un grupo de cheranenses –radicados casi todos ellos en Morelia y ligados al gobierno y a los partidos políticos– que se autodenominan “los profesionistas de Cherán” entregaron, presentaron y explicaron al IEM y al Congreso local, en reuniones a espaldas y en contra de un acuerdo de la Comisión de comuneros y comuneras designada para los encuentros con estas autoridades estatales, un documento en donde se detallaban algunos “usos y costumbres” y la nueva institucionalidad que conformaría la nueva autoridad municipal. (Aragón, 2019: 72).

Así, aunque existe mucha claridad en la decisión que se tomó sobre “no partidos políticos, no más ayuntamientos, no más policía”, la forma de realizar o instrumentalizar su autonomía, considerando tanto su forma de vida como su relación con el Estado, es objeto de debate. Recordemos que se ha ido construyendo y pensando desde el inicio del levantamiento, y que representa una novedad.

Pues es la determinación de no partidos políticos, no más ayuntamiento, no más policía, pero en sí que tuviéramos ya algo planeado [...] no había. Se empezó a planear, se empezó a pensar ¿qué era lo que nosotros

pretendíamos con eso de no partidos, no ayuntamiento, no policía; sí usos y costumbres? Y se empezó a pensar ¿qué es usos y costumbres? Y ¿qué íbamos a plantear para ver cuáles iban a ser las figuras que representarían? No se quebraron la cabeza mucho, se empezó a pensar en lo que ya se tenía. La Coordinación General era de doce personas en ese momento, pues aquí todas las Comisiones de Fiesta se hacen por 'barrios' y por lo regular son doce o trece. Se pensó no en una sola persona para hacerla muy visible sino en doce personas para hacerlo de forma horizontal. 'La Ronda', ya se hacían rondines. Se hicieron rondines con base en los saberes de los antepasados. A esos rondines se les dio la parte legal, por así decirlo ¿no? (Pedro Chávez, entrevista dialógica, 2020).

Nos encontramos entonces con diferentes posturas en cuanto a la forma de realizar su autorregulación, qué tanto "darle su parte legal", así como distintas maneras en que se ha realizado por los diferentes Concejos. Algunas posturas están más apegadas a mantener la oralidad y permanecer, lo más posible, fuera de los procesos del Estado. Entre las posturas intermedias, como veíamos, encontramos a quienes se acercan a esta forma institucional del Estado, pero "de manera estratégica", o quienes prefieren una mayor reglamentación escrita, aunque no necesariamente con la forma de un reglamento y con un carácter interno (Josué Velázquez, entrevista dialógica, 2020). En el otro extremo, pero también como una forma de autorregulación, es posible observar la producción de normativa escrita similar a un reglamento y más asociada con la institucionalidad o lógica del Estado, como se muestra en los siguientes ejemplos:

Imagen 3.8 Reglamento de Tránsito, y de un Consejo operativo en el Plan de Desarrollo Comunal 2018-2021⁹¹

REGLAMENTO DE TRÁNSITO Y VIALIDAD

Artículo 1. La presente Ley es de orden público e interés social; tiene por objeto establecer las normas para regular y ordenar la circulación de vehículos y peatones en las vías públicas terrestres abiertas a la circulación, de la comunidad.

Artículo 2. La aplicación del presente Reglamento corresponde a la aprobación de las asambleas de barrio y asamblea general por conducto de la administración en funciones y la comisión de vialidad.

Artículo 3. Las autoridades estatales y comunales en materia de tránsito y vialidad, están facultadas en el ámbito de su competencia, para emitir las disposiciones necesarias, a efecto de planear, establecer, regular, administrar, controlar y supervisar el tránsito de vehículos y peatones, su seguridad, sus bienes, el medio ambiente y el orden público, en las vías públicas terrestres abiertas a la circulación, en los términos establecidos.

Artículo 4. Se entiende por vía pública terrestre abierta a la circulación, el espacio de dominio público y uso común, que por disposición de la Ley o por razones del servicio, esté destinado al tránsito de peatones, vehículos, semovientes y transporte de personas y carga en general.

CONSEJO DE LOS PROGRAMAS SOCIALES ECONÓMICOS Y CULTURALES

1. Coordinar y con autorización del Concejo Mayor, los diversos programas sociales de apoyos estatales y federales existentes.
2. Coordinar y regular la operación de la oficina de relaciones exteriores, de acuerdo a lineamientos correspondientes estatales y federales, considerando nuestros usos y costumbres, con la autorización otorgado por el Concejo Mayor.
3. Con autorización del Concejo Mayor, coordinar, regular, e impulsar la actividad comercial en nuestra comunidad.
4. Coordinar actos cívicos, culturales sociales con el apoyo del Concejo de barrios y de Jóvenes.
5. Con autorización del Concejo Mayor, impulsar y desarrollar la actividad artesanal de nuestra comunidad.
6. Elaborar proyectos sociales *de apoyos* y gestionar con autorización del Concejo Mayor ante las instancias estatales federales e internacionales:

Para Aragón, la experiencia de Cherán y otras comunidades de Michoacán se encuentra en un camino intermedio entre las experiencias zapatistas, identificadas más como autonomías *de facto*, y las comunidades de Oaxaca, más apegadas a los procesos institucionales y con una mayor vinculación con los partidos políticos.⁹² Entonces, en medio de estos dos

⁹¹ En este instrumento, la frase “con autorización del Concejo mayor” (o “con la autorización otorgada por el Concejo mayor” y similares) aparece en más de 20 ocasiones, marcando un claro contraste con los anteriores Planes y el sentido horizontal en las relaciones que, incluso, buscaba expresar su estructura de gobierno. “De acuerdo con la explicación que hacen los comuneros, a diferencia de una estructura jerárquica piramidal, se trata de una estructura circular, en la que prevalecen las relaciones de coordinación y cooperación sobre las relaciones de mando jerárquico, ‘nadie es más que nadie’.” (Ruiz, 2015: 236).

⁹² “Justamente este punto marca la diferencia del antecedente oaxaqueño que desde 1977 había reconocido un sistema de elección de autoridades municipales por ‘usos y costumbres’. No obstante, este sistema se limitaba al procedimiento de elección y no en alterar la lógica y estructura del ayuntamiento en tanto autoridad municipal.” (Aragón Andrade, 2019: 165, pie de página). “Los dos textos más importantes sobre las elecciones por “usos y costumbres” en los municipios de Oaxaca (Anaya, 2006; y Recondo, 2007) advierten que, en términos generales,

extremos, la experiencia de Cherán nos muestra las dificultades y las diferentes posturas en torno a esta forma de realizar su autorregulación, pero también las fortalezas con las que cuenta la comunidad.

Ante la necesidad de integrar una parte de su sistema normativo propio con el del Estado, y derivado de la necesaria relación entre sus instituciones, el apartado expuso distintas estrategias de resistencia de Cherán, que resultan visibles en su referencia con los modos en que se despliega un sentido comunitario. Así, una estrategia de Cherán fue establecer su estructura de gobierno en los Planes de Desarrollo Municipal, que se presentan cada tres años, y que son elaborados con un proceso que articula niveles familiares, lo que permite diálogos horizontales y otros modos en que se despliega su sentido comunitario. El esquema 3.4, nos muestra los modos en que se despliega o inhibe el sentido comunitario, que ya vimos aparecer en los anteriores apartados, pero ahora sólo en referencia al segmento o proceso específico de la autorregulación de la comunidad. Como se mostró, una parte de su sistema normativo se aproxima a una forma específica, como un reglamento, y esto nos permite apreciar mejor las inhibiciones que operan en este segmento.

En un primer momento, la elaboración de los Planes de Desarrollo referidos se expresa como una imposición, con dificultades operativas y en relación con el contexto caracterizado como multiculturalismo neoliberal, operando como “una suerte de falso reconocimiento que en la práctica limita el ejercicio del derecho a la autonomía” (Ruiz, 2015: iv).⁹³ Esto se refuerza, según veíamos en la introducción, con las diferentes críticas a la categoría de “usos y costumbres” como un producto colonial y al Derecho del Estado como una instancia de asimilación.

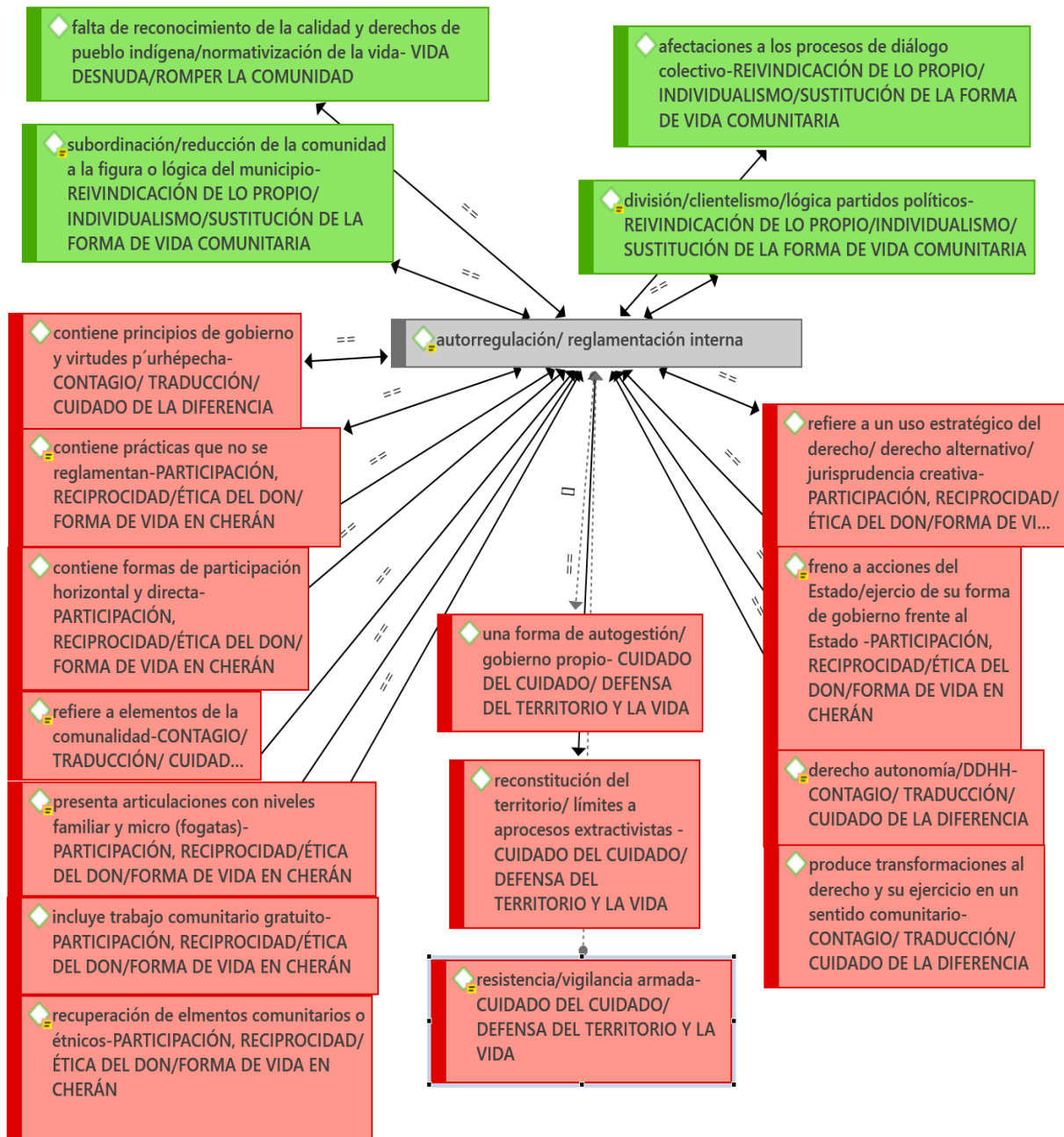
En la actualidad, de conformidad con las entrevistas y los Planes analizados, la posición no es tan escéptica. No se les ve como un falso reconocimiento, en buena medida, por un sentido o uso estratégico que han desarrollado sobre ellos en la práctica. Sin embargo, en relación con las

este reconocimiento a los pueblos y comunidades indígenas se tradujo en la continuación del viejo régimen autoritario priista en aquel Estado.” (Aragón, 2019: 115, pie de página).

⁹³ Véase, en especial, el capítulo 7. Su investigación, como la mayoría de las investigaciones sobre el caso de Cherán, se centra en el Levantamiento y los primeros años del ejercicio de su autonomía.

diferentes concepciones al interior de la comunidad sobre su proyecto autonómico, se observó que esta forma de autorregulación puede afectar los procesos de diálogo colectivo, empezando porque en algunos casos no permite el tiempo necesario para lograr consensos. Además, puede funcionar para colocar una concepción particular sobre otra, provocando divisiones en una lógica similar a la de los partidos políticos.

Esquema 3.4. Autorregulación y reglamentación interna



Como se había referido, en contraste con las experiencias autonómicas *de facto*, que fueron características de los movimientos indígenas y las luchas por los derechos, la forma de ejercicio de la autonomía por parte de Cherán y –por extensión– su autorregulación, puede generar dudas sobre sus alcances. Su mayor interacción con las instituciones del Estado puede afectar su forma de vida o incluso generar nuevas formas de subordinación. La metodología utilizada nos permite realizar una comparación con los análisis realizados en los anteriores segmentos, que nos muestra las articulaciones con el contexto y la relación actual con el Estado por medio de la coincidencia en los modos en que se inhibe el sentido comunitario. Problemáticamente, las inhibiciones observadas en este segmento se articulan con aquellas. Sin embargo, los modos en que se despliega el sentido comunitario también presentan esta característica, abarcan otros sucesos y refuerzan o extienden estos sentidos, lo que nos permite analizar las resistencias o posibilidades que se abren.

Su autorregulación es parte de su forma específica de ejercicio de gobierno, y por medio de ella se organizan algunas de las acciones para la reconstitución del territorio, vigilancia y defensa de la comunidad. Encontramos entonces una diversidad de modos que despliegan un sentido comunitario, que ya habían aparecido como respuesta a su contexto regional y que se extienden en su estructura y gestión de gobierno. De conformidad con estos sentidos comunitarios, podemos identificar dos conjuntos de estrategias de resistencia. Por una parte, aquellas que refieren a elementos de la comunalidad y a principios o virtudes de su cosmovisión p'urhépecha, y que contienen formas de participación horizontal y directa, prácticas que no se reglamentan, incluyen trabajo comunitario y presentan articulaciones con los niveles micro, como las familias. De manera general, la lógica o sentido de recuperación de sus elementos comunitarios o identitarios orienta este conjunto de estrategias (en el esquema, aparecen en el conjunto izquierdo).

El segundo conjunto refiere a un uso estratégico del derecho, que funciona para frenar acciones del Estado o producir transformaciones en sus instituciones o legislación, y que se articula con el discurso de los Derechos Humanos (conjunto izquierdo del esquema). Además de la sentencia que reconoce su libre determinación, este uso estratégico del derecho también fue utilizado en otro

litigio, en este caso ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación, que le permitió a Cherán frenar e intervenir en una serie de reformas en las que no se estaba respetando su derecho a la consulta previa (véase, Aragón Andrade, 2019). Como se refería en el apartado sobre el proceso jurídico, el uso estratégico que Cherán hace del derecho expresamente refiere a su sentido comunitario, en oposición al multiculturalismo neoliberal y la individualización de derechos, y su sentido o lógica se extiende a su relación actual con otras autoridades no jurisdiccionales y a su forma de autorregularse.

Así, ante la necesidad de integrar su sistema normativo propio con el derecho del Estado, pero derivado de su decisión por esta forma de ejercicio de su autonomía, la autorregulación de la comunidad adopta una forma reglamentaria en sus Planes de Desarrollo y otros productos similares. Su autorregulación, no obstante, no se agota en este tipo de productos, y podemos observar dos conjuntos de estrategias por medio de los cuales se mantienen y se despliegan sentidos comunitarios. Esta productos y estrategias de autorregulación posibilitan la defensa de su territorio y el cuidado de la vida en un contexto regional muy adverso y, para los efectos de esta tesis, la *posibilidad de un derecho en común*, como se terminará de desarrollar en el último capítulo.

CAPÍTULO IV. INHIBICIÓN DE LA COMUNIDAD Y POSIBILIDAD DE UN DERECHO EN COMÚN

En los anteriores apartados se mostraron los segmentos que integran la experiencia de la comunidad de Cherán como un ejercicio de autonomía, en oposición a un contexto caracterizado por el extractivismo, el crimen organizado y el multiculturalismo neoliberal. Esto nos permite vincular su experiencia con el marco sobre comunidades indígenas y derechos que se trazó en la introducción de la tesis. Así, este ejercicio, producto de una judicialización que caracteriza su interacción con las instituciones del Estado, se muestra en relación con su forma de vida comunitaria y el desarrollo del derecho de libre determinación, como parte de las luchas de los Pueblos para resistir a este contexto adverso (véase el esquema 4.1).¹

Esta primera integración nos permite observar una problemática, en la medida en que el Estado está asociado con el impulso a políticas extractivistas, deficiencias en su combate o colusión con el crimen organizado, entre otras, que forman parte del contexto adverso que enfrenta la comunidad. En este sentido, su forma de ejercicio de la autonomía abre interrogantes por la mayor interacción entre sus instituciones propias y las del Estado. Como refiere González (2010: 57-58):

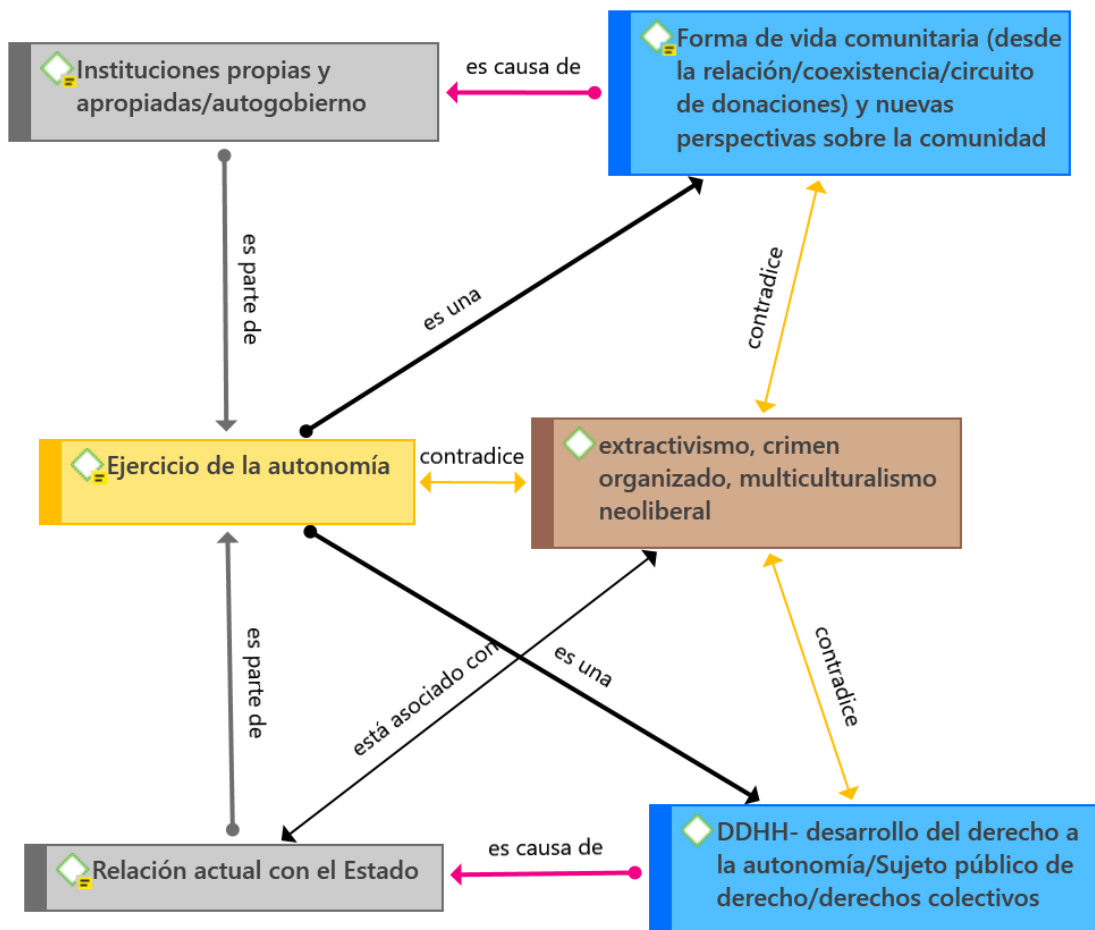
Se puede sostener la hipótesis presentada al inicio de esta contribución, de que los regímenes autonómicos legalmente reconocidos por el Estado enfrentan un dilema crucial: pueden contribuir a revigorizar la legitimidad del Estado dado su potencial para mejorar la gobernabilidad democrática e inclusión de la diversidad multicultural, pero al mismo tiempo (y paradójicamente) pueden limitar los procesos de empoderamiento de los sujetos de derechos de autodeterminación, dada su interacción con el

¹ De manera sintética, el esquema 4.1 nos muestra la integración del caso de Cherán con los marcos expuestos en la introducción (recuadros azules). Para simplificar su contenido, sólo refiere a los segmentos de instituciones propias y su relación actual con el Estado (recuadros grises), que resultan centrales por los objetivos de esta investigación. Este esquema se completará con el análisis que se realizará en este capítulo, y la integración final se puede observar en el esquema 4.6 Inhibición de la comunidad y posibilidad de un derecho en Común.

multiculturalismo neoliberal. Inclusive podría ser el caso que los réditos en gobernabilidad democrática se adjudican al funcionamiento del aparato estatal, y no necesariamente generan formas de empoderamiento para los pueblos indígenas y sus comunidades [...] Es decir, las autonomías y regímenes autonómicos no son inmunes a los efectos del llamado multiculturalismo neo-liberal, el que procura su normalización, subordinación, o en forma directa, un estado de inoperancia.

Vista desde nuestra pregunta de investigación sobre la relación entre la forma de vida comunitaria y el derecho, la problemática anterior nos permite intuir una tensión: como si esta forma de ejercicio del derecho humano a la libre determinación, producto de una judicialización de su proceso, pudiera afectar la forma de vida comunitaria.

Esquema 4.1 Forma de ejercicio de la autonomía de Cherán, Comunidades indígenas y derecho(s)

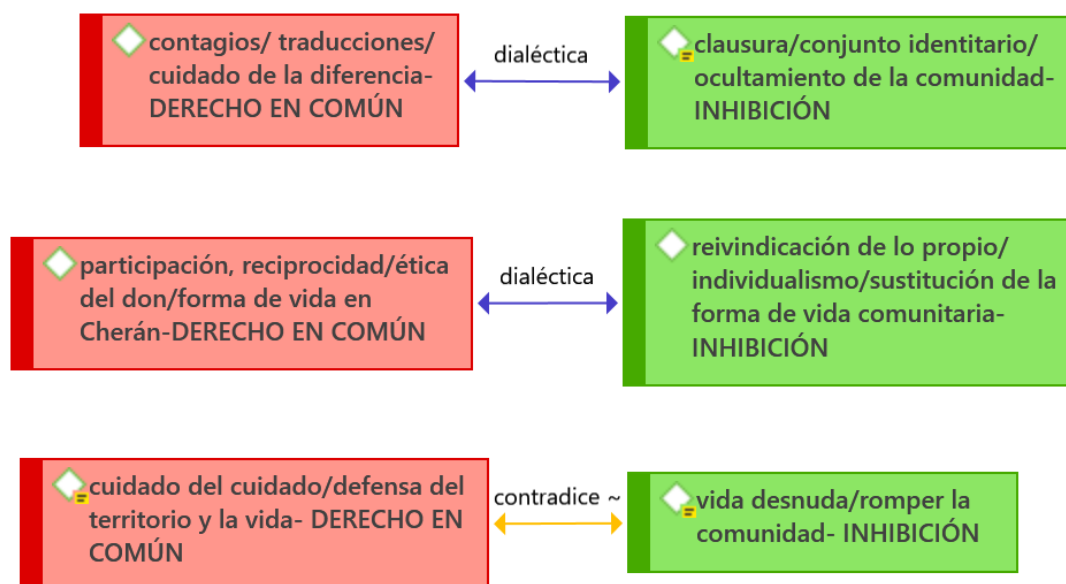


Para profundizar en esta tensión, en los anteriores apartados se recurrió a un ejercicio de teoría fundamentada con base en el trabajo de campo y las diversas investigaciones sobre la experiencia de Cherán, apoyada en los marcos teóricos desarrollados en los dos primeros capítulos como perspectivas para identificar las maneras en que se despliegan o inhiben los sentidos comunitarios.

Como se fue mostrando en los diferentes esquemas de cada apartado, por medio del ejercicio señalado fue posible codificar una diversidad de modos que referían (en verde o en rojo) a las maneras en que se despliegan o inhiben los sentidos comunitarios. Estos códigos nos muestran en minúsculas las afectaciones o resistencias narradas en cada apartado, y en mayúsculas (en los mismos recuadros) su referencia con los conceptos de los marcos teóricos expuestos en los dos capítulos anteriores, o aquellos que se desprenden de la propia experiencia de Cherán y que se consideran generalizables.

Esta forma de codificación nos permite realizar un segundo nivel de abstracción para profundizar en nuestro análisis relacionando los modos en función de sus elementos teóricos más generales. Así, el análisis que se realizará en los siguientes apartados mostrará las formas específicas en que se despliega o inhibe un sentido comunitario que fueron apareciendo en los capítulos anteriores, pero ahora agrupadas en lo que se denominará como *ejes de sentido*. Es decir, se agruparán en función del componente teórico que se mostraba en mayúsculas en los códigos que referían a las afectaciones o resistencias (en verde y en rojo). Además, como una característica nueva, los ejes de sentido se conformarán mediante la oposición entre un modo general en que se despliega, con un modo general en que se inhibe el sentido comunitario, como dos externos o las dos direcciones en que se despliega cada eje sentido. El esquema 4.2 nos permite visualizar los tres ejes de sentido que se analizarán en los siguientes apartados.

Esquema 4.2 Ejes de sentido



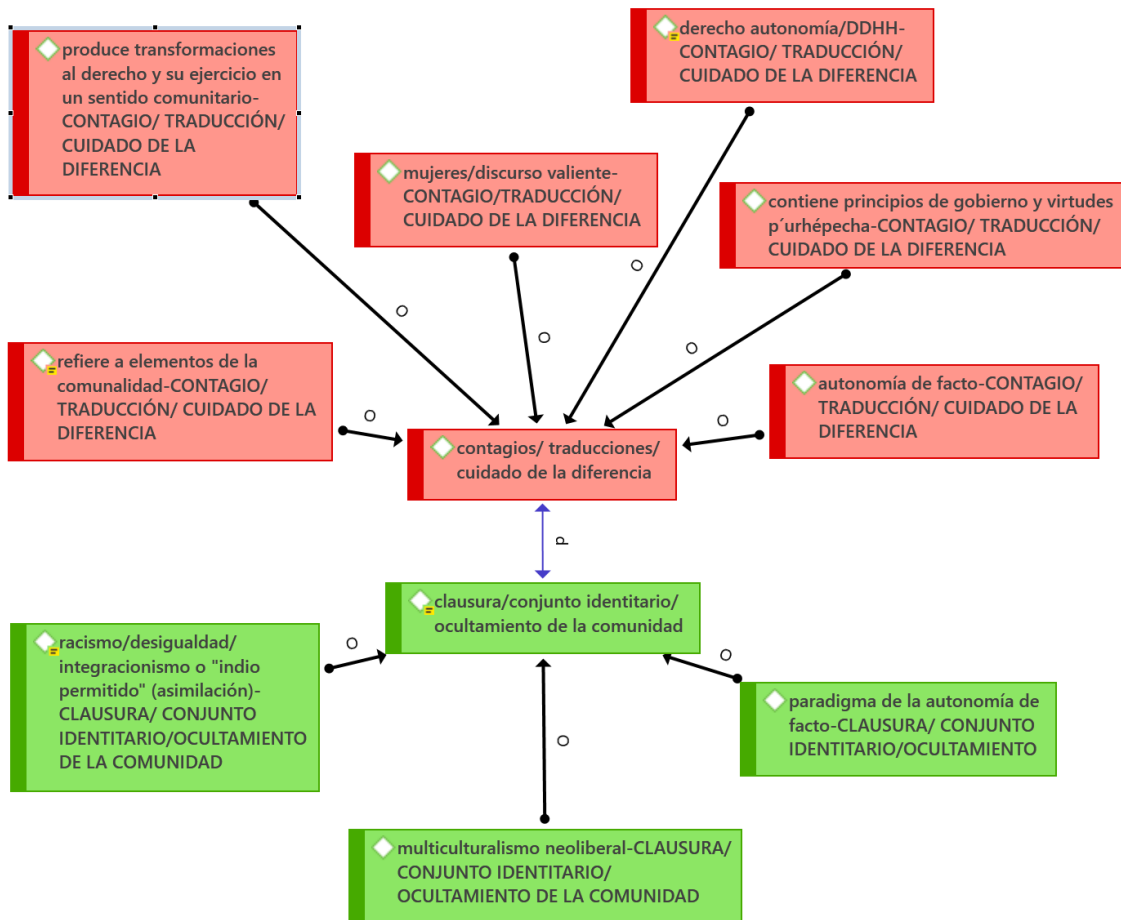
1. Eje Contagios – Clausuras

En primer lugar, es necesario aclarar que el nombre de los ejes, como en este caso *contagios* - *clausuras*, simplemente recoge dos de los conceptos que parecieron ejemplares por su contraste, y que estos funcionan para nombrar los dos grupos de conceptos que se analizarán. En cada apartado se incluye un esquema que muestra los modos en que se despliegan o inhiben los sentidos comunitarios que componen cada eje (para este eje, véase el esquema 4.3). Para este análisis, iniciaremos desde el extremo del eje de sentido de *clausuras*.

Como hemos visto, las comunidades indígenas también fueron fruto de políticas colonialistas que dividieron los grupos etnolingüísticos existentes, encerrando a cada comunidad en ella misma y dejándola subordinada a los municipios, como una forma de *clausura comunitaria* que incluso deriva en la competencia o confrontación entre comunidades. En este sentido, en la introducción se problematizó la noción de comunidad como conjunto y su énfasis en las diferencias específicas o características “propias”. La primacía de la noción de conjunto apunta a que las características de la comunidad son

constantes, por lo que remite a una idea de homogeneidad y tiende a un esencialismo.²

Esquema 4.3 Contagios – Clausuras



Bajo esta lógica, las políticas de Estado en México presentaron un discurso asimilacionista y de integración de los pueblos indígenas a una misma identidad nacional, ocultando su presente en una “romantización” de su pasado o, de manera más reciente, un discurso de integración al mercado en aras de su

² Como se refirió en la introducción, un problema similar aparece con las “políticas de identidad”, características del multiculturalismo neoliberal. Como refiere Assies: “[las políticas de combate a la pobreza] a menudo implican una focalización en los indígenas más ‘exóticos’, premiando una indianidad mercantilizable en ‘nichos del mercado’. Se crea un ambiente en el cual el ‘tradicionalismo’ y los ‘servicios ambientales’ garantizan un boleto de entrada al combate de la pobreza extrema como un primer paso hacia la integración al mercado y la adopción de un modo empresarial de organización en aras de una gestión ‘racional’ de recursos. De esta manera se crea un círculo vicioso de competencia en el cual las políticas de reconocimiento, o el multiculturalismo neoliberal, y las políticas de identidad se retroalimentan y fomentan discursos esencialistas sin proponer otra salida que la salida competitiva-mercantil”. (Assies, 2006: 128).

“desarrollo”. Como refiere Silvia Rivera (1987: 52), “Su perspectiva [para los pueblos indígenas] no podría ser otra que la desintegración, ya sea dentro del molde del ‘ciudadano libre e igual’, o del ‘trabajador masa’ del socialismo”. Incluso dentro de los movimientos de izquierda en México, hasta la década de los ochenta del siglo pasado, los movimientos indígenas marcharon “en la cola” de los movimientos campesinos u obreros, confundiendo con ellos (López Bárcenas, 2016). Como se refirió en el capítulo primero, estas políticas son una forma de *colonialidad del poder*, caracterizada por el principio y la lógica de clasificación y exclusión, así como de una forma de *colonialidad del saber*, en tanto el desprestigio, inferiorización o invisibilización de los conocimientos y las experiencias de los sujetos colonizados.

En un sentido similar, en el capítulo segundo nos encontramos con la categoría de *immunitas* como la protección para evitar el contagio —en su contraste con *communitas*— como contagio de la obligación. Siguiendo su lógica inmunitaria, observamos que no tiene un sentido de combate frontal, “amigo interno y enemigo externo”, sino de una inclusión para su neutralización o exclusión. La noción de comunidad como *conjunto identitario*, entonces, debe entenderse como producto de un proceso de exclusión por medio de la inclusión, no como una entidad, que *oculta* el sentido radical de comunidad como relación y apertura. En este mismo capítulo vimos que el derecho resulta paradigmático dentro de esta lógica inmunitaria, tanto en su significado como para explicar su reproducción, pues su norma fundamental es la “prohibición del afuera de la ley”, por lo que tiende a la exclusión de todo lo que no sea “él mismo” —entre comillas, porque partimos de la forma de la relación, el proceso de exclusión, y no una de sustancia o propiedad.

Como también se refería en ese capítulo, la relación abierta de la *communitas* es combatida, entre otras formas, por medio de una serie de obligaciones o significados precisos. Lo que se nos presenta es una *clausura* de sentido o de las posibilidades de sentido por medio de significados precisos que se dan por anticipado, o un proceso de selección de sentido que sustituye expectativas inciertas por expectativas problemáticas pero seguras. Lo que tenemos que notar es que este proceso, al determinar los sentidos de acción, excluye los otros sentidos posibles y, con ello, lo que está operando es un

ocultamiento de la *communitas*. Esta forma de relacionarnos conduce, en última instancia, a una “identidad pétrea”, no por la afirmación de alguna propiedad sino por la negación o exclusión de los otros y, con ello, de las otras posibilidades que nuestro “estar en relación” abre y que se podrían presentar en cada caso.

Veamos ahora el otro extremo del eje de sentido, *contagios*. Nuestros marcos teóricos, incluso como una forma de resistencia, nos invitan a pensar la comunidad desde su radicalidad como forma de vida, como coexistencia. El marco teórico de la comunalidad la reflexiona como una “actitud humana hacia lo común”, como una vivencia que resulta central en la identidad indígena. Con esto, realiza una crítica a las interpretaciones que parten de una definición de la comunidad centrada en rasgos específicos y demás características que pueden ser usurpadas por el Estado o el mercado. Como sostienen las y los teóricos de la comunalidad, se puede ser monolingüe en español y seguir siendo indígena – las formas de definirse quedan en su vivencia, “en sus manos o corazones”, lo que las previene de ser usurpadas.

Según se refirió en el primer capítulo, partir desde una noción de comunidad como forma de vida, *cuidando la diferencia* o evitando su *clausura*, implica algunos desafíos epistemológicos, aunque también abre algunas posibilidades metodológicas. Como señala Silvia Rivera, lo que tenemos son historias, todas ellas de diversa profundidad, que por lo tanto no resultan intercambiables. No existe, por decirlo así, un género al cual realmente se puedan subsumir o igualar las diferentes experiencias (o este sólo tiene un carácter heurístico) y, problemáticamente, para ciertas pretensiones científicas o normativas no son intercambiables. Lo contrario es tomar la entidad ideal, el nombre o la categoría como lo realmente existente; un nombre que, además, suele venir puesto desde afuera. En oposición a lo anterior, por ejemplo, referimos a la investigación de Yásnaya Aguilar que critica la categoría de “lenguas indígenas” y propone tomar como base cada comunidad para determinar las relaciones lingüísticas realmente existentes. Para Silvia Rivera, de lo que se trata es de recuperar el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana, mediante un “proceso de auténtica y simétrica traducción” (Rivera Cusicanqui, 1987: 60).

Así, los marcos de crítica al colonialismo y la comunalidad permiten construir categorías para la reflexión y la acción, y generar espacios para el diálogo horizontal. Este diálogo se realiza desde los diversos horizontes y, como vimos, sus productos pueden entenderse como *traducciones* o *contagios*. Además de su uso en las investigaciones como formas del cuidado de la comunidad, estos marcos nos explican algunas de las medidas de reparación o acciones que se recomiendan para permitir el ejercicio de sus derechos de libre determinación.³

Como vimos en la introducción, las experiencias concretas de resistencia comunitaria han permitido dar contenido y mostrar vías en que el derecho a la libre determinación de los Pueblos Indígenas adquiere vigencia. Estas experiencias muestran que, previo al reconocimiento de estos pueblos como sujeto de derechos, de hecho, ya existían diferentes formas de organización colectiva con grados diferentes de autonomía. Además, se trata de experiencias innovadoras en cuanto a las temáticas de derechos colectivos y su articulación con derechos individuales o pluralismo jurídico. En ellas, el derecho aparece ya no sólo como un instrumento de dominación para las comunidades, sino como una herramienta que se puede utilizar para resistir y que puede ser resignificado o apropiado por estas experiencias comunitarias.

Nuestra metodología, entonces, nos permite ligar estos elementos de nuestros marcos teóricos con la experiencia de Cherán en su ejercicio de la autonomía. Así, nuestro análisis nos muestra al multiculturalismo neoliberal y las diversas formas de “integracionismo” como los principales modos de *clausura*, *ocultamiento* o de reducción de la comunidad a un *conjunto identitario*. Por otra parte, nos encontramos con diversas acciones y discursos que coinciden, en tanto que se oponen o resisten a estas formas de *clausura* y se presentan como *contagios* o *traducciones* que tienen *cuidado con la diferencia*: el ejercicio de

³ Por ejemplo: “Como parte de las medidas eficaces para conseguir el respeto y asegurar que los derechos humanos de las comunidades visitadas dejen de ser transgredidos, el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas en coordinación con el Gobierno del estado de Michoacán debe llevar a cabo mesas de diálogo con las poblaciones de las comunidades afectadas en las que se privilegie la transmisión de la memoria histórica de los diferentes procesos de autonomía que han transitado Arantepacua, Sevina, Comachuén y Nahuatzen, con el propósito de hacer valer la experiencia acumulada para dirigirla al fortalecimiento de la organización comunitaria”. (Misión Civil de Observación a la Meseta P’urépecha, 2021: 25).

memoria y articulación en sus instituciones comunitarias actuales de su tradición p'urhépecha; la reflexión sobre las experiencias de otras comunidades o sobre su misma experiencia histórica de ejercicio de una autonomía *de facto*; las mujeres indígenas como una nueva subjetividad, que incluso transforma sus instituciones tradicionales; la referencia a los elementos de la comunalidad; el discurso de los Derechos Humanos de libre determinación; y las propias transformaciones en el derecho o su ejercicio en un sentido comunitario (véase el esquema 4.3).

Así, frente a los modos de *clausuras*, la experiencia de Cherán nos muestra una variedad de ejercicios y formas de *contagios*. “Los movimientos y luchas nunca son por una sola vía [...] Necesitamos rehacer las redes de amigos para poder hacer frente a estos retos” (Radio Fogata, 2021). Junto con esta estrategia, en un sentido similar, trabajos como el de Alicia Lemus (2019) apuntan a la traducción de sus elementos identitarios hacia fuera, y su actualización hacia dentro en función de su actual de ejercicio de autonomía. Este mismo ejercicio de traducción de su tradición lo encontramos en los Planes de Desarrollo de la comunidad que, además, adoptan el discurso de los Derechos Humanos y buscan adaptarse, en lo que se pueda, con el derecho del Estado.⁴ Inclusive, es posible leer como una forma de *contagio* el ejercicio de recurrir a su memoria de resistencia compartida, así como la recuperación de sus elementos identitarios y comunitarios. Como vimos, estos elementos se articulan y ellos mismos se renuevan con sus nuevas demandas, formas de

⁴ “El componente central para entender cuál es la concepción que en la comunidad de Cherán tenemos sobre un buen gobierno queremos compartir y dejar establecido lo que significa el término de IretaCheranianapuerijurámukatecha, es decir, el término “usos y costumbres” o “sistema normativo interno” de la comunidad. De acuerdo a nuestro pensamiento p'urhépecha, la normatividad social y política comunitaria de tradición oral, es entendida y denominada en nuestra lengua como iretarhuanapujurámukatecha –las normas o reglas que rigen la convivencia social y de gobierno de la comunidad [...] Nuestra concepción p'urhépecha considera que el gobierno comunal tiene ninióta o iarhini– un núcleo de elementos, que entre otros son tres los que fundamentan la constitución e institucionalidad del gobierno comunal.

1. La concepción y práctica de la jurámukua xaKátakuecha –Los procedimientos para los nombramientos (elección) y toma de decisiones.

2. La concepción y práctica de la jurámukua kantsákata –La estructura y sus instituciones de gobierno de la comunidad.

3. La concepción y práctica de la jurámukua jáKaskakuecha –Los principios y valores del pensamiento o cosmovisión P'urhépecha que fundamentan el gobierno tradicional indígena.” (Plan de Desarrollo Municipal, 2015-2018: 13)

resistencia e instituciones. Por último, dentro de este mismo *eje de sentido*, como otra forma de *traducción* o *contagio*, encontramos las transformaciones al ejercicio del derecho en un sentido comunitario, como la *faena jurídica* o el *abogado comunitario* que refiere Aragón.⁵

El esquema también nos muestra un modo de *clausura* que no había sido expuesto en los apartados anteriores, pues sólo apareció referido brevemente en entrevistas y sólo lo pude apreciar sutilmente en algunas mesas de diálogo. Se trata del discurso sobre las *autonomías de facto*, pero no como un *contagio* sino como una forma de *clausura*. En general, refiere a las críticas o escepticismo sobre la forma de ejercicio de la autonomía de Cherán, en su contraste o bajo la métrica de las autonomías *de facto*, principalmente con el ejemplo de las comunidades zapatistas.⁶ Como se refirió, aunque sólo pudo ser apreciado de manera sutil, nos alerta sobre un posible efecto que me parece interesante mostrar. Cada modo o algunos de los modos de *contagios* pueden utilizarse para la exclusión de los otros modos en que se despliega el sentido comunitario, invirtiendo su sentido mediante la lógica de exclusión por medio de la inclusión que caracteriza a los *conjuntos identitarios*.⁷ Nuestro análisis, que se presenta de manera sintética en el esquema 4.3, nos posibilita tener la vista –o no perder de vista– la diversidad de formas de resistencia y modos en que se despliega el sentido comunitario.

⁵ “es un trabajo basado en la traducción intercultural” (Aragón Andrade, 2020: 87).

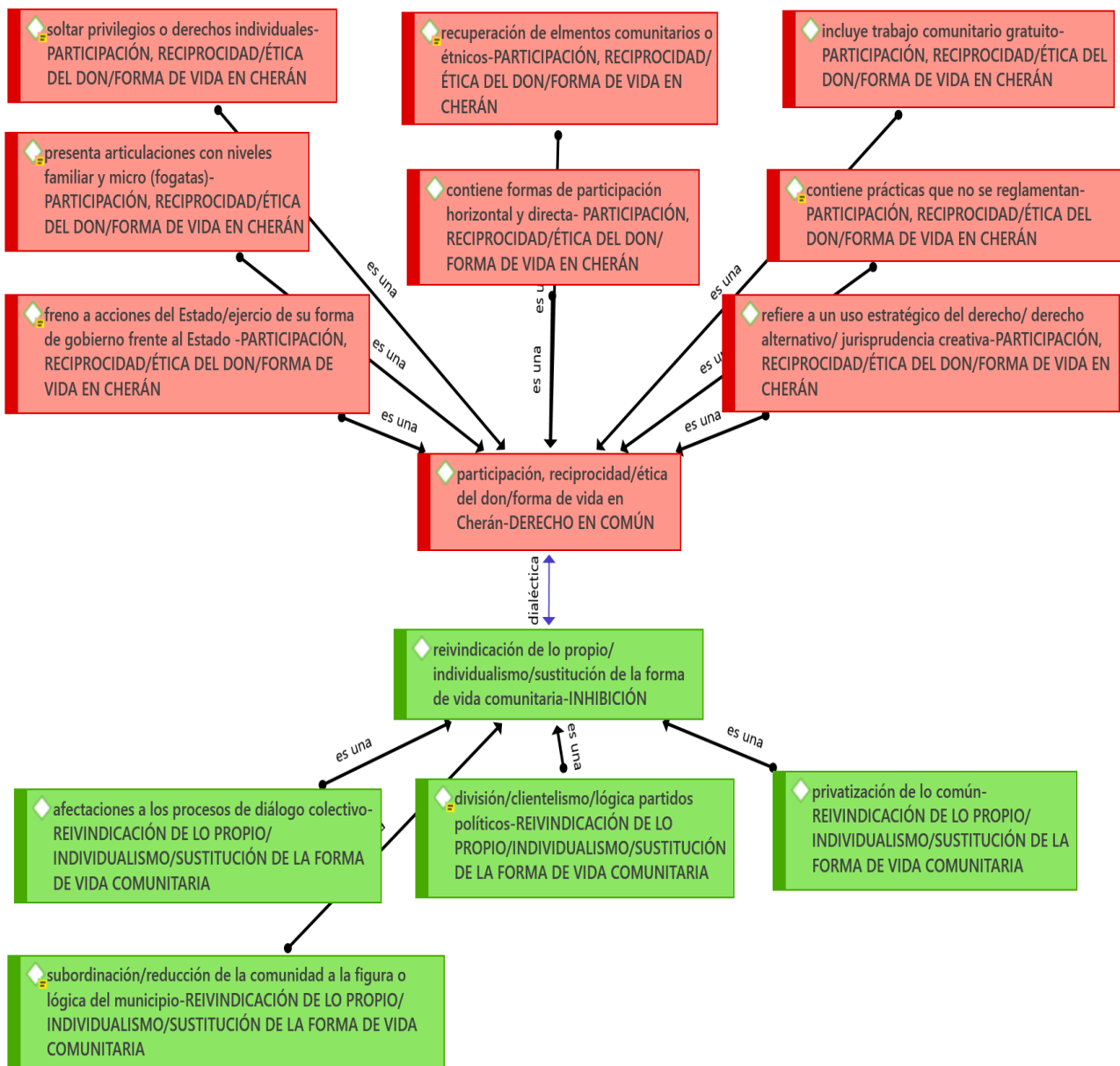
⁶ Esta reducción o clausura a sólo una forma correcta de ejercicio de la autonomía, evidentemente, no coincide con el discurso ni con las acciones de estos movimientos autónomos (claramente se opone a uno de sus principios conocidos, “un mundo donde quepan muchos mundos”). Lo que me interesa resaltar es la manera como se utiliza incluso como una falacia en algunos espacios.

⁷ En un sentido similar, Chávez Valencia (2016: 138), para el mismo caso de Cherán observa que: “una específica configuración identitaria suele requerir elementos diacríticos, asumidos como rasgos distintivos respecto a rasgos de la misma naturaleza que posea el grupo alterno. Es decir que aspectos tales como la religión, la lengua, el modo de vida, la indumentaria, patrones alimentarios, el sistema político o la propia lógica económica, pasarán a confrontarse con los de los otros, adquiriendo así su definición totalizadora y una acrecentada capacidad normativa.”

2. Eje Reciprocidad – Reivindicación de lo propio

Este eje es el que integra una mayor variedad en los modos en que se despliega o inhibe el sentido comunitario (véase el esquema 4.4), debido a que las preguntas de investigación se centran en la relación entre la comunidad y el derecho. Como vimos, esta relación presenta algunas tensiones, incluso porque funcionan con lógicas opuestas, tal como lo muestran los marcos de reflexión comunitaria que realizan una crítica al proyecto liberal.

Esquema 4.4 Reciprocidad – Reivindicación de lo propio



Iniciaremos nuestro análisis desde el extremo de *reivindicación de lo propio*. En nuestro capítulo sobre la comunalidad vimos que esta forma de vida, normal en la cotidianidad de las comunidades, se vuelve explícita cuando alguna actitud individualista la confronta. La agresión más común a la comunidad es el *individualismo*, como tal, la fractura de la comunidad. El individualismo, además, aparece como raíz ideológica del Estado-nación, es decir, como un denominador común de las estructuras, modelos de desarrollo o formas de organización política que le son ajenas, resultan inadecuadas y tienden a mantener relaciones de dominación. Existe mucha claridad en las comunidades en cuanto a que el derecho estatal participa de esta lógica individualista. La investigación de Barabas (2006) sobre la ética del don y los intercambios recíprocos, nos muestra que el derecho del Estado es contrario al sentido que engloba esta ética del don –incluso se evitan los procesos y sanciones jurídicas.

Esposito también denuncia este excesivo individualismo y lo ubica como parte de la lógica inmunitaria que está dominando en la actualidad, como un “vórtice inmunitario” del que no es fácil encontrar una salida pues ha terminado por *sustituir* o *suplantar* nuestro “ser en común”. Como veíamos con el ejemplo de las relaciones mercantiles o financieras por internet, la comunidad queda reducida a una relación por la *reivindicación de lo propio*. Esta forma de estar en relación nos aísla y limita nuestras posibilidades de respuesta, de la misma manera que exacerba diversas formas de violencia y de exclusión. Esta *sustitución* de nuestro “ser en común” también se realiza o se explica por medio de lo que Esposito denomina como un *doble cierre inmunitario*, como la inmunización del propio sistema inmunitario: “aquella que pretende eliminar la violencia de la comunidad eliminando la comunidad misma, identificándola con su inmunización preventiva”.⁸

Ahora bien, como vimos en el anterior apartado (eje contagios-clausuras), el establecimiento de una característica como propiedad originaria posibilita la *clausura* u *ocultamiento* de la comunidad, pero no por el contenido a conservar

⁸ Esposito (2005: 75) refiere a la propuesta de Luhmann como ejemplo característico de la identificación de la comunidad con su proceso inmunitario sobre el sistema social, que muestra que la inmunización se extendió del ámbito del derecho al resto de los sistemas, convirtiéndose en paradigma general de la humanidad.

sino por la lógica de exclusión por medio de la inclusión que se adopta. Por su parte, como vimos en las conclusiones del capítulo segundo, esta misma lógica de exclusión es la que le otorga su carácter privativo o *propio* a los contenidos o características que, de hecho, han ido cambiando en la historia, y es la misma que funciona para establecer privilegios frente a nuestra obligación común. Así, este énfasis en su carácter privativo o de privilegio nos permitió profundizar en la noción de comunidad como *conjunto identitario*, caracterizándola como aquella en donde la relación se da por la *común separación*.

Recordemos que *immunitas*, justo desde su significado jurídico, refiere a un privilegio o estado de no sujeción frente a una obligación que es común. Esto nos permite apreciar una forma mediante la cual opera un *doble cierre* inmunitario. Se trata de la “inversión metafísica” del vínculo afirmativo de la obligación común, “en el derecho puramente negativo de todo individuo a excluir a cualquier otro de la utilización de lo que es propio” (Esposito, 2005: 41). Se produce entonces el establecimiento del principio de *común separación* pues lo que se generaliza no son los privilegios —empresa por demás imposible—, sino una forma de relacionarnos por medio de la exclusión de los otros. El producto es una sociedad jurídicamente regulada, unificada por el principio de *común separación* o donde sólo es común la *reivindicación de lo propio*.

Como referimos en ese mismo capítulo, no importa si el titular de los derechos es un individuo aislado o una colectividad, ni que se trate de un derecho público o privado, pues el sentido de pertenencia o propiedad —contrario a lo común— se mantiene, y esto es lo que incide en el tipo de relación que se establece. Notemos cómo, siguiendo la lógica inmunitaria propuesta por Esposito, “los otros” se encuentran incluidos en “mi derecho”, pero justo para excluirlos. Se trata de la misma lógica inmunitaria referida en el anterior *eje de contagios-clausuras*; sin embargo, aquí estamos poniendo un énfasis en la *reivindicación de lo propio*, el *individualismo* y la *sustitución de la comunidad*, por su oposición de sentido con la *reciprocidad*, la *participación*, la *ética del don* y la *forma de vida en Cherán* (como una forma de vida comunitaria específica) que aparecen en el otro extremo de este eje (véase el esquema 4.4).

Trasladándonos entonces al extremo de *reciprocidad* en nuestro *eje de sentido*, partiendo de la noción de comunidad desde su radicalidad como relación y obligación, nos encontramos con una lógica inversa a la de *reivindicación de lo propio*. Como vimos en el capítulo segundo, si partimos desde la comunidad como obligación, la primacía de la relación se mantiene; el “expropiado” es el individuo, o se da una expropiación de lo que es propio. Se trata de una lógica inversa a la exclusión por medio de la inclusión: por medio de la obligación, me excluyo (o quedo “expropiado”) para incluir a otros.

Dentro del marco de la comunalidad, según se expuso en el primer capítulo, vimos que la forma de vida comunitaria ocupa un lugar fundamental y ético, y es caracterizada como una vivencia basada en una obligación (en clara oposición con el individualismo). Este aspecto vivencial es, de manera central, a lo que alude la noción de comunalidad: “se trata de una actitud ética, derivada de una obligación social perenne, en la que la que la persona busca su realización humana en colectividad” (Maldonado Alvarado, 2002: 72). En el mismo sentido, la investigación de Barabas sobre la *ética del don* nos mostró que “la reciprocidad no es sólo una forma de control social sino también la expresión de una ética cultural, para la cual la satisfacción de donar es un valor fundamental en lo código moral que rige las relaciones intersubjetivas” (Barabas, 2006: 177).

Por otra parte, un elemento que es referido de manera relevante en las acciones de resistencia de las comunidades es la *participación*.⁹ Como lo expone Maldonado (2013: 73), junto con la *reciprocidad* –categorizada por Barabas como *ética del don*–, las relaciones “a nivel familiar, interfamiliar e intercomunitario tienen a ambas (reciprocidad y participación) como sus características básicas, a partir de las cuales se construye lo colectivo en sus

⁹ “La gran parte de los entrevistados, miembros de las comunidades que visitamos para realizar este informe, nos reportó que tal vez sus retos más grandes son la apatía e indiferencia de la población de sus comunidades. Mantenerse conversando, participando y unidos es para todas las personas el ingrediente principal para lograr el ejercicio de su libre determinación, su autonomía, y en consecuencia un mayor bienestar en sus comunidades” (Ramírez Espinoza y Cerqueira, 2021: 77).

tres niveles”.¹⁰ En el mismo sentido, el trabajo ocupa un lugar central como clave interpretativa y en los diferentes proyectos al interior de las comunidades.

Tanto Floriberto Díaz como Jaime Martínez destacan la voluntad y capacidad de donación del trabajo como el valor principal de la comunalidad y es a partir del trabajo económico y político como planteaban que los indios podrían defender su territorio y rehacer su vida cultural autodeterminada. (Maldonado Alvarado, 2013: 78).

Como también se refería en el capítulo primero, el trabajo comunitario en su vertiente de mayor gratuidad invierte su sentido hasta su polo opuesto, el de la fiesta. Guerrero Osorio (2013: 47-48) describe la fiesta comunal como “la forma cumbre de la sociedad”, “el símbolo de lo comunal encarnado en el ejercicio más puro y desenfrenado”, cuyo objetivo sería “experimentar o sentir algo en forma común”.

A la par de las obligaciones de participación, trabajo comunitario y fiesta, caracterizadas por su gratuidad, es posible distinguir la *reciprocidad* como otra forma general de obligación comunitaria. Según señalábamos, es un factor relevante en los procesos de identificación étnica, y busca distinguirse de los intercambios mercantiles o caracterizados por el interés individual que también existen en estas comunidades.¹¹ La *reciprocidad* también aparece como una obligación originaria con el territorio, como aquello que amarra a las personas en la comunidad o como una raíz en tanto que conecta o es la manera de relacionarse con el territorio. Me parece que su nota característica, como forma de la obligación comunitaria, sería la dependencia. “Ser recíproco es casi lo mismo que depender del otro [...] la reciprocidad amarra, ata a la sociedad

¹⁰ Principalmente, véase el capítulo VI, “La comunalidad como una perspectiva antropológica india”.

¹¹ “En la mayoría de los grupos, las relaciones de reciprocidad no ceden lugar a la monetarias. Por el contrario, el sistema de reciprocidad se refuncionaliza en el contexto histórico contemporáneo y los intercambios de bienes y servicios se utilizan para actividades no tradicionales [...] El intercambio recíproco se manifiesta como el modelo ideal normativo para las relaciones sociales dentro de y entre grupos parentales en todos los campos de la vida social, y este modelo de “deber ser” en la interacción parental se proyecta a ámbitos sociales y espaciales más amplios, como el barrio, la comunidad o las comunidades afines.” (Barabas, 2006: 177)

comunitaria [...] la fortaleza comunitaria descansa en la reciprocidad, en la dependencia” (Martínez Luna, 2013: 88).

Aunque la *reciprocidad* tiene un carácter profundamente identitario, como se refirió, no resulta exclusiva o cerrada, no aparece como una “diferencia específica” sino que se extiende a personas que pertenecen a otros grupos etnolingüísticos y personas no indígenas, incluso a la relación entre comunidades. Esto se realiza, además, sin la pretensión de que estas otras comunidades o personas se integren a una misma identidad.¹² La *reciprocidad* va más allá de la lógica y práctica de los intercambios recíprocos hacia lo que Barabas denomina como *ética del don*, que funciona como una estrategia de comunicación, solidaridad, alianza e igualdad (Barabas, 2006: 155).

La *reciprocidad*, entonces, se postula como el fundamento de la estructura social y se manifiesta en diversas acciones y discursos en sus diferentes niveles (familiares, intercomunitarios, etc.). Según se refería en las conclusiones del capítulo primero, la mezcla entre estos diferentes ámbitos de la reciprocidad, junto con el carácter gratuito, provoca un “exceso” en la obligación común, que evita que simplemente se pueda saldar con una contraprestación. Estas obligaciones no se pueden reclamar por los canales jurídicos pues no existe un pago que extinga la obligación, dado que su sentido no se agota en saldar una deuda específica. A lo que se obligan es a otra donación gratuita, un “contra don”. No refiere a una obligación concreta sino a una dinámica entre el dar y el devolver.

Aunque produzca un código moral o jurídico, la obligación como sentido antecede a este código. Desde el marco de la comunalidad, el derecho es un elemento auxiliar que no está referido directamente al Estado ni a un sistema de leyes, sino a la forma de vida comunitaria. Por su parte, Esposito nos advierte que esta relación original entre el derecho y la comunidad se puede *ocultar* o *sustituir* por la lógica inmunitaria *propia* del derecho, quedando reducida a una

¹² Como da cuenta Maldonado (2013: 21), “El Estado de derecho mexicano no ha logrado generar un tipo de identidad entusiasta sostenida y el cuestionamiento de su operación y de su existencia cada vez es más puesto a debate”. Por el contrario, como refiere Aquino, la comunalidad “Ha logrado convertirse en una ideología que genera identidad. Y esta identidad no está en torno al Estado-nación sino de la comunidad.” (2013: 27).

relación basada en la *reivindicación de lo propio* –que claramente presenta una lógica individualista o que a su vez provoca la separación, según refiere, del marco de la comunalidad. Como una forma de resistencia o alternativa a esta forma de relación individualista,¹³ encontramos otro sentido que no apunta a liberarse de la obligación sino a que el circuito de donación se mantenga.

Además de la *participación*, la *reciprocidad* y la *ética del don*, como podemos observar en el esquema 4.4, este eje nos muestra otra subcategoría que refiere a la *forma de vida en Cherán*. Como mencionaba al inicio del apartado “Estructura y gestión de gobierno” del capítulo III, la vida comunitaria, en tanto que “la manera como aquí hacemos las cosas”, se relaciona con su derecho propio. Resulta llamativo que en una misma expresión coincidan una noción de derecho con una noción de comunidad. Como noción jurídica, busca separarse de la categoría de “usos y costumbres” y, como noción de comunidad, refiere a un vivencia compartida. En tanto que se mantiene como vivencia, evita que su derecho pueda ser “colonizado”, como veíamos con la estrategia de abstenerse de cumplir con la petición de la autoridad electoral sobre entregar por escrito sus “usos y costumbres”, en el apartado de reglamentación interna. El sentido y su *uso estratégico* es similar a lo que se analizaba en el *eje de contagios* con la comunalidad, en el que las formas de definirse quedan en su vivencia, lo que evita que sus procesos sean usurpados por el Estado o el mercado.

Por su parte, como veíamos en el análisis de su *autorregulación*, la recuperación de sus elementos comunitarios y étnicos, así como este *uso estratégico del derecho* en su sentido amplio –que no sólo refiere al litigio–, resultan centrales en la experiencia de Cherán y muestran dos conjuntos de estrategias que caracterizan su relación con el derecho y las instituciones del Estado. Además, podemos notar que resultan similares a la *jurisprudencia creativa* que se mostraba como un ejemplo de *vitalización de la norma*, dentro de la reflexión sobre *biopolítica afirmativa* de Esposito.¹⁴ Así, junto con las formas

¹³ Como se refirió en el capítulo segundo, esta forma de obligación también resulta opuesta a la clásica figura jurídica del contrato, que establece por anticipado las obligaciones que se deben satisfacer y nos “vacuna” del contagio de la obligación infinita.

¹⁴ Como se refirió, Hanafin (2018) postula que se presenta una “vitalización de la norma” por personas que, en una situación de exclusión, utilizan el discurso de derechos de manera

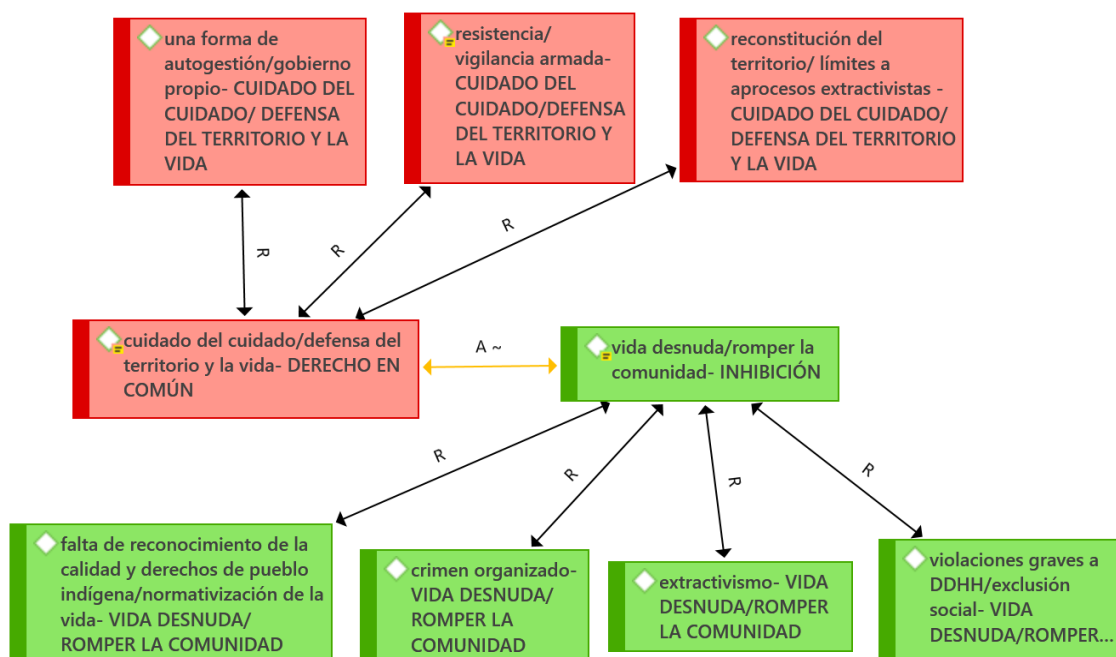
de *contagio*, estas formas de *reciprocidad* nos muestran estrategias de resistencia y posibilidades para alterar el derecho hacia un sentido comunitario.

3. Eje Cuidado de la vida – Vida desnuda

Este eje nos muestra las formas extremas que afectan a una comunidad al grado de que producen la muerte y pueden derivar en su ruptura definitiva (véase el esquema 4.5). En el caso de Cherán, aparecen en los momentos previos al levantamiento de 2011, en los que se llegó a imponer el poder de la violencia del crimen organizado con secuestros, asesinatos y una explotación intensificada de su bosque. Frente a estos hechos realizaron un levantamiento, es decir, un acto de *resistencia y vigilancia armada* basado en tres demandas: seguridad de la vida, justicia a los compañeros asesinados y desaparecidos, y reconstitución de los bosques. Así, el levantamiento desplegó la construcción de un movimiento etnopolítico, de *autogestión de la seguridad*, de *reconstitución del territorio* y de *gobierno propio*, como una forma de resistencia ante el *extractivismo* y la *violencia del crimen organizado*. A su vez, este movimiento se topó con otras *violaciones graves a sus Derechos Humanos* y la falta de reconocimiento de sus derechos de libre determinación como Pueblo Indígena.

estratégica como herramienta para empoderarse, misma que se relaciona con lo que Deleuze define como jurisprudencia creativa y colectiva.

Esquema 4.5 Cuidado de la vida – Vida desnuda



Como vimos, en la región todavía se presentan violaciones graves a los derechos humanos, que están afectando a otras comunidades indígenas que ejercen su autonomía de una manera similar a la de Cherán (Misión Civil de Observación a la Meseta P’urúpecha, 2021). Por su parte, los procesos extractivistas también se han intensificado en la región, y la violencia del crimen organizado no ha disminuido. Durante un recorrido con la Ronda de Guardabosques de Cherán pudimos apreciar el contraste entre el bosque –que Cherán logró conservar– y los campos deforestados para el cultivo del aguacate en los municipios colindantes (como Zacapu). Además de los partidos políticos, Cherán expulsó o no permite la entrada del cultivo intensificado del aguacate, el “oro verde”, pues es un foco de interés del crimen organizado y produce formas de explotación y exclusión social.

Un efecto de la violencia del crimen organizado y la explotación –si se quiere, colateral– es que pueden terminar por romper la comunidad, entre otras cosas, porque se exacerbaban los *individualismos*, tanto por el encanto del “oro verde” como por el miedo a la violencia –con una lógica de “sálvese quien pueda”. Inhiben las acciones de *reciprocidad*, los *contagios* y, de manera general, *el cuidado del cuidado* o de *la obligación común*.

Como vimos en el tercer capítulo, la reducción de la comunidad a una relación por la *común separación* tiende a formas de exclusión y termina por convertirse en un riesgo para los propios individuos que la conforman pues, en tanto que individuos aislados, las posibilidades de acción o de respuesta ante problemas complejos se ven disminuidas. Considerando el eje de significado biológico de *immunitas* –como sucede en las enfermedades autoinmunes–, la figura de la inmunización se puede volver obsesiva y termina por sacrificar la vida cualificada, fruto de la circulación social, a la simple supervivencia biológica de los individuos. En última instancia, sólo *vida desnuda* o reducida a su aspecto de “instinto de conservación o supervivencia”, en oposición a lo que sería una vida cualificada, abierta y expuesta a otros sentidos o formas de vida, como podrían ser una “vida justa” o una “vida común”.

Desde las experiencias comunitarias de resistencia de los pueblos indígenas existe mucha claridad en que el derecho del Estado participa de esta lógica individualista, además de que por su conducto se otorgan concesiones o se legitima el extractivismo, no funciona como una herramienta eficaz para el acceso a la justicia, no reconoce de manera completa sus Derechos Humanos y obstaculiza el ejercicio de su autonomía. “No nos cabe la menor duda de que a mayor legislación e institucionalización desde el Estado, se ejerce mayor presión sobre los sistemas propios y se merma la autonomía de los pueblos” (Ramírez Espinoza y Cerqueira, 2021: 44). En su extremo, la historia nos muestra que el derecho del Estado funcionó para procesos de asimilación forzada y de colonización.

En un sentido similar, para Esposito, el exceso de inmunización nos coloca en la “nada de la nada”, esto es, la pérdida de las posibilidades de sentido que está presente, por ejemplo, en los totalitarismos o en el nihilismo de nuestra época. Como vimos, el derecho produce el efecto de reducir la comunidad a un *conjunto identitario* en el que las características propias anteceden a la relación, con lo que la comunidad queda destinada a ser lo que las propiedades determinan. Este destino, además de falso, resulta dañino porque el proceso empleado es el de excluir las otras posibilidades que la propia relación abre o que se podrían presentar en cada caso. Esta forma de relacionarnos, en última instancia nos conduce a una “identidad pétrea”, no por la afirmación de alguna

propiedad sino por la negación o exclusión de los otros y, con ello, de las otras posibilidades que nuestro estar en relación abre y que se podrían presentar en cada caso.

Para Esposito, en el caso extremo del nazismo este proceso de exclusión se presentó como una *normativización de la vida* que dividió la población en razas (y otras categorías), y destinó a algunas de ellas a la muerte. Su eficacia mortífera radica en la posibilidad de desactivar de manera continua la norma en una especie de *estado de excepción permanente*, que produce el efecto de dejar a la “vida desnuda”.¹⁵ En su propuesta para invertir la biopolítica hacia su sentido *afirmativo*, Esposito retoma la reflexión de Spinoza y otros autores que plantean otra forma de relación entre la norma y la vida. La norma se reflexiona como la forma que cobra la vida en su incontenible poder de existir dentro de la entera extensión de la naturaleza; norma y vida forman parte de una sola dimensión en su continuo devenir. Esto permite postular que existe una legitimidad igual para cada forma de vida; toda existencia es legítima. La *norma* es la legitimidad de la vida, y lo *normal* es la capacidad de producir nuevas normas.

La *normativización*, en su sentido *afirmativo*, no refiere a un proceso de división y exclusión, como en su vertiente negativa en el nazismo. No se trata entonces de un “derecho sobre la vida” sino de un “derecho de la vida”, como una legitimidad de cada existencia. Con esto se evita que el acento quede puesto o se reduzca sólo a la conservación de la vida (o la identidad), con las “patologías inmunitarias” que conlleva, enfatizando que la vida implica la relación con otras formas de vida y en el entendido de que esta relación las modifica. La propuesta de Esposito invita a asumir los riesgos del *contagio*, la fractura de la identidad,

¹⁵ Según referíamos en el capítulo segundo, en relación con el debate iusfilosófico entre positivismo y iusnaturalismo que siguió después de la experiencia del nazismo, la división entre norma y vida, y la fundamentación para su jerarquización, se presentó como una respuesta ante la continua confusión con la que de hecho operaban en el nazismo y por medio de la cual este régimen obtuvo su poderoso efecto mortífero. No es la ausencia de positivismo o iusnaturalismo lo que caracteriza al nazismo, “sino una mixtura explosiva entre un exceso de normativismo y un exceso de naturalismo [...] Como surge también de la competencia combinada entre el poder de los médicos y el de los jueces en la aplicación de las leyes biopolíticas (esto es, tanatopolíticas), en el nazismo, biología y derecho, vida y norma, se alternan mutuamente en una doble presuposición encadenada: la norma presupone el carácter fáctico de la vida como su contenido principal, y, a su vez, la vida presupone la censura de la norma como su definición preventiva” (Esposito, 2011a: 294-296).

para revertir el *paradigma inmunitario* que se ha impuesto en la actualidad. Existe entonces otra posibilidad para pensar la relación entre el derecho y la vida, no por una estructura normativa que se impone sobre la vida para conservarla –sea la ley positiva o natural– sino desde la capacidad de la vida de estar en relación y constituir nuevas formas de vida.

Lo anterior nos permite apreciar que la violencia y, en general, la falta de reconocimiento de los derechos de libre determinación de los pueblos indígenas, niegan su existencia –su capacidad de autorregularse en función de las distintas relaciones que establecen, como podrían ser las de *reciprocidad* con el territorio o con otras comunidades. Esto refuerza el énfasis puesto desde varias reflexiones sobre la necesidad de lograr el reconocimiento de sus procesos y autoridades ante las instituciones del Estado,¹⁶ así como el reconocimiento de los Pueblos Indígenas como sujetos de derecho público.¹⁷

Por otra parte, como ya hemos visto, la defensa y cuidado del territorio han sido elementos que caracterizan muchas de las experiencias de resistencia de los Pueblos indígenas, y ha acompañado el sentido de sus reclamos por la propiedad colectiva, los derechos colectivos y, en la actualidad, la autonomía. Para Martínez Luna, “ha sido la lucha que más sangre ha consumido, el esfuerzo que más vidas se ha llevado y esto tiene una explicación; el territorio es la base física y social de cualquier pueblo [...] Sin territorio no hay pueblo” (Martínez Luna, 2003: 121). Desde el marco de la comunalidad, Díaz Gómez (2003: 97-99) explica la relación de las personas con la tierra en dos formas: como Madre, a través de los ritos y ceremonias, y como territorio, a través del trabajo. Estas relaciones no suelen darse de manera separada ya que el trabajo en el territorio evoca un sentido de igualdad como integralidad y complementariedad: “porque

¹⁶ “Finalmente, se insiste en que la representación indígena descansa no en lo que las autoridades reconozcan como tal, sino en lo que los propios pueblos indígenas decidan como representación. Hacerlo de manera distinta supeditaría los tiempos y las características de la justicia sin tomar en cuenta su condición originaria, su derecho a autodeterminarse y representaría una asimilación o integración forzada.” (Misión Civil de Observación a la Meseta P'urépecha, 2021: 27).

¹⁷ “El reconocimiento del sujeto tiene, además, una importancia doble. En primer lugar, porque el sujeto genera la práctica, genera un nuevo paradigma desde la práctica y no al revés. En segundo lugar, porque supone introducir un elemento de realidad en un mundo ficticio, el del orden jurídico que ahoga la existencia colectiva de las personas en el mar de la igualdad formal” (Aparicio Wilhelmi, 2006: 405).

los seres humanos no son ni más ni menos respecto de los demás seres vivos; esto es así porque la Tierra es vida”.

En el caso de Cherán, como el de otras comunidades, el territorio ha sido un elemento central en sus resistencias y en la construcción de su autonomía. Como lo refiere Velázquez, y según veíamos en la introducción a este capítulo, Cherán puede ser caracterizado como un comunalismo sustentado en la construcción etnopolítica con base territorial (Velázquez Guerrero, 2013: 260). El énfasis en el territorio es importante ya que, de acuerdo con Barabas (2004a), configura un sistema de símbolos y una manera específica de habitar y cualificar el espacio, que sigue pautas y crea códigos culturalmente transmisibles con un profundo carácter emocional; además, el territorio es producto de múltiples interacciones antagónicas que lo van definiendo, constituyéndose de esta manera como un núcleo de defensa frente a procesos y actores como el Estado, proyectos de inversión, o bien frente a poderes económicos criminales.

Por su parte, el trabajo de traducción realizado por Alicia Lemus nos muestra que, desde sus raíces comunes en p'urhépecha, territorio se identifica con vida.¹⁸ Claramente, el cuidado del territorio se relaciona con el cuidado de la vida. Así, la relación entre *vida*, *territorio* y *cuidado* nos muestra la posibilidad de un diálogo, incluso con el marco de la filosofía de Esposito, caracterizada como una reflexión de la comunidad del “no lugar”, por la ausencia de la categoría de territorio –en su contraste con experiencias de comunidades indígenas donde resulta central (Díaz-Polanco, 2011). Esposito ensaya formas para una *biopolítica afirmativa* desde su aproximación a la medicina y otras disciplinas; esta aproximación también se podría realizar desde estas prácticas y experiencias de cuidado del territorio-vida.¹⁹

¹⁸ “Entonces yo desarrollo el concepto de *ireti* (persona que habita, en este caso, Cherán) y lo ligo con el concepto de *ireta* que es territorio. Ambos conceptos tienen que ver. Ambos conceptos tienen la raíz *ireca*, que en lengua p'urhépecha quiere decir “vivir”. Entonces está ligado, yo ahí logro ligarlos; *ireca*, *ireta* e *ireti*”. (Alicia Lemus, entrevista dialógica, 2020).

¹⁹ Además de la cuestión del territorio, como también referimos en la introducción, Federici observa que los discursos sobre la comunidad y los comunes suelen centrarse en las precondiciones formales para su existencia, descuidando los requerimientos materiales para su construcción, en donde la defensa del territorio y los bienes comunes, por ejemplo, no deben pasarse por alto. Asimismo, la autora observa que las investigaciones han descuidado la esfera

Al igual que el territorio, la reciprocidad juega un papel clave en el desarrollo de la vida colectiva simbólica y en las acciones de resistencia que buscan recuperar el sentido de coexistencia, incluso como dependencia. La reciprocidad aparece como “la expresión de una ética cultural, para la cual la satisfacción de donar es un valor fundamental en el código moral que rige las relaciones intersubjetivas” (Barabas, 2006: 177). Como vimos con la *ética del don*:

el don no es sólo un mecanismo de circulación de bienes y servicios sino la condición misma de producción y reproducción de las relaciones sociales, que constituye el armazón de la sociedad y caracterizan los vínculos que se entablan entre personas y grupos (Barabas, 2006: 177).

En tanto que condición misma de producción y reproducción de las relaciones sociales, no refiere a una obligación concreta sino a una forma de estar en relación con otras personas y, también, con el territorio u otras comunidades. Además, siguiendo a Esposito, esta forma de relación nos coloca en un no haber cumplido, todavía” y, por lo anterior, en un constate “cuidado”, “hacerse cargo” o “tomar cuidado”. “La tarea de la comunidad [...] no es la de liberarse del cuidado, sino, por el contrario, la de custodiarlo como lo único que la hace posible.” (Esposito, 2009: 41). Este cuidado es lo que se encuentra en la base de la comunidad, por lo que no se trata de liberarse de la obligación, sino que el cuidado se mantenga. Así, ante el *extractivismo*, la *violencia del crimen organizado* y demás procesos que implican un riesgo grande de *ruptura de la comunidad*, que dejan a la *vida desnuda*, por ejemplo, ante las lógicas del mercado o de la misma violencia; ante ellos, la *resistencia y la vigilancia armada*, la *reconstitución de territorio y los límites a los procesos extractivistas*, y el ejercicio de su propia forma de gobierno, aparecen como una forma en que se *cuida la vida* o se mantiene *el cuidado del cuidado*.

de la reproducción de la vida, un espacio considerado como privado y, como tal, ajeno a la economía y la política (Federci, 2018).

4. Conclusiones

Como vimos en la introducción de la tesis, la relación de los Pueblos Indígenas con el Estado abre interrogantes sobre la manera en que el derecho estatal penetra y reconstruye los órdenes sociales por medios simbólicos y coercitivos, así como por las maneras en que se generan resistencias ante estos procesos, y sobre cómo el derecho estatal es a su vez modificado. Considerando la perspectiva comunitaria adoptada, estas interrogantes generales se transformaron en las preguntas de investigación de la tesis:

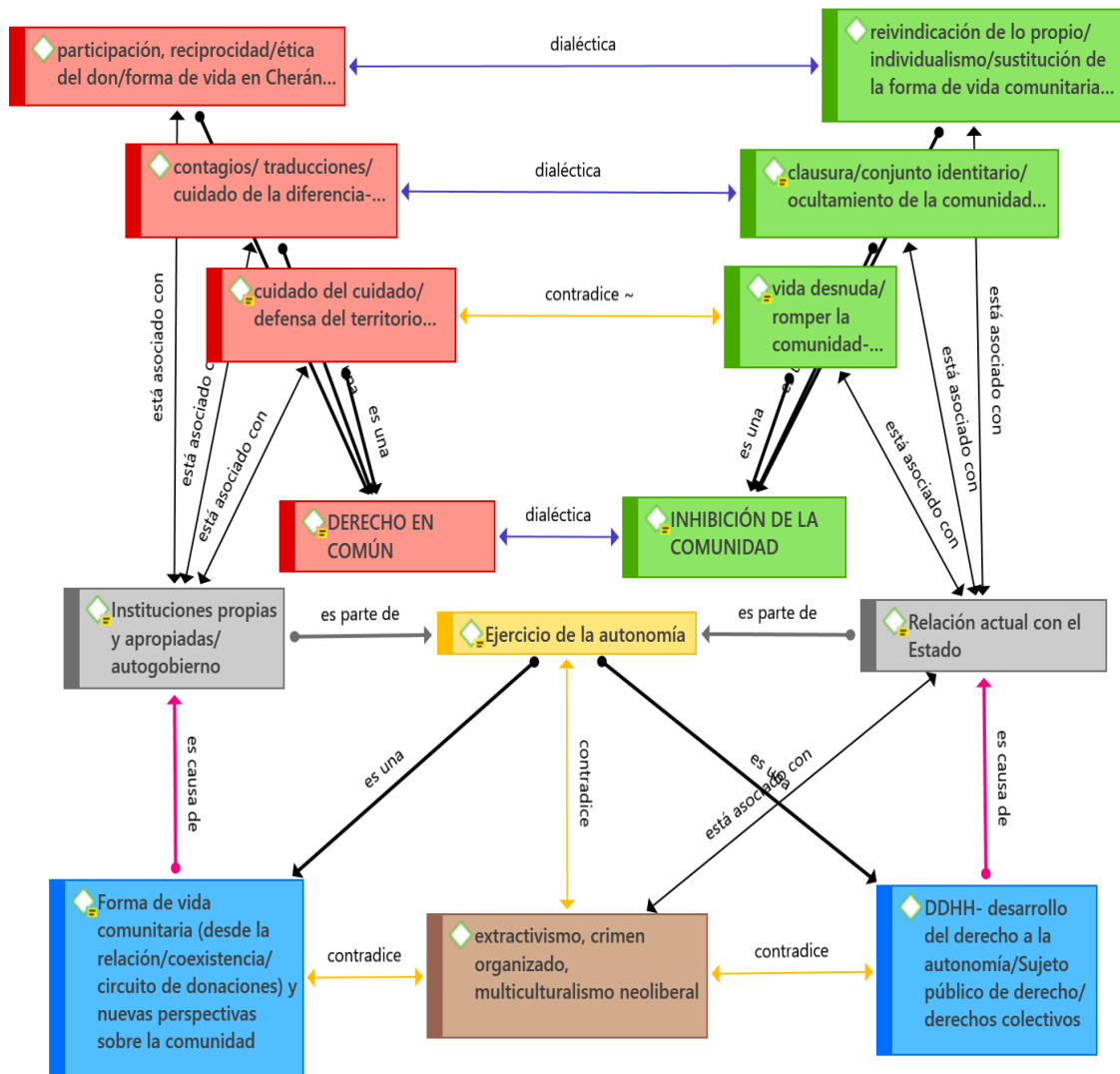
- ¿De qué forma el derecho del Estado afecta a grupos sociales que se caracterizan por su forma de vida comunitaria? ¿Qué tipos de resistencias a estas afectaciones, así como de transformaciones al derecho, se generan desde la forma de vida comunitaria?
- ¿Cuál es la relación teórica entre la comunidad, desde su radicalidad como forma de vida, y el derecho, considerando su dimensión de poder?

Para responder a estas interrogantes, con los elementos analizados podemos llegar a la integración final de la tesis, que se muestra de manera sintética en el esquema 4.6. En su parte inferior retoma el esquema que se mostró al inicio de este capítulo, que nos muestra una primera integración del caso. Los recuadros azules muestran los marcos teóricos sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas y la forma de vida comunitaria, que se presentaron en la introducción de la tesis. En el caso de Cherán, la forma de vida comunitaria y el reconocimiento de su Derecho Humano a la libre determinación como Pueblo indígena son determinantes en su forma de ejercicio de la autonomía (recuadro amarillo), y se presentan como una respuesta en contra del extractivismo, el crimen organizado y el multiculturalismo neoliberal (recuadro café), que caracteriza la región.

En la parte superior del diagrama podemos observar los *ejes de sentido* que construimos en este capítulo, mismos que se encuentran asociados con los segmentos que funcionaron para el análisis del caso en el capítulo anterior, así como con los marcos teóricos expuestos en los capítulos primero y segundo. El diagrama sólo nos muestra los segmentos de *Instituciones propias* y su *Relación actual con el Estado* pues son los que resultaron centrales debido al propio

enfoque de la investigación. Sin embargo, recordemos que en cada uno de los segmentos aparecieron tanto modos en que se despliega como modos en que se inhibe un sentido comunitario, por lo que el análisis más rico es el que podemos encontrar en cada uno de los apartados del capítulo tercero.²⁰

Esquema 4.6 Inhibición de la comunidad y posibilidad de un derecho en común



²⁰ Aunque el diagrama sólo nos muestra de manera simplificada la relación de los segmentos centrales con los ejes de sentido, esta forma simplificada es una de las funciones de la construcción teórica a la que se llega por medio de la teoría fundamentada. Como refiere Charmaz (2006: 128): “La teoría es lo que recuerdas [...] Las teorías arrojan ideas esclarecedoras y dan sentido a reflexiones turbias y problemas espinosos. Las ideas encajan. Fenómenos y relaciones que sólo intuiste de antemano se hacen visibles. Aun así, las teorías pueden hacer más [...] A través de ella, usted puede ver el mundo desde un punto de vista diferente y crear nuevos significados de él. Las teorías tienen una lógica interna y más o menos se fusionan en formas coherentes.” (traducción propia).

Centrémonos ahora en la pregunta de investigación sobre la relación entre la comunidad, desde su radicalidad como forma de vida, y el derecho, considerando su dimensión de poder. Mediante el trabajo de integración con los marcos teóricos que realizamos en los anteriores apartados, llegamos a tres *ejes de sentido* que nos muestran formas en las que se presenta la relación entre la comunidad y el derecho. En uno de sus extremos –como *clausuras en conjuntos identitarios, relación desde la reivindicación de lo propio, individualismos, ruptura de la comunidad y vida desnuda*– la relación aparece como una *inhibición de la comunidad* por medio del derecho. En su extremo opuesto –como *contagios, relaciones de reciprocidad y el cuidado de la vida o la obligación común de cuidado*– la relación entre comunidad y derecho nos muestra formas en que se resiste, se transforma o se crea el derecho desde lo comunitario, y que por esto abren la *posibilidad de un derecho en común*.

Así, mediante la construcción teórica realizada, la relación entre comunidad y derecho queda caracterizada por dos patrones generales de sentido opuesto que constituyen las categorías centrales de esta investigación: como modos en que *la comunidad se inhibe* por medio del derecho, o modos en que se *posibilita un derecho en común*. Se trata de categorías interpretativas amplias, su función es abarcar una diversidad de fenómenos, reflexiones teóricas o disciplinas, y orientarlos dentro de un mismo horizonte de sentido –las categorías centrales funcionan aquí como las dos asas de una bolsa o una caja de herramientas.

De manera próxima a la categoría de *inhibición* –o “a la mano” en la caja de herramientas–, encontramos un efecto que produce el derecho sobre la forma de vida comunitaria que se muestra como lógicas de exclusión, clausura identitaria y de reivindicación de lo propio, y que produce individualismos que pueden llevar a la ruptura de la comunidad o dejar a la vida desnuda –por ejemplo, expuesta a la tala y el crimen. Así, la experiencia de Cherán nos muestra los peligros del clientelismo y la división partidista ya que fracturan a la comunidad y pueden llevar a perder el cuidado sobre los bosques y la vida. Otro ejemplo lo encontramos en los problemas por la falta de reconocimiento de sus autoridades y procedimientos propios, o el desgaste que genera la burocracia en

la vida cotidiana de la comunidad, que sustituyen la forma de vida comunitaria por una serie de formalismos.

En oposición a este efecto de *inhibición de la comunidad*, la categoría de *derecho en común* refiere a las resistencias que surgen ante el derecho, así como las transformaciones –o posibilidades de liberación en el sentido etnopolítico que se refería en el primer capítulo– desde una forma de vida comunitaria. Sus lógicas, evidentemente más difusas, se expresan o remiten a un deber en el sentido de obligación infinita o cuidado del cuidado; como una reciprocidad que, como veíamos en el primer capítulo, es casi lo mismo que depender del otro. Producen un contagio de la obligación y su función es que esta forma de relación, similar a un circuito de donaciones, se mantenga. A diferencia de un colectivo o agrupación en el que la personas se relacionan por el interés en común, en la comunidad la relación se presenta por esta obligación en común (o aparecen ambas).

Por ello, las formas de resistencia buscan recuperar el sentido de coexistencia, incluso de dependencia. Como veíamos en el capítulo sobre la comunalidad, la *reciprocidad* se presenta como una característica identitaria que, no obstante, se extiende a personas que pertenecen a otros grupos o a la relación entre comunidades, sin la pretensión de que estas otras comunidades o personas se integren a una misma identidad. Por su parte, como veíamos en el mismo capítulo, la forma de vida comunitaria se presenta como una identidad que se resiste a su apropiación por el mercado o el Estado, en la medida en que se refiere a su dimensión radical como vivencia. Esta vivencia, en tanto que dimensión radical, es previa al sentido de comunidad como conjunto identitario, donde las propiedades anteceden a la comunidad, así como a la lógica de la propiedad, según veíamos con la reflexión de Esposito –lo que explica su eficacia como forma de resistencia a su apropiación por el mercado o el Estado.

Por su parte, como veíamos con Esposito, si el derecho –sea el estatal o, cuando menos el que presenta la forma reglamentaria referida en el apartado sobre *Autorregulación*– es un dispositivo inmunitario característico de nuestros tiempos, la resistencia implica evitar que el derecho se sobreponga a la comunidad, que la oculte o la sustituya como una forma de *inhibición de la*

comunidad. Así, Cherán resiste haciendo un uso estratégico del derecho, un derecho subordinado a la comunidad y sus formas de organización, y esta experiencia transforma el ejercicio y concepción del derecho, como veíamos en el trabajo con el Colectivo Emancipaciones y la Faena jurídica referidos en el apartado del proceso jurídico-comunitario. Además, notamos que este uso estratégico del derecho se contagia, sale del litigio y se utiliza en otras interacciones con el Estado, o es utilizado por otras comunidades.

La categoría de *derecho en común*, entonces, no sólo refiere al uso estratégico del derecho como resistencia sino a su transformación. En relación con lo expuesto en el capítulo segundo, apunta a una *alteración* en el sentido de una *biopolítica afirmativa*; como una “vitalización del derecho”, pero desde otras experiencias que nos muestran diferentes formas de realizarlo. Como se refirió en el estudio introductorio y en el apartado que expone este concepto, las aplicaciones o reflexiones sobre el derecho desde una *biopolítica afirmativa* se han referido al sentido deluziano de jurisprudencia creativa, por lo que esta tesis abre posibilidades de diálogo al mostrar otros procesos o productos que coinciden, cuando menos, en su crítica al Estado y sus procesos individualistas.

La construcción teórica a la que hemos llegado, entonces nos permite observar las relaciones de la comunidad con las instituciones del Estado u otros actores externos, haciendo referencia a la forma de vida comunitaria. Como vimos en el caso de Cherán, estas relaciones nos muestran diferentes afectaciones, así como nuevas formas de concebir y ejercer la autonomía. Bajo esta perspectiva, el derecho aparece como un elemento auxiliar de la comunidad que, además, no está referido solamente al Estado ni a un sistema de leyes, o que no se entiende o se sostiene en sí mismo, sino que se muestra en su relación necesaria con la forma de vida comunitaria.

Como se señalaba en la introducción, es posible concluir que la libre determinación de suyo implica diferentes formas de ejercicio. Entre otros elementos, estas formas de ejercicio nos muestran la relación con el Estado y su ordenamiento jurídico, así como las transformaciones que ocurren como un intento para adaptar las normas del Estado a las propias estructuras y valores de las comunidades. Es por ello que la mera distinción por fuentes del producto

normativo, el derecho de una comunidad o Pueblo Indígena y el derecho del Estado o internacional, puede resultar confusa, por ejemplo, bajo una perspectiva de pluralismo jurídico o concurrencia de diversos sistemas jurídicos en algunos asuntos. Como aquí se propone, podemos recurrir al tipo o sentido de la relación, distinguiendo las formas de cooperación social caracterizadas por la reciprocidad o la mutua dependencia, que también tienen su relativa clausura inmunitaria, pero resultan en formas diferentes a la mera relación por la reivindicación de lo propio.

En el mismo sentido, esta construcción teórica puede funcionar para impulsar su reconocimiento como sujetos públicos de derechos, es decir, el reconocimiento por parte de las instituciones y actores del Estado, de sus autoridades y procedimientos propios.²¹ Al igual que con el marco de la comunalidad,²² puede utilizarse para el análisis de las experiencias de ejercicio de los derechos de autonomía en sus propios contextos, es decir, resulta adecuada para aproximarse a las diferentes formas de ejercicio de la autonomía como expresiones concretas de los Pueblos Indígenas.

Así, la metodología empleada permitió poner en relación marcos teóricos que remiten a tradiciones lejanas, por lo que puede funcionar para un trabajo interdisciplinario. Este trabajo supuso un gran reto, pues se trata de marcos de reflexión que pertenecen a tradiciones distintas, además de que utilizan conceptos filosóficos o muy generales. Esto lo podemos ver con el concepto de *forma de vida comunitaria*, que buscamos abordar aquí desde su radicalidad como coexistencia, y que atraviesa o resulta transversal en los diferentes niveles de análisis.²³ Se trata de una categoría que, por su amplitud, se puede trabajar como categoría filosófica –no como un ente que soporte las experiencias y

²¹ Según se refería en la introducción, el reconocimiento de los Pueblos Indígenas como sujetos de derechos otorga una cualificación extra a sus derechos colectivos que trasciende a los derechos de una minoría o de representación de un ente colectivo (lo que no implica que carezcan de estos derechos).

²² Según se ejemplificó en el primer capítulo con la investigación de Yásnaya Aguilar sobre la diversidad lingüística, la perspectiva de la comunidad, además de buscar una relación horizontal entre experiencias y la atención a su dimensión política o ética, hace que los estudios de la comunidad aparezcan como “ejemplos paradigmáticos de la particularidad”.

²³ A un nivel micro, como identidad individual o en la familia; medio, como en las fogatas o instituciones de la comunidad; y macro, por ejemplo, como una forma de ejercicio del derecho humano de los Pueblos Indígenas a la libre determinación.

marcos de reflexión que aquí se mostraron, sino en su forma de coexistencia, es decir, como apertura a un diálogo entre experiencias.

Por medio de la metodología de la teoría fundamentada, a lo que se llega es una construcción nueva, pero que en lo esencial es producto de un reacomodo de los conceptos producto del ejercicio de codificación, en este caso, enfatizando su relación con el sentido opuesto. El ejercicio de ordenación conceptual que se realizó en este capítulo, por sus conceptos generales y por lo lógica de la metodología que va de abajo hacia arriba, me pareció entonces como un ejercicio de “filosofía inductiva”. Por su parte, aunque el proceso de codificación en la teoría fundamentada funciona mediante la construcción de conjuntos (de categorías y subcategorías), la construcción de los ejes se realizó por medio de la oposición entre conceptos. A diferencia de un conjunto, los *ejes de sentido* funcionan con dos grupos de conceptos en su relación de oposición, como aquello que se excluye de cada uno de los conjuntos, pero manteniendo su relación y, con ello, posibilitando su apertura a nuevas formas de sentido. Es por ello que la relación entre los ejes de sentido se refiere como dialéctica, salvo en el eje de cuidado de la vida y vida desnuda, que se refiere como contradictorio porque puede conducir a la muerte –la dialéctica se termina (véanse los esquemas 4.5 y 4.6).

El bosquejo teórico al que se llega permite agrupar por medio de sus categorías a un grupo amplio de fenómenos cuya relación no siempre resulta evidente. Nos muestra de manera sintética las relaciones entre un conjunto de conceptos que refieren a las formas como se presenta la relación entre la comunidad, desde su radicalidad como forma de vida, y el derecho, considerando su dimensión de poder. Por su parte, esta construcción se apoya en una metodología que presenta algunos compromisos políticos y éticos como una forma de cuidado de la diferencia, según veíamos en nuestra aproximación al marco de la comunalidad.²⁴ Por último, permite compartir una experiencia de

²⁴ Como se refería en el primer capítulo, este cuidado de la diferencia puede derivar en metodologías y una perspectiva desde la comunidad que evita la desintegración u homologación de la experiencia en modelos, como el del “ciudadano libre e igual” o del “trabajador en masa”, y otras distorsiones en la comprensión de las problemáticas que bloquean una dimensión política o ética que resulta relevante. Además, busca que las relaciones entre diferentes experiencias o entre la experiencia y algún modelo teórico sean horizontales, por medio de procesos de diálogo,

resistencia y autonomía comunitaria, y ponerla en diálogo con marcos teóricos que derivan de otras experiencias o reflexiones.

de doble traducción o “contagio”. No se trata de subsumir la experiencia a un género, y las experiencias no resultan en “compartimientos estancos” encerradas en su diferencia específica. Al enfatizar la forma de vida comunitaria, aunque las experiencias no resulten intercambiables, permanecen en relación con las otras experiencias comunitarias, abriendo nuevas temáticas para la reflexión y previniéndose de los problemas de “asimilación forzada” u homologación referidos.

Bibliografía

- ACNUDH (2013). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: Manual para las Instituciones Nacionales de Derechos Humanos* (Suiza: Foro de Instituciones Nacionales de Derechos Humanos de Asia y el Pacífico y la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos
https://www.ohchr.org/Documents/Publications/UNDRIPManualForNHRIs_SP.pdf
- Agamben, Giorgio (2010). *Signatura Rerum: Sobre el método*. Barcelona: Anagrama.
- _____. (1998). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, España: Pre-Textos
- _____. 1996). *La comunidad que viene*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Aguilar Gil, Yásnaya Elena (2013). “La diversidad lingüística y la comunalidad”. *Cuadernos del Sur*, 18(34), pp. 72–81.
- Amendola, A. (2012). “The Law of the Living: Material for Hypothesizing the Biojuridical”, *Law Culture and the Humanities*, pp. 102-118.
- Aparicio Wilhelmi, Marco (2007). “La construcción de la autonomía indígena: Hacia el Estado intercultural como nueva forma de Estado”, en S. Martí y Puig (ed.), *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos*. Barcelona: CIDOB, pp. 247–280.
- _____. (2006). “El derecho de los Pueblos Indígenas a la libre determinación”, en Mikel Berraondo (coord.), *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos*, Bilbao: Universidad de Deusto= Deustuko Unibertsitatea, 2006), pp. 399–422.
- Aquino Moreschi, Alejandra (2013). “La comunalidad como epistemología del Sur: Aportes y retos”. *Cuadernos del Sur*, 18(34), pp.7-19
- Aragón Andrade, Orlando (2020). “El trabajo de coteorización en la antropología jurídica militante. Experiencias desde las luchas por el autogobierno indígena en México”. *Inflexiones. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 6, 2020, pp. 75–106.
- _____. (2019). *El derecho en insurrección. Hacia una antropología jurídica militante desde la experiencia de Cherán, México*. Ciudad de México: UNAM.
- Aragón Andrade, Orlando. Entrevista dialógica realizada por Antonio Fuentes, Rocío Moreno y Luis Eduardo Rivero, 2021.
- Assies, Willem (2006). “Territorialidad, indianidad y desarrollo: Las cuentas pendientes”, en *Grandes temas de la antropología jurídica*, Antología publicada bajo la supervisión de Laura Valladares de la Cruz. Morelos, México: RELAJU, pp. 123–132.
- “Atacan casa del Consejo Ciudadano Indígena de Nahuatzen”, *Desinformémonos*, 2021. <https://desinformemonos.org/atacan-casa-del-consejo-ciudadano-indigena-de-nahuatzen/>

- Barabas, Alicia (2006) “La ética del don. Los sistemas indígenas de reciprocidad”, en *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*. México: Conaculta / INAH / Porrúa, pp. 149–194.
- _____ (2004a). “La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca”, *Desacatos*, (14), pp. 145–68.
- _____ (2004b). “Un acercamiento a las identidades de los Pueblos Indios de Oaxaca”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 10.
- Bárcena Arévalo, Erika (4 de noviembre de 2020). “La ruleta rusa del derecho: El autogobierno indígena y la justicia electoral”, *Nexos*, noviembre de 2020, <https://eljuegodelacorte.nexos.com.mx/author/erika-barcena-arevalo/>
- Benjamin, Walter (2007). “Destino y carácter”, en *Obras II*, 1. Madrid: Abada, pp. 175–182 <https://www.circulobellasartes.com/benjamin/obra.php?id=14>
- _____ (1982). *Para una crítica de la violencia*. México: Premiá.
- Bird, Greg y Jonathan Short (2013) “Community, Immunity, and the Proper, an Introduction to the Political Theory of Roberto Esposito”, *Angelaki*, 18(3) pp. 1–12 <https://doi.org/10.1080/0969725X.2013.834661>
- Bobio, Norberto (2015). *Iusnaturalismo y positivismo jurídico*. Madrid: Trota.
- Bonello, Deborah (18 de septiembre de 2020). “Cómo los carteles de la droga se colaron en la tala ilegal en México”. *InSight Crime*, <https://es.insightcrime.org/investigaciones/carteles-droga-tala-ilegal-mexico/>
- Bonilla-García, Miguel Ángel y Ana Delia López-Suárez (2016). “Ejemplificación del proceso metodológico de la teoría fundamentada”, *Cinta de Moebio*, 57, pp. 305–315.
- Bourdieu, Pierre, Carlos Morales de Setién Ravina y Gunther Teubner (2000). *La fuerza del derecho* (Nuevo Pensamiento Jurídico). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Briseño, Julieta (2013). “La formación de educadores comunales”, *Cuadernos del Sur*, 18(34), pp. 29-37.
- Burguete Cal y Mayor, Araceli (2010). “Autonomía: La emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina”, en Miguel González, Araceli Burguete, Pablo Ortiz (coord.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina*, Ecuador: FLACSO y otras.
- Butler, Judith (2020). *Sin miedo: Formas de resistencia a la violencia de hoy*. España: Taurus.
- Caporal, Isaac (26 de enero de 2021). “Cambian dinámica para renovación del Consejo de Cherán”, *El Sol de Morelia | Noticias locales, policiacas, sobre México, Michoacán y el Mundo*, <https://www.elsoldemorelia.com.mx/local/municipios/cambian-dinamica-para-renovacion-del-consejo-de-cheran-6286222.html>
- Caudillo Félix, Gloria y Alfonso Ibáñez Izquierdo (2015). *El horizonte de existencia intercultural del buen vivir o vivir bien. Aproximaciones*. Argentina: Elaleph.com

- Charmaz, Kathy (2006). *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide through Qualitative Analysis*. Londres: Sage.
- Chávez, Pedro. Entrevista dialógica realizada por Antonio Fuentes, Rocío Moreno y Luis Eduardo Rivero, 2020.
- Chávez Valencia, José Atahualpa (2016). "Cherán K' Eri Juchari Uinapikua, Cherán grande es nuestra fuerza. La reivindicación de la Comunidad Purhépecha a través del conflicto territorial", Tesis de Maestría, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, inédita.
- Consejo de Jóvenes Cherán K'eri 2021-2024 - Publicaciones | Facebook.
https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=2606235873009856&id=1470713323228789
- Cruz Rueda, Elisa (2011). "La lógica de la justicia en una comunidad indígena mixe". *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 6(11) pp. 116-148.
- De Sousa Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.
- Derrida, Jacques (1997). *Fuerza de ley: El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- Devisch, Ignaas (2013). "How (Not) to Properly Abandon the Improper?", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 18(3), pp.69–81
<https://doi.org/10.1080/0969725X.2013.834665>
- Díaz Gómez, Floriberto (2003). "Comunidad y comunalidad", en Juan José Rendón, *La comunalidad. Modo de vida de los Pueblos Indios*, Ciudad de México: Conaculta, pp. 91-108.
- Díaz-Polanco, Héctor (2011). "Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización", en Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra (coord.) *Justicia y diversidad en América Latina: Pueblos Indígenas ante la globalización*, pp 37-61.
- Dietz, Gunther (2006). "Comunalidad e interculturalidad: Por un diálogo entre movimiento indígena e institución intercultural", *EntreverAndo, Revista de la Universidad Veracruzana Intercultural*.
https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/9081/co1_p12-16_2010-6.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Durán, Héctor. Entrevista dialógica realizada por Antonio Fuentes, Rocío Moreno y Luis Eduardo Rivero, 2020.
- Dussel, Enrique (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dworkin, Ronald M. (1988). *El imperio de la justicia: De la teoría general del derecho, de las decisiones e interpretaciones de los jueces y de la integridad política y legal como clave de la teoría y práctica*. (Hombre y Sociedad). Barcelona: Gedisa.
- España-Boquera, María Luisa y Omar Champo-Jiménez (2016). "Proceso de deforestación en el Municipio de Cherán, Michoacán, México (2006-2012)", *Madera y Bosques*, 22(1), pp. 141-153.

- Esposito, Roberto (2015). *Pensamiento viviente: Origen y actualidad de la filosofía italiana*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____ (2011a). *Bíos. Biopolítica y filosofía* (Mutaciones). Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2011b). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. (Pensamiento). Barcelona : Herder Editorial.
- _____ (2007). *Tercera persona : Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. (Mutaciones). Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2005). *Immunitas : Protección y negación de la vida* (Mutaciones). (Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2003). *Communitas : Origen y destino de la comunidad* (Mutaciones). Buenos Aires: Amorrortu
- Esteva, Gustavo y Arturo Guerrero Osorio (2018). “Usos, ideas y perspectivas de la comunalidad”, en Raquel Gutiérrez Aguilar (coord.), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común: Debates Contemporáneos desde América Latina*, Oaxaca: Pez en el Árbol/Casa de las Preguntas, pp. 33-50.
- Federici, Silvia (2016). *Calibán y la bruja : Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva* (Historia), 6ª. edición, Madrid: Traficantes de Sueños.
- _____ (2018) Feminism and the Politics of the Commons’, <http://wealthofthecommons.org/essay/feminism-and-politics-commons>
- Foucault, Michel (2000). *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France, 1975-1976*, México : Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1994). “¿Qué es la Ilustración?”, *Actual Investigación*, 28, pp. 19-43.
- Fuentes Díaz, Antonio, Rocío del Pilar Moreno Badajoz y Luis E. Rivero Borrell (2021). “El autogobierno de Cherán K’eri. En la defensa del territorio”. *Revista d’estudis Autonòmics i Federals*, 34, pp. 205-232.
- Fuentes Díaz, Antonio, Rocio del Pilar Moreno B. y Luis E. Rivero Borrell Z. (2020). “El autogobierno P’urhépecha de Cherán y las estrategias comunitarias frente a la pandemia” *Revista Catalana de Dret Ambiental*, 11(2). <https://doi.org/10.17345/rcda2943>
- Garibay Orozco, Claudio y Gerardo Bocco (2012). *Cambios de uso del suelo en la meseta Purépecha (1976-2005)*. México: CIGA-UNAM y otros.
- Garibay Orozco, Claudio y Gerardo Bocco (2012). *Cambios de uso del suelo en la meseta Purépecha (1976-2005)*. México: CIGA-UNAM y otros.
- González Casanova, Pablo (2006). “Colonialismo interno (una redefinición)”, en Atilano A. Boron, Javier Amadeo, Sabrian González (comp.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.
- González, Miguel (2010). “Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (Desde el Estado), en Miguel González, Araceli Burguete, Pablo Ortiz (coord.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Ecuador: FLACSO y otras.

- Guerrero Osorio, Arturo (2013). "La comunalidad como herramienta: Una metáfora espiral", *Cuadernos del Sur*, 18(34), pp. 39-56.
- Guerrero, Óscar (04 de enero de 2021). "TEEM bloquea presupuestos directos a comunidades indígenas". *El Sol de Zamora | Noticias Locales, Policiacas, Sobre México, Michoacán y El Mundo*. <https://www.elsoldezamora.com.mx/local/teem-bloquea-presupuestos-directos-a-comunidades-indigenas-6201513.html>
- Guillén, Alejandra (2016). *Guardianes del territorio: Seguridad y justicia comunitaria en Cherán, Nurío y Ostula*. Guadalajara: Grietas editores.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2018). "Comunalidad, producción de lo común y tramas comunitarias: La apertura de una conversación", en Raquel Gutiérrez (coord.), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común: Debates contemporáneos desde América Latina*. Oaxaca: Pez en el Árbol/Casa de las Preguntas, pp 7-31.
- Hanafin, Patrick (2018) "Becoming Normative. Law, Life and the Possibility of an Affirmative Biopolitics", en *Roberto Esposito: Biopolitics and Philosophy* (Nueva York: Suny Press.
- (2014). "Resistant Lives: Law, Life, Singularity". *Soft Power*, 1(1) (ene.-jun.), pp. 91-107.
- Harold J., Berman (1996). *La formación de la tradición jurídica de Occidente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin (2003). *Ser y tiempo* (Estructuras y Procesos: Filosofía). Madrid : Trotta.
- Hernández Muñoz, Edgar (2006). "El clientelismo en México: Los usos políticos de la pobreza", *Espacios Públicos*, 9(17), pp. 118-140.
- Hohfeld, Wesley (2017). *Conceptos jurídicos fundamentales*. México: Fontamara.
- Hole, Kristin (2013). The Ethics of Community Nancy, Blanchot, Esposito', *Angelaki*, 18(3), 103–18. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2013.834668>
- INEGI (2015). Catálogo de localidades.
<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=16&mun=024>>
- Langford, Peter (2015). *Roberto Esposito Law, Community and the Political*, Nomikoi: Critical Legal Thinkers, 1a. ed. Londres: Routledge.
- Legendre, Pierre (2008). *El Tajo. Discurso a jóvenes estudiantes sobre la ciencia y la ignorancia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lemus, Alicia. Entrevista dialógica realizada por Antonio Fuentes, Rocío Moreno y Luis Eduardo Rivero, 2020.
- Lemus, Alicia (2019). "Educación comunitaria: La ronda tradicional en Cherán, Michoacán", en Rocío Moreno (coord.), *Cherán K'eri: Xanaruecha Engajtsini Miatántajka Juhaari Jurhéntperakuani. Cherán K'eri: Caminos para recordar nuestra educación*. España: Gobierno Comunal de Cherán y Univesidad de Guadalajara.

- (s.f) “Juramukua y el caso de los bienes comunales en Cherán”. *Juramukua: Gobernanza p'urhepecha*. México: El Colegio de Michoacán, en prensa.
- Levinas, Emmanuel (2006). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad* (Hermeneia, 8). Salamanca, España : Sígueme.
- Ley Orgánica Municipal del Estado de Michoacán* (2021). Congreso del Estado de Michoacán. <http://congresomich.gob.mx/file/LEY-ORG%C3%81NICA-MUNICIPAL-DEL-ESTADO-DE-MICHOAC%C3%81N-DE-OCAMPO-1.pdf>
- “Lo que se sabe del caso de Giovanni, el joven que presuntamente murió a manos de policías en Jalisco” (junio, 2020) *Animal Político*, <https://www.animalpolitico.com/2020/06/giovanni-joven-murio-policias-jalisco/> [consultado: 15 de octubre de 2021]
- López Barcenas (2016). “Los movimientos indígenas en México: Rostros y caminos”, *El Cotidiano*, pp. 66-75.
- (2006). “Autonomías indígenas en América: de la demanda de reconocimiento a su Construcción”, en Mikel Berraondo (coord.), *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto, pp. 423-450.
- (2005). *Autonomía y derechos indígenas en México* (México: UNAM-X).
- López Flores, Pavel y Luciana García Guerreiro (eds.) (2018). *Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: Escenarios de disputa y horizontes de posibilidad*. Buenos Aires: CLACSO.
- López Tapia, Irineo. Entrevista dialógica realizada por Antonio Fuentes, Rocío Moreno y Luis Eduardo Rivero, 2020.
- Maldonado Alvarado, Benjamín (2013) “Comunalidad y responsabilidad autogestiva”. *Cuadernos del Sur*, 18(34), pp. 21-28.
- (2002). *Autonomía y comunalidad india: Enfoques y propuestas desde Oaxaca*. Oaxaca: Conaculta-INAH.
- Mantilla, Lucía (2013). “Al margen del poder y de la comunidad: La cultura política del clientelismo”, *Espiral*, 20(56), pp. 39-66.
- Marcel, Mauss (2009). *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz editores.
- Marinis, Pablo de (2010). “La comunidad según Max Weber: Desde el tipo ideal de la Vergemeinschaftung hasta la comunidad de los combatientes”, *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, 1, pp. 1-36
- Martínez Luna, Jaime (2013). “Origen y ejercicio de la comunalidad”, *Cuadernos del Sur*, 18(34), pp. 83-90.
- (2003) “Autonomía y autodeterminación. Pasado y futuro de y para nuestros pueblos”, en Juan José Rendón Monzón, *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*. México: Conaculta, pp. 121-131.
- (1995) “¿Es la comunalidad nuestra identidad?”, *Ojarasca*, 42-43, pp.34–38.
- Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*. España: Melusina.

- Mignolo, Walter (2002). "El potencial epistemológico de la historia oral: Algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui", en Daniel Mato (comp.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Venezuela: CLACSO, pp 201-212.
- Moreno Badajoz, Rocío (coord.) (2019). *Cherán K'eri: Xanaruecha Engajts'ini Miatántajka Juchaari Jurhéntperakuani/ Caminos para recordar nuestra educación*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Misión Civil de Observación a la Meseta P'urépecha (2021). *Informe final de la Misión Civil de Observación "Autonomía y libre determinación en la meseta Purépecha"* (Michoacán). Red Nacional de Organismos Civiles Todos los Derechos Para Todas y Todos. <https://redtdt.org.mx/archivos/16152>
- Nader, Laura (1998). *Ideología armónica: Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca*. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- Nancy, Jean-Luc (2003). Prólogo en Roberto Esposito, *Communitas : Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Nava Morales, Elena (2013). "Comunalidad: Semilla teórica en crecimiento". *Cuad. Rev. Cienc. Soc.*, 18(34), pp. 57-69.
- Núñez, Violeta, Luciano Concheiro y Patricia Couturier (2017). "Autonomías a la mexicana. Entre la lucha campesina-indígena por la tierra, la praxis autonómica y los proyectos territoriales del 'buen vivir' en Chiapas", *Pegada, A Revista da Geografia do Trabalho*, 18(2). <https://doi.org/10.33026/peg.v18i2.5336>
- Orden Jurídico Nacional. Listado de ordenamientos.
<http://www.ordenjuridico.gob.mx/despliegaedo.php?idMunicipio=790&edo=16&vienedeojn=si#gsc.tab=0>
- Ortega y Gasset, José (1981). *El hombre y la gente* (Obras de José Ortega y Gasset) Madrid : *Revista de Occidente / Alianza*.
- Otero, Gerardo (2006). *México en transición: Globalismo neoliberal, estado y sociedad civil*. México: Cámara de Diputados LX Legislatura.
- Palma, Dante Augusto (2014). *El sujeto de derecho en el siglo XXI*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Partida, Juan Carlos (9 de junio de 2020). "Liberan a las 6 personas detenidas en protestas por Giovanni López". *La Jornada* – Estados.
<https://www.jornada.com.mx/ultimas/estados/2020/06/09/liberan-a-las-6-personas-detenidoas-en-protestas-por-giovanni-lopez-200.html>
- Pineda, César Enrique (2021). "Pensar las autonomías: otros caminos de emancipación", en Alicia Hopkins y César Enrique Pineda (comp.), *Pensar las autonomías. Experiencias de autogestión, poder popular y autonomía*. México: Bajo Tierra.
- Plan de Desarrollo Comunal de Cherán 2018-2021* (2018). Congreso del Estado de Michoacán.
<http://transparencia.congresomich.gob.mx/media/documentos/periodicos/seg-6913.pdf>

- Plan de Desarrollo de la Comunidad de Cherán, 2015-2018.* (2016). Concejo Mayor de Cherán. <http://leyes.michoacan.gob.mx/destino/O11202po.pdf>
- Plan de Desarrollo Municipal 2015-2018 (2015). (documento interno, aprobado en asambleas). Concejo Mayor de Cherán. <http://www.concejomayor.gob.mx/tesoreria/Plan2015-2018.pdf>
- Plan de Desarrollo Municipal de Cherán 2012-2015* (2012). <http://cedemun.michoacan.gob.mx/113-planes-de-desarrollo-municipal-2012-2015/>
- Radio Fogata (2021). “El Derecho a la libre determinación en México: A 10 Años del inicio del Movimiento de Defensa de los Bosques, *Aniversario Del Levantamiento*.” <https://www.facebook.com/Emancipaciones/videos/487692395995411>
- (2020). “9 Años de la defensa de los bosques de Cherán K’eri”. *Aniversario del Levantamiento*, https://www.facebook.com/watch/live/?v=2264688016967836&ref=watch_permalink
- Ramírez Espinosa, Naayeli E. y Daniel Cerqueira (2021). *La libre determinación de los pueblos indígenas en México. Experiencia y regulación*. México: FUNDAR / ALDEA / OXFAM / DPLF.
- (2020). *La libre determinación de los pueblos indígenas en México. Experiencia y regulación*. Oaxaca: Fundación para el Debido Proceso, Fundar, Oxfam México.
- Regino Montes, Adelfo (2002). “La comunalidad. Raíz, pensamiento, acción y horizonte de los pueblos indígenas”, *México Indígena*, 1(2), pp. 7-14.
- Rendón Monzón, Juan José (2003), *La comunalidad: Modo de vida en los pueblos indios*. México: Conaculta.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1987). “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: De la lógica instrumental a la descolonización de la historia”, *Temas Sociales*, 11, pp. 49-64.
- Rivero Borrell Z., Luis E. (2020a) “El derecho en la dialéctica de *communitas* e *immunitas*. El efecto de inhibición del derecho sobre la comunidad”, en Elisa Ortega Velázquez (coord.), *El derecho como regulación de la vida y la muerte: biopolítica y necropolítica legal*. Ciudad de México: IIJ-UNAM, pp. 43-74
- (2020b) “La reglamentación de la comunidad. Una adaptación de la propuesta de Esposito para problematizar la relación entre comunidad y derecho”, en Antonio Fuentes y Francisco Cortazar (coords.), *Vidas en vilo. Marcos necropolíticos para pensar las violencias actuales*. Guadalajara: UdG, pp. 95-130.
- Rodríguez-Garavito, César A. (2011). *El derecho en América Latina: Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XX.
- “Ronda comunitaria mata a joven en Cherán; pobladores queman patrullas” (19 de junio de 2020), *El Siglo de Torreón*.

<https://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/1713704.ronda-comunitaria-mata-a-joven-en-cheran-pobladores-queman-patrullas.html>

- Ruiz, Héctor Gabriel (2015). "Cherán K'eri: La defensa del territorio y el gobierno comunitario en los tiempos del estado cooptado", tesis de Maestría, CIESAS, inédita.
- Russ, Jacqueline (2001). *Los métodos en filosofía*. Madrid: Síntesis.
- Saidel, Matías (2017). "Definiendo lo común en la era neoliberal: Entre la expropiación y la institución de comunes", *Millcayac: Revista Digital de Ciencias Sociales*, 4(6), pp. 225-252.
- Saidel, Matías (2013). "Ontologías de lo común en el pensamiento de Giorgio Agamben y Roberto Esposito: Entre ética y política", *Isegoría*, 49, pp. 439-457.
- (2011). "Roberto Esposito, pensiero vivente. Origine e Attualità Della Filosofia italiana", *Araucaria*, 13(26), pp. 219-225.
- Segundo Informe de Gobierno Comunal de 2019-2020*. Concejo Mayor de Gobierno de Cherán. <http://www.concejomayor.gob.mx/Plademmu.html>
- Short, Jonathan (2013). "On an Obligatory Nothing. Situating the Political in Post-Metaphysical Community", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 18(3), pp. 139–154. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2013.834671>
- Sieder, Rachel (2011), "Pueblos indígenas y derecho(s) en América Latina", en César Rodríguez Garavito (coord.), *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*, (Derecho y Política). Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 303-322
- (2006). "El nuevo multiculturalismo en América Latina: ¿Regulación o emancipación", en *Grandes temas de la antropología jurídica*, Antología publicada bajo la supervisión de Laura Valladares de la Cruz. Morelos, México: RELAJU, pp. 79-85.
- Sieder, Rachel y Morna Macleod (2009). "Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala", *Desacatos*, 31, pp. 51-72.
- Sieder, Rachel y María Teresa Sierra (2011). "Acceso a la justicia para las mujeres indígenas en América Latina", *CMI Working Paper*. <https://www.cmi.no/publications/file/3941-acceso-a-la-justicia-para-las-mujeres-indigenas-en.pdf>
- Sierra, María Teresa y Victoria Chenaut (2006). "Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: Las corrientes anglosajonas", en Esteban Krotz (ed.), *Antropología jurídica: Perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 27-59.
- Stavenhagen, Rodolfo (2006). "Derecho consuetudinario indígena en América Latina", en *Grandes temas de la antropología jurídica*, Antología publicada bajo la supervisión de Laura Valladares de la Cruz. Morelos, México: RELAJU, pp. 15-25.
- Strauss, Anselm y Juliet Corbin (2016). *Bases de la investigación cualitativa: técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Colombia: Universidad de Antioquia.

- Tejera Hernández, Beatriz de la, Ángel Santos, Héctor Santamaría, Thania Gómez y Carlos Olivares (2013). "El oro verde en Michoacán: ¿Un crecimiento sin fronteras? Acercamiento a la problemática y retos del sector aguacatero para el Estado y la Sociedad". *Economía y Sociedad*, 17(29), pp. 15-40.
- Torres, Alfonso (2013). *El retorno a la comunidad: Problemas, debates y desafíos de vivir juntos*. Bogotá: CINDE / El Búho.
- Torres Tomás, Salvador (2021). "Kurhamutsperakua Juchari Ireta. Ir Obedeciendo a la comunidad", en Alicia Hopkins y César Enrique Pineda (comp.), *Pensar las autonomías. Experiencias de autogestión, poder popular y autonomía*. México: Bajo Tierra, pp. 389-408.
- Tzul, Gladys (2015). "Sistemas de gobierno comunal indígena: La organización de la reproducción de la vida", *El Apantle*, 1, pp. 125-141.
- Vázquez, Rodolfo (2019). *Teorías contemporáneas de la justicia: Introducción y notas críticas*. Ciudad de México: IJ-UNAM.
- Velasco Rivero, Pedro de (1983). *Danzar o morir: Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*. México: Centro de Reflexión Teológica.
- Velázquez Guerrero, Verónica Alejandra (2013). "Reconstrucción del territorio comunal. El movimiento étnico autonómico en San Francisco Cherán, Michoacán", tesis de Maestría, CIESAS, inédita.
- Velázquez, Josué. Entrevista dialógica realizada por Antonio Fuentes, Rocío Moreno y Luis Eduardo Rivero, marzo de 2020.
- Velázquez, Jurhamuti, José Morales y Luz María Lepe Lira (2013). "Parankuecha, diálogos y aprendizajes: Las fogatas de Cherán como praxis educativa comunitaria" (Parankuecha, Dialogues and Learning: The Fireplaces of Cheran as Communitary Educational Praxis), *International Journal of Multicultural Education*, 15(3), pp. 61-75.
- Weil, Simone (2001). "La persona y lo sagrado", *Nombres, Revista de Filosofía*, 11(16), pp. 141-165.
- (1996). *Echar raíces*. Madrid: Trotta.
- Williamson, John (1998). "Revisión del Consenso de Washington", en Louis Emmerij y José Núñez del Arco (coord.), *El desarrollo económico y social en los umbrales del siglo XXI*. Washington, DC: Banco Interamericano de Desarrollo, pp. 51-65
- Wolkmer, Antonio Carlos (2006). *Introducción al pensamiento jurídico crítico*. San Luis Potosí: Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- (2007). "Pluralismo jurídico: Nuevo marco emancipatorio en América Latina", en Mauricio García Villegas y César Rodríguez Garavito (coords), *Derecho y sociedad en América Latina: Un debate sobre los estudios jurídicos críticos*. Bogotá: ILSA, pp. 247-259.
- Wray, Natalia y Jonathan Renshaw (2004). *Indicadores de bienestar y pobreza indígena*. Lugar: Inter-American Development Bank.
<https://publications.iadb.org/publications/spanish/document/Indicadores-de-bienestar-y-pobreza-ind%C3%ADgena.pdf>

Wróbel, Szymon (2016). "Community in Question. Failure of Communitarianism, Misery of Individualisms and Community of Existence", *Polish Sociological Review*, 194, pp. 227-247.

Zolla, Carlos y Emiliano Zolla Márquez (2004). *Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas*. México: UNAM.