



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA EN TRABAJO SOCIAL

**LA PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES EN LA RECONSTRUCCIÓN-RECREACIÓN DE
AUTONOMÍAS EN EL MUNICIPIO P'URHÉPECHA DE CHERÁN-K'ERI, MICHOACÁN**

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN TRABAJO SOCIAL

PRESENTA:

CAROLINA PEREA RIOS

TUTOR PRINCIPAL:

DR. JUAN MANUEL CONTRERAS COLÍN, UNAM-UACM

Ciudad de México, marzo 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Agradecimientos

Mi más profundo reconocimiento y gratitud al Dr. Juan Manuel Contreras Colín que, además de ser asesor de esta investigación, acompañó con entera confianza, disposición, escucha, comprensión y entusiasmo, este caminar. Inspirando, alentando y permitiendo encontrar posibilidades y experimentar nuevos sentipensares frente a un mundo asimétrico e intrincado.

A la Universidad Nacional Autónoma de México, desde donde he construido redes de apoyo, de aprendizaje, de cuidado y crítica. Habrá que continuar cimbrando desde y por este lugar, por una educación laica, gratuita, científica, social y justa.

A las y los docentes del Programa en Maestría de Trabajo Social comprometidos por un Trabajo Social que interpela, cuestiona y construye desde perspectivas muy otras.

A mis compas de maestría, con quienes imaginar otros mundos no solo es posible sino emocionante, gozoso y un gesto reparatorio por quienes luchan. Por mostrarme que relacionarse desde la ternura, el acompañamiento y el afecto, demuele muros.

Les quiero.

A las mujeres que luchan, de Cherán K'eri y de cada rincón del mundo. Por su valentía, su enseñanza y su defensa por la vida.

Dedicatoria

A Teresa Castillo, entrañable. Sigues presente, guiaste premisas de esta investigación. Tu experiencia de vida, alentó a nombrar lo que pasa desapercibido. Eres ahora viento, o tal vez retoño de maíz. Persistes.

A mis compas de vida, a mis compas de los bazares de mujeres, que estuvieron y que están, por permitirnos reinventar las noches y los dolores, por escuchar mis ideas sobre esta investigación, por rodear nuestros miedos con conversaciones venturosas como fiesta, por contemplar mis lunes vencidos para levantar mis letras y latidos.

Gracias, son soles.

A Paula, profesora y amiga, quién me ha permitido encontrar veranos en las más somnolientas tristezas. Quién, con su entereza, me reúne entre sonidos y floripondios a reconocer matices y nombres. Con quien aprendí a soñar entre tortugas y a nacer en cada abrazo.

A mí compañero, que siembra entre su cariño, cuidado y alegría, la fuerza de este movimiento, de estos pasos. Porque desde lo común tejemos los tiempos de nuestros mundos inimaginables.

A mi familia. Muchas veces no alcanzan a comprender mis porqués y cómo, pero por y para ustedes porque sé que anhelamos un espacio y una vida digna, amorosa y libre.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	10
--------------------------	-----------

CAPÍTULO 1

LA CONSTRUCCIÓN DE AUTONOMÍA EN CHERÁN K'ERI: EXPRESIONES Y CAMINOS DE RESISTENCIA. HACIA LA RECUPERACIÓN-RECREACIÓN DE SU MEMORIA HISTÓRICA.....	18
--	-----------

1.1 Mujeres de fuego: más de 500 años de resistencia.....	21
---	----

1.1.1 Halos de resistencia: mujeres p'urhépecha en la historia.....	27
---	----

1.2 Negación de su historia y procesos de imposición a través de la colonialidad del poder.....	31
---	----

1.3 Memoria colectiva como reivindicación de la historia de la comunidad p'urhépecha.....	38
---	----

1.4 ¿Despatriarcalizar? Una apuesta historizada frente al entronque patriarcal.....	45
---	----

CAPÍTULO 2

GEPOLÍTICA DE LOS CUERPOS-TERRITORIO. MIRADAS Y MAPEO DE LAS VIOLENCIAS ESTRUCTURALES HACIA LAS IDENTIDADES Y COLECTIVIDAD.....	58
--	-----------

2.1 El racismo como violenta expresión de una cultura dominante.....	60
--	----

2.1.1 El racismo negado: violencia normalizada.....	64
---	----

2.2 Despojo y apropiación de las tierras y cuerpos-territorio: bienes para la vida de la comunidad de Cherán.....	68
---	----

2.3 ¿Quién cuida a las que cuidan? Estado e Institucionalidad: espacios de exclusión.....	76
2.3.1 La complicidad del <i>mestizo</i>	86
2.4 Resistencia de las mujeres y de la comunidad de Cherán desde sus cuerpos, territorio e identidades frente a la violencia.....	92

CAPÍTULO 3

MICROPOLÍTICA: ESPACIOS DE RESISTENCIA, AUTONOMÍA Y LUCHA DE LAS MUJERES EN CHERÁN.....102

3.1 Papel de las mujeres de Cherán en la vida colectiva y en la defensa del territorio.....	105
---	-----

3.2 Mujeres en movimiento: la identidad política y comunitaria como transición hacia el reconocimiento.....	115
---	-----

3.3 Praxis autonómica: rearticulación de procesos comunales y reproducción comunitaria de la vida.....	123
--	-----

3.4 Nuevas formas de hacer política. Retos y prácticas de memoria y afectos hacia otras formas de vida y relación.....	130
--	-----

3.4.1 Politizar, colectivizar el cuidado y la sanación.....	134
---	-----

3.5 Fragmentos para la investigación y acción hacia un Trabajo Social que interpela.....	144
--	-----

A MODO DE IN-CONCLUSIONES: ¿CAPITALISMO INTERIORIZADO? PENSAR OTRAS COSMOGONÍAS, OTRAS COORDENADAS DE SENTIDO.....148

REFERENCIAS.....154

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Imagen 1. Iglesia de El Calvario en Cherán K'eri.....	79
Imagen 2. Mapa didáctico: representación de los 4 barrios de Cherán K'eri.....	95
Imagen 3. Ilustración sobre los conocimientos colectivos de autoreconocimiento en Cherán.....	99
Imagen 4. Entender quiénes somos en Cherán.....	100
Imagen 5. Parhangua en Cherán K'eri.....	114
Imagen 6. La lucha por la defensa de nuestros bosques.....	122

Por un Trabajo Social crítico, sentipensante y militante.

Introducción

Cansada de sufrir reiterados y sistemáticos abusos (despojo escalonado de sus bienes comunales como son los bosques -esenciales y sagrados para la comunidad-, agresiones físicas y psicológicas, extorsiones, cobros de piso, violaciones a mujeres y niñas, secuestros, desapariciones y asesinatos) por parte de los talamontes de la región, la comunidad p'urhépecha del municipio de Cherán-K'eri, en el estado de Michoacán, México, se organiza y despliega, en 2011, un movimiento comunitario en defensa de su vida y dignidad como pueblo.

La lucha iniciada por el pueblo p'urhépecha marcaba un antes y un después en la vida de Cherán-K'eri porque, como muy bien lo documentaron sus habitantes, se enfrentaban a una perversa organización criminal cuyos alcances estructurales iban de lo municipal a lo nacional pasando por lo estatal.

Efectivamente, los talamontes de la región no solo formaban parte de las células del crimen organizado, sino que también estaban coludidos con las autoridades del gobierno municipal y los diferentes partidos políticos locales. Tanto el gobierno estatal como el federal, aparte de no atender efectivamente las apremiantes necesidades de las comunidades indígenas, brindaban protección y apoyo a las redes criminales establecidas en ese territorio.

La noche del 15 de abril de 2011, el llamado a la defensa se hizo presente, en primer lugar, en la voz y posterior organización defensiva de las mujeres, colocando las primeras barricadas para impedir la entrada de los talamontes que aterrorizaban a la comunidad. Su voz estuvo presente de manera permanente en las fogatas que cotidianamente se encendían durante las noches para cuidar y evitar que los talamontes y sus aliados del crimen organizado entraran a la comunidad, pues ya habían sido expulsados de la misma.

Las hogueras fueron un espacio privilegiado, familiar y colectivo, de encuentro, convivencia, diálogo y discusión sobre el diagnóstico y el porvenir del movimiento y, al mismo tiempo, un sitio propicio para compartir, tejer y fortalecer los vínculos y la memoria colectiva como pueblo. Poco a poco, en esos espacios de resistencia se visualizaría, gestaría y conformaría un radical y fuerte impulso de cambio estructural en la política de Cherán-K'eri, el cual implicaba, necesariamente, una organización comunitaria orientada hacia la reconstrucción de su autonomía, la asunción y articulación de nuevas y efectivas propuestas de participación democrática, la recreación del tejido comunitario y de la organización social, así como la recuperación de sus saberes ancestrales.

Muy pronto las mujeres se fueron percatando que, a pesar de que su movimiento socio-político enarbolaba, entre otras, la bandera de la lucha por el respeto y el reconocimiento de la autonomía política de Cherán-K'eri, su lugar como personas libres y autónomas dentro de la comunidad no era dignamente respetado ni valorado en sí mismo. Ese fue un tema que las preocupó y ocupó constantemente en los diálogos y discusiones que tenían en torno a las fogatas que iluminaban y calentaban las barricadas que servían de defensa de su pueblo, de su gente y de sus familiares.

En su sentipensar y discernir comunitario, las mujeres de Cherán-K'eri llegaron a conclusiones muy fuertes y dolorosas para ellas, pero interpelantes y desafiantes al mismo tiempo, a saber: tomaron conciencia colectiva de que aún en su *movimiento crítico-liberador* existían mecanismos histórico-socio-culturales, reproducidos colectiva y personalmente, que generaban, justificaban y reproducían relaciones estructuradas de violencia y subordinación hacia ellas como género.

Las mujeres, en su gran mayoría p'urhépecha, se dieron cuenta que la lucha por la autonomía política de su territorio, llamado Cherán-K'eri, solo sería real si, en coherencia con esa digna lucha social, sus mujeres también cristalizaban comunitariamente, en sus vidas y en sus colectividades, dicho principio ético-político crítico. Iniciaron así, pues, una lucha dentro de la lucha o, mejor aún, llevaron los principios y las motivaciones de la lucha mayor hasta sus últimas consecuencias en la cotidianidad de la vida comunitaria y en la cotidianidad de las cercanías femeninas.

Tal proceso de liberación femenina dentro de la emancipación geopolítica colectiva, les exigía deconstruir, es decir, desmontar críticamente, despacio y a profundidad, las distintas violencias sufridas, tanto en su territorio como en sus cuerpos, con el fin de ir a la raíz del problema y recrear (reconstituir) críticamente las configuraciones subjetivas (personales) e intersubjetivas (comunitarias) dentro de ellas mismas como del propio movimiento.

Buscando afirmar la resistencia y mantener la autonomía en relación al hegemónico sistema-mundo¹ capitalista, ha sido de suma importancia para ellas hacer una revisión crítica de su propia historia, pues a través de ella se han percatado que, si bien siempre han tenido, desde la perspectiva de la lógica social, una participación importante y significativa dentro de sus comunidades, han padecido la invisibilización por parte de los distintos niveles de gobierno y simultáneamente han sido víctimas, dentro de su propia comunidad, de diferentes tipos de violencia normalizada, la cual han ido identificando a lo largo del tiempo.

¹ Para el sociólogo Wallerstein (2005), el sistema-mundo es "una zona espacio temporal que atraviesa múltiples unidades políticas y culturales, una que representa una zona integrada de actividad e instituciones que obedecen a ciertas reglas sistémicas" (p.32), es decir, una zona geográfica en la cual coexisten interrelaciones atravesadas por la división del trabajo y circulación de bienes, donde se vinculan entre sí estructuras e instituciones políticas, culturales y económicas asimétricas.

En ese complejo proceso de visibilización y denuncia de la violencia, no solo las experimentadas lideresas comunitarias, críticas y contestatarias, han desempeñado un papel muy importante, sino también las mujeres más jóvenes, quienes han identificado, explicitado y denunciado desigualdades más sutiles dentro de la comunidad. El encuentro dialógico intergeneracional ha permitido crear y desplegar un rico trueque de saberes y un campo fértil de discusiones socioculturales y políticas sobre el papel de las mujeres p'urhépechas y no p'urhépechas dentro del movimiento por la lucha de la autonomía del municipio Cherán-K'eri.

El presente trabajo de investigación tiene como objetivo fundamental analizar y reflexionar críticamente, desde la mirada y la hermenéutica del Trabajo Social, sobre el ser y quehacer en resistencia de las mujeres de Cherán-K'eri y su proceso arquitectónico de organización para conseguir, en primer lugar y junto con los demás co-actores sociales de su pueblo, la cristalización de la autonomía política del municipio Cherán-K'eri y, en segundo lugar, su autonomía específica como mujeres.

El interés por este, y otros movimientos sociales, me han llevado a trabajar en esta investigación con el propósito de identificar, conocer y reconocer los procesos autonómicos en defensa del territorio que las mujeres de la comunidad de Cherán K'eri han protagonizado; he llevado a cabo este trabajo a través de un recorrido entre las narrativas históricas, colectivas y sociopolíticas que convergen, de manera no homogénea, en la circulación de sus afectos, sentires, luchas, disputas del espacio-territorio, participación política y comunitaria, así como en la organización política y socioecológica de la comunidad. Debido a las inquietudes entre la hipótesis sobre las dificultades y tensiones políticas, domésticas o sociales que, como mujeres viven en Cherán aún después de un movimiento en defensa de la vida, junto con algunas preguntas que encauzan esta investigación, como son ¿Cómo han sido los procesos de

participación de las mujeres p'urhépecha, y no p'urhépechas, de la comunidad de Cherán K'eri, Michoacán, en la reconstrucción y recreación de sus autonomías? ¿Cuáles han sido los caminos propuestos desde la participación política de las mujeres de Cherán en respuesta a los desafíos colonialistas-capitalistas que atentan contra sus cuerpos y territorios? Y ¿Ha sido posible para ellas y la comunidad crear micropolítica desde la articulación y reconocimiento político del cuidado en lo común frente a la violencia sistemática?, surge la intencionalidad de esta tesis, dicho estudio de investigación se hará con base en el análisis de la resistencia y construcción que ellas mismas han efectuado desde la cotidianidad de su *mundo de la vida*, es decir, desde sus actividades y prácticas que, como abuelas, madres, hijas, hermanas, primas, esposas, compañeras, lideresas, etc., realizan regularmente, tanto colectiva como personalmente, dentro del ámbito sociocultural que les constituye.

La mejor ruta metodológica para realizar dicha exploración es, sin lugar a dudas, la fenomenológica ya que ésta nos permitirá recuperar, de la mejor manera posible, el nodo central de nuestro análisis, a saber: las experiencias y narrativas de vida de las mujeres. Esta mirada metodológica, nos dará acceso a la constitución de la subjetividad intersubjetiva de las mujeres a través de las manifestaciones de su sentipensar, personal y comunitario, como son sus vivencias, experiencias, sentires, memorias y dichos, todo lo cual se encuentra, de hecho, enmarcado en un sistema mundo socialmente estructurado de manera asimétrica para el ser y quehacer de las mujeres.

En la recuperación de esas experiencias y narrativas, el papel de *la memoria* será sustancial pues no solo nos abrirá la puerta del pasado para traerlo y tornarlo presente, sino que, con base en esa conmemoración, relanzará hacia el futuro los dichos y los hechos vividos y llenando de posibilidades la historia por construir y escribir.

Estas cartografías de tiempo permitirán explorar el pasado con el propósito de desvelar y enunciar críticamente la historia de las mujeres y de la comunidad de Cherán-K'eri, nombrando sus vivencias -percepciones e interpretaciones de vida- como un espacio activo y de acción que constituye su presente, las cuales han sido recuperadas documentalmente a través de sus diálogos, entrevistas, documentales, largometrajes, observación en comunidad, encuentros, artículos periodísticos y académicos, así como palabras escritas de las mujeres e integrantes de la comunidad, con el fin de ser conocidas, comprendidas y analizadas por sus propios protagonistas.

Es en esta necesaria recuperación que la memoria de la comunidad de Cherán permite realizar, a modo de análisis y reflexión, un recorrido necesario por la reconstrucción histórica de su pasado volcado por la violencia, tal como señala el filósofo y pensador crítico alemán W. Benjamin (2005, p. 55) en sus tesis *Sobre el concepto de la Historia*:

Más difícil es honrar la memoria de los sin nombre que la de los famosos, de los festejados, sin exceptuar la de los poetas y pensadores. (...) Los dominadores en un determinado momento son los herederos de todos los que alguna vez vencieron en la historia. (...) Quien quiera que haya alcanzado hasta el día de hoy la victoria en las mil batallas de las que está atravesada la historia tiene su parte en los triunfos de los que hoy dominan sobre los que hoy son dominados.

Efectivamente, el papel de la memoria como capacidad política para conocer, aprender o hacer y cómo categoría de análisis crítico, permite representar una ruta de reflexión crítica sobre la concepción de la historia. Particularmente en este trabajo, la memoria permitirá desmenuzar y compartir las narraciones del pasado de la historia de las mujeres de Cherán-K'eri y de sus

identidades como comunidad p'urhépecha frente a la linealidad narrativa hegemónica de los hechos y de quienes han escrito la historia: las clases o los bloques sociales dominantes.

En suma, el recuperar esas experiencias reconociendo las complejidades y el dinamismo que representa la memoria histórica y la comunidad, como cuerpo vivo, constituye una composición compleja de elementos, símbolos y significados que conforman y acompañan este proyecto autonómico en Cherán-K'eri, los cuales se presentan como un gran reto y responsabilidad narrativa porque enunciar implica una condición política y un sentido de acción; el cómo se nombra conlleva un ejercicio de comprensión y sensibilidad. Por ello, este trabajo aspira a trascender las prácticas dicotómicas y apostar a conocer, desde sus afectos, el caminar colectivo, la palabra, los cuerpos, los modos y los tiempos diversos.

Para lograrlo, la presente investigación describirá y documentará, en primer lugar, las posturas de las mujeres de Cherán-K'eri como un proyecto político que evidencia el poder colonial, la desigualdad económica, la racialización, el extractivismo territorial², la negación política por parte del Estado patriarcal, entre otras violencias o espacios en disputa. Se expondrá, primeramente, en el desarrollo del capítulo primero, *La construcción de autonomía en Cherán K'eri: expresiones y caminos de resistencia. Hacia la recuperación-recreación de su memoria histórica*, algunos antecedentes históricos del México colonial, que nos permitirá identificar la trayectoria histórico espacial que han seguido las diversas violencias hacia los pueblos indígenas p'urhépecha.

En segundo lugar, en el capítulo siguiente, *Geopolítica de los cuerpos-territorio. Miradas y mapeo de las violencias estructurales hacia las identidades y colectividad*, se desarrollará un

² En México existen 879 hechos conflictivos reportados en 304 proyectos extractivistas (FLACSO & De Monfort University, 2019). Extractivismo es el término usado comúnmente en la bibliografía latinoamericana para referirse a las políticas, ahora dominantes en la región, donde el desarrollo económico se centra en la extracción y explotación de las materias primas con devastadoras consecuencias para el medio ambiente y la vida de las personas en las áreas afectadas (Federici, 2020, p. 398).

análisis, lo más objetivo y pertinente posible, sobre el papel del Estado-Nación y de cómo éste, en tanto administrador de la violencia institucionalizada, ha marcado a las comunidades originarias por los proyectos configurados desde la dominante lógica patriarcal, misma que ha criminalizado los movimientos sociales y los cuerpos de las mujeres que luchan.

En tercer lugar, en el último capítulo de esta investigación, *Micropolítica: espacios de resistencia, autonomía y lucha de las mujeres en Cherán*, se indagará las dificultades y propuestas que, desde la vigente lucha en Cherán-K'eri, han desplegado las mujeres desde sus narrativas, las cuales emplearemos como una herramienta analítica que permita identificar y reconocer la historia de sus pueblos, de sus territorios y sus cuerpos, debido a que, al apalabrar sus vivencias y experiencias, han identificado elementos relevantes que les permiten trabajar, de manera simultánea, tanto las opresiones múltiples³ que padecen como las posibilidades de forjar alternativas, continuar recreando el tejido comunitario y hacer una profunda transformación de sus prácticas culturales tradicionales.

No está por demás mencionar que la lucha de las mujeres p'urhépecha por sus autonomías, profundamente política por ser comunitaria y de género, conllevan una crítica radical al androcéntrico proceso civilizatorio hegemónico, a las opresiones y privilegios machistas, a la estúpida depredación ecológica, a la colonialidad del poder⁴ y una particular y marcada crítica al poder entendido como dominación, el cual emana de un Estado que tradicionalmente ha sido gestor y encubridor de las múltiples desigualdades.

³ Lugones (2003) señala que las *opresiones múltiples* son aquellas “marcas potentes de sujeción o dominación (raza, género, clase, sexualidad) que actúan de tal forma que ninguna de ellas, al estar oprimiendo, moldea y reduce a una persona sin estar tocada por o separada de las otras marcas que, al estar también oprimiendo, moldean y reducen a esa persona” (p. 223).

⁴ Quijano (1991) entiende la colonialidad del poder como la forma específica que toman la dominación y la explotación en la constitución del sistema mundial capitalista del poder. Más adelante, en esta investigación, se reflexionará sobre esta propuesta.

La contribución teórica de este trabajo gira, pues, en torno a la lectura, el diálogo, la interpretación y la reflexión sobre uno de los movimientos sociales contemporáneos más importantes del país, como frente de defensa, cuidado y reproducción de la vida desde la organización y participación comunitaria, en especial, la de las mujeres. Buscamos con este aporte, desde luego, también abonar a la discusión y al debate críticos dentro de los espacios académicos y comunitarios.

El abordaje teórico se valdrá de conceptos y categorías que se han trabajado y profundizado desde las propuestas de los feminismos descoloniales y comunitarios, los cuales sitúan al cuerpo-territorio como condición y partícipe de la construcción del conocimiento y, junto a ello, a la memoria colectiva, que funge como defensa, aprendizaje y posibilidad para la comprensión y cuestionamiento del ayer y el olvido, permitiéndonos una aproximación crítica a la genealogía de las violencias y resistencias de las mujeres de Cherán-K'eri y así recorrer y conocer algunos procesos de su movimiento político y vida cotidiana en la actualidad.

CAPÍTULO 1

LA CONSTRUCCIÓN DE AUTONOMÍA EN CHERÁN K'ERI: EXPRESIONES Y CAMINOS DE RESISTENCIA. HACIA LA RECUPERACIÓN-RECREACIÓN DE SU MEMORIA HISTÓRICA

La memoria es una parte fundamental de la identidad. Rescatar los recuerdos, las historias y las narrativas intencionalmente encubiertas u olvidadas permite, entre otras cosas fundamentales para la rememoración colectiva, identificar y nombrar a quienes han sido sistemáticamente desdibujados/as y negados/as a lo largo de la historia oficial.

El presente capítulo, el primero de nuestra investigación, tiene como propósito fundamental identificar, leer e interpretar críticamente algunos de los complejos procesos de encarnación de la visión colonial a la que fueron sometidas las comunidades indígenas por medio de la “misión civilizadora” que impusieron y operaron los invasores y colonizadores eurocristianos. Centraremos nuestra atención particularmente en los procesos socio-culturales mediante los cuales se desplegó la racialización que clasificó y la discriminación que condenó a las comunidades indígenas en detrimento de su autodeterminación y derecho a la vida digna.

A partir de propuestas teóricas críticas como son el pensamiento decolonial, los feminismos comunitarios e incluso desde la reflexión colectiva elaborada por las mismas comunidades indígenas, se realizará un desmontaje crítico de los conceptos y saberes que fundamentaron y justificaron teóricamente, algunos aún lo siguen justificando, al sistema y modo de organización social hegemónicos, pues dicha teoría, calificada como *tradicional* por Paulo Freire (2005), asignó a los pueblos originarios un *status* socio-político inferior que les mantuvo, e incluso también dentro de la conformación del moderno Estado-Nación mexicano, en una

situación de negación de sus derechos, de su historia, de sus conocimientos y sus relaciones con la tierra y la comunidad.

Al realizar dicho desmontaje crítico se problematizará, necesariamente, la categoría de *colonialidad* y con ella todas sus manifestaciones en ámbitos como el género, el trabajo, la intersubjetividad, el cuerpo y el territorio, los cuales constituyen profundamente la vida de las y los integrantes de la comunidad que nos ocupa.

Así, para desestabilizar los pensamientos y devociones encarnadas y representadas desde la colonialidad, ha sido de suma importancia para los grupos humanos en cuestión recuperar críticamente su *memoria histórica* con el fin de identificar, afirmar y desplegar las estructuras de sentido (mitos, ritos, tradiciones, marcos normativos, etcétera) que han y siguen delineando su perfil identitario específico.

De igual manera, y a contra corriente de las legislaciones coloniales que les negaron su autodeterminación y derechos político-culturales, las propias comunidades originarias crearon y desarrollaron espacios de *autonomía*, los cuales se describirán en este capítulo como respuesta reflexiva y de acción organizativa sociopolítica frente al poder mercantilista-colonial, en primer lugar, y estatal-capitalista, en segundo lugar. No hay que olvidar que ambos modos del ejercicio del poder fueron constituidos desde un horizonte patriarcal y caciquil, es decir, desde el ejercicio de la violencia y la exclusión hacia la otraedad, en este caso la femenina.

La participación de las mujeres de Cherán-K'eri en la vida pública y colectiva de su municipio emerge como un relevante modelo de una politicidad – entendida como aquellas dimensiones referidas a las sensibilidades políticas de las/os actoras/es, a sus creencias, a sus actitudes y a sus formas de relacionarse con los debates y las decisiones de la esfera pública (Calvo, 2002)- diferente; como un proyecto autogestivo y emancipatorio, que impacta

críticamente en la recreación de las estructuras comunitarias; como una estrategia de resistencia popular del cuidado y la conservación de la memoria y la actualización de los modos políticos y organizativos para dialogar, deliberar y trabajar por el bien común.

Es importante también señalar los no pocos obstáculos a los que se han enfrentado quienes se viven como mujeres en el municipio Cherán-K'eri, debido a que han tenido que sortear muchas dificultades para poder acceder a la participación pública y política en su propia comunidad, la cual se encuentra marcada por la opresión machista que es doble: por un lado la del dominio patriarcal ejercido desde la dominación colonial de lo *femenino* y *masculino* que instauró un nuevo orden de poder y, por el otro, la de las prácticas de un patriarcado indígena de carácter dual y de complementariedad al mismo tiempo. Machismo cultural que genera relaciones de poder asimétricas, tanto sociales como domésticas y personales. Estos aportes reflexivos tendrán el objetivo de comprender los mecanismos mediante los cuales se actúa como sujetos y colectivos que encaran los constructos del poder hegemónico.

1.1 Mujeres de fuego: más de 500 años de resistencia

La región de América Latina representa una geografía violenta y desigual a nivel mundial, la cual es producto de un complejo proceso que hunde sus raíces desde la guerra de invasión, conquista y colonización que operaron los eurocristianos sobre las culturas originarias y continua vigente hasta el día del hoy por la situación de dependencia y asimetría a la que ha sido sometida la región en la relación norte-sur y centro-periferia de la actual geo-política internacional.

A lo largo de esa historia, los pueblos originarios han resistido y luchado de diferentes maneras no solo contra la violenta dominación socio-económica impuesta, sino también contra el

adoctrinamiento religioso-cultural. Sin embargo, dicha dominación y adoctrinamiento han sido de tal envergadura que han logrado impactar seriamente a las comunidades. Eso se puede ver claramente en la moral religiosa impuesta, la cual trastocó la cosmoconcepción de las comunidades en general y, la vida de las mujeres y las niñas en particular, dentro del ámbito de la sexualidad, la familia, el trabajo, así como en su relación con los varones.

El despojo y la explotación voraz, sin control ni regulación, de los territorios y los recursos naturales, llevados a cabo por los invasores, así como los planificados procesos de evangelización y adoctrinamiento ideológico, los cuales marcaron profundamente la historia del pensamiento moderno, sentaron las bases, tanto legales como teológicas, para justificar el sometimiento de los pueblos de *Abya Yala*, palabra en el idioma del pueblo Kuna de Panamá que nombra la territorialidad del llamado posteriormente continente americano, la cual ha sido tomada por los diferentes pueblos articulados en el movimiento de nacionalidades y pueblos indígenas, en las Cumbres II Continentales (Cabnal, 2010, p.11).

El colonialismo y el paternalismo que desplegaron los eurocristianos sobre las y los amerindios y sus corporalidades no solo fueron fundamentados y justificados desde la narrativa religiosa, sino también desde la racionalidad filosófica, tanto escolástica como proto-moderna, lo cual dio como resultado una dominación y opresión estructurales que los pueblos invariablemente padecieron y, no sin muchas dificultades, también resistieron.

Todo esto tiene lugar en el origen de la expansión colonial europea, es decir, en el siglo XVI, el cual es para E. Dussel (1994):

La fecha del nacimiento de la modernidad. (...) La modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero 'nació' cuando Europa pudo confrontarse con 'el Otro' y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse

como un 'ego' descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue 'des-cubierto' como Otro, sino que fue 'en-cubierto' como 'lo Mismo' que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del 'nacimiento' de la modernidad como concepto, el momento concreto del 'origen' de un 'mito' de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de "en-cubrimiento" de lo no-europeo. (p.7)

Este proceso les ha negado a los pueblos, entre otras cosas, la valoración de sus saberes, de su lengua, de su organización colectivo-comunitaria, de su autodeterminación política y de su misma subjetividad. El indio como categoría colonial “denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial” (Batalla, 1972, p.110) y nace cuando Cristóbal Colón, en nombre de la corona española, invade y toma posesión de tierras ajenas no vacías, pues estos territorios estaban poblados, sembrados y trabajados por una diversidad de sociedades originarias con identidad y autonomía cultural propias.

Dentro del nuevo y violento orden colonial impuesto, todas las personas originarias de estas tierras (con su infinidad de expresiones culturales) fueron subsumidas indiscriminadamente en una categoría que las uniformaba y constituía como inferiores en relación a los conquistadores-colonizadores, a saber: la categoría de *indio*. Con base en eso, todo su ser y quehacer fue dado como bárbaro; su sentir y su pensar como irracional e insignificante; su creencia y tradición sagrada como idólatra y demoniaca.

El indio es mostrado por el fraile dominico Francisco de Vitoria como un sujeto incompleto, debido a que, si bien tiene dominio sobre sus recursos y persona, civilmente carece, como las mujeres y niños en el Occidente de ese momento, de la capacidad que tienen los “superiores en ingenio” (Ochoa, 2015), pues padece la incapacidad de autogobernarse; y, por lo

tanto, debe ser regido por segundos. De este modo se legitimó jurídicamente la dominación sobre los indios mediante la ley civil proveniente de la ley natural “que norma a las sociedades públicas en la comunidad universal donde los españoles tienen derecho de mando y gobierno sobre los indios, tutela que se equipara a la que por ‘naturaleza’⁵ detentan los padres y esposos sobre los niños y las mujeres, respectivamente” (Ochoa, 2015, p.53).

Bajo esa lógica, las opresiones sistemáticas hacia los indios se justificaron por medio de premisas “civilizatorias” de tipo filosófico, teológico y jurídico incluyendo, desde luego, la violenta apropiación y abuso de los cuerpos de las mujeres indias como continuidad de la absorción, despojo y adueñamiento eurocristiano de los territorios indios.

El caso de las mujeres p’urhépecha siguió la misma suerte de encubrimiento y objetivación que sufrieron las demás mujeres indígenas mesoamericanas en general, pues a pesar de haber tenido una participación socio-política muy significativa en los distintos procesos históricos de resistencia, lucha y defensa de sus territorios comunitarios no fueron ni han sido enunciadas ni reconocidas adecuadamente como sujetos dentro de la narrativa conocida como *la historia oficial*.

Tal situación se nos presenta como una interpelación que nos exige revisar, con mucho detenimiento, el camino histórico que han recorrido de tal forma que podamos, vía una seria mirada analítica, recuperar y visibilizar su tradición de lucha subsumida, negada y silenciada.

Lo primero que tenemos que decir es que, previo al arribo de los eurocristianos al continente amerindio, las comunidades originarias del tronco p’urhépecha ya mantenían, entre ellas mismas y con otros pueblos aledaños (Uliánov, 2021), relaciones socio-políticas, económicas y, por supuesto, también constantes confrontaciones bélicas que las llevó a

⁵ Fray Francisco de Vitoria menciona que, este derecho de mando “...del padre respecto de los hijos y la del hombre respecto de su mujer, (...) es natural” (Vitoria, 2000, p. 39).

organizarse y consolidar un mando en espiral. Gracias a una alianza entre los Uacúsecha⁶ y los habitantes de Jarácuaro, sellada por medio de matrimonios masivos, es que el lago de Pátzcuaro y su entorno ribereño se convierte en el núcleo del centro cultural p'urhépecha.

La organización social estaba fuertemente estratificada a partir de dos grandes bloques sociales: por un lado, la clase gobernante, improductiva y dirigente, la cual estaba conformada por los grupos de poder, con vínculos de parentesco entre sí, quienes se disputaban el control de los pueblos buscando ocupar los cargos de *cazonci* o *irécha*⁷ y el de *petámuti*⁸. Por el otro lado, se encontraba la clase gobernada, es decir, el sector de la población que, a través de su trabajo, producía o conseguía los insumos que permitían mantener la vida de las comunidades, específicamente, las personas campesinas, pescadoras, cazadoras, artesanas, etcétera.

Uno de los textos etnográficos más significativos para aproximarse al conocimiento de la cultura p'urhépecha es, sin lugar a dudas, el de *La relación de Michoacán*, manuscrito que data del año 1540 y que, a pesar de haber sido estructurado colectivamente (Uliánov, 2021) con base en los testimonios de múltiples informantes de las comunidades p'urhépecha, principalmente de los *petámutis*, generalmente se atribuye su redacción y autoría al franciscano fray Jerónimo de Alcalá.

Es evidente en el texto de dicha *relación* que los testimonios de los *petámutis* fueron interpretados y redactados en función de la intencionalidad que buscaban los franciscanos, esto es, que la Corona Española, una vez conociendo la historia, la cultura y la situación religiosa que guardaban los indígenas de las comunidades p'urhépecha, enviara urgentemente más misioneros

⁶ “Y llamaba todos los señores de su linaje llamados Uacúsecha, que son águilas, y juntábase todos en la casa dicha del águila, dedicada a su dios Curicaueri” (Alcalá, 2008), según el testimonio de Fray Jerónimo de Alcalá, posible redactor de la *Relación de Michoacán*, los Uacúsecha eran descendientes de la cultura chichimeca, el cuál establecería durante el siglo XIII en Zacapu, antes de asentarse en Pátzcuaro.

⁷ Era quien dirigía los ámbitos político, religioso y militar de los pueblos bajo su soberanía.

⁸ Figura intermedia entre sacerdote y juez que presidía las ceremonias religiosas, era el orador de la comunidad y el responsable de hacer justicia en nombre del *cazonci*.

para cumplir con su compromiso de evangelizar a los indígenas lo más pronto posible porque la salvación de sus almas amenazaba ruina debido a sus creencias idolátricas y su comportamiento inmoral.

Tanto las preguntas hechas a los informantes indígenas como la hermenéutica realizada a las respuestas obtenidas ya estaban condicionadas por la mirada del conquistador espiritual. El marco categorial, religioso-cultural y moral, de fray Jerónimo de Alcalá condicionaba todo lo que veía y cómo lo veía. Eso se dejó sentir particularmente en sus expresiones y comentarios en relación a las mujeres indígenas p'urhépecha, quienes aparecen, invariablemente, como acompañantes, seguidoras o sumisas y nunca como activas participantes o protagonistas de los procesos o cambios de la vida comunitaria. *Mala mujer* fue como Alcalá calificó a toda mujer p'urhépecha cuyo comportamiento de índole sexual fuera contrario a la moral y norma religiosa establecida (Luiselli, 2000).

Este se convertirá en uno de incontables moldes discursivos del poder colonial, los cuales seguían de alguna forma el siguiente patrón: se propondrá, como motivación primera o principal, recuperar la tradición, los conocimientos y las narrativas de las comunidades indígenas para conocerlos a fondo y poder, supuestamente, evangelizarlas mejor, pero por el fundamentalismo religioso y el eurocentrismo ideológico de los ejecutores, lo que se hará será fabricar discursos que enarbolan una identidad distorsionada de lo que realmente eran los indígenas, en especial sobre las mujeres, señalando y calificando en general sus creencias, prácticas y formas de vida como pecado o contranatura y, en consecuencia, tendrían que padecer la expiación del mismo (vía el sacrificio o la explotación), pues de lo contrario les esperará el sufrimiento *eterno* como castigo.

Así se iría, desde los mecanismos de dominación colonial, forjando una concepción de las comunidades como entes despojables de sus conocimientos, de su espiritualidad y de sus territorios; una mirada donde la realidad indígena, su ser y su quehacer, estaría ligada a la dominación étnica: son seres esclavizables porque son inferiores; una relación de violento machismo hacia las mujeres que las reduciría a objetos sexuales a ser usados y a desempeñar únicamente roles sociales tradicionales de acuerdo a una cosmovisión y moral conservadoras.

A pesar de que el hegemónico sistema colonial, machista y racista, se impuso en casi todo el mundo de la vida de los pueblos originarios de Mesoamérica en general y de las comunidades p'urhépecha en particular, su dominación no fue integral ni mucho menos total. Las comunidades indígenas supieron crear mecanismos de resistencia, tanto pasiva como activa. Sabían que en el nivel macro y exterior dominaban los patrones socio-culturales coloniales, pero en el nivel micro, comunitario y doméstico, tenían la posibilidad de resistir y mantener vivo el nodo más profundo de su ser y quehacer vía la recreación religioso-cultural y la organización comunitaria. En esa tarea fundamental, las mujeres desempeñaron el rol más importante de resistencia y recreación intercultural.

1.1.1 Halos de resistencia: mujeres p'urhépecha en la historia

La historia que ha trascendido en el tiempo ha sido la escrita desde las miradas masculinas, donde las pocas experiencias redactadas sobre mujeres se hacen desde un razonamiento privilegiado como lo fue el de los grupos de hombres colonizadores. Estas narrativas resultaron en una fragmentación contemplativa y elaborada esencialmente para el sostén mismo del colonialismo bajo el trabajo y la producción que realizaban los grupos oprimidos, lo que implicó “la construcción de sujetos plenos –los amos– y no sujetos –los

esclavos–, con unos *sujetos intermedios*⁹, las mujeres y los indios, que se ubican entre ellos y que deben ser controlados para que no se piensen de manera autónoma” (Gargallo, 2013, p. 24), sujetos intervenidos para no autodefinirse, para no nombrarse, para no *hacer historia*.

El abordaje de la premisa “hacer historia” implica un punto de inflexión en la tradición cultural de la Historia -con mayúscula-, que se ha sostenido desde la negación de enunciación de las comunidades, las mujeres, las y los esclavos negros, así como cada uno de los grupos sometidos que quedan fuera del espacio-tiempo descrito y permanecen en el despojo de su imaginario, subjetividad y relación con su entorno-naturaleza. Ante ello, ¿Qué manifestaciones de subversión y cuestionamiento existieron? ¿Qué respuesta hubo de las comunidades indígenas ante esa negación?

Al interior de las comunidades se dio una reorganización y resistencia para su sobrevivencia y la preservación cultural y de conocimiento, la cual se manifiesta hasta nuestros días. Una resistencia caracterizada por la conservación de aspectos simbólicos e intersubjetivos vinculados a sus creencias, conocimientos, experiencias comunitarias, espacios de convivencia, prácticas sociales, etcétera. Así, se irían tejiendo diversas formas de resistencia ante los embates contra sus miradas, sus lenguas, sus interrelaciones o su educación.

Esto significó la adopción de cambios en su modo de vivir con el propósito de conservar y cuidar sus conocimientos y creencias, las cuales se han mantenido presentes y han coexistido, quizá no en *la Historia* –una lucha que sigue vigente- pero sí, por ejemplo, en espacios de

⁹ El lingüista e historiador crítico Tzvetan Todorov (2008) planteó que estos -sujetos intermedios- representaron un potencial necesario en la continuidad de producción y reproducción colonial: “si en vez de tomar al otro como objeto se le considera como un sujeto capaz de producir objetos que uno poseerá, se añadiría un eslabón a la cadena -un sujeto intermedio- y, al mismo tiempo, se multiplicaría al infinito el número de objetos poseídos” (p. 132). Por lo que refiere, además, fue indispensable mantener a los sujetos intermedios en ese rol, sin posibilidad de autonomía o de concesión para autodefinirse. Para *mantenerlos* fue necesario la intervención médica de la Iglesia para el cuidado de su salud, para su subsistencia productiva y, con ello, se incluiría la instrucción evangélica de los médicos religiosos.

resistencia propios de las comunidades, como la p'urhépecha, presentes en su vestimenta, las prácticas en el fogón y en la preparación de alimentos, los bailes o danzas, el bordado, la pintura, la música, la oralidad, los días de fiesta o celebraciones y su lengua.

Las mujeres han resistido, junto con sus comunidades, al despojo de su condición como sujetas de la historia, a la lectura hegemónica de la historia que oblitera o anula su facultad creadora como sujetas epistémicas que, desde su experiencia y lucha, crean también conocimiento y horizontes políticos.

Al hablar de resistencia se puede hablar de múltiples manifestaciones de rebeldía ante el empeño de defender la libertad pese a la presión de dominación. Resistencia frontal, furtiva, cultural o narrativa en donde las mujeres p'urhépecha, en distintos momentos históricos, han tenido un papel significativo por la defensa de su cultura y territorio y la no desarticulación de su identidad. Resistencia que se cristaliza en participaciones políticas, sublevaciones y líneas de resistencia encabezadas por mujeres durante la Colonia, así como el registro de una mujer p'urhépecha dirigente antes de la llegada de los españoles al antiguo Michoacán de nombre *Quenomen*, señora de Zacapu, quien es descrita en la *Relación de Michoacán*, testimonio que hay que leer críticamente, puesto que:

A diferencia de lo que sucede con los varones, las representaciones pictóricas femeninas de la *Relación de Michoacán* suelen ser sumamente estereotipadas y aun cuando el texto glotográfico¹⁰ alude a distintivos de estatus, casi siempre se representa a las mujeres sin insignias particulares. (...) Sólo 5 de las 125 mujeres mencionadas por la *Relación de Michoacán* son referidas por su nombre, en el resto de los casos se alude a ellas por

¹⁰ En lingüística un elemento que solo tiene sentido en una lengua específica o un conjunto de lenguas estrechamente emparentadas es glotográfico (Wright, 2012).

medio de términos relacionales: hija de, madre de, mujer de, etcétera. (Martínez, 2013, p.122)

En la *Relación*, atribuida al fraile franciscano cronista arriba mencionado, se puede distinguir cierta división sexual del trabajo que, sin embargo, no encasilla a todas las actividades o prácticas de la comunidad p'urhépecha a ser realizadas por un solo género, aunque generalmente hay actividades que sí se diferencian entre el quehacer de lo *masculino*, dedicados a la agricultura, la caza o la pesca, y el quehacer *femenino*, donde destaca su participación en la realización del tejido y de prendas, el cuidado de hijos, la preparación de alimentos en el fogón y su presencia en los mercados. Pese a ello hay muy poca información sobre datos precisos para configurar un escenario integral sobre la estructura y organización del trabajo en los pueblos p'urhépecha.

No obstante, la figura de la Señora de Zacapu, *Quenomen*, originaria del pueblo de Huruapa¹¹, mujer de avanzada edad que vendía agua y se alquilaba para moler maíz, representa un cambio en los sistemas que habían sido dirigidos por o considerados exclusivos de los varones, pues según el relato de Fray Jerónimo de Alcalá (2008), *Tariácurí*, Señor de los Uacúsecha, criticaría que *Quenomen* tomara un ejercicio no reservado para mujeres: “¿Dónde se usa que las viejas ni las mujeres hagan traer leña para los cúes, que es oficio de los varones? (...) ¿Dónde se usa que las viejas entiendan en las guerras? ¿Por qué no entienden a sus hijos?” (p. 56). Tiempo después Zacapu sería conquistado por orden de *Tariácuri* y enviaría a sus sobrinos a hacerse de esas tierras.

Así vemos cómo los varones figuran dentro de prácticas de índole público: las actividades vinculadas a la política, los rituales, la guerra o la producción, y, hasta donde se ha

¹¹ En su investigación doctoral *Voces, lugares y tiempos. Claves para comprender la relación de Michoacán*, la historiadora Claudia Espejel (2004) señala: “es probable que haya habido por lo menos dos sitios con el mismo nombre. Uno en o cerca del actual Uruapa, otro probablemente en o cerca del actual Urapa” (p. 325).

podido recuperar, las mujeres aparecen vinculadas a los ámbitos domésticos, del cuidado y la alimentación. Siendo así sus apariciones más restringidas y menos visibles en lo público.

Además, la violenta penetración colonial trajo consigo un estado de relaciones más diferenciado y marcado de subordinación de las mujeres p'urhépecha en la vida cotidiana a través de una nueva forma de dominación patriarcal que marcó una drástica diferenciación jerárquica, material e ideológica, entre las mujeres y los hombres mediante narrativas de lo que dominaré *discurso espiritual, discursos del conocer y discursos del ser*, los cuales se expondrán en los siguientes apartados.

1.2 Negación de su historia y procesos de imposición a través de la colonialidad del poder

“Ahorita ustedes participan pero antes no, éramos muy regañanadas”

Carmen Sixtos (2021)¹²

Las relaciones desiguales de poder, presentes en el hegemónico sistema-mundo patriarcal y capitalista, han sido cuestionadas en distintas comunidades de pueblos indígenas y, con base en esa crítica, han generado también reflexiones y acciones que ponen en el centro de la discusión la defensa a de la vida, es decir, continúan transformando, desde la resistencia político-cultural y diversas prácticas ancestrales, sus formas de vivir desde y para sus territorios.

En un primer momento, lo hacen al cuestionar la realidad material y el sometimiento estructural ejercido por el poder dominante durante cinco siglos, transformando el pensamiento para posteriormente, a través de la memoria histórica, identificar la internalización de las opresiones vividas desde la persecución y el aniquilamiento y así vindicar y reivindicar los

¹² Entrevista realizada por el colectivo Fogata Kejtsitani, estos testimonios fueron documentados en el marco del X aniversario de la lucha de Cherán en 2021.

saberes sobre su identidad colectiva: saber dónde está su raíz originaria, cómo es su visión del mundo, cuáles son sus estructuras de sentido, etcétera.

Estas identidades colectivas se han encontrado en resistencia desde la etapa colonial, donde al ser sumidas al trabajo arduo y despojo se extraviaron algunos conocimientos que fueron desvalorados, desconocidos y, sobretodo, estigmatizados negativamente.

Estigmas y prácticas que han perdurado dentro de las articulaciones sociopolíticas y culturales globales en un complejo proceso de relación geopolítica de dominación llamado *colonialismo*. Categoría conceptual que comprende la reorganización y control económico-político de los modos de convivencia en un determinado periodo histórico; dichas relaciones o modos de convivencia se internalizaron, posteriormente a su irrupción histórica, a través de diferentes mecanismos de opresión y violencia, encubierta o explícita, en las comunidades indígenas. Para comprender ese complejo proceso, traigamos la concepción que sobre la categoría de colonialidad expone Nelson Maldonado (2007a), esta es:

Un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. (p. 131)

Lo cual implica que, si bien tanto el siglo XV y XVI encarnaron para los pueblos o comunidades colonizadas el comienzo de su persecución y exterminio de su identidad, pensamiento y conocimiento, y aunque se realizaran movimientos por la independencia de México hasta su proclamación y reconocimiento durante el siglo XIX, las comunidades

indígenas continuaron, y continúan, siendo discriminadas, marginadas y olvidadas por las nuevas nomenclaturas políticas, herramientas de poder, instituciones, así como por la complicidad de las y los mestizos, lo que constituye, universos que conforman aparatos de dominación dentro del capitalismo dependiente, las cuales se describen y analizan en el segundo capítulo de este trabajo.

Retomando la continuidad respecto a la enunciación de las prácticas que han llevado a la reproducción de opresiones sistemáticas hacia las identidades colectivas de las comunidades p'urhépecha desde la colonialidad, es de suma importancia señalar las grandes matrices de opresión que, como condiciones históricas, generaron estructuras sociales asimétricas. Las matrices de *violencia, religión y prescripción de leyes* se articularon como mecanismos de debilitamiento e imbricaron en prácticas socialmente aceptadas de racismo, clasismo y sexismo. Junto a eso, las matrices mencionadas no sólo tendrían consecuencias en el plano de la materialización de la autoridad, sino en la misma instauración de nuevas lógicas de relación y ejercicio político, principalmente hacia las mujeres.

Las mujeres indígenas fueron sometidas desde esos mecanismos, que transformaron su interacción y socialización comunitaria al condicionar y negar su participación en espacios o actividades específicas, por ejemplo, el quedar “anuladas del ejercicio político cuando la ley colonial únicamente reconoció a los hombres indígenas como representantes legítimos” (Cumes, 2014, p. 80). Además, no podían ser propietarias de bienes o de sus cuerpos debido a que su reconocimiento estaba determinado por la *tutela*, esta figura confería al varón, jurídicamente y en la vida cotidiana, la administración de bienes y el derecho de representar a la mujer bajo su autoridad (Fiorentini, 2012); esta era perdurable-transferible del padre al esposo, es decir, al ser dadas en matrimonio *su tutela* era transferida del padre (o de alguna figura masculina directa) al

esposo. Al mismo tiempo, aquellas mujeres que intentaban vivir fuera del control masculino eran acusadas o señaladas desde la estigmatización y desvalorización de sus actividades o de su vida misma.

Esta fue una herencia del discurso occidental: concebir a las mujeres desde la abnegación o pasividad, ya que el arribo de los españoles a este lado del mundo trajo consigo un orden de lo social y político mediante las instituciones jurídicas y religiosas que, como refiere Fiorentini (2012):

Contribuyeron a la diferenciación genérica de hombres y mujeres, es decir a la asignación de roles o papeles sociales según el sexo de los individuos y la posición familiar ocupada. Esta diferenciación genérica se estableció de acuerdo con lo definido y sancionado tanto por el Derecho natural cristiano como por el Derecho civil castellano¹³. Ambos discursos estaban ajustados a la división establecida por la concepción teológica que señalaba que "el varón es la cabeza de la mujer". (p. 15)

De este modo, lo colonial definió el escenario del lugar social y político de las mujeres indígenas, confinando y reduciendo su pertenencia a las paredes de lo doméstico, así como encarnando los valores o roles que fundarían una clasificación de género, étnico-racial y una marcada división sexual del trabajo, las cuales siguen operando en nuestra existencia subjetiva y material.

Es por ello que la participación de las mujeres indígenas en sus comunidades se vio atravesada por estas matrices, caracterizadas por forjar, conjuntamente, algunos aspectos de interiorización y reproducción de los roles familiares y comportamientos respecto al deber ser de

¹³ La influencia de la religión en el Derecho Civil se remonta a los tiempos en que el cristianismo insufló sus principios en el ordenamiento romano. La Monarquía española estableció que sólo las personas bautizadas tenían capacidad jurídica (Tau, 2016).

El Derecho Civil refiere a lo establecido por cada pueblo para la determinación de los derechos y deberes referentes a las personas: sus bienes, sus obligaciones, contratos u otros vínculos jurídicos entre ellas.

lo femenino. Además, las incapacidades jurídicas y religiosas que estaban presentes abrasivamente en la distinción entre indígenas y españoles establecieron un sistema diferencial entre hombres y mujeres que les restringió y negó, a estas últimas, la capacidad de participar e involucrarse en otros ámbitos ajenos al familiar y del hogar. Cabe destacar que, en las comunidades, las mujeres tenían una participación significativa en los espacios de reproducción de la vida: el campo, el bosque, la siembra, la milpa, la cocina y el hogar, así como un papel representativo en el espacio social de *la fiesta o festividades* de la comunidad, es decir, desde la interlocución de la lógica social comunitaria. Sin embargo, desde la lógica formal –tanto jurídica como civil- permearon las restricciones estructuradas dentro de las relaciones comunitarias y sociales hasta nuestros días.

Cada pueblo, desde esta perspectiva, una vez materializado, asimilado y reproducido este nuevo orden social del hegemónico sistema-mundo, manifiesta un patrón de dominación global originado por el colonialismo; proceso que el sociólogo peruano Aníbal Quijano nombró *colonialidad del poder*. Una perspectiva de análisis sobre la experiencia que surge de los procesos y prácticas durante la Colonia alrededor del mundo y de cómo éstos operan, de manera vigente, en ámbitos de la vida, entre otros, el del trabajo, la raza, la relación con la naturaleza y el sistema sexo-género, donde la *Colonialidad* constituye una clasificación de las poblaciones del mundo en términos de razas y, con ella, la racialización de las relaciones entre colonizadores y colonizados configurando así el nuevo sistema de explotación que articula, en una estructura o patrón, las formas de control de la vida en torno a las relaciones sociales, la producción de conocimiento, la espiritualidad, las identidades o el trabajo.

Al respecto, Quijano (1991) apunta:

Con la conquista de las sociedades y las culturas que habitaban lo que hoy es nombrado como América Latina, comenzó la formación de un orden mundial que culmina, 500 años después, en un poder global que articula todo el planeta. Ese proceso implicó, de una parte, la brutal concentración de los recursos del mundo, bajo el control y en beneficio de la reducida minoría europea de la especie y, ante todo, de sus clases dominantes (...) Empero, la estructura colonial de poder produjo las discriminaciones sociales que posteriormente fueron codificadas como "raciales", "étnicas", "antropológicas" o "nacionales", según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas. (pp.11-12)

Este patrón histórico se articularía con la Modernidad para configurar el contemporáneo sistema burgués-capitalista que afecta las vidas y la cotidianidad de todas las personas, así como las relaciones con su entorno y, como se ha descrito en este apartado, se manifiesta también en diversas formas de control y dominación sobre las mujeres.

La tarea de reinterpretar esa historia hegemónica y transformar sus mecanismos de funcionamiento, particularmente su apuesta civilizatoria denominada *progreso*, se nos presenta como un imperativo ético-político crítico que busca, desde diversas luchas sociales, repensar y construir propuestas de resistencia como un policultivo de conocimientos gestados desde experiencias alternativas críticas. Una de ellas es, sin lugar a dudas, la de las mujeres p'urhépecha del municipio de Cherán-K'eri. Realizo esta analogía del policultivo, desde el horizonte de la siembra, pues los policultivos son sistemas donde dos o más especies de plantas son sembradas en proximidad para generar un entono de complementación en nutrientes, un aprovechamiento de la tierra sin provocar su agotamiento y una propuesta sostenible que implica conocimientos de la unidad familiar o comunidad para su reproducción y aprovechamiento

intencionado. Analógicamente hablando, las propuestas de resistencia como un policultivo representan la suma y el caminar conjunto de prácticas, experiencias, historias y horizontes que se comparten, abonan, sugieren, cuestionan y crean desde las diversidades, geografías, realidades o mundos que como acto político interpelan las interpretaciones estandarizadas con participación, imaginación y coraje, todo ello, en defensa de la vida.

Esa reivindicación, en el caso de las mujeres p'urhépecha, se ha realizado desde la lucha por su identidad colectiva y defensa de sus comunidades frente a un sistema que ha racializado y encubierto su existencia. La racionalización o *discursos del ser* tampoco ha estado ausente, sino que ha jugado un rol fundamental pues, desde que categorizó negativamente a los habitantes originarios como seres irracionales, determinó el lugar que ocuparían, como dominado-subordinado, en la estructura socioeconómica de producción; anuló su cosmopercepción al imponerles una supuesta racionalidad “superior” a la suya; jurídicamente les asignó atributos de subordinación e inferioridad por lo que precisaban la tutela de un adulto. Todos estos *discursos del ser*, incluido el del género, por la violencia explícita y el adoctrinamiento cultural fueron inevitablemente interiorizados, a pesar de las resistencias, incluso por las mujeres.

El pensar y comprender las imposiciones coloniales sobre pueblos indígenas y, especialmente sobre las mujeres, conforma una propuesta de *memoria* desde las emergencias sociopolíticas contextuales de los movimientos sociales, en particular de movimientos afrodescendientes e indígenas del siglo XX, que permitieron recrear una dimensión epistemológica, expresiva y analítica de las narrativas, los conocimientos y sentires de consideraciones críticas respecto a la colonialidad y que en sus prácticas han constituido una crítica a todos los espacios que habitamos y en un frente político de acción, creación y defensa por la vida. Este marco de sentido nos aproxima a diversas reflexiones que permiten cuestionar

las lógicas del sistema-mundo colonial que clasifican y dividen jerárquicamente, no solo material sino también ideológicamente, las relaciones de subordinación en categorías como raza/etnia, género y clase social.

1.3 Memoria colectiva como reivindicación de la historia de la comunidad p'urhépecha

“Lo que una quiere lograr con este proyecto es que nosotras como mujeres indígenas no olvidemos nuestro origen, no olvidemos nuestras raíces” Gloria Gembe¹⁴

“La memoria es una capacidad de todo ser humano, que es fundamental para aprender: si algo es aprendido y luego olvidado, pierde su valor. Sobre este sentido del uso de la memoria se edifica buena parte de nuestra capacidad para asimilar conocimiento” (Nájera, 2008, p.25). Dentro de los ejes que conjugan la colonialidad del poder, sumada a los *discursos del ser*, y que se ha manifestado como una discusión sobre la represión sistemática de creencias, símbolos, imágenes, pensamientos, sentidos, significados y conocimientos de las comunidades indígenas, se encuentra la imposición de lo que llamaré *discursos del conocer*, los cuales no solo se reducen a comprender y reflexionar la represión del pensamiento, prácticas y sabiduría de los pueblos, sino que, además, permiten señalar que anulaban la posibilidad de hacer o crear conocimiento.

Berta Cáceres¹⁵, una mujer indígena lenca hondureña dirigente y guía de movimientos en defensa de la tierra, el agua y la vida frente a los megaproyectos, “aunque no utilizó el concepto

¹⁴ Mujer de la comunidad de Cherán, quien en ese momento participaba en el Concejo de Barrios. Este relato fue compartido para el artículo “Las mujeres son el motor del movimiento”: 7 años de autonomía y emancipación en Cherán K'eri realizado en el año 2018 por Isabel Redies para *HEINRICH-BÖLL-STIFTUNG* y *Luchadoras MX*, medios de información en espacios digitales.

¹⁵ Berta Cáceres fue luchadora y promotora incansable por los derechos de las y los indígenas. La asesinaron un 2 de marzo del año 2016 en su propia casa. Una semana antes del asesinato, Berta habría denunciado, en una rueda de

de colonialidad, partía del colonialismo como la condición histórica que generó estructuras jerárquicas de opresión” (Curiel, 2016, p. 66), señaló que lo que ahora se manifestaba desde las nuevas formas de organización del capitalismo contra los pueblos indígenas era una reconfiguración imperial y capitalista más, la cual incluía no solo la invasión de sus territorios, sino también el permanente asedio a sus formas de organización colectiva, a sus sentipensares colectivos, a su vínculo con la naturaleza y a su forma de hacer política comunitaria.

Es por ese motivo que los *discursos del conocer* nos permitirán hablar, desde un lugar hermenéutico múltiple y crítico, de las imposiciones históricas y, muy particularmente, de las estrategias de resistencia, que no en pocos casos fueron de sobrevivencia, que generaron las comunidades ante las diversas manifestaciones de dominación a las que fueron sometidas. Durante la Colonia, pues, la pretensión de totalidad de la metrópoli castellana invisibilizó y condenó a las diferencias de subjetividad como diferencias de poder, construyendo historias y mitos que sirvieron como elementos que refrendaron las distinciones epistemológicas, -con experiencias epistemológicas entenderemos aquellas formas y prácticas que se dedican a saber cómo podemos conocer las cosas, a nombrarlas y comunicarlas-, entre colonizador y colonizado alrededor del sistema mundo. En esa dirección, Quijano (1991) insiste en que:

No se trata solamente de una subordinación de las otras culturas respecto de la europea, en una relación exterior. Se trata de una colonización de las otras culturas, aunque sin duda en diferente intensidad y profundidad según los casos. Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte de él. (p. 12)

prensa, el asesinato de 4 líderes de su comunidad. También denunció que hubo amenazas en contra de ella y otras personas defensoras.

En las comunidades p'urhépecha, como en diversos pueblos de la ahora denominada América Latina, esa relación epistemológica se caracterizó por la violenta imposición de un adoctrinamiento cultural que les negó no solo la posibilidad de escribir su propia historia, sino que también les negó, encubrió y despojó de su propia tradición de pensamiento. Estas comunidades originarias, vivieron una violenta intervención a su memoria, a su lengua, a sus formas de registro y escritura sobre su vida y su relación con el mundo, a sus conocimientos, sus rituales y a sus métodos o técnicas artístico-creadoras, así como a sus prácticas comunitarias y cosmovisivas¹⁶. Todo esto se logró mediante la implantación, bajo coacción, de epistemologías de dominio que se enraizaron y articularon en los pueblos a partir de ese vector histórico colonial.

Pensar el presente observando el pasado nos permite realizar un recorrido crítico y pasar el cepillo a contrapelo a los paradigmas unidimensionales que se constituyeron desde una impositiva racionalidad pragmática y a las epistemologías que únicamente podían aceptar la existencia de una verdad, un idioma, un Dios, una visión del mundo, etcétera. ¿Cuál sería la consecuencia de esta implantación de epistemes de dominio? Principalmente la desarticulación de la constitución ancestral de las comunidades al imponerles un sistema moderno –colonial y capitalista- que consistió en realizar “ajustes” violentos dentro de la organización comunitaria como respuesta a las demandas de este nuevo modo de producción, instalando la racialización como un mecanismo de reinención y clasificación a través de las narrativas impuestas sobre la historia y la vida, mismas que forjaron un agravamiento jerárquico respecto a las formas de organización existentes en los pueblos originarios.

¹⁶ Aura Cumes (2014), mujer maya-kaqchikel de Guatemala, investigadora, docente y activista, explica a la cosmovisión como “un término contemporáneo usado para definir la concepción del Universo, de la vida y la muerte y de la interrelación entre seres humanos, naturaleza, animales y seres no definidos como humanos. El término fue acuñado por intelectuales mayas y ha tenido una gran capacidad para extenderse”. Además, al respecto recalca de este concepto que “otras personas indígenas podemos hablar de lo mismo, pero sin utilizarlo” (p. 75).

La idea de raza, como una categoría social, se manifestaría en cada uno de los ámbitos de la vida, “eso se debe a que la raza resulta de la biologización de la desigualdad” (Segato, 2015, p. 22), es decir, permearía las subjetividades y relaciones mediante la ideologización y su reproducción sobre *la diferencia* –entre colores de piel, entre el modo de pensar el mundo, de vivirlo, de conocerlo, sobre cómo ser y hacer-, donde se manifiesta una inferioridad, lo que representa subordinación de ciertas comunidades o grupos frente a otros, esto desde la mirada de los colonizadores, quienes han realizado la clasificación. Sobre ello, Rita Segato (2015) alude que “la raza es un producto de la estrategia racista del expropiador” (p. 12).

A partir de la clasificación y división de razas se determinaría qué lugar se ocupaba en el mundo. Esta racionalidad, dentro de las comunidades p’urhépecha y los pueblos colonizados, se vio arraigada en su propagación generalizada bajo la lógica de la existencia de unos sujetos más fuertes que otros por vía de la racialización de la mano de obra, la división sexual-racial del trabajo y las relaciones de género, lo que fundaría las vías de la consolidación del capitalismo. Debido a que, como refiere Quijano (2014):

El hecho es que ya desde el comienzo mismo de América, los europeos asociaron el trabajo no pagado o no-asalariado con las razas dominadas, porque eran razas inferiores. El vasto genocidio de los indios en las primeras décadas de la colonización no fue causado principalmente por la violencia de la conquista, ni por las enfermedades que los conquistadores portaban, sino porque tales indios fueron usados como mano de obra desechable, forzados a trabajar hasta morir. (p. 784)

En efecto, si observamos que la *distinción* y la *diferencia*, marcadas durante la Colonia por los invasores eurocristianos, fue una invención que forjó la lectura de los cuerpos y la historia de los pueblos bajo la persecución y posterior mercantilización de la vida-territorio de las

comunidades, distinguiremos que la idea de raza ha sido heredada, hasta nuestros días, mediante aquellas epistemologías que formaron nociones y conceptos fundacionales para la reorganización geopolítico-social que buscó desarticular el tejido comunitario de los pueblos indígenas castigando su lengua, sus métodos de enseñanza-aprendizaje, sus prácticas recreativas y ceremonias en nombre de la civilización.

Sin embargo, es de suma importancia señalar la voluntad de los pueblos p'urhépecha para defenderse y resistir a esta embestida a pesar de la profunda transformación a su vida, como documenta Castro (2004) en *Los tarascos y el imperio español 1600-1740*:

Décadas después de la conquista permanecían las lealtades y dependencias personales características de la época prehispánica, así como muchas de sus antiguas formas de gobierno, de recaudación de tributo y de administración del servicio personal (...) el fin del XVI fue terrible para los tarascos, que sufrieron la devastadora epidemia de cocolixtle¹⁷ (1579-1580), las violencias de las congregaciones de pueblos (1593-1605) y la pérdida final de los derechos gubernativos de los caciques. Esta sociedad indígena que había mantenido cierta continuidad y vínculos reconocibles con su pasado sufrió una profunda crisis y posterior reestructuración. Para el siglo siguiente, puede parecer que los pueblos nominalmente seguían siendo los mismos, pero las modalidades de su gobierno local, las formas de religiosidad, las relaciones de género, la misma identidad colectiva, se habían transformado radicalmente. (p. 15)

¹⁷ Del náhuatl, que refiere a algún *mal* o enfermedad. Respecto al cocolixtle, Guevara (2018) menciona: “las crónicas de españoles, mestizos e indígenas de la Nueva España dejaron constancia de una enfermedad con carácter epidémico ocurrida entre los años de 1545 a 1548, al igual que el desconcierto de los gobernantes y autoridades médicas por tratarse de una enfermedad desconocida que diezmó a la población indígena (...) continuó como enfermedad desconocida hasta épocas recientes en que varios investigadores trataron de identificar su causa” (p. 36).

Estas transformaciones, entonces, no serían resultado únicamente de esta opresión étnica, sino de la articulación con otra base de opresión epistémica: las relaciones de género, las cuales deben comprenderse en su conjunto con las relaciones raciales y las relaciones económicas.

La colonización trajo consigo un patriarcado, el cual puede ser definido como un sistema de dominio en el que, mediante un conjunto de relaciones sociales, los hombres asumen el control político, económico y cultural de una sociedad. En este sistema, los varones se benefician de la dominación sobre las mujeres al acceder con privilegios a bienes, recursos y servicios producidos en la sociedad (como se citó en Cumes, 2014). Es importante resaltar que, indudablemente, no existió una sola forma de patriarcado y que éste, como construcción histórica, consolidó la subordinación de las mujeres bajo relatos, discursos y mitos que atribuyeron una jerarquización de los cuerpos, naturalizando la dominación de estos, lo que “no afectó solamente a las relaciones raciales de dominación, sino también a las más antiguas, las relaciones sexuales de dominación. En adelante, el lugar de las mujeres, muy en especial el de las mujeres de las razas inferiores, quedó estereotipado junto con el resto de los cuerpos” (Quijano, 2014, p. 806).

En esa misma línea discursiva nos preguntamos ¿Qué papel desempeñaban las relaciones de género, como herencia colonial, en el proceso de resistencia de las mujeres de Cherán? La reflexión en el siguiente apartado girará en torno al análisis de la modificación de las relaciones de género realizada por las epistemes coloniales para así hilarla a la necesidad de estudiar y discutir críticamente el vínculo entre capitalismo, colonialismo y patriarcado en el contexto de la lucha por la autonomía de Cherán y por la valoración de su memoria colectiva.

Para ello, es fundamental saber que la Conquista en el ahora Estado de Michoacán fue, como toda guerra de invasión, un proceso muy violento. Pese a esas coerciones, cuando se

observa con cuidado, puede comprobarse que las y los p'urhépecha no fueron sujetos pasivos (Castro, 2004), sino que, en la medida de sus posibilidades, se enfrentaron a las más agresivas prácticas y obligaciones que la Conquista y la Colonia instauraron en su territorio.

La memoria de su pasado, condenada desde la diferencia, se ha nutrido a partir de la resistencia a ese proceso colonizador, manteniendo el resguardo de sus experiencias y conocimientos desde diferentes ámbitos y dispositivos. La memoria pletórica de su mundo y del *ahora* teje la posibilidad de pensar y construir desde el espacio colectivo como también desde la organización de las mujeres hacia la creación de nuevas coordenadas para generar conocimiento junto con la recuperación de la memoria de quienes ya no están pero que se atrevieron a iniciar la construcción de caminos de lucha y resistencia político-comunitaria contra la Hidra Capitalista¹⁸, pues “para las comunidades indígenas, los esfuerzos por conservar la memoria colectiva resultan esenciales, puesto que en la medida en que los miembros de un grupo son capaces de identificarse con él, tal colectividad tendrá mayor cohesión interna; en otras palabras, refuerzan su identidad” (Halbwachs en Vargas y Pérez, 2009, p.86).

¹⁸ En el encuentro y seminario *Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista*, llevado a cabo del 3 al 9 de mayo del 2015 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, la Comisión Sexta del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional presentaría su propuesta sobre el cómo pensar a la Hidra y cómo enfrentarla. Aprendiendo desde diferentes miradas, compartiendo la semilla de la palabra. La Comisión, en palabras del Subcomandante Galeano, definirían a la Hidra Capitalista desde el entendido que: 1.- El sistema dominante actual es el capitalismo y que es su lógica la que es dominante en el mundo. 2.- Que este sistema capitalista no es dominante solo en un aspecto de la vida social, sino que tiene múltiples cabezas, es decir, formas y modos diversos de dominar en diferentes y diversos espacios sociales. (...). 3.- Hay un elemento inquietante en esto de la Hidra Capitalista, si se toma a la Hidra como el animal mitológico, se sabe que tiene muchas cabezas, que si cortas una renacen dos, y que una de ellas es como el corazón de la Hidra, la cabeza madre por llamarla de alguna forma. Pero hay otra hidra, el pequeño animal que no sólo reconstruye sus tentáculos destruidos, también se adapta, muta y es capaz de regenerarse completa desde una de sus partes. **Entenderemos así, que la Hidra Capitalista se vale de diferentes formas –como el colonialismo y el patriarcado- para agredir y socavar la vida social, política y los territorios de los pueblos y, que estas formas, van cambiando según los tiempos y las geografías para su provecho** (la negrita me pertenece).

1.4 ¿Despatriarcalizar? Una apuesta historizada frente al entronque patriarcal

“Aquí en Cherán estamos viviendo muchas cosas diferentes”

Margarita Ambrosio¹⁹

La violencia hacia las mujeres indígenas, que atraviesan hasta el presente cronológico, la podemos entender como una configuración histórico-estructural que ha perdurado desde la opresión colonial, patriarcal y protocapitalista, y se han mantenido, mediante su reproducción cotidiana, hasta el día de hoy. Inicialmente fue desplegada mediante la desarticulación y destrucción de las cosmovisiones integrales, caracterizadas por la interdependencia simétrica de todos los seres (humanos, naturales y espirituales) que sabían y transmitían las mujeres en el ámbito de la educación doméstica y, de forma simultánea, también fue operada a través de la aniquilación del sentipensar femenino, de la negación y pérdida progresiva de sus roles de liderazgo comunitario y, sobre todo, por el yugo que ejercían sobre ellas ya no solo los eurocristianos colonizadores, sino también de los mismos varones de sus comunidades: padres, esposos, hermanos, vecinos, conocidos, etcétera.

Desde las epistemologías del poder solo *el hombre*, entendido como varón, sintetiza y cristaliza la idea del ser humano. A partir esa hermenéutica machista y excluyente, se sostiene que la mujer no es más que un ser incompleto e inacabado en todos los ámbitos de la vida, particularmente en el espiritual o de la razón. Lo anterior se afirma con base en que sus creencias y conocimientos son tenidos como inferiores pues están ligados a lo pulsional y carnal.

Ese *discurso espiritual* sometió colectivamente a las comunidades con la intención de eliminar tanto prácticas como aprendizajes que configuraban su organización comunitaria, sus

¹⁹ Testimonio recogido por *desInformémonos*, medio independiente, en Cherán, Michoacán en abril 2012.

modos de curación, de generar mecanismos de autosustento y reproducción del espacio familiar-comunitario, así como los papeles y saberes que encarnaban las mujeres p'urhépecha, ocupaciones y funciones que fueron criminalizadas, perseguidas y valoradas como peligrosas para los colonizadores pues, para ellos, ¿cómo podría una mujer tener un papel tan significativo y de autoridad por encima del varón? Por todo esto, junto con los *discursos del ser y del saber*, el *discurso espiritual* definiría otra configuración de violencia materializada en marcadas formas de contracción participativa que limitaban y apartaban a las mujeres indígenas a funciones subordinadas, recurso que provendría del adoctrinamiento hacia la cristianización como herramienta de persecución política e inferiorización de las mujeres. Además, Michoacán sería uno de lugares más notables de la consolidación del proceso de evangelización pues la evangelización comenzó a hacer *reales* progresos solo a raíz de la visita del entonces oidor y después obispo Vasco de Quiroga quien se entrevistaría con el Cazonci p'urhépecha para conseguir la *pacificación* y cristianización de la comunidad indígena. En la práctica, la enseñanza del Evangelio estaba en gran medida en manos de un “doctrinero” o Hurendahperi (el que enseña a otros, el maestro) indígena a falta de misioneros eurocristianos (Castro, 2004).

La creencia sagrada en Mesoamérica no fue un asunto “puramente religioso, daba sentido, organizaba y regia la vida política, las relaciones familiares, la forma de trabajar la tierra y de construir los pueblos” (Castro, 2004, p. 244), dicha concepción cosmoperceptiva integral del mundo de la vida, a partir del proceso de guerra de invasión conquista y colonización eurocristiana, se irá fracturando sistemáticamente durante 500 años hasta decantar en un binarismo ²⁰ dualista entre alma-cuerpo, cuerpo-razón, femenino-masculino y naturaleza-

²⁰ Estas tienen fundamento en una de las dicotomías planteadas por el filósofo francés Descartes: Razón-Cuerpo en su *Discurso del Método* de 1637. Descartes logra introducir y asentar la modernidad europea en un fundamento que le precede históricamente: la reducción del ser humano a solo un “yo pensante”, separada del cuerpo (Soto, 2016).

sociedad, este último, constituirá nuestra manera de pensar el mundo y nuestra inserción en él. Hoy se ha demostrado que esa separación, radical y antagónica, postula que la humanidad está confrontada con y en una lucha de dominación contra la naturaleza, fue la condición necesaria para la expansión del capitalismo ya que permitió que la naturaleza se transformara en un recurso natural disponible para la explotación y apropiación a beneficio del ser humano (Marcos, 2019), integrando en esta apropiación los cuerpos indígenas, particularmente el de las mujeres, a quienes se les adjudicaban dimensiones o representaciones ontológicas apegadas a lo natural-salvaje y no al sujeto-razón, enraizando con este imaginario la existencia e instauración de un orden patriarcal-colonial-protocapitalista que favoreció las tomas de decisión de los hombres privilegiados sobre la vida de las comunidades, sus territorios y el control sobre sus cuerpos como objeto-expropiable.

En la tradición filosófica de Occidente, el cuerpo fue el lugar desde el cual se vivía el mundo y fue inevitablemente revestido de distintos tipos de interpretaciones y narrativas culturales, muchas de las cuales eran expresión concreta del discurso normativo dominante. Era el cuerpo, pues, un espacio que se leía e interpretaba a partir de las alineaciones o violentas coyunturas que desde él se experimentaban, en ese sentido fue sistemáticamente despojado de sus conocimientos y sus experiencias fueron anuladas para poder ser más fácilmente explotado. Así, los cuerpos femeninos fueron asociados a pensamientos y representaciones que afectaban intencionalmente la posición de la mujer en la comunidad, desplazándola hacia el espacio doméstico y a la función reproductiva. Sobre ese hecho, Federici (2010) subraya que:

Descartes escribió *yo pienso, luego existo* desde Ámsterdam, en el “sentido común” de los tiempos, ese *yo* no podía ser africano, indígena, musulmán, judío ni mujer (occidental o no). Todos estos sujetos ya eran considerados *inferiores* por toda la estructura de poder racial-patriarcal global del sistema-mundo, y sus conocimientos eran considerados inferiores (Grosfoguel, 2013, p.51).

La Iglesia misma, en tanto centro comunitario, dejó de ser la sede de cualquier actividad que no estuviera relacionada con el culto. Como resultado, el cercamiento físico ejercido por la privatización de la tierra y los cercos de las tierras comunes fue ampliado por medio de un proceso de *cerramiento social*, el desplazamiento de la reproducción de los trabajadores del campo abierto al hogar, de la comunidad a la familia, del espacio público (la tierra en común, la iglesia) al privado.

Ligado a ese desplazamiento, y como aspecto central en la acumulación y formación del protocapitalismo, la Inquisición Española, institución que asumía de manera formal, la administración de la represión, persecución y castigo de la brujería o de las prácticas ajenas al catolicismo, con el propósito de imponer el dogma católico y que operó del siglo XV hasta su abolición a principios del siglo XIX, trasladaría desde Europa la práctica de persecución y ejecución²¹ de mujeres *brujas* a las comunidades de la Nueva España, una campaña política de control sobre los cuerpos de las mujeres que consistía en marcar una abismal diferencia entre hombres y mujeres basada en el *miedo*: hombres temiendo a las capacidades y facultades de las mujeres y mujeres aterrorizadas por la criminalización a sus prácticas o conocimientos, por lo cual podemos comprender que “la caza de brujas en Europa fue un ataque a la resistencia que las mujeres opusieron (...) al poder que habían obtenido en virtud de su sexualidad, su control sobre la reproducción y su capacidad de curar.” (Federici, 2010, p.233), una resistencia encarnada, de

²¹ La *Constitutio Criminalis Carolina* —el código legal Imperial promulgado por Carlos V en 1532— estableció que la brujería sería penada con la muerte. En la Inglaterra protestante, la persecución fue legalizada a través de tres Actas del Parlamento aprobadas en 1542, 1563 y 1604, esta última introdujo la pena de muerte incluso en ausencia de daño a personas o a cosas. Después de 1550, en Escocia, Suiza, Francia y los Países Bajos españoles se aprobaron también leyes y ordenanzas que hicieron de la brujería un crimen capital e incitaron a la población a denunciar a las sospechosas de brujería (Federici, 2010, p. 226).

igual manera, por mujeres p'urhépecha por el cuidado de su territorio, por su poder de curación (mujeres *Tsinajperi*²² -sanadoras-) y por la organización política comunitaria.

Los conquistadores fueron testigos de esta fuerza y posicionamiento de las mujeres p'urhépecha frente a la conquista y al orden colonial, documentaron algunas de estas “inusuales” actitudes con gran asombro. Una de ellas quedaría descrita por el corregidor Sebastián Macarro en la Relación sobre el pueblo de Tancitaro a finales del siglo XVI, donde redacta: “Las mujeres son, por la mayor parte, más bravas, que no ellos (y) rencillosas (...) y son amigas de acudir con cualquier cosa, aunque sea muy liviana, a la justicia” (Acuña, 2016, p. 304). Otra historia acontecida en Uruapan, en 1973, señalaría la organización de mujeres para la escritura de una carta dirigida al obispo con el propósito de defender la tierra del hospital, señalando que lo hacían porque los hombres *son muy dejados* (Castro, 2004). Estas actitudes se convertirían en realidades perseguidas para el disciplinamiento de las mujeres que generarían la transformación de las relaciones de género, agudizando la *feminización* de funciones y comportamientos por medio del establecimiento de nuevos cánones religiosos y jurídicos e imaginarios intelectuales que planteaban una inherente inferioridad de las mujeres, su incapacidad de control, su extrema manifestación de emociones que no les permitía cabalidad y razón, su impulsividad y, por tanto, su incapacidad de autonomía. Si bien es cierto que este pensamiento patriarcal fue trasladado desde la tierra de los invasores-colonizadores, donde las mujeres de Europa eran concebidas ya bajo esta percepción, ¿Cómo eran, entonces, las prácticas y relaciones de género en los pueblos antes de la intrusión del orden colonial?

²² *La persona que hace crecer la vida* de la lengua p'urhépecha que nombra a mujeres curanderas y sus formas de cuidado y relación con la comunidad. Recuperado de la conferencia *Día Naranja: Violencia contra mujeres indígenas en defensa del territorio (2021)*, ponencia de la Mtra. Erandi Medina, joven p'urhépecha de Paracho, Michoacán.

En tal sentido, es imprescindible enunciar la discusión que identifica la existencia de un “patriarcado” precolonial, un debate que está respaldado “por una gran acumulación de evidencias históricas y relatos etnográficos que muestran de forma incontestable la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afro-americanas” (Segato, p. 2010a, párr. 31). Esta manifestación de estructuras jerárquicas, de relaciones desiguales entre hombres y mujeres, así como el desempeño de actividades con especificidad de género -algunas pudieron ser flexibles, otras más estrictas- se presentaron antes de la Colonia, aunque de manera diferente a las traídas por los colonizadores.

Al respecto, estas prácticas se han reflexionado desde espacios dentro de las comunidades para la comprensión de su historia, en uno de ellos, construido desde las propuestas de los *feminismos comunitarios* –sí, en plural puesto que existen desde sus realidades y experiencias diversas propuestas de transgredir y denunciar las violencias patriarcales ancestrales y vigentes-, y que son “una recreación y creación de pensamiento político ideológico feminista y cosmogónico, que ha surgido para reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indígena” (Cabnal, 2010, p. 12), desde donde se ha afirmado en los pueblos indígenas la existencia de un patriarcado ancestral originario que nos permite revistar la existencia de un sistema milenario, que para Lorena Cabnal (2010) feminista maya-xinka comunitaria es:

Un sistema estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorealidad²³

²³ La heterorealidad es la norma que establece desde el esencialismo étnico que todas las relaciones de la humanidad y de ésta con el cosmos, está basada en principios y valores como la complementariedad y dualidad heterosexual para la armonización de la vida. Sin embargo, estos se constituyen en la más sublime imposición ancestral de la norma heterosexual obligatoria, en la vida de las mujeres y hombres indígenas, la cual es legitimada a través de prácticas espirituales que lo nombran como sagrado (Cabnal, 2010). **Esta propuesta nos permite identificar la presencia y vigencia de estas visiones del mundo sin idealizar la realidad de los pueblos, sino al contrario,**

cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos. Este patriarcado originario que configuró roles, usos y costumbres, principios y valores, fue fortaleciéndose con los tiempos y hay elementos de análisis que me permiten evidenciar sus manifestaciones, por ejemplo, la guerra entre los pueblos originarios, los cuales en disputa por diferentes problemáticas territoriales, ejercían supremacía de vencedores contra vencidos. (p. 14)

Aunado a esta idea y, tal como analizamos anteriormente, en los pueblos p'urhépecha precoloniales existían estratificaciones socio-políticas y relaciones jerarquizadas de poder que conformaban una sociedad entre clases sociales divididas: los Angámecha –los que portan bezote²⁴ -, clase dominante representada por una pequeña parte de la población quienes pertenecían a la nobleza o eran guerreros, y los p'urhépecha –gente común-, clase subordinada conformada por el resto de la población. Se trató de una sociedad que contaba con aparatos ideológicos que permitieron formación de cosmologías y tradiciones orales para la reproducción de la vida y que tuvo, además, expresiones de opresión hacia las mujeres a su modo y temporalidad que reproducían una dominación masculina. Destaca, notoriamente, el *intercambio* de mujeres durante el siglo XII entre comunidades p'urhépecha con fines socio-políticos a través de alianzas matrimoniales o matrimonios colectivos que representaron una asociación teológico-militar, misma que sentó las bases ideológicas y aceleró la acumulación de fuerzas para el proceso de expansión, esta alianza puede representarse mediante el enlace de Patzimba hija de

poder problematizar y comprender su formación epistemológica constituida desde procesos históricos, como otras sociedades más.

²⁴ El bezote, adorno portado en el labio, distintivo de prestigio y de cargo o rango superior de guerrero. “Andaban con él los valientes hombres, que eran como sus caballeros, llamados quangáriecha, con unos bezotes de oro o turquesas y sus orejeras de oro” (Alcalá, 2008, p. 256).

Cúriparaxan²⁵, y Pauácume Señor Uacúsecha, naciendo de esta unión Tariácuri (Uliánov, 2021a).

En tal sentido, tal atribución de ambigüedad sobre los cuerpos de las mujeres entre el orden de subordinación o como objeto de intercambio para la reproducción cultural o social y el orden de naturaleza o anteposición de lo otro, antes que a sí mismas, puede ser entendida desde la perspectiva de *tributo femenino* propuesta por la antropóloga Rita Segato (2016) donde señala:

Para que un sujeto adquiera su estatus masculino, como un título, como un grado, es necesario que otro sujeto no lo tenga pero que se lo otorgue a lo largo de un proceso persuasivo o impositivo que puede ser eficientemente descrito como tributación. En condiciones sociopolíticas -normales- del orden de estatus, nosotras, las mujeres, somos las dadoras del tributo; ellos, los receptores y beneficiarios. (p. 40)

Entonces esta capacidad de dominación mediante la usurpación de potencialidad sobre la agencia de las mujeres dentro de las comunidades, previo a la intrusión colonial, permitiría la consolidación de una refuncionalización de nuevas lógicas de dominación patriarcal tras la intervención de los colonizadores, modificando profundamente un nuevo orden que desde la coyuntura entre la nomenclatura existente y las nuevas imposiciones, consolidarían expresiones de un sistema patriarcal que ordenaría roles, tradiciones y lógicas de pensamiento en las estructuras sensibles y cuerpos de las mujeres, las cuales quedarían sometidas a una estricta división sexual del trabajo, de la *guerra-violencia* –pues, dentro de los textos que conforman la *Relación de Michoacán y las Relaciones Geográficas de Michoacán* se puede observar que en lo relativo a la administración formal de la violencia de las comunidades p'urhépecha como lo era la guerra y, por otro lado, la gestión y aplicación de justicia, parecen ser actividades vinculadas a

²⁵ Sobre esta unión matrimonial, en la *Relación de Michoacán* (2008) se describe: “y respondió el pescador -Cúriparaxan-: Así es la verdad, señores. Yo tengo una hija que aún es pequeña: no es de ver porque es fea y pequeña. Respondieron ellos: no hace al caso que sea pequeña. Ve y tráenosla y sácala acá fuera”.

funciones de hombres- y a desempeñar funciones complementarias o de extensión de los varones. Se consolidó, en estas nuevas articulaciones de poder, una asignación desde el binarismo colonial que se conjugó con algunas prácticas de la complementariedad²⁶ que emanan de la cosmovisión de las comunidades y de los principios jerárquicos que en ellas existían, esto es, un cruce con “los mitos de origen de una cantidad de pueblos que incluyen un episodio localizado en el tiempo de fundación en que se narra la derrota y el disciplinamiento de la primera mujer o del primer grupo de mujeres” (Segato, 2016, p. 92).

Queda claro que, previo a la colonización eurocristiana, existió una rica pluralidad indígena de concepciones del mundo. Sin embargo, dada la falta de información más precisa no solo sobre ellas, sino también de las actividades cotidianas, la espiritualidad y los modos de vida indígena, es que perdemos el proceso histórico de la dinámica del entronque patriarcal indígena-español pero lo que sí logramos ver como una constante es el proceso de expropiación estricta de los cuerpos de las mujeres indígenas al amoldar los elementos de violencia y sumisión colonial-protomoderna a algunos de los mitos creacionistas de los pueblos originarios, consolidando de este modo nuevas imágenes y significados en las relaciones familiares y comunitarias, es decir, manteniendo parte de la nomenclatura pero reinterpretada y reconfigurada en función del nuevo poder hegemónico.

Se crearon pactos prácticos entre los colonizadores y los varones de las comunidades originarias para mantener privilegios de género como fue la tutela sobre las mujeres, generando de ese modo un cambio significativo en la dinámica de la vida de las comunidades pues el rol de la mujer no sería más público, sino que le relegaron solo a lo doméstico: su ámbito de acción

²⁶ Las formas de comprensión del mundo de diferentes pueblos indígenas se encuentran encarnadas en el conjunto de prácticas para el cuidado, fluidez y reproducción de la tierra y vida. La complementariedad, que fluye desde los opuestos, da cuenta de la comprensión de la unidad como diversidad entre la dualidad, como la vida y la muerte o lo masculino o femenino.

sería, pues, la familia nuclear. Fueron también solo los varones indígenas quienes fungieron como intermediarios con los colonizadores para negociar o gestionar necesidades o problemáticas, pero siempre desde una racista relación asimétrica de señorío y explotación porque la autoridad, entendida como dominación, la ejercía el colonizador y propietario hombre blanco. Y por si eso fuera poco, “mecanismos como *la encomienda* y *el repartimiento* convertían a las familias indígenas en propiedad de los colonizadores, quienes las administraban a su conveniencia” (Cumes, 2014, p. 81).

Debido a esto se iría ordenando la diferencia de las relaciones de poder hombre-mujer indígena, fluctuando en un entramado de vínculos de dominación-concesión a los hombres indígenas que, al ir vigorizando prácticas de poder sobre los cuerpos de las mujeres bajo el acceso limitado a privilegios de gestión sobre su familia o el plano privado, redujo el vínculo social y comunitario a la administración de las y los otros: esposa, hijas, hijos.

Sin duda, al cuerpo de las mujeres se le ha disciplinado y cargado tanto de responsabilidades como de prohibiciones en función de racionalizaciones en beneficio ajeno, no obstante, el ejercicio de repensar las relaciones de poder dentro y fuera de las comunidades ha permitido la comprensión del cuerpo de las mujeres como un espacio político y de resistencia: un territorio en disputa frente a las formas de subsunción de los cuerpos al capital económico-intercambiable y social pero también como un territorio en resistencia, de forma creciente, por la lucha contra las violencias patriarcales, coloniales y capitalistas.

Por consiguiente, la relevancia de entender a los cuerpos como cuerpo-territorio desde el trabajo y la lucha cotidiana e histórica de las mujeres dentro de sus comunidades implica una exigencia y demanda historizada ante las incontables violencias. Identificar a los cuerpos de las mujeres indígenas como una resistencia anticolonial frente al embate arrasador de su ser y de su

entorno como “una acción de recuperación y defensa de ese territorio expropiado por los patriarcados y pactados doblemente para sostenerlos, un territorio con memoria corporal y memoria histórica, por lo tanto, el primer lugar de enunciación, el lugar para ser sanado, emancipado, liberado, el lugar para recuperar y reivindicar la alegría. (...) un territorio de recuperación por la expropiación colonial” (Cabnal, en Gargallo, p. 137) les ha permitido construir numerosas propuestas epistemológicas vivenciales desde sus comunidades para generar conceptos críticos y significados que dibujen horizontes desde sí, desde sus cuerpos políticos con capacidad transformadora frente a un sistema capitalista y patriarcal definido por Lorena Cabnal como “un sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres” (2010, p. 16).

El despatriarcalizar -como propuesta epistemológica y política desde los feminismos comunitarios- se convierte primeramente en un acto fundamental para crear nuevos horizontes subversivos al subrayar y enunciar los procesos de despojo configurados bajo las lógicas dominantes y que prevalecen en nuestros días, para posteriormente actuar desde el quehacer político a través de ejercicios de contramemoria, es decir, el cuestionamiento sobre los correlatos que han marcado y conducido la situación opresiva de las mujeres en las relaciones intersubjetivas de su ahora. Por lo tanto, la despatriarcalización es horizonte, pero también cotidianidad.

Este escenario apuntalará hacia un accionar permanente para afianzar la transformación de las relaciones de poder y de producción que han afectado a las comunidades y que oprimen exponencialmente a las mujeres bajo la intervención de sus cuerpos que son apropiados tal como

lo han sido los territorios. Silvia Federici, en *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2010) muestra cómo la acumulación originaria se favoreció, y continúa beneficiándose, de la explotación del cuerpo de las mujeres para la acumulación del capital. En este sentido, los cuerpos no solo están determinados por sus características físicas inherentes, sino por los procesos geopolíticos, los contextos y las producciones/reproducciones de todo aquello que da significado a múltiples conceptos de sentido: cultura, espacio, territorio, por mencionar solo algunos.

En consecuencia, la despatriarcalización y la descolonización se conforman y vindican como acciones políticas concretas desde posturas críticas, trabajos de lucha colectiva en los espacios de la comunidad que reflexionan a partir de un diálogo con su presente pero también con su pasado y, sin duda, también incorporando una faena conjunta de luchas desde distintos frentes de acción y aportes de diversos lugares para encarar la realidad desafiante en defensa de la vida y la tierra ante las nuevas configuraciones de violencia, despojo y desplazamiento que operan en los pueblos.

De esta manera, trabajar desde la categoría *despatriarcalización* conlleva el reconocimiento y la lucha conjunta contra los procesos de violencia sobre los cuerpos de las mujeres y el control de los territorios, además ubica la articulación de estos procesos con la acumulación originaria y su continuidad configurada como resultado de las agresiones coloniales en los nuevos Estados-Nación, representando una nueva estructura sociopolítica con semejanza al orden de la *masculinidad*²⁷: toma de decisiones sobre lo Otro, control sobre lo social, violencia

²⁷ **Entenderemos la masculinidad como una construcción sociocultural de la identidad de los hombres, en la cual se da una asignación de actos y reproducción de patrones asociados en sí para la conformación y transversalización del orden social en un género, producida en espacios y tiempos determinados.** “La masculinidad se manifiesta en el compromiso de los hombres con su posición de género a través de la práctica, que se ve reflejada en cuerpo, personalidad y cultura, y está asociada con contradicciones internas y rupturas históricas” (Rodríguez, 2017, p. 22).

permisible (reproductor de la violencia), diferenciación puntual entre espacio público y privado, así como nuevos discursos de dominación.

A modo de ejemplo, el sociólogo francés Bourdieu (2000) señala que “el orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya: es la división sexual del trabajo, distribución muy estricta de las actividades asignadas a cada uno de los dos sexos, de su espacio, su momento, sus instrumentos; es la estructura del espacio, con la oposición entre el lugar de reunión o el mercado, reservados a los hombres, y la casa, reservada a las mujeres (p. 11).

CAPÍTULO 2

GEOPOLÍTICA DE LOS CUERPOS-TERRITORIO. MIRADAS Y MAPEO DE LAS VIOLENCIAS ESTRUCTURALES HACIA LAS IDENTIDADES Y COLECTIVIDAD

La violencia estructural vigente en América Latina, vinculada estrechamente a los sistemas neoliberales, es resultado de la reorganización de la nueva gestión política denominada Estado Moderno, el cual se cristalizó en un Estado-Nación marcado por ser, de alguna forma, herencia de modelos extractivistas (como bandera del desarrollo económico) y coloniales. Estado cuyas características fenomenológicas se pueden resumir en tres elementos sustanciales, que son: 1) poseer un solo sistema administrativo de la sociedad; 2) contar con un orden jurídico del control de la vida social y 3) tener el monopolio de la violencia legítima ante el resto de la comunidad política. Distinciones fundamentales que no encontramos en otras formas de estructura política anteriores pero que convirtieron al Estado Moderno en un instrumento de dominación racializada y sexualizada, con relaciones asimétricas de poder político ajustadas a las necesidades estructurales y transitorias del naciente sistema burgués-capitalista.

Lo que podría considerarse como las *consecuencias* del periodo colonial, dentro del mencionado nuevo orden social, continúan operando en el imaginario social y en la realidad material a través de nuevos dispositivos acompañados de diversos grados de violencia y prácticas represivas. Comprender los caminos que han fundado las narrativas de la Modernidad y la consolidación del Estado-Nación es una tarea necesaria para reconocer las raíces más profundas del racismo, la división sexual del trabajo, la división de clases y cómo éstas se encuentran relacionadas con la explotación económica imperante.

Este acercamiento es esencial para la identificación y análisis de las experiencias de lucha y resistencia de las mujeres p'urhépecha, destacando los aportes que han construido desde sus procesos y el cómo se han ido hilando sus historias con las de otras mujeres y comunidades donde el Estado constituye el perjuicio, el olvido y la discriminación a otras formas de vida y representa la complicidad ante el saqueo y despojo. Hecho que se ha convertido en una disputa por los territorios de los pueblos a través de conflictos sociales y políticos que han traído consigo, entre otras cosas, tensiones y criminalización, desplazamiento forzado, enfrentamientos violentos, tortura, violación, desapariciones o muerte de integrantes pertenecientes a las comunidades originarias.

No obstante, el camino de lucha de la comunidad p'urhépecha de Cherán K'eri se ha mantenido de pie en una continua resistencia y en proyectos de autonomía, autoregulación y defensa de su territorio e identidad, donde el papel de las mujeres ha tenido una presencia histórica en el trabajo comunitario y en preservación de lo común. Sin embargo, esta participación se mantuvo en la penumbra del ámbito privado, del hogar o el encierro, confinando sus quehaceres a ciertos ámbitos y actividades exclusivas para mujeres. Al respecto, en las nuevas configuraciones de relación entre quienes conforman la comunidad se ha trabajado, paso a paso, en nombrar las violencias que se ejercen sobre las mujeres en el espacio cotidiano e identificar las violencias estructurales que emanan desde las instituciones.

Es por esta razón que el presente capítulo abordará y desarrollará el tema de la violencia, como elemento fundamental del despliegue del sistema capitalista actual, dirigida contra todos aquellos que representen un obstáculo a la agenda política y económica del actual Estado-Nación, de las empresas depredadoras y de las células u organizaciones criminales que han controlado Michoacán en las últimas décadas. Para cumplir con el objetivo señalado,

procederemos de la siguiente manera en nuestra exposición: en primer lugar expondremos el contexto de violencia estructural que intencionalmente se ha generado en diversos espacios de la vida social michoacana desde el orden hegemónico imperante y, en segundo lugar, las acciones políticas que han desarrollado las mujeres p'urhépecha y la comunidad de Cherán en pro de su identidad, autonomía y del bien común como respuesta al hartazgo, enojo e *impotencia*²⁸ acumulada por la violencia generalizada.

2.1 El racismo como violenta expresión de una cultura dominante

“Me da vergüenza hablar el purépecha, mi papá me decía: -me da vergüenza que hables en purépecha hija, habla en español- y los maestros también decían que no, por eso no fuimos a la escuela con miedo” Relata mujer trabajadora de Cherán²⁹

Las diferencias entre las subjetividades o identidades han representado un mecanismo estructural de distribución del poder, ordenado de forma arbitraria por las columnas dominantes, para la explotación y subordinación de las vidas que encarnan prejuicios y atributos falsos e infundados sobre sus cuerpos, sus conocimientos o prácticas, lo que ha generado mecanismos de opresión y estigma que no solo representan una violencia simbólica construida históricamente sino que permanecen reproduciéndose ofensiva o sutilmente como justificación de diversas formas de desigualdad.

²⁸ “Vivía con mucha tristeza, pero también con mucha impotencia. Había una desesperación por querer hacer algo”. Palabras de Alicia Lemus, habitante del Barrio 3 en Cherán-K’eri quién forma parte del Seminario de Cultura P’urhépecha. Testimonio recuperado del encuentro de mujeres en Radio Fogata a propósito de los 10 años de lucha en Cherán en el año 2021; ella describe la experiencia de cómo era su sentir respecto a la violencia que atravesaba su comunidad antes del 15 de abril del 2011.

²⁹ Palabras de una mujer trabajadora de la comunidad Cherán, una tarde en la plaza. Recuperadas del documental Cherán (2021), película dirigida por Víctor Arroyo.

Tal y como identificamos en el capítulo anterior, la intrusión colonial junto con su modelo político-económico de producción generó implicaciones sociales y de las estructuras del saber-conocer. Esta característica permearía en la cotidianidad a través del rechazo y la inferiorización según las categorías de clase, sexo o –raza-, establecidas a la vida cotidiana, la división del trabajo y a la naturalización de la exclusión y la violencia en las diferencias por etnia, color de piel o diferencia sexual. El racismo y la clase permearían y modificarían las relaciones de género de las comunidades en relaciones más violentas en contra de las mujeres desde la representaciones o imágenes sobre sus cuerpos y sus actividades.

Si bien, como señala González (2006):

Es sabido que el racismo y la discriminación racial son el legado de la historia universal de la conquista de unos pueblos por otros, desde la antigüedad hasta la expansión de los grandes imperios y sistemas coloniales de la época moderna. (p. 183)

El Estado-Nación se ha valido igualmente de ello, de una idea que supone superior lo humano sobre lo que ha considerado y señalado –no humano- o -no racional-, una visión del mundo donde la distinción compondría la base para legitimar relaciones jerárquicas de raza-género. Dicho esto, entonces ¿Cómo es que se legitiman estos procesos de racialización que han sostenido esta diferencia de los considerados los otros y las otras?, para Ochy Curiel (2019), trabajadora social, activista, feminista y Coordinadora curricular de posgrados de la Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia, “desde el punto de vista científico, el racismo tuvo sus bases en el desarrollo de la raciología (estudios científico de las razas humanas) que sostenía la creencia que la humanidad podía ser dividida en “razas”, con base a genotipos y fenotipos” (p. 14), este prejuicio sostenía que según las características físicas de los

cuerpos, como el color de piel, determinaban rasgos culturales –morales- de ciertos grupos o etnias.

Aquellas contribuciones filosóficas y científicas³⁰ como la representantes de la tradición socio discursiva imperialista europea expandidas a las colonias del mundo contribuirían a la fragmentación respecto a la diversidad, lo otro *distinto* a la élite dominante, a su blanquitud³¹ taxonómica autoconstruida, La *blanquitud* "consiste en su capacidad para la producción del plusvalor, pero sólo si está entrelazada o vinculada estrechamente con un difuso o sublimado conjunto de rasgos étnico-éticos, que originalmente pertenecieron a la población del norte de Europa" (Echeverría, 2010, p.15). Es decir,

la blanquitud no se refiere a un determinado fenotipo, lo que la define es ante todo su función de facilitar el predominio de la forma-valor capitalista sobre las diversas formas naturales que se le oponen. Que el modelo étnico y –racial- de la blanquitud sea el del oeste europeo es un asunto circunstancial, en tanto que producto de que las relaciones de dominio se han impuesto desde esas coordenadas hacia el resto del sistema-mundo; en este la blanquitud legitima las conductas que se apegan a los valores de la civilización regida por el capital (García, 2014, p.83).

Esta idea de división social de “razas” se expandió como una condición natural del mundo, una ideología arbitraria y violenta de sujeción étnica vinculada no limitadamente a una discriminación por motivos fisiológicos o “morales” sino más profundamente a una posición

³⁰ Entre las que destacan: *La Clasificación de las Especies* del naturalista Linneo, *La Teoría Evolucionista* de Darwin y Spencer, *La Teoría Climatológica de la Diferencia* de Buffon, la cual “partía de una decidida convicción de la superioridad europea. Para Buffon, el estado natural de la humanidad se derivaba de los europeos, un pueblo que en su opinión -engendraba los hombres más hermosos y bellos- y representaba el -color genuino de la humanidad-”. (Yudell, 2009, p.34), o el *Espíritu de las Leyes* de Montesquieu, por mencionar solo algunas.

³¹ Bolívar Echeverría (2010), filósofo latinoamericano, relacionaba el concepto *blanquitud* con la modernidad capitalista.

histórica en las estructuras de producción al resultar de esas segregaciones las condiciones funcionales para la explotación capitalista.

Desde entonces, la idea de raza se propagó en el pensamiento social y junto con las relaciones políticas definidas en la reconfiguración del *individuo moderno* en un nuevo sujeto de producción y de un contrato social que comprende como propietario particular o con poder sobre algo-alguien en su beneficio, caracterizaron el nuevo proyecto capitalista que, en alianza con la consolidación de los Estado-Nación, continúa favoreciendo este sistema socioeconómico insaciable con el propósito de permanecer y aumentar su expansión.

Pensemos aquí en los discursos y prácticas vigentes que han consolidado estas representaciones sobre la alteridad -el reconocimiento del otro, de la otra con sus diferencias- pero desde la hostilidad, relaciones socio-políticas de la modernidad definidas en el desmantelamiento de las identidades y territorios, pero esta vez legitimadas en las políticas estructurales de los gobiernos neoliberales y sus negociaciones con instancias transnacionales para el control y reordenamiento social como un nuevo reordenamiento bajo nuevos discursos *inclusivos* pedagógicos, jurídicos, sociales y económicos que, bajo la autoreferencia, memoria y reflexión de las y los otros negados, resultan ser discursos para una lectura crítica, en el reconocimiento de los espacios y formas de discriminación para definir nuevas formas de lucha ante un racismo y sexismo que aparentemente se está “trabajando” dentro de las instituciones pero todavía de manera muy limitada, por otro lado, en distintas comunidades racializadas los impactos han llevado a la organización y articulación alrededor de movimientos, protesta o resistencia. Estas manifestaciones antisistémicas han configurado importantes contribuciones al pensamiento social y crítico dentro y fuera de las comunidades, la importancia de estas contribuciones como lo es el conocimiento situado de las mujeres indígenas reside en el

reconocimiento de sí mismas –mujeres racializadas- como agentes de cambio para afrontar la situación actual que atraviesan.

2.1.1 El racismo negado: violencia normalizada

Ser mujer indígena en Cherán ante la diferencia dominante, aquella que vulnera y condena, y muy a pesar de los contextos patriarcales, o se podría también decir que incluso frente a ello, representa una fuerza significativa en su comunidad que no siempre fue visible. Su relación con la naturaleza es aprendida desde pequeñas, su cuidado y vínculo con el bosque, el río o la siembra les brinda conocimiento al aprender los procesos y ciclos de la vida que dan la continuidad a la producción de alimentos, pero también, en este caminar tejen historias, memoria y reflexiones sobre su propia alteridad que interroga su participación y su *deber ser* después del movimiento del 2011. Doña Adelaida Cucué comunera de Cherán que tiene su siembra de plantas medicinales, por ejemplo, relata sobre esas historias de relación con la tala de su bosque:

El año pasado nosotros aquí vivimos una situación muy difícil, nosotros también somos apicultores, tenemos unas cajas de abejas y pues sí, vimos una diferencia muy grande que las abejas se murieron. Se murieron muchas abejas. Para nosotros las abejas son muy importantes porque las abejas son las polinizadoras, las que realmente hacen que el fruto, las flores, las plantas, las que realmente hacen que haiga (sic) mejor cosecha (2019)³².

La devastación a su tierra les hizo desconfiar del gobierno local que respaldaba o estaba vinculado con grupos del crimen organizado que se valían de prácticas atroces con el propósito de controlar el territorio boscoso de Cherán. Estas prácticas caracterizadas por la violencia criminal de grupos delictivos y de las negligencias estatales presupusieron una minimización o

³² Palabras recuperadas de *Mujeres de fuego de Cherán* (2019), un proyecto del portal periodístico independiente Pie de Página, donde se detallan testimonios de mujeres de Cherán sobre la defensa de su territorio y su lucha por la autonomía.

anulación del valor político y de vida de las comunidades a través de la “condición bajo la cual se puede ejercer el derecho a matar” (Chirix, 2014, p. 220), la cual constituye una línea de continuidad sobre la gestión de la vida-muerte colonial donde se ejercía el acto de *dar muerte* al Otro desde la aceptabilidad y la naturalización de la producción de “sujetos de raza” como sujetos enemigos y sujetos de despojo.

Actualmente ésta renovada existencia de relaciones de poder vinculada a la capacidad de *dar muerte* opera desde el Estado, siendo este el modelo “universal” de unidad política “racional” y, por tanto, el aparato regulador de la *racionalidad* de hacer la guerra. Sin embargo, las prácticas de esta *Necropolítica*, concepto acuñado por el filósofo Mbembe en un ensayo donde teoriza la hipótesis que “la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quien debe morir” (2011, p. 19), entonces, la soberanía, consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder. Así, se ponen en marcha políticas de asimilación civilizatoria y prácticas de intervención bajo el *derecho de matar*, un instrumento que pretende permitir el ejercicio del *biopoder*, en donde la presencia de los aparatos de Estado en la vida de las poblaciones tiene el propósito de disciplinar la vida de los cuerpos (Foucault, 1998) y en el cual incluso ya no solo el poder del Estado inscribe estas acciones sino que se constituye una serie de combinaciones de poder cruzadas por la idea de raza proveniente de fuentes múltiples de violencia que han reactualizado nuevos dispositivos de gestión de vida en la sexualidad, el trabajo y los cuerpos racializados o feminizados.

Esta violencia instrumental sobre los cuerpos y territorios de un contexto geopolítico peculiar se caracteriza en una naturalización de la guerra contra los espacios vitales de los pueblos, donde el despojo ronda sobre los recursos materiales o naturales y contra su dimensión

política, simbólica o sus producciones socioculturales que las comunidades necesitan para vivir. Una guerra que incluye la incapacitación y socavación de su supervivencia, valiéndose de una cultura del terror, del desplazamiento, el encierro carcelario, la tortura o la aplicación de técnicas de violencia extrema como el asesinato (Davis, 2016) e “incluye un trato particular de la sexualidad femenina –o cuerpos feminizados-: la violación” (Maldonado, 2007b, p. 138) con el propósito de forzar la sumisión no exclusivamente individual sino colectiva, elemento constitutivo de las violencias racializadas no siempre nombradas, violencias que han mantenido a las comunidades indígenas, afrodescendientes y al Otro en una ausencia de derechos, en un expolio silencioso, en el lento aniquilamiento y en cicatrices de la memoria, la comunidad y el cuerpo.

La práctica del racismo moderno es generalmente híbrida; es moderna y al mismo tiempo arcaica (Echeverría, 2010, p.16), debido a que se ha valido de elementos violentos como la negación política, la invisibilización o el dominio y se ha reorganizado en manifestaciones de guerra “de baja intensidad”, en contradicciones de las políticas mexicanas, persecuciones o falta de asistencia frente a las violencias que viven las comunidades, especialmente las que viven las mujeres.

En México, estas manifestaciones atravesadas además por las opresiones de género y clase, negaron la capacidad creativa de transformar de las mujeres p’urhépecha, de la recreación de su propia identidad, de la toma de decisiones, de participar en espacios políticos, de denunciar y alzar la voz tras largos años de desigualdad y olvido. Debido a esta discriminación histórica se consolidaron hacia las mujeres de Cherán adscripciones –e inscripciones- del rechazo social a las comunidades indígenas, la vulneración extrema, la estructural diferenciación laboral por sexo, la feminización de actividades domésticas que no son valoradas, la ridiculización de su grupo

étnico, la marginalización, así como las violencias cometidas desde las instituciones del Estado, una cara coercitiva que parte de la violencia contra las mujeres como papel central a la violencia estructural sobre quienes, principalmente, ejercen las actividades que sostienen la vida.

Hablar de racismo, permite nombrar y desentrañar la violencia que permanece negada: la normalizada. Además, nos permite subrayar las profundas continuidades históricas intrincadas que han puesto en desventaja a los cuerpos enmarcados en esta idea de raza, género y su condición de clase, así como conocer que las expresiones de violencia no son una suerte desvinculada de los procesos políticos, sociales y económicos, sino por el contrario, están sistemáticamente articuladas al sistema político y se distribuyen en las esferas públicas y privadas de nuestra sociedad.

Por ello es importante reconocer el pasado, las heridas y los sentires como potencia creadora. La comunidad de Cherán ha convertido el pasado, su memoria, como posibilidad. Ha puesto gran importancia al conocimiento situado, a su vida colectiva, al cuidado de la biodiversidad y al identificar que existen variadas formas de habitar el mundo y, que la existencia necesita de la alteridad para aspirar al devenir donde exista una “redistribución de lo sensible, de los afectos, de la percepción y la palabra que supere el estado de la pérdida y la muerte” (Mbembe, 2016, p.78). En un grito de rebeldía por la vida, para considerarse a sí mismos y a otras comunidades indígenas autorreferentes para autoproducirse, reconstruirse y para deliberar *su mañana* cooptado por una realidad que sustituyó su autodeterminación y que ha aguardado al quebrantamiento de su deseo de hacer comunidad.

2.2 Despojo y apropiación de las tierras y cuerpos-territorio: bienes para la vida de la comunidad de Cherán

“Un día bajó un carro y traía una pantaleta de una mujer en el frente, y ya venía con un lema: -primero son los pinos y después serán sus mujeres” Adelaida Cucué³³, comunera, conocedora y practicante de la medicina tradicional en Cherán

Cherán es un pueblo extenso en territorio pues es la comunidad más grande de la meseta p’urhépecha localizada en el noreste del estado de Michoacán, "que es una de las cuatro subdivisiones que conforman el territorio de asentamiento p’urhépecha" (Gallardo, 2017, p. 67), situado en una sierra de inmensa abundancia natural, especialmente forestal. Su topónimo, el cual permite dar sentido a partir de la historia, la tradición oral y las identidades de la gente que habita y pertenece a Cherán, podría significar³⁴ “lugar de susto o espantos”. Así lo deja ver su composición lingüística que proviene de *Ch’éra* que significa “asustar” y *ni* que expresa un participio locativo. Se encuentra reflejado en esta composición una nomenclatura narrativa de una comunidad y geografía viva: historias que transmiten correlación con su entorno, de protección a su boque, en este caso, vinculado a la práctica de la medicina tradicional y a las actividades que las y los *sikuame* o *xurhiski* han realizado a lo largo del tiempo. Entre estos dos conceptos de la experiencia medicinal y ritualista, la diferencia de su definición radica en que:

³³ Palabras recuperadas de *Mujeres de fuego de Cherán* (2019).

³⁴ Otra interpretación versa a partir de la información del historiador Nicolás León (1888), director del recién creado museo de Historia Natural Michoacano en 1886, quien registraría otra interpretación del topónimo como “el lugar de tierra áspera”, que se construye de la composición *ch’era* de “áspero” y *ni* como locativo, refiriendo al tipo de suelo del lugar.

El shikuame ha sido traducido como brujo, por tanto, se le relaciona con la medicina mágica por ser quien tiene la facultad de aplicar hechizos. El xurhiski, por el contrario, es quién absorbe el mal, el que cura o sana, por ello, es más reconocido como médico empírico o medicina buena. (Gembe, 2016, p. 75)

Este sistema de creencias de protección y cuidado en torno a la vida natural y cultural de la comunidad se transmite por medio de la palabra y las prácticas que refuncionalizan las representaciones de un modo de vida. “El lugar de susto o espanto” es asumido por la comunidad como un referente a la identidad del pueblo para la producción de significados y memoria sobre la “continua acechanza del mal (...) que en la vida cotidiana se encuentra siempre tentado a los seres vivos” (González, 2018, párr.8); la recuperación de la tradición oral, sin duda, ha permitido conocer las historias que por generaciones ha acompañado la memoria colectiva enraizada con su territorio. Entre las narraciones que se cuentan, aquí se presenta una de las historias de las abuelas y los abuelos de Cherán:

Kukuntikataeri jarhamuta/La cueva de Kukuntikata

Hay una cueva sagrada y mágica en el cerro de Kukuntikata, donde se practica la magia más secreta y oscura, y adonde solo las sikuames con más prestigio en la comunidad pueden entrar. Allí andan adentro buscando objetos que llevan para hacerle brujería: veladoras, fotografías y algunas plantas medicinales. Al salir de la cueva, algunas sikuames toman la forma de un animal... (Huaroco, 2018, s. pág.)

La presencia del “susto” representa aquí el reconocimiento de amenaza entre el mal y el bien, un acecho latente sobre las consecuencias de los actos, un medio narrativo sobre las dinámicas de protección y sanación para la subsistencia, aprendiendo a conocer y preservar la naturaleza que les rodea, sus propiedades y beneficios, sus dificultades, un tejido entre lo

material y lo simbólico para el resguardo de la vida. Esta mirada o coordenada de sentido permite ubicar grietas³⁵ en un tiempo lineal que se ha convertido en un *tiempo-paradigma* de los procesos, un tiempo que coloca el futuro como “el crecimiento” o “lo moderno” y que se antepone en presencia de otros proyectos de vida, como el de la comunidad de Cherán; grietas que reflejan la no existencia de un todo homogéneo, es decir, una monolítica forma de pensamiento y acción. Un “nosotros” resurge y se presentan las diferencias como elementos que deben ser visibilizados, “las grietas comienzan con un *no*, a partir del cual crece la dignidad, una negación-y-creación” (Holloway, 2011, p. 19), esto es, después de la ruptura, con un ¡no! o ¡ya basta!, decidir construir y tomar la historia con sus ojos, sus brazos, sus historias, su memoria, caminando mirando el pasado.

“*Enkache uékaka miten nanís juchá niajki, miteakache uénani naní juchá jurásin*/Para saber a dónde vamos, es necesario saber de dónde venimos”, se escucha, se escribe y se transmite en la palabra de las comunidades p’urhépecha este pensamiento como un recordatorio frente a una guerra del olvido, esto a modo de hilar la construcción de una historia común que no se concentre en el discurso hegemónico³⁶ de la Modernidad como propósito, calendario o como horizonte.

Es la madrugada del 1 de febrero, las comunidades de las cuatro regiones p’urhépecha de Michoacán (la región de la meseta, la cañada de los once pueblos, la ciénaga de Zacapu y la zona

³⁵ Para John Holloway, “una grieta es la creación perfectamente común de un espacio o momento en el que afirmamos un modo diferente de hacer” (2011, p. 24).

³⁶ Aquí, utilizaré la definición de la politóloga Pilar Calveiro (2006) sobre el concepto de hegemonía no solo como la “exclusiva capacidad de dirección basada en la influencia económica o el poder de la fuerza sino a esta articulación entre la capacidad coercitiva y la posibilidad de establecer consensos, visiones del mundo “acceptables”, explicaciones válidas, de manera que la hegemonía no toca sólo a las instancias organizadoras del poder social, como el Estado, sino que penetra profundamente en las visiones del mundo aceptables y aceptadas por la sociedad en su conjunto o, por lo menos, por capas mayoritarias de la misma” (p. 360).

lacustre) llevan a cabo la celebración de la *Kurhíkuaeri*³⁷ *K'uínchekua* o la ceremonia del fuego nuevo. Esta ceremonia se ha consolidado como una construcción histórica de lucha por la autodeterminación en lo político, educativo, espiritual y cultural, así como del fortalecimiento identitario. “El contexto histórico del surgimiento de esta tradición entre los p’urhépecha, se encuentra en general, predominado por luchas campesinas e indígenas durante la década de 1970-1980, con movimientos sociales de los pueblos” (Ulianov, 2020, párr. 4) y se realiza en honor a *Kurhíkuaeri*, deidad del fuego. Desde la tarde se realiza la *Uanápikua* o caminata del fuego hacia la comunidad que lo recibirá como símbolo de renovación, un tiempo que viene y va, un tiempo en movimiento.

Este acto está relacionado con el solsticio de invierno pero, sobre todo, con la celebración al nuevo ciclo agrícola, reivindicando su presente y su pasado en contacto con la tierra, el bosque y toda la biodiversidad de su territorio como elementos socioculturales; se le vincula también a la fiesta, el ritual y la ceremonia como revitalización de su identidad y resistencia debido a que las comunidades p’urhépecha históricamente han vivido actos de despojo y saqueo que generaron vulnerabilidad y precarización sistemática.

Los calendarios de Cherán-K’eri están, de igual manera, marcados por conflictos, disputas y momentos históricos que han atravesado la vida de su comunidad. En lo particular, la situación de violencia política, criminal y la degradación de su *p’ukuminturhu*/bosque o “donde hay pinos” se remonta a tiempos del porfiriato, periodo de 35 años (entre 1876 y 1911) donde Porfirio Díaz gobernó México bajo un proyecto de –modernización económica extractiva-, cuando a grandes compañías se les permitió³⁸ comenzar la explotación forestal para la

³⁷ *Kurhíkuaeri* proviene de la palabra “*kurhíkua*”, significa “fuego” y “*eueri*” significa “somos”, así podemos definirlo como “somos fuego”.

³⁸ El artículo 27 de la constitución declara que la propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio mexicano y los recursos del subsuelo corresponden originalmente a la nación, y que ésta tiene el

construcción de las vías ferroviarias (Pérez, 2016). Posteriormente, en la década de los 80 con la introducción de tecnologías como la motosierra, algunas familias instalaron aserraderos particulares después de adquirirlas con los ahorros o las remesas de familiares migrantes³⁹ (Gasparello, 2018) y, hacia la primera década del siglo XXI con la llamada “guerra contra el narcotráfico”⁴⁰ iniciada por el entonces presidente de México, Felipe Calderón, la violencia de desterritorialización hacia las comunidades se agudizó con el despliegue policial, militar y los enfrentamientos que vulneraron los derechos de las y los habitantes de las comunidades y pueblos. Eventos de una guerra declarada al “narco” que, precisamente, tuvo sus comienzos en el estado de Michoacán en el año 2006⁴¹. Esos procesos conformarían la nueva genealogía del conflicto por el control de la tierra, principalmente operado por grupos delictivos, partidos políticos y personajes privados que se han valido del despojo territorial mediante prácticas y métodos ilícitos o violentos contra los bienes materiales y de vida de Cherán.

Esta violencia estructural que se manifiesta en el violento despojo de territorios, principalmente aquellos donde habitan las comunidades indígenas, ha aumentado debido a las políticas neoliberales del Estado que facilitan o fuerzan el desplazamiento, el trabajo precarizado

derecho de transmitir su dominio a los particulares para construir la propiedad privada, es decir, la legislación favoreció el establecimiento de la industria ferrocarrilera, al proporcionarle las facilidades necesarias para su desarrollo en el país; en este sentido, las compañías tuvieron, **y tienen**, acceso libre a los bosques, aguas, minerales y tierras nacionales (Pérez, 2016, párr. 22).

³⁹ Actualmente el estado de Michoacán se encuentra entre los 3 estados de México con mayor flujo migratorio. Según el Concejo Estatal de Población de Michoacán, estimaba que en 2020 Guanajuato (37,743), Michoacán (26,294) y Puebla (24,349) serían los estados con el mayor flujo de personas migrantes (Coespo con base en el Anuario de Migración y Remesas 2020).

⁴⁰ “La espiral de violencia en México que caracterizó al periodo de gobierno de Felipe Calderón se deriva principalmente de las luchas brutales entre los cárteles del narcotráfico por el control de la producción y las rutas del tráfico de drogas. La lucha contra los cárteles de la droga se convirtió en el principal objetivo de la administración de Calderón. La estrategia fue la militarización de la Guerra contra las Drogas. (...) Sin embargo, la guerra contra el narco en México ha resultado en mayores niveles de violencia e inseguridad en el país, afectando no solo a los criminales que trabajan con los cárteles del narcotráfico, sino a toda la sociedad entera, incluyendo personas inocentes” (Rosen y Zepeda, 2015, p. 161).

⁴¹ El inicio de “la guerra contra el narcotráfico” comienza con el anuncio presidencial de la Operación Conjunta Michoacán la cual implicó “el despliegue de más de 5 mil efectivos en esa entidad (...) con el fin de evitar el tráfico de enervantes en el estado” (Herrera, 2006).

y la apropiación de los recursos naturales comunitarios. En ese escenario, la guerra contra el narcotráfico significó para México una reafirmación del terror dentro de la vida social, la cual sería cooptada por la elevada violencia dentro de la disputa territorial del capital narcotraficante, el capital privado y el poder político del Estado.

Durante las últimas décadas del siglo XX la fragmentación de la organización de la comunidad de Cherán se encontraba en uno de sus más delicados momentos debido a conflictos que se habían suscitado por la llegada de los partidos políticos, sobre todo, por las formas y proyectos políticos que representaban, los cuales estaban alejados de la realidad comunitaria material, espiritual y de relación con la tierra y más cercanos a la dinámica del Estado; un ejemplo de ello sería el debilitamiento de la Ronda Tradicional, “que salía durante las noches y en los horarios o momentos en que las autoridades del Estado no estaban presentes (...) Su debilitamiento inició con la introducción de bebidas alcohólicas y, además se la desacreditó por no ajustarse al esquema del municipio” (Torres, 2021, p. 392).

Ante esa fragmentación y bajo la desprotección del Estado, el crimen organizado aprovechó para tener el control del territorio de Cherán no solo por su riqueza forestal, sino también por su ubicación geopolítica ya que es una comunidad que sirve como nodo a Uruapan, sede significativa de narcotraficantes (Méndez, 2016). Esta intervención, una nueva guerra de terror, de control de los territorios y de los cuerpos que lo habitan significó un nuevo proyecto de muerte que precarizó a la comunidad, paralelamente con la violencia Estatal, consolidando una nueva reconfiguración política basada en el *miedo* y en *prácticas gore*⁴² –ultraviolentas- con el fin de conseguir el enriquecimiento a costa de todo.

⁴² Aquí retomo la propuesta conceptual *Capitalismo gore* acuñado por la filósofa mexicana Sayak Valencia (2010), en la cual plantea que dentro del sistema capitalista se hace de la violencia un negocio rentable. En palabras de la autora: “Es el capitalismo que espectaculariza las atrocidades cotidianas en las que vivimos (...) Para el capitalismo

En este escenario violento, tanto el bosque como las y los habitantes de Cherán se convertirían en recursos con valor potencial de ser explotados; un ejercicio relacional vinculado a una reconfiguración de estructura neoliberal caracterizada por el extractivismo territorial basado en procesos de explotación de la tierra y de los cuerpos que conducen a una inminente modificación de las actividades y los sentires en su vida cotidiana, es decir, una *ocupación* de su territorio y vida.

Rápidamente, el incremento de violencia produjo en la comunidad un *miedo* y dolor debido a la entrada y salida de camiones de los bosques con carga de madera, “madera aún verde” (Torres, 2019, p. 4) y húmeda que los talamontes, individuos armados y violentos, se dedicaban a extraer sin medida. Tanto agresiones, amenazas, como prácticas grotescas como -el secuestro- y asesinato contra personas de la comunidad acompañaron el saqueo y el establecimiento de un *miedo* generalizado. Además, la documentación de violaciones hacia mujeres representó una marcada violencia de dominio contra su cuerpo con uso contra las mujeres como “parte de una semántica patriarcal de violencia e impunidad que se está desarrollando en distintas regiones indígenas del país en el marco de procesos de acumulación por desposesión ⁴³ ” (Hernández, 2014), estos procesos de despojo se manifiestan simultáneamente desde una configuración racial y de género donde los cuerpos de las mujeres se tornan en territorios para ser controlados y ocupados.

La violación se “dirige al aniquilamiento de la voluntad de la víctima, cuya reducción es justamente significada por la pérdida del control sobre el comportamiento de su cuerpo y el agenciamiento del mismo por la voluntad del agresor. La víctima es expropiada del control sobre

es importante mostrar el cuerpo vulnerable, mostrar el cuerpo muerto. Espectacularizar el derramamiento de sangre. No es solo infringir el daño, sino mostrar ese daño para crear una pedagogía del miedo” (2021).

⁴³ Sobre esta premisa, la autora retoma el trabajo denominado *El nuevo Imperialismo: acumulación por desposesión* del geógrafo y teórico social David Harvey.

su espacio-cuerpo” (Segato, 2013, p. 20), esta lectura sobre el acto de violación, nos permite reflexionar sobre las repercusiones y el acto de diferenciación en el daño, intencionalidad, simbolismo y vulneración hacia las mujeres dentro de la comunidad nuevamente bajo la omisión del Estado ante estos actos despreciables, hecho que genera un lenguaje social donde el acto de impunidad hacia estos crímenes, un lenguaje con un mensaje que coloca al cuerpo de las mujeres como objeto de posesión y, por tanto, la violación como un instrumento de guerra.

Otra característica de este acto es la vulneración de los otros cuerpos de mujeres -y del cuerpo colectivo- mediante la intimidación, bajo la cual “se trata de desalojar o callar por medio del terror a quienes, habitando esas regiones y habiéndolas en cierta forma preservado, pueden legítimamente pretender decidir sobre la utilización de sus recursos” (Falquet, 2017, p. 21), así esta instauración resulta ser clave para el análisis de la violencia sistemática que se vivió en Cherán, la cual es resultado del modelo de coerción neoliberal donde las violencias hacia las mujeres, siguen creciendo.

Esta violencia, sin duda, se imbrica con el despojo territorial. Situar los procesos de desterritorialización implica una semejanza tanto de la tierra como del cuerpo debido a que “el territorio es la representación de su cuidado, estar y ser; es en parte la definición de sus formas de existencia material, por tanto su despojo afecta directamente sus vidas cotidianas y sus cuerpos” (Cruz, 2020, p. 53), convirtiéndose también en una disputa por la vida, donde los territorios son posicionados en un marco de subordinación e instrumentalización donde se le anula *valor* político a los cuerpos; es justamente allí donde ante esta lógica articulo la siguiente reflexión: Para este sistema, ¿Qué vidas son las que valen?

2.3 ¿Quién cuida a las que cuidan? Estado e Institucionalidad: espacios de exclusión

La violencia ejercida por el Estado corrompido se presenta como una institución de control al servicio del poder político-económico, un poder que se erige sobre las prácticas relacionales de explotación, racismo y sexismo y, bajo esa imagen, constituye una agenda sobre la clasificación de la vida dictada según las estructuras de ese Estado interventor que organiza un enorme mecanismo para la reproducción de aquellas desigualdades y precarización. Sin lugar a dudas, un continuum de la matriz colonial.

El Estado tiene la función, al menos en teoría, de proteger la vida humana, entonces, ¿Cómo es que éste no resguarda la vida? La matriz colonial tiene un despliegue también en lo corporal, una manifestación corporal concreta atravesada por varios usos, ejercicios de poder y estrategias. Para comprender aquella violencia dirigida a cuerpos específicos -personales o colectivos- es sustancial conocer las inscripciones con las cual se les ha -marcado- e identificar al “cuerpo como nuestro primer territorio y [que] al territorio lo reconocemos en nuestros cuerpos: cuando se violentan los lugares que habitamos se afectan nuestros cuerpos, cuando se afectan nuestros cuerpos se violentan los lugares que habitamos” (Colectivo Miradas Críticas del Territorio Desde el Feminismo, 2017, p. 7). En ese sentido, la pregunta se relaciona con la reflexión hacia la contradicción discurso-operativa del Estado que se permite dictar las afirmaciones políticas de quienes sean considerados cuerpos de derecho o cuerpos criminalizados.

La producción de experiencias en los cuerpos de las y los habitantes de Cherán se vio atravesada por la crueldad, un espacio abyecto de violencia ejercida en los cuerpos a través de la función de terror trazada en la desterritorialización, pero también delineada en el cuerpo personal y en el cuerpo colectivo, una violencia de carácter valorativo corporal en donde se ha escrito una

transformación que vulnera, reorganiza, explota y distribuye sus cuerpos, su vida y también su muerte.

Durante los años de saqueo y agudización de la violencia criminal, las vidas de las personas de la comunidad de Cherán atravesaron episodios que, en palabras de Yunuen Torres⁴⁴ mujer comunera de Cherán, “no eran comunes: la desaparición forzada, asesinatos, secuestros, extorsiones, cobros de piso y un sinnúmero de atrocidades por parte de -los malos-” (Torres, 2018, p. 4). Este desarrollo de violencia se ancla estrechamente a la conformación de territorios nodos que se establecen como enclaves geopolíticos y económicos, en este caso, se concentró en la agroexplotación y como hemos visto, también el narcotráfico. Sin embargo, la encarnación de violencia atravesada hacia los hombres y mujeres de la comunidad se manifiesta en diferentes significados y realidades vividas, por eso entender esta correlación entre las violencias nos permite -y le ha permitido a Cherán-, a través de la historicidad y la memoria, realizar el acto de trabajar en la lucha por otra forma de vivir.

El 15 de abril del 2011 en Cherán K’eri, aquel *miedo* se convirtió en rabia. Entender estas emociones y los afectos como el vehículo que pone en el centro al cuerpo permite identificar las vulneraciones que se cometen contra él, tanto materiales como de significado, bajo las cuales se intenta desarticular el valor comunitario y colectivo reafirmando la desvalorización, el control y la construcción de cuerpos subordinados. Frente a ello, aquella noche de abril en vísperas de la fiesta a la “Virgen de Dolores” en la iglesia El Calvario y tras 4 años de intensificación de la violencia, un grupo de mujeres ya molestas decidieron cerrar el paso a una camioneta de los grupos criminales, referente a aquellas acciones Silvia Sánchez (2020), habitante de la comunidad, relata:

⁴⁴ Yunuen participó como integrante del primer Concejo de Jóvenes de la estructura del Gobierno Comunal de Cherán, además, se ha involucrado en diversos procesos radiofónicos dentro de la meseta p’urhépecha.

¿Qué hacemos, cómo le hacemos? Y a lo mejor sin medir consecuencias decíamos “vámonos al asunto de los bienes comunales, vamos a ver ahí que podemos hacer, que podemos organizar” Y pues a mí me tocó un momento muy complicado, que justamente recuerdo estábamos en el bosque, nos agarraron a balazos. Afortunadamente no hubo pues consecuencias, pero ya eran los primeros intentos de que como comunidad nos organizáramos. La participación de las mujeres quizá no era tan visible pero siempre han estado detrás y creo que el 11 de abril allí lo pudimos ver con la iniciativa de ellas. (...) La participación de las mujeres ha sido muy decidida aunque quizás no muy bien vista.

Ese acto de organización, se presentaría como un claro ejemplo de resistencia que desafía lo que se hace a sus territorios, a través del reconocer el espacio que se habita y el de su cuerpo como territorio. Allí, el trabajo de lucha se halla en ubicar el cuerpo como un articulador de experiencias, sentires y haceres en relación con el mundo, y la importancia de “no entender el cuerpo sólo como carne y huesos, sino también con su espíritu, con sus *miedos*, angustias y felicidades; es decir, entender el cuerpo como un territorio político para defender” (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017, p. 20).



Imagen 1. Iglesia de El Calvario en Cherán K'eri. Lugar donde un grupo de mujeres alzaría la voz y, junto con algunos jóvenes, detendrían a un grupo de talamontes el 15 de abril 2011. Fuente: toma propia. 7 septiembre 2021.

Por tanto, la defensa de estos espacios en disputa -el cuerpo de las mujeres y el territorio- representaría un posicionamiento frente a la incesante intención de desposesión -por particulares, empresas, crimen organizado o el Estado- del cuerpo-territorio ya que de él surgen las huellas de la memoria, la historia, los afectos, conocimientos, vínculos y, sobre todo, de él se reproduce la vida misma. En esa violencia sistémica:

La naturaleza, al igual que los cuerpos de las mujeres, es considerada un territorio que tiene que sacrificarse para permitir la reproducción del capital; aquella a la cual se puede explotar, violentar, extraer. Mientras lo masculino se relaciona con las actividades económicas de producción basadas en el control y la explotación de la naturaleza, lo femenino es considerado naturaleza sometida y subordinada que tiene que sostener la reproducción de la vida aun cuando los ecosistemas sean destruidos. (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017, p. 49)

Al mismo tiempo, el territorio como cuerpo configura el espacio de interacción entre la comunidad y su entorno, entre la vida material e histórica y al valorar al cuerpo y al territorio como un lugar de lucha y resistencia es posible se organice un lugar para la reconfiguración política y comunitaria del cuidado.

Este análisis expuesto, nos permite identificar que el proceso durante el levantamiento no fue *espontaneo*. “En Cherán no hicimos nada que no hayamos hecho desde siempre”, menciona una comunera de la comunidad⁴⁵. Expresión que refleja la dimensión político-histórica de la comunidad que coloca en el centro lo comunitario como forma de vida:

⁴⁵ Palabras recuperadas del corto documental *Cherán. Territorio, Lucha y Autonomía*, 2020.

Yo llegaba a imaginar que ojalá que la gente normal pues hiciera algo, y me dio muchísimo gusto cuando empecé a ver que en las calles había volantes tirados, antes del 15 de abril hubo volantes tirados invitando a que participáramos e hiciéramos algo para detener la tala y la violencia que se estaba generando porque quienes habían liderado a nuestra comunidad a través de los partidos políticos pues ya estaban atados de manos y otros coludidos con el crimen organizado. (...) A mi valientemente me invitaron algunas mujeres de mi barrio, me invitaron a que nos juntáramos a platicar por las noches, de manera clandestina, sobre qué íbamos a hacer para detener el asunto y, en su momento me daba pena decirlo pero, a mí me daba vergüenza ir a esos lugares, pero más que vergüenza yo creo que me dio miedo porque nadie quería enfrentarse, pero había mujeres que estaban dispuestas a hacerlo. (Lemus en Radio Fogata, 2020)

En el ámbito del cuidado a la vida, comunidades indígenas y mujeres, han tenido un vínculo en el tejido y defensa del territorio; dimensiones de acción que se han manifestado en Cherán desde elementos prácticos como el dirigir comunitariamente -y de manera integral con la educación- la vida de la tierra, los manantiales, bosques y del alimento, de los bienes comunes naturales, junto con la memoria y conocimientos de la tierra como un espacio y entendido transitable vital, vivo y cíclico, conocimiento transmitido en mayor medida por madres, suegras y abuelas, el cual interpela a los relatos, la voracidad del capital y su expansión que se encuentra “guiada por un único principio rector: la acumulación incesante” (Composto y Navarro, 2012, p. 34).

Durante aquél alto al despojo del 15 de abril, iniciado por el grupo de mujeres, se frenó a los grupos armados y comenzó un nuevo horizonte por la reapropiación colectiva de la tierra y

por la vida en un ejercicio de organización que no ha estado exento de dificultades internas, de tensiones y de retos que hasta el día de hoy continúan trabajando. Sin embargo, a partir del levantamiento, el pueblo de Cherán ha fortalecido su modo y habitar común en proyectos de recreación, educación y reconstrucción de la vida comunitaria, los cuales han influido en la redefinición de nuevas proposiciones políticas significativas para la defensa de lo común y lo socialmente reproducido, entre las que destaca la lucha y participación de las mujeres, debido a que:

La lucha de las mujeres por la defensa del etnoterritorio en Cherán ha puesto en una posición destacada y central no sólo nuevas gramáticas para pensar, sentir y relacionarse con el territorio, sino que ha trastocado arraigadas ideologías de género que de manera tradicional habían excluido a las mujeres del espacio público. (Velázquez, 2019, p. 221)

Lucha que se manifiesta desde la producción de significados y prácticas con la tierra y su territorio para frenar la violencia estructural y fortalecer proyectos de cuidado, respetuosos hacia la naturaleza y la vida, representando un giro conceptual de su espacio inicialmente desde miradas que cuestionan el borramiento o invisibilización de la participación de mujeres en la Historia y en defensa de su territorio. Este hecho, como un acto mismo de transgresión, se pronuncia ante los espacios contruidos por y desde las políticas gubernamentales diseñadas a beneficio del poder económico, ante la racialización desde las instituciones, la negación política y jurídica y el olvido estatal hacia ellas -y a su comunidad-, espacios regidos por un “pacto estatal/colonial” -noción planteada por Rita Segato (2016) que sugiere una configuración del espacio patriarcal como una construcción reforzada cuidadosamente desde hace siglos mediante

el proceso de intervención de la “modernidad”- que actúa a través de códigos, leyes y valores para la protección de la propiedad, como en tiempos coloniales.

La articulación de la organización de la comunidad de Cherán, de manera singular la de las mujeres, ha trabajado en poner un alto a las violencias estatales, que también han identificado en el espacio público y privado de su comunidad, este sistemático proceso permite ubicar que las violencias contra las mujeres tienen una gramática que busca colocarlas en vulnerabilidad por medio de lo que denominaré *relatos de incapacitación*, a saber: discursos que colocan a las mujeres en una profunda situación de subordinación, una asignación de actividades feminizadas - como las del cuidado- que las excluía de actividades políticas y de liderazgo, además de la asignación de elementos estructurantes mediante discursos pedagógicos, jurídicos y económicos del Estado y las instituciones que las colocan con la responsabilidad de cuidar la vida -y la tierra- como una distribución no equitativa de carga de trabajo que, por si fuera poco, resulta en trabajo que no les es reconocido.

Estos relatos, a través del tiempo, se suman a las percepciones discriminatorias que recaen en los discursos racistas-sexistas reproducidos desde las instituciones, aparatos estatales y desde actores sociales con mirada “civilizatoria”, la cual, define y caracteriza lo diferente, lo “indígena”, como un obstáculo hacia el “progreso” de la “Nación”. Bajo tal perspectiva se continúa reforzando políticas económicas dentro del país que permiten las condiciones para la explotación y ocupación de territorios por capital transnacional o del crimen organizado, territorios habitados por pueblos indígenas que, como resultado de esta ocupación, han atravesado una acelerada producción del proceso de acumulación de capital, lo cual acentúa las lógicas de depredación y precarización en su comunidad.

En Cherán las mujeres tienen una estrecha relación con el territorio, un vínculo relacionado con la fuente de sustento de vida que les brinda la tierra y el bosque. Al caminar por las calles y la plaza, con una distintiva peculiaridad de movimiento por las noches, se puede encontrar una diversidad de comercios fijos y ambulantes destacando los espacios de venta de comestibles atendidos por mujeres, alimentos como elotes, *uchepos*⁴⁶, pozole, hongos, nurité⁴⁷, atole de grano⁴⁸ y de tamarindo, leche o pan, entre otros, los cuales están producidos o se obtienen de su territorio, recursos que las mismas mujeres cuidan, recolectan, transforman y -comparten- o ponen a la venta en el mercado o la plaza obteniendo ingresos para la reproducción familiar. Nuevamente se presenta la relación del cuidado y de las tareas que realizan estrechamente conectadas con la tierra y la vida, a pesar de ello, en la mayoría de los casos estos esfuerzos y aportes son invisibilizados dentro de la economía familiar y la vida política.

Durante las últimas décadas el incremento de migración de habitantes, en su mayoría varones⁴⁹, de Cherán a Estados Unidos significó un impacto en el desarrollo familiar y el espacio social de interacción para las mujeres -hijas, madres, abuelas- a través de sobrecarga de trabajo económico, de crianza y doméstico para sostener a su familia, debido a ello su incorporación a las actividades económicas remuneradas ha representado un desafío a los marcos de orden de género e implicaciones socioeconómicas a cuestionar, entre ellas el hecho de que las mujeres participen en ejercicios de monetarización de sus actividades o trabajos remunerados pero se mantengan en extensa limitación para la posesión de tierras, en la en la participación en

⁴⁶ Alimento hecho a base de elote fresco y mezcla de azúcar y/o sal, agua y/o leche, se coloca y prepara dentro de una hoja de elote, -una especie de *tamal*-.

⁴⁷ Nurithení, planta que crece en los climas cálidos, tradicionalmente utilizada como planta ornamental, ritual y medicinal por las comunidades.

⁴⁸ Preparado espeso a base de grano de maíz, condimentado con chile, masa y anís de monte (una hierba que crece en el bosque de Cherán, se distribuye por Michoacán, Guerrero, Hidalgo, Jalisco y el Estado de México).

⁴⁹ Dentro del espacio social, y bajo el rol *masculinizado* de proveedor, el varón podía desplazarse o ausentarse sin la carga moral o las normas sociales de la comunidad que, a diferencia de las mujeres, no era “bien visto”.

asambleas o cargos de liderazgo, marcando la diferenciación de la situación de desventaja por su participación en la economía social, política y cultural que conduce a la precarización de sus tareas; es por eso, que el vínculo que hay hacia su territorio se articula a lo que éste les ofrece para subsistir -aunado a la cosmovisión y espiritualidad que representa-, además, con los procesos de socialización del movimiento del 2011 que se dan entre la comunidad y entre ellas, las mujeres p'urhépecha, les ha permitido interactuar, compartir historias, conocer y organizarse en la defensa de los bosques confrontando las prácticas históricas de la modernización capitalista, las políticas del Estado, el crimen organizado y, dentro de la comunidad, a las estructuras y lógicas de poder masculinas y a los mandatos de género.

No fue ni ha sido sencillo. Algunos sistemas *tradicionales* sobre valores, división sexual de trabajo y roles de género de la comunidad, en constante dinamismo con los valores hegemónicos de orden patriarcal, sostienen la reproducción de las ideologías de género que han excluido a las mujeres de diversos espacios de la vida pública, por esta razón, la construcción de resistencias y el uso de espacios político-económicos (como los espacios de comercio: la plaza, el tianguis, el mercado) y culturales (la fiesta, el fogón) les ha permitido cuestionar las lógicas institucionalizadas y comunitarias de dominio estructurales que las colocan en una posición de inferioridad y desigualdad donde lo que respecta a las mujeres queda limitado y minorizado.

Con lo anterior, la vulneración de estos espacios, el saqueo de los bosques y la violencia Estatal y criminal del narcotráfico generalizada y la diferenciada hacia las mujeres, representaron un atentado contra la vida de la comunidad, un instrumento de necropolítica que conlleva agresiones, impunidad, terror y muerte. Estos fueron factores para que mujeres de Cherán, aquel viernes 15 de abril, hicieran tocar las campanas de la iglesia en un llamado de lucha. Pues su

relación con la tierra y bienes comunes son necesarios para la vida de las y los habitantes de Cherán.

El 15 de abril del año pasado pensé: “¿Por qué tronarán tantos cohetes?, ¿qué fiesta es hoy?”. Empecé a averiguar y una tía me dijo que unas mujeres se estaban levantando en El Calvario. Y yo empecé a preguntarme “¿cómo le hago para ir?” Y nos arriesgamos a ir, y nos quedamos en la lucha. (Alcántara⁵⁰ en Salas, 2012)

La defensa como ejercicio de cuidado colectivo de los recursos y la reapropiación de habitar lo comunitario surge en su movimiento como práctica de insubordinación y transformación contra aquellas relaciones de opresión y violencia, dentro y fuera de la comunidad, perpetradas por el poder económico -que opera desde personas, empresas o instituciones concretas- y su aliado el Estado mexicano. Pues las políticas del Estado mexicano operan bajo un modelo de gobernanza neoliberal, un modelo neocolonial que acentúa las expresiones de dominación, exclusión y violencia hacia las comunidades indígenas a través de dispositivos disciplinarios y de homogenización que no les permite trabajar y vivir desde otra organización, donde la reorganización de la violencia hacia las mujeres tiene un papel central, restando potencia política y cultural y limitando la agencia política por la vida de los pueblos.

2.3.1 La complicidad del *mestizo*

Bajo la pretensión de totalidad colonial se construyó como proyecto liberal, en el transcurso del siglo XIX, el Estado mexicano y durante el siglo XX se consolidó desde un nuevo imaginario político de igualdad-asimilación, un binomio estructural que establece, a través de la identidad nacional, que todos somos iguales. Esta formación nacional posicionó, desde la

⁵⁰ Palabras de Ana Alcántara, artesana p'urhépecha. Testimonio recogido por la periodista Marcela Salas Cassani, a un año del levantamiento en Cherán, Michoacán, México.

negación étnica e histórica de una geografía tan diversa, una homogenización cultural, política y económica.

Hablar nuevamente desde la construcción de *raza*, nos permite encontrar en ella y su “justificación” la precondition indispensable para comprender el orden moderno político de los Estados latinoamericanos que:

Durante el siglo XX, (...) implementaron programas políticos que evidenciaban distintas formas de concebir a la nación y de afrontar la diversidad contenida en sus territorios. Las políticas indigenistas de las primeras décadas, seguidas de corrientes que privilegiaban el mestizaje como fundamento de la nación. (Loza, 2018, p. 75)

Este *mestizaje*, tomará un nuevo entendido connotativo en el siglo XX, diferenciado de aquella acepción de casta del siglo XIX, ahora como un nuevo sujeto de la historia, reproductor del nuevo orden nacional, un intermediario e impulsor -como aquel que medió por décadas en el periodo colonial entre indígenas y europeos o blancos-, marcando una nueva significación en el régimen de ascenso social por “encima” de las y los indígenas.

Este dispositivo se estableció como una política de Estado inmediatamente después de la *Revolución Mexicana* en la segunda década del siglo XX. Fue a través del *mestizaje* institucional que se impuso una nueva violencia, que esta vez parecía no de contacto o tan perceptible, sino una nueva verticalidad racista con elementos menos visibles.

Al respecto, para Ochy Curiel (2020):

Hay distintas concepciones sobre lo que se entiende como racismo; (...) mucha gente piensa que el racismo es un asunto solamente de discriminación por color de piel o por nacionalidad, que es cierto, esas son las expresiones del racismo. Pero como feminista decolonial entiendo el racismo como parte del episteme de la Modernidad occidental.

Es decir, un episteme o lógica que con la suma de discursos y planteamientos coloniales, liberales y democráticos se convirtieron en un campo ideológico de poder que terminó interiorizándose en sujetos específicos -mestizos/mexicanos- hacia los grupos racializados mediante este nuevo motivo identitario que exalta la figura del -ciudadano- por encima de la diversidad lingüística y las diferencias culturales del país. Por lo que “la imposición del mestizaje como modelo homogeneizador, provocó que, desde algunas perspectivas, el mestizo fuera asociado a la clase opresora y al Estado” (Pérez, 2012, p. 7).

Esta tradición, como todas, se fundó artificialmente. Primero con un mito identitario que legitimó la homogenización dentro del sistema mexicano educativo, jurídico y cultural por medio de la argumentación intelectual, los movimientos artísticos postrevolucionarios y la promoción gubernamental de una conciencia nacional, para posteriormente implementar políticas paternalistas y asimilacionistas⁵¹ que producen un racismo “silencioso” –que si bien se manifestarían nuevas prácticas de violencia racista y de discriminación -menos visibles-, muchas prácticas de despojo, desplazamiento forzado, violación a derechos humanos, agresiones y asesinatos, se presentan sincrónicamente en el país- que tiene como resultado: discriminación y segregación hacia las comunidades indígenas del país.

Para la escritora y activista Francesca Gargallo (2005):

La ideología oficial del mestizaje transforma a la diversidad en invisible, niega el derecho al disenso y permite, al mismo tiempo, la exclusión de todos aquellos que quedan fuera de la norma del mestizo (...) Mestizo era alguien que no se identificaba con lo indio, a la vez que era descartado como blanco.

⁵¹Proyectos bajo enfoques de integración cultural, económica, política y social como una afirmación de una hegemónica

Esta categoría civilizatoria del mestizo se generó como una nueva escala de jerarquía social que reafirmaría e impondría -en un territorio con diversidades culturales históricas- su cultura como la dominante. A través de esa idea, se adujo un proyecto de adscripción a la lengua, a los valores, pensamientos y políticas de corte asimilacionista -con algunas lógicas de desprecio o inferiorización hacia las culturas-, como el multiculturalismo⁵² o el indigenismo⁵³, “por medio del cual el Estado justificará su presencia hegemónica, al identificarse a sí mismo, como mestizo y definir al indígena como objeto de intervención social” (Saldívar, 2008, p. 17). Es decir, el racismo transitaría como fenómeno integracionista cultural, desactivando la posibilidad -a modo de trampa- de no identificar identidades indígenas y comunitarias al trabajar en una nación que privilegie a una cultura por sobre otras.

Como resultado se generarían espacios de tensión y crítica a estas políticas configuradas por mestizos que promueven la construcción de un solo sujeto: el ciudadano. En efecto, esta inscripción trasladaría al racismo por las diferencias en las formas de habitar y ser culturalmente -como los pueblos indígenas-, sin que esto desplace al racismo por cuestión de los rasgos observables del cuerpo, marcando una profunda identificación de anulación o limitación de derechos o libertades a través de, primero, la *relación desigual*, que llamo diferencia aniquiladora, la cual se sostiene oculta en la integración y en el -dejar de ser del grupo oprimido- por el proceso de asimilación mediante el ocultamiento de su lengua, cultura o colectividad

⁵² El discurso multicultural **[como política oficial]** que solamente resalta las diferencias, sin proponer una reorganización de la sociedad nacional bajo nuevos preceptos inclusivos, es un “cambiar sin que nada cambie” que sólo otorga reconocimientos retóricos **[y obvios]**. El indigenismo latinoamericano de la primera mitad del siglo XX se inserta en el clima positivista de la época, en el que el concepto de raza era central para explicar las diferencias de jerarquización de las sociedades nacionales basadas en criterios fenotípicos. (...) El indigenismo como política oficial implicaba asimilación e integración a través del reforzamiento de las comunicaciones, incluyendo la construcción de caminos hacia las zonas habitadas por estas comunidades, así como su inclusión en el sistema educativo (Loza, 2018). **El indigenismo se llevará a cabo con características diferenciadas dependiendo el momento donde se ubique.**

⁵³ **En México, esta propuesta de política tendrá su debate y discusión en el Primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, Michoacán convocado por el entonces presidente Lázaro Cárdenas.**

social y, segundo, la *relación de dominio* en donde se establecen las condiciones para su explotación.

Discutir de este proceso, y de la *complicidad del mestizo* que no solo la encontraremos en la esfera política del Estado sino también en la cotidianidad internalizada de la sociedad, es enunciar una realidad racista, sexista y clasista atravesada por discursos desde la *mirada mestiza* que ha asumido la ideología de la blanquitud –discurso “producido por la élite blanca/blanqueada y siempre colonizadora” (Segato, 2010b, p.26)- de imponer paradigmas propios de saber, ser y hacer por sobre otros, es decir, nos permite entender este fenómeno como una manifestación que recae en procesos desarrollados, impulsados y reproducidos por sujetos concretos, no siempre traducida en acciones voluntarias desde las subjetividades mestizas -que también están atravesadas por el racismo mismo y otros sistemas de opresión-, pero que sostienen y reproducen la continuidad de la explotación.

Ha sido necesario realizar esta crítica en la investigación debido, principalmente, al reconocimiento y cuestionamiento de mis coordenadas de ser, las cuales son resultado de la producción de cuerpos contruidos desde las narrativas del mestizaje. Ante tal consideración, la reflexión de este apartado gira en repensar los retos sobre hacer visible el racismo negado en nuestro país, evidenciar el encubrimiento de quienes nos encontramos atravesadas y atravesados en ideas y prácticas de esta matriz colonial que reproduce la negación de la alteridad (y la propia), donde también se sostiene que para ser hay que *dejar de ser*. Así como para ubicar qué cuerpos, y desde dónde son leídos, tienen mayor facilidad de “acceder” a derechos o tener privilegios. Situar los procesos de desterritorialización de las comunidades indígenas como Cherán o comunidades afrodescendientes, su ausencia de derechos -o la vasta lucha por el acceso a ellos- su continuo disciplinamiento a través de categorías despectivas de su lenguaje y su vida

política o social así como las imposiciones epistémicas, permite identificar la vinculación de los sistemas de opresión sin perder de vista que éstos se sostienen con base en valores y supuestos ideológicos, desde el ámbito jurídico y religioso, que privilegian a la agenda económica de las élites blancas (o blanquedas) que detentan el poder.

Pensemos en los cárteles criminales y los partidos políticos que, a través de la violencia y la fractura social que operaron en Cherán, irrumpieron en la vida de la comunidad desde una posición de ventaja, impunidad y complicidad socio-estructural y gubernamental como resultado de relaciones sociales de complicidad de corte capitalista-patriarcal, las cuales les permitieron contar con los medios económicos para desplegar como sector social privilegiado una práctica violenta de despojo para apropiarse de los cuerpos y sus territorios de la comunidad de Cherán.

Enunciar la construcción de *lo mestizo* en México en esta investigación es también un acto sociogenealógico hacia el reconocimiento que tiene como propósito construir horizontes que nos permitan repensar nuestro habitar en el mundo, como menciona Rita Segato (2010b):

Porque el signo racial en el cuerpo mestizo es nada más y nada menos que indicio de que se estuvo en una determinada posición en la historia y de que se pertenece a un paisaje: signo corporal leído como trazo, resto y huella de un papel que se ha venido desempeñando, de un arraigo territorial y de un destino particular en los eventos que en ese paisaje, nuestro suelo geopolítico, se suceden. Como tal, esa huella puede ser seguida a contrapelo del vendaval de la historia. (pp. 26-27)

Y es a partir de aquellos trazos históricos impuestos en nuestros cuerpos desde la experiencia colonial, que se ha mutilado, de igual manera, nuestro sujeto político y económico al desdibujar la posibilidad de construir identidades colectivas con nuestra experiencia junto con el diálogo, en la academia, las aulas, las plazas y las calles, de las experiencias indígenas o

afrodescendientes, por mencionar solo algunas, dentro de un Estado-Nación que opera de manera desigual su noción de ciudadanía ante las diferencias de raza, género y clase, por lo cual, nos resultará necesario dinamitar con nuestro *nombramiento y enunciación* –es decir, politizando el ser persona mestiza- e inquiriendo sobre la persistencia de la violencia para así “enfrentar al significado político de la raza como principio capaz de desestabilizar la estructura profunda de la colonialidad” (Segato, 2010b, p. 21) y permitir la posibilidad de articular otros vínculos.

2.4 Resistencia de las mujeres y comunidad de Cherán desde sus cuerpos, territorio e identidades frente a la violencia

“No basta siquiera descubrir lo que somos. Hay que reinventarnos”

Rosario Castellanos, 1975

Al pensar con la memoria a flor de piel y desde su manera de habitar el mundo, las mujeres p’urhépecha de Cherán han encarnado un proceso de reordenamiento, reflexión y resistencia contrahegemónica, -es decir, que sus acciones y organización se inscriben como un contrapoder que “reivindica un territorio étnico con un ordenamiento agroforestal, en un gobierno por usos y costumbres, para construir una territorialidad alternativa frente a los despojos” (Velázquez, 2019, p. 80) y se presenta como un horizonte político dentro del contexto capitalista-, dentro del proyecto autonómico de su comunidad que dio inicio desde 2011; junto con su pueblo, atravesaron por un ejercicio de rearticulación colectiva como respuesta al daño común que se vivía en los diferentes espacios de tránsito, trabajo y convivencia, donde la reconstrucción territorial y la exigencia de un alto a la violencia conformarían la dirección del

movimiento. Al respecto, el proceso de rearticulación se impulsaría en las calles, en las barricadas, en la fogata.

Como una estrategia de cuidado, inmediatamente después de aquella noche en el que las mujeres p'urhépecha de la comunidad alzaron la voz por su pueblo, Cherán organizó un autositio como plan de contención y protección de la gente ante una posible entrada de más vehículos de grupos armados u otra movilización criminal. Aquella madrugada hubo detonaciones de armas de fuego por parte de estos grupos las cuales provocaron heridas a integrantes de la comunidad. La primera barricada, donde mujeres y jóvenes hicieron frente, detuvo a las camionetas de los talamontes quienes se dirigían al área del “ojo de agua”, lugar significativo en la vida de las y los cheranenses, el enfrentamiento se tornó muy violento, sin embargo, la comunidad no cesó hasta detener a los criminales e incendiar sus vehículos. Además “el presidente municipal huyó, y se desarmó a los policías municipales por la complicidad mantenida con grupos delictivos” (Fuentes, Moreno y Rivero, 2020, p. 9).

Se puede decir que la defensa del territorio se coordina con la fuerza histórica comunitaria de Cherán y el *miedo-dolor*⁵⁴ que representaba transitar las calles y la plaza ante la desprotección e incompetencia del gobierno local y estatal contra los actos violentos “puesto que también las autoridades estatales tuvieron conocimiento de los atropellos que se cometían en Cherán y tampoco actuaron con oportunidad” (Aragón, 2013, p. 42), incluso durante los años de elevada violencia en la comunidad habitantes denunciaron, señalaron, documentaron y acudieron a las instancias de justicia correspondientes para exigir una pronta solución, hechos que las autoridades ignoraron pues jamás actuaron al respecto, además, hubo casos de secuestro, desaparición y asesinato a quienes se atrevían a denunciar.

⁵⁴ En el próximo capítulo abordaré a las emociones y afectos como un elemento político que vincula las relaciones del pasado, el presente y la materialidad hacia el horizonte, es decir, hacia un nuevo espacio para actuar y habitar.

Así, las acciones establecidas se hicieron colectivas por el *sentir y vivir* compartido y atravesado en la comunidad, la formación de una autorganización respondería, en palabras de las y los jóvenes de Cherán, a que: “ellos [los talamontes] estaban atentando gravemente con la conservación de nuestra vida comunitaria” (Concejo de Jóvenes del Gobierno Comunal de Cherán K’eri, 2021, p.66). En el caso particular de las mujeres, relatan desde su experiencia que en ese tiempo “muchas mujeres vivíamos la falta de respeto de los talamontes y, hasta de los policías, nos sentimos muy acosadas”, “cuando pasaban los camiones llenos de madera ya sabíamos que eran talamontes, y nos agachábamos, hacíamos como que no escuchábamos la infinidad de piropos negativos que nos decían y seguíamos caminando” (entrevistas a mujeres de Cherán: Castillo y Tomás en Concejo de Jóvenes del Gobierno Comunal de Cherán K’eri, 2021, p. 66). La toma de las calles sería, por tanto, la base de un movimiento por la lucha de una comunidad sin temor a salir debido a que caminar o transitar las calles se había convertido en un peligro. Castillo (2021), mujer p’urhépecha de Cherán narra:

Ellos se paraban mucho en el Calvario, ya que enfrente hay una tienda, una vinatería, cuando los veía pensaba: -chin, ya hay borrachos, ya me van a empezar a decir...me caían gordos-. Eso provocó una gran frustración en mí, como mujer porque me hizo pensar que yo era el problema y me cuestionaba ¿por qué fui mujer? Si fuera hombre no de dirían esas cosas, si les contestaba era más duro para mí porque era así de. “ah quiere que le hablemos, quiere que le pongamos atención”. Esta situación provocaba también mucho enojo en mí, y me ocasionó pleitos en mi casa cuando me querían mandar a la tienda, ya que yo no quería salir...o algunas veces prefería usar pantalones y sudaderas grandotes para evitar todo eso. (p.67)

Las barricadas posteriores que surgen durante el autositio se levantaron para la vigilancia desde la autorganización defensiva, allí cheranenses jóvenes y adultos se ubicaron especialmente en las entradas y salidas del pueblo de Cherán cerrando la entrada a cualquier persona ajena a la comunidad; en ese proceso y con el propósito de mantenerse en vigilancia constante, se instalaron *fogatas* en los cuatro barrios que conforman la comunidad⁵⁵, “un total de 240 que se encendieron en los nodos de las calles” (Fuentes, Moreno y Rivero, 2020, p. 10), las cuales se incorporarían como espacios de autodefensa, de encuentro, de conversación y de cuidado.



Imagen 2. Mapa didáctico: representación de los 4 barrios de Cherán K'eri.
Fuente: Libro Cherán K'eri, conociendo y reconociendo nuestro territorio, 2013.

⁵⁵ Cuatro son los barrios que configuran la comunidad de Cherán: barrio 1ro. *Jarhukutini* “el lado de la orilla” el cual se encuentra del lado noroeste; barrio 2do. *Khetsikua* “el de abajo” del lado suroeste, barrio 3ro. *Karakua* “en lo alto” ubicado al sureste y barrio 4to. *Parikutini* “del otro lado” localizado en el noroeste.

Por consiguiente, las fogatas se establecerían como la organización por comisiones para la asignación de tareas de vigilancia; asimismo, en ellas vecinas y vecinos, principalmente mujeres, cooperarían también en la preparación de alimentos para todas y todos. Es aquí al rededor del fuego, entre el diálogo, la comida, los cohetes⁵⁶ y la disposición donde se materializaría un espacio de encuentro que recrearía –con elementos de organización de su pasado y la integración de nuevos procesos- una nueva plataforma de organización para los acuerdos vecinales y la planeación. Así, “las fogatas fueron la base para la reactivación de las asambleas de barrio y de la asamblea general como espacios de deliberación y decisión comunitaria” (Aragón, 2013, p. 42), esta relación con proximidad al fuego alimentó con historias y con comestibles compartidos, como los hongos⁵⁷ que “jugaron un papel fundamental como alimento y elemento vigorizante, en aquellos días y noches aciagas de defensa valerosa de la comunidad y la dignidad” (Colectivo Angátapu, 2013, p.88), convirtiéndose en elementos de reparación social durante aquella vigilia por la reconstrucción y recreación para su organización y resolución territorial.

En ellas la reapropiación de las calles y de su territorio fundarían el camino hacia la revitalización del tejido social de la comunidad, fragmentado por la violencia, incorporando una nueva *potencia social* desde la dimensión del fortalecimiento de los lazos familiares, vecinales y comunitarios durante la convivencia en estos nuevos espacios sociales de resistencia. Esta potencia social se enmarcaría como la fuerza motora del proceso autonómico, de resistencia y del cuidado comunal, la cual reflexiono recurriendo a cuatro ejes intervencionales: *fuego, palabra, memoria, cuerpo colectivo*.

⁵⁶ Con la ayuda de cohetes, toda la comunidad se comunicaba aproximadamente cada 30 minutos para informar de cualquier movimiento del crimen organizado al territorio (Ruiz, 2019, p. 23).

⁵⁷ “Debieron asar y guisar grandes cantidades de hongos al calor de las hogueras, agradecidos de este alimento, en tiempos en los que no había cosechas debido a la concentración total de la comunidad en su defensa” (Colectivo Angátapu, 2013, p. 88).

Fuego-palabra

La fogata representa la suma del fuego-fogón, de sus participantes, del encuentro y el tiempo. Entrelazan una relación única con su ahora y su ayer con el propósito de reinterpretar su porvenir. Niñas, niños, jóvenes, adultos y mayores la rodean, cada quién colabora desde sus posibilidades en las actividades de cuidado, vigilancia, alimentación y convivencia. Sin embargo, la solidaridad y el compartir de historias, pláticas, recuerdos o conocimientos históricos p'urhépecha trenzarían –como en el espacio familiar de la cocina- una expresión para organizar las tareas comunitarias y la participación en los procesos hacia su propia autodeterminación.

Este ejercicio de socialización estuvo marcada por la transmisión de la memoria oral que constituiría la base de la organización y de la experiencia por la autonomía como rumbo para la comunidad retomando prácticas organizativas, identitarias y políticas -como la asamblea de barrios, las rondas comunitarias de vigilancia o la medicina tradicional- que estuvieron presentes en la historia de Cherán y que habían sido apartadas durante los últimos años pues “antes del movimiento los grupos de expresión partidista controlaban los espacios de representación, lo cual excluía a un gran sector de la población de la toma de decisiones, pues la asamblea general de comuneros había perdido vigencia” (Velázquez, 2019, p. 175).

La fogata fue un espacio de participación política dirigido por las mujeres. Llevar a discusión allí el devenir de su comunidad derivó en reflexionar sobre la creación de una vía organizativa donde la recuperación de la memoria, cultural e identitaria, guiara y configurara un horizonte político y colectivo.

Palabra-memoria

La reactivación de memorias sociales en las fogatas significó para Cherán la concentración organizativa con el fin de recuperar su agencia, su historia y territorio por medio

de la procuración de participación de la comunidad en la toma de decisiones, pero también en las formas de habitar los espacios -tanto los bosques, como las calles o las casas-, es decir, el sentido con el que sus prácticas cotidianas se articulan con las prácticas comunitarias y viceversa.

De esta manera, habitar desde su identidad cultural p'urhépecha -comprendiendo las diferencias particulares o tropiezos que coexistan en su comunidad, concretamente, sin idealizar que el movimiento ha sido completamente infalible y sin errores- les ha permitido potenciar su acción comunitaria y recrear sus modos de relacionarse y sentir la vida, confrontando el *miedo* que las fuerzas violentas del poder criminal y capitalista les han provocado.

Memoria-cuerpo colectivo (¿Quiénes somos?)

La activación de las memorias sociales articuló el sentido de cuidado -que mayormente recaía en las mujeres-, defensa y lectura de la realidad corporal -donde habita la memoria larga de los pueblos (Cabnal en Gargallo, 2014. p.137)- y comunitaria que se manifiesta en relaciones identitarias por la historia, el conocimiento y afecto de sus territorios. La comunidad conlleva una dinámica, un movimiento como cuerpo vivo entre la convivencia, la participación y la reproducción de vida con trabajo, actividades, obstáculos y también tensiones, pero en donde material y simbólicamente se posiciona su reconstrucción por el bien común, especialmente, en oposición a su desvanecimiento sistemático.

En consecuencia, el reconocimiento de este cuerpo colectivo en las fogatas reivindicó las concepciones de participación, vida comunitaria y vida natural, emprendiendo acciones tradicionales como la ronda comunitaria y asambleas barriales, para la vigilancia y la toma de decisiones⁵⁸ respectivamente, convirtiéndose en elementos de escucha y acción activa para

⁵⁸ Durante 8 meses, las fogatas estuvieron encendidas las veinticuatro horas. Aunque poco a poco en las mismas fogatas fueron emergiendo las divisiones de antaño y hubo quienes desistieron de la participación, se lograron consensos de una mayoría de la población que le dan sustentabilidad al proyecto autonómico hasta hoy en día. (Velázquez, 2019, p.176)

desarrollar su plan autonómico y comunal. Por esa razón el cuerpo colectivo encarna la organización política, de autocrítica, dignidad y reflexión de todas y todos sus integrantes en resistencia a los embates del sistema-mundo capitalista, pues “el cuerpo es el instrumento con que los seres tocamos la vida, ese cuerpo merece espacio y tiempo concreto y simbólico solo por estar en el mundo, así la comunidad respeta ese espacio y ese tiempo y, es más, lo sustenta con afecto por su propio ser. Cada cuerpo en la comunidad, en el sentido general y dinámico, es una parte del ser comunitario” (Gargallo, 2014, p. 169).



Imagen 3. Ilustración sobre los conocimientos colectivos de autoreconocimiento en Cherán. Fuente: Libro Cherán K’eri, conociendo y reconociendo nuestro territorio, 2013.



Imagen 4. Entender quiénes somos en Cherán. Fuente: Libro Cherán K’eri, conociendo y reconociendo nuestro territorio, 2013.

El sistema-mundo capitalista representa la destrucción de la vida. Para la comunidad de Cherán, el despojo de su territorio y la violencia obstruyó su habitar subjetivo y material, es decir, su territorio que les es estaba siendo arrebatado así como la negación o asimilación de sus identidades conformaron un atentado hacia la vida pues esas condiciones materiales y de identidad son el espacio y memoria donde se reproduce su vida, sus modos de organización, su lengua p’urhépecha, las relaciones sociales y la cumunalidad, sus prácticas de cuidado, el trabajo con la tierra, las historias y el conocimiento sobre la historia de su comunidad. En palabras de Doña Adelaida Cucué (en Colectivo Angátapu, 2013, p.37) “todo lo que tú ves es territorio, por

donde vas dando tus pasos, por donde viene el aire. Esa es la cosmovisión del territorio, nuestra manera de pensar también es nuestra visión del territorio, así como nuestra manera de actuar”, ubicando en el cuerpo-territorio la identificación del *reconocimiento e identidad* dentro de la comunidad y el territorio como el hogar colectivo compartido que les permite conocer *quiénes son* pues “es importante conocer nuestra historia, nuestra manera de vivir y de entender el mundo para saber cómo queremos existir y que queremos para nuestro futuro” (Colectivo Angátapu, 20013, p. 38), esto se presenta en un contexto global de descomposición de lo colectivo donde el capitalismo ha impuesto la reproducción de un tiempo *vacío y homogéneo* (Benjamin, 2005, p. 54), un tiempo de la modernidad que controla, normaliza y organiza a partir de la idea de “progreso” como futuro, contribuyendo a transformar el tiempo en explotación y atomizando u – olvidando- las prácticas históricas del pasado.

De esta manera las experiencias en torno a la resistencia e insumisión de Cherán contienen elementos de autoreconocimiento, memoria, historia y recreación, definiendo su proyecto autonómico como respuesta material y objetiva a la violencia pero que, de igual manera, se entrelaza con la subjetividad de vida. Un proyecto dispuesto a criticar un mundo establecido, creando múltiples formas y tiempos de habitar posibles y llevando a cabo *un salto* hacia el pasado a través del dialogo entre generaciones como potencia política de discontinuidad en la línea del tiempo *vacío-homogéneo*, donde la participación de la mujer, tendrá un giro de visibilización y discusión contundente en esta lucha.

CAPITULO 3

MICROPOLÍTICA: ESPACIOS DE RESISTENCIA, AUTONOMÍA Y LUCHA DE LAS MUJERES EN CHERÁN

¡Janharhini irekuani, jindesti markuksi anchikuarhini

iretharhu! / ¡El respeto por la vida es hacer comunidad!

La marcha histórica de la humanidad dentro de la Modernidad capitalista ha normalizado la continuidad de un proceso que avanza en una secuencia de causas y efectos que figura obedecer a los designios de un destino incuestionable (Echeverría, 1998), esto abre interrogantes sobre las problemáticas de nuestro tiempo entre crisis y despojo, las cuales se reubican en las acciones de resistencia e insurgencia sostenidas en las formas de circulación colectivas frente al tiempo vacío-homogéneo rectilíneo y ascendente que figura bajo la idea del progreso, idea favorecida por el control del capital a partir del crecimiento desenfrenado y un transcurrir de vida y del movimiento histórico en crisis; aquellas acciones de *desobediencia* colectiva interiorizadas en sus propias experiencias permiten la redención del pasado, la memoria y la práctica del tiempo autónomo.

En estos paisajes donde el rumbo del espacio y tiempo de la historia se muestran como representaciones e interacciones sociales de narrativas que *desobedecen* a la dimensión política dominante, se presentan prácticas e identidades de insurgencia que reafirman su ahora, su presente. Pese a la mirada hegemónica donde lo insumiso, desobediente o rebelde es perseguido y criminalizado, el trabajo comunitario y colectivo –así como su diversificación de estrategias de resistencia- responde como recurso para combatir la violencia, el hambre, el desplazamiento, los binarismos y la visión continua de la historia, centrada en el capitalismo estatal.

Este reto, uno de los mayores, ha sido el de trabajar por un *mundo transitable*. Donde las miradas múltiples y el reconocimiento de las experiencias y la memoria ante la clausura del pasado albergan cuerpos colectivos que alumbran caminos de procesos en oposición a la producción de homogeneidad, la cual, ha precarizado la vida de las personas y sus territorios. Ante las fricciones y disputas del *mundo cerrado* capitalista-estatal que pretende borrar las historias propias y las lógicas políticas centradas en la garantía del cuidado y la reproducción de la vida; el trazo para crear otra politicidad aparece dentro de la escala hacia la micropolítica, que como señala y propone la socióloga, activista e historiadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2018), consiste en un habitar:

A partir de las comunalidades -rurales y urbanas, masculinas, femeninas o mixtas, juveniles, culturales, agroecológicas, etc.- articuladas por un ethos⁵⁹ fundado en el reconocimiento de sujetxs no humanxs, en el diálogo con lxs⁶⁰ ancestrxs (...) la zona de fricción donde se enfrentan los contrarios, sin paz, sin calma, en permanente estado de roce y electrificación, es la que crea el magma que posibilita las transformaciones históricas, para bien o para mal. Pero también hace posible que broten situaciones cognitivas que desde la lógica euro-norteamericana serían impensables, como la idea de que el pasado pueda ser mirado como futuro. (p. 43)

En Cherán, aquellas micro-redes que entretejen la apertura de un horizonte comunitario se expresan desde las prácticas y conocimientos comunitarios a escala de toma de decisiones

⁵⁹ Aquellas relaciones que conforman la dinámica, los modos en el ser y conocer de una comunidad o colectivo.

⁶⁰ El uso de la “x” es un uso para articular nuestro decir, narrar, o expresar “a manera que refleje lo que deseamos comunicar; a esto se le ha llamado lenguaje incluyente. Una pauta discursiva que intenta hacer visible lo que algunos hablantes perciben como reflejo de la desigualdad social entre hombres y mujeres. Es importante recalcar que el lenguaje incluyente no es la sustitución de una regla gramatical por otra, es una pauta de discurso que emplean los recursos de la gramática, ya sean tradicionales o innovadores, para manifestar una postura política” (Vázquez-Rojas, 2021),

políticas y sociales dentro de la comunidad que simultáneamente trabajan en el compromiso con su pasado, la memoria y su articulación con su presente encarnado, pensado desde otro lado: la identidad, la comunalidad, el territorio y lo geopolíticamente situado que interpela el avance de las lógicas del capital. En ese sentido, el papel de las mujeres p'urhépecha de Cherán dentro y fuera de su comunidad ha sostenido los modos de cuidado y reproducción de vida, los cuales se articulan en colectivo, es por ello que han apelado a tener más participación visibilizada y respetada dentro de esa toma de decisiones políticas para su comunidad y, además, a que los varones de la comunidad se puedan involucrar en el trabajo reproductivo y de cuidado doméstico.

Este proceso está caracterizado por la presencia de la memoria, anclada en las prácticas cotidianas y en el hilado de los espacios de la vida común. Después de aquella herida violenta que la comunidad de Cherán ha atravesado, el proceso de revitalización, reconstrucción, recreación y reactualización de la memoria histórica se incorpora a su tiempo presente, de donde construyen las potencias políticas y los nuevos hechos de la lucha por la territorialidad y el trabajo comunal para la producción de vida al abrir, desde la indignación, una experiencia por su autonomía como ejercicio de resistencia, sin duda, ante las violencias del poder estructural para la deliberación política en sus cuerpos y territorio.

Por tanto, en este último capítulo se reflexionan las bases y las prácticas de micropolítica que se activan en las periferias del discurso hegemónico –y en todos sus aparatos de conocer, hacer, poder-, presentes en distintas dimensiones de la vida comunitaria de Cherán, principalmente en las resistencias y producciones cotidianas de las mujeres que se han manifestado históricamente en la fuerza motora de reproducción, bienestar y contribución sustantiva dentro de su comunidad. Además, se analiza la importancia de visibilizar la

micropolítica de los afectos, los cuales han circulado desde la visión colonial a modo de vinculación con lo “femenino” que, en sentido amplio, no considera como importante su valor en el conocimiento, la producción y creación, desarticulando su imprescindibilidad en el sostenimiento del cuidado y la vida.

Considerando la importancia de articular estos elementos para el reconocimiento del carácter político y vital del cuidado de los cuerpos personales y colectivos contra las formas precarias y violentas de vivir este capítulo narra los lugares que las mujeres y la comunidad de Cherán han tomado para reconstruir y sanar sus modos de hacer colectivamente.

3.1 Papel de las mujeres de Cherán en la vida colectiva y en defensa del territorio

“Cherán no es solamente el pueblo, para nosotros es nuestra casa, el lugar en el que nosotros vivimos. Es como la casa de todos, la casa del colectivo. Entonces, si se meten a robar a tu casa ¿Cómo no la vamos a defender?”

Alicia Lemus⁶¹

La lucha de la comunidad de Cherán por la resistencia y la autonomía, como proyecto de construcción histórico-política, se manifiesta en la gestión de prácticas colectivas que, en el marco de las emergencias de despojo de sus bosques y la agudización de la violencia dentro de su territorio, forman parte de un proceso de posicionamiento político de autogobierno y autogestión para su reconocimiento, a contrapelo del proyecto liberal del Estado mexicano que ha pauperizado y desplazado a la comunidad.

⁶¹ Palabras presentes en el conversatorio “La participación de las mujeres en la lucha de Cherán: a 9 años de la lucha” que se llevó a cabo en Radio Fogata el 14 de abril del 2020.

Volver al trabajo de lo común resurge como una respuesta de supervivencia, en él se presentan acciones colectivas tendientes a horizontes políticos que, además de denunciar la persecución de lo comunitario como agente constitutivo de la cotidianidad, la organización y el modo de vivir, reconocen y consolidan procesos dialógicos, políticos, culturales y educativos para la articulación con diversos movimientos y grupos de participación dentro y fuera de la comunidad en pro de su identidad política y autonomía. Este afianzamiento autonómico involucra necesariamente una crítica a las relaciones sociales y los ejercicios de poder vigentes y se propone como una tarea para repensar nuevas maneras de convivencia y vida.

Las mujeres de Cherán “quienes, desde los márgenes, sin acceso a la tierra, sin ser posesionarias, mantienen una estrecha relación con el territorio y con los bosques” (Velázquez, 2019, p. 23), han sostenido, al tejer desde contracorriente de las estructuras patriarcales y coloniales, una propuesta y caminar sobre las dinámicas de género presentes en los mandatos culturales p’urhépecha y coloniales así como en las violencias económico-sociales que se imbrican como motor de la producción capitalista bajo la lógica patriarcal de la explotación, control y limitación de sus cuerpos en los diferentes ámbitos de la vida de las mujeres en la acentuación de diferencias mediante la división sexual del trabajo y la reproducción de vida.

En términos históricos, la participación de las mujeres p’urhépecha ha estado presente en los distintos ámbitos de la vida comunitaria. No obstante, como se planteó anteriormente, las instituciones coloniales ocultaron y desplazaron el reconocimiento de su trabajo al excluirlas para ser propietarias de tierras, para ser escuchada su voz o sus propuestas, para eclipsar su implicación y relevancia de creación y participación en sus comunidades y en el mundo. Concretamente, “fueron racializadas y (re)inventadas como “mujeres” al servicio del capitalismo global” (García, 2015, p. 15) lo que las despojó de su sociabilidad y afirmación colectiva, al

imprimir desde las miradas de dominio y la división de las fuerzas sociales de la modernidad en *lo público* y *lo privado* como nueva ficción dicotómica para la regulación o restricción de los espacios sociales de convivencia.

Esta nomenclatura *público-privado* aparece como extensión en la construcción del Estado moderno como una manera de gestionar y preservar -según los calendarios y los espacios- una manera de vida a razón de autoreforzarse como esfera de lo “público”, produciendo espacios y valores de lo “particular” y de individuos, esto, a modo de crear frontera entre los ámbitos “íntimos-cerrados” donde figurarán las emociones o el espacio doméstico y, por otro lado, los “espacios públicos” donde las coacciones de las lógicas estatales configurarían el campo de las relaciones sociales. Allí, los cuerpos de las mujeres indígenas normados por la nueva cultura son trazados desde una nueva división de poder: la del espacio político.

Esa división ha desplazado y arremetido contra las mujeres en la reducción de los espacios de reconocimiento político y en la potencial desarticulación de las actividades *por lo común* dentro -y fuera- de la comunidad, una dinámica tanto de expoliación como de poco reconocimiento a las actividades que dan sustentabilidad a la vida, las cuales se han *feminizado* es decir, algo a lo que se le da carácter distintivo y de diferenciación de funciones, prácticas o roles según la lectura del cuerpo -sexo-, en este caso el femenino, mediante el condicionamiento y construcción social de la división sexuada del trabajo y del saber. A modo de ejemplo tenemos las prácticas del *cuidado* relacionadas con “las mujeres”. En suma, se les relega a ciertas actividades signadas por estereotipos de género que producen y reproducen desigualdades, pauperización y vulnerabilidades; lo que derivó en el control o sujeción de sus cuerpos dentro del sistema relacional tradicional-colonial y capitalista en los contextos de violencia que se manifestaron en Cherán y, que a raíz del movimiento del 2011, dentro de la comunidad, algunas

mujeres se han cuestionado y reflexionado el “deber” femenino pues “la vida íntima de las mujeres está entretejida con el prestigio de la familia y con el orden comunitario (...) En este sentido, las ideologías de género P’urhépechas restringen ciertos aspectos de la vida de las mujeres y sancionan socialmente a quien se sale de la norma” (Velázquez, 2019, p. 140).

Esa posición reflexiva implica la disposición que permite abrir la posibilidad de crítica y consideración justa sobre la participación de las mujeres p’urhépecha en el hogar y en los espacios comunitarios, permitiendo un giro de resignificación y reconocimiento de las necesidades y demandas sobre la autonomía para la gestión de su vida cotidiana; asimismo, por la reconstrucción de las autonomías comunitarias y su intervención en el proceso.

La necesidad polisituada, porque está cruzada por las experiencias colectivas e históricas específicas, de las mujeres de Cherán para crear y construir autonomías frente a la exclusión y la violencia, se lleva a efecto a través de la reorganización y autorregulación para la gestión de su vida cotidiana y, sobre todo, de la autodeterminación dirigida desde donde la comunidad y sus sujetos se piensan e hilan para el cuidado de su territorio y sus cuerpos. Las autonomías, entendidas en su dimensión plural, articulan los procesos y la capacidad colectiva de agencia para decidir, guiar, administrar, conocer y trabajar sobre los temas de lo común. “La autonomía, en síntesis, es poder propio, poder autodirigido. Dicho poder no se erige por decreto; siempre es un proceso inacabado, contradictorio, limitado, constreñido en medio de los flujos del mercado y los poderes estatales” (Pineda, 2021, p. 12), es decir, la autonomía permite reconocer los procesos productivos y reproductivos habitándolos desde lo colectivo bajo el control de su propia soberanía comunitaria a contracorriente de las prácticas capitalistas.

En Cherán, la participación de las mujeres en la constitución de esas autonomías y de la vida comunitaria fortaleció al movimiento y constituyó, junto con la lucha de la comunidad, la

autonomía jurídica en el reconocimiento legal de su autodeterminación desde el año 2012, por otro lado, al interior se revitalizarían proyectos de lo común con el propósito de autogestionar los distintos elementos que conforman la reproducción comunitaria de su territorio. Su trabajo, su lucha por la vida y la re-existencia, sus pedagogías del cuidado –que colocan a la vida en el centro- y de la reproducción social, establecen una potencia productiva para ser colectivizada, un reto contra-colonial y contra-estatal que potencia al reconocimiento de derechos políticos y territoriales, así mismo, rechaza la violencia generalizada y la cooptación de su resistencia por agentes estatales o del capital.

En esos espacios de fuerza micropolítica se forman “relaciones autonómicas, aunque el resto del cuerpo social pueda funcionar bajo relaciones heterónomas. No obstante que un intersticio autonómico pueda ser pequeño, tiene una gran potencia, ya que puede ser el punto de partida de un proceso de reconstitución más amplio” (Burguete, 2018, p.19). Ese punto inflexivo resaltaría en la complejidad, contradicciones y problemas que se relacionan con la expropiación histórica de los cuerpos-territorio de las mujeres; pues “a pesar de la enorme participación de las mujeres en la constitución y consolidación del movimiento, ellas no lograron una representación significativa en las instancias de gobierno, como el Concejo Mayor” (Calveiro, 2019, p. 3). Lo cual me lleva a reflexionar que, si bien las mujeres de Cherán no se encuentran ausentes de las actividades de la vida comunitaria, su presencia en los espacios para la toma de decisiones o en los de representación fue limitada, implicando durante el proceso autonómico de Cherán la reconfiguración de las estructuras de reordenamiento de la toma de decisiones dentro de las fogatas-parhangua⁶² como un hito al trasladar una representación del espacio doméstico, al espacio público-comunitario.

⁶² Parhangua, de la lengua p'urhépecha que significa fogón.

La toma de decisiones se democratizaría entre hombres y mujeres en este lugar común hacia la construcción de propuestas para un proyecto político desde donde se puedan rehacer los modos comunitarios, consolidando estrategias a fin de reconstruir sus autonomías en busca de la resolución de problemáticas y dificultades sistemáticas e internas.

En efecto, como refiere Pineda (2021):

La autonomía como estrategia de resistencia ha implicado en los pueblos indios un proyecto de reconstrucción de sus propias capacidades y estructuras políticas, haciéndolos emerger como actores sociales con un proyecto propio. El cuidado y la regeneración de sus propias formas productivas, y la conservación, actualización y superación de sus modos políticos de organización, representan quizás uno de los proyectos políticos más poderosos del continente. (2021, p. 11)

En estos modos políticos, la resignificación del trabajo habilita las tareas comunes como un horizonte de resistencia y participación de lo que significa comunidad. De ahí que el trabajo comunal representa un ejercicio que vincula el quehacer político como capacidad para deliberar el rumbo de la comunidad.

Al interior de los sistemas de trabajo comunal encontramos una fuerza anticapitalista, pues como sostiene la socióloga y activista maya Gladys Tzul Tzul (2019, p. 107) las luchas comunales “han logrado evitar proyectos que consideran que el bien común está en la propiedad privada y la representación individual” y, por otro lado, hallamos una fuerza antipatriarcal donde el cuerpo colectivo de la comunidad, conformado por cada cuerpo personal, contiene significado y acciones concretas que declaran nuevas formas de organizar, convivir, así como de cuidar, al impulsar reconstruidas formas de habitar y relacionarse en comunidad y con el medio natural.

Sí, la recuperación de los espacios de lo común y el trabajo en Cherán en los bienes colectivos ha permitido impulsar maneras de relación que dan forma a un modo de vida, esto es, que los bienes comunales centrados en la conservación y reproducción de la riqueza material y simbólica de vida son también un modo de vivir o habitar el mundo. En otras palabras, la producción de *lo común* se define como una relación social (Federici, 2013) y no un conjunto de bienes que solo se comparten, lo común es el proceso de interacción e interrelación, un proyecto político; sobre eso Federici (2013) también apunta que:

La idea de lo común/los comunes, ha proporcionado una alternativa lógica e histórica a los binomios Estado y propiedad privada, Estado y mercado, permitiéndonos rechazar la ficción de que son ámbitos mutuamente excluyentes y de que sólo podemos elegir entre ellos, en relación con nuestras posibilidades políticas. (p. 245)

En absoluto afirmaré que esta apuesta organizativa esta absuelta de dificultades, contradicciones o, inclusive, de violencia contra las mujeres. En el pueblo de Cherán se ha identificado por la misma comunidad las dificultades que las mujeres atraviesan para participar en la vida política; Alicia Lemus, doctora y comunera del barrio 3ro de Cherán, sobre eso comparte:

En una comunidad todos somos importantes (...) pero también hay que reconocer que tenemos muchas limitantes, desafortunadamente nosotras vivimos en un contexto en donde las cosas que nosotras hacemos están más ligadas a lo que es la familia y muy poca veces se reconoce y nos dejan actuar en cosas públicas, como en este caso en el gobierno, no es solo ahora, desde antes con el sistema de partidos políticos nunca había habido mujeres en los puestos de toma de decisiones, eran las secretarias, las afanadoras o

alguien que estaba allí pero no desempeñaba funciones de liderazgo o toma de decisiones. Incluso a muchas de nosotras desde nuestra casa nos han limitado - “¿por qué vas a la calle? ¿por qué llegas tan tarde? - No nos dejan participar en asuntos públicos porque se “cuida” la parte de nuestra “honorabilidad” que tiene que ver con el tema de la sexualidad como mujeres. (Radio Fogata, 2020)

Por lo general estos obstáculos presentes cotidianamente han significado para la comunidad reflexionar y remirar el trabajo de las mujeres, pues ellas se encuentran en la primera línea de defensa, resistencia y cuidado de la tierra la que, junto con los cuerpos de las mujeres, son base sustancial de la explotación capitalista. De tal forma que el reconocimiento de la determinación de las mujeres está presente en el flujo de *lo común*, ya que su movimiento o motor conlleva la producción de colaboración, esfuerzo y articulación de lo que puede ser discutido, construido y transformado; así, *lo común* potencializa, subversivamente, la posibilidad de generar nuevas arquitecturas para vivir.

Las mujeres de la comunidad p’urhépecha transmiten y valoran sus conocimientos sobre su medio y su historia, son organizadoras del hogar y de las actividades comunitarias. En la fiesta, el fogón, la siembra, la cosecha y la lucha, ellas siempre han estado allí. Para Doña Imelda Campos, “Melita” (Desinformémonos, 2012), guardiana, cocinera y mujer p’urhépecha, la transformación hacia el reconocimiento de la participación política de las mujeres en Cherán ha ido cambiando, ella relata: “poco a poco vamos encontrando la forma de convivir y de adaptarnos a este medio de lucha”, “me siento muy orgullosa de las mujeres, veo que esta es una lucha en la que la mujer volvió a tomar la fuerza”. De esta manera, identifican que la importancia del conocimiento que poseen radica en que comprende voluntad y esfuerzos, además, reside en que sus saberes y experiencias son pilar para la configuración del tejido social-comunitario, en

este sentido, la reconstrucción de sus autonomías por la reconstitución y reivindicación de su participación política y la rehabilitación y defensa de su territorio supone una estrategia de resistencia a la imposición de razonamiento, violencia y relaciones de dominio.

Autonomía representa deseo por escribir su propia historia. El expresar y rehacer la forma comunitaria comenzó en Cherán, exponencialmente, al pie del fuego; como detallé con anterioridad, aquel fogón que se hallaba en el interior de casa fue llevado a las calles en un acto emergente desde donde se recreó la dinámica de convivencia del espacio de reproducción familiar, allí los entramados políticos se tornaron democratizadores al escuchar por igual la palabra de todas y todos los presentes. Así, en el sitio de fogata-parhangua familiar:

marcado por el género, tradicionalmente distante de espacios públicos de poder; se reconfiguró en un lugar público e inclusivo que reivindicó la voz de las mujeres con sus sentidos de cuidado de la vida en comunidad. Aunque esto duró apenas unos meses, fue suficiente para movilizar las ideologías de género y debatir sobre las concepciones de la comunalidad y trazar un horizonte más equitativo. (Velázquez, 2019, p. 174-175)

Este proceso establecería la fuerza y la perspectiva sobre la identificación significativa de las actividades familiares y comunitarias de las mujeres y el trabajo colectivo para la reelaboración de un nuevo gobierno y nuevas instituciones para el reforzamiento de su identidad para el bienestar comunal. Sin dejar de lado, ciertamente, que la revitalización de su autonomía por la afirmación de su identidad colectiva sea un trabajo móvil por la dignidad, la crítica, la reflexión y la memoria.



Imagen 5. Parhangua en Cherán K'eri. En la calle, durante la noche, se compartió alimento y palabra; más tarde se elevaron globos de papel. Fuente: toma propia. 5 septiembre 2021.

3.2 Mujeres en movimiento. La identidad política y comunitaria como transición hacia el reconocimiento

La historia y memoria construyen identidad. La identidad política es un proceso de politización que germina desde el aprendizaje y las conductas compartidas que, orgánicamente, dentro de las comunidades será aprendida desde la cotidianidad, la genealogía de las experiencias, las tensiones, la preparación de la comida, la transmisión ritualística, entre otras. Es, por tanto, una construcción simbólica y material del mundo social y las representaciones que existen y hacemos entre *nosotras/os* y *las/los otras/os*.

En palabras de Patricio Guerrero⁶³ (2002):

Una identidad se construye no solo en una relación dialógica armoniosa y alejada del conflicto, sino que la identidad es un escenario de confrontación en el que está implícita la cuestión del poder. Se entiende el poder como la capacidad de provocar efectos intencionales sobre los seres, las cosas y los acontecimientos, para lograr el control de los recursos, de los bienes materiales y simbólicos escasos. “A” tiene la capacidad de influir sobre “B” en la medida en que posee los recursos que el otro carece. (p. 119)

Esta premisa nos permite reflexionar acerca del cómo las problemáticas sobre politicidad radican en la estratificación u orden que el sistema dominante impone sobre los grupos o identidades al marginarles, discriminarles o negarles su posibilidad de construir y conducir sus relaciones de identificación y sentido de vida. A este respecto, la capacidad de la identidad en su dimensión política permite intervenir como instrumento de resistencia e insurgencia contrahegemónico para formar proyectos autonómicos e históricos desde sentidos, voluntades y deseos civilizatorios distintos.

⁶³Músico y Antropólogo ecuatoriano

Así pues “la identidad, como estrategia, permite ver las respuestas desde los actores sociales y su capacidad de provocar efectos sociales mediante sus acciones y la reflexión sobre las mismas” (Guerrero, 2002, p.120-121). En cuanto a eso, tomando como discusión la función potencial de la identidad política es imprescindible señalar la importancia del impulso que tuvo el proceso colonial y capitalista en ultramar por medio de, como sabemos, el “hambre de los metales” –la extracción de metales preciados- pero, también, por el “hambre de alteridad” –necesidad por crear una imagen de las y los invadidos que legitime su invasión- (Barriendos, 2011), esto es, creando narrativas que “justificaran” la exclusión y sometimiento de lo Otro según sus prácticas, creencias y conocimientos; así aquellas historias buscaron la deshumanización de las alteridades y representaron su despojo de racionalidad y gobernabilidad. Esta categoría planteada por J. Barriendos, representa un acercamiento al cómo la construcción de narrativas de “verdad”, desde el *hambre* del colonizador, alimentaron la construcción simbólica del Otro como salvaje, incivilizado, etc.

Por esta razón, los ejercicios de insurgencia en las identidades políticas son, en consecuencia, un claro ejemplo de cómo la identidad conforma una estrategia de lucha política que se articula para desmoronar la idea de que las identidades son homogéneas o invariables, así como derribar las narrativas sobre los estereotipos y atributos que se representan como negativos y criminalizan las identidades racializadas desde la mirada dominante como son la organización de vida, la lucha, la rebeldía o la autonomía.

La identidad política de las mujeres en Cherán es aquella que, además de provenir de la memoria y mirada encarnada, se actualiza en los procesos de reflexión que confluyen en sus proyectos políticos al reconocerse como actoras en este espacio-tiempo, vislumbrando las diversidades y diferencias que permitan construir nuevas relaciones entre ellas y junto a otros.

Nuestra identidad se construye día a día a partir de la manera en que habitamos los lugares más cotidianos como nuestra casa, las plazas, los bosques, los cerros y los manantiales. La manera de comunicarnos, de vestir, de organizar las fiestas, las faenas en nuestro barrio y los relatos que nos cuentan, son formas de estar en conexión con las cosas del mundo, de apropiarnos de nuestra historia y de sentirnos parte de una colectividad en donde somos responsables de nuestro destino. (Colectivo Angátapu, 2013, p. 38)

De este modo la identidad política en Cherán ha permitido el reforzamiento del tejido y la cohesión social que articula una visión colectiva en común que les permita enfrentar a los proyectos colonizadores homogenizantes que no reconocen la pluralidad o la expresión del Otro. En ese marco, las mujeres p'urhépecha de la comunidad han fortalecido las prácticas del cuidado por la importancia que éste significa frente a la violencia y ausencia del Estado o el expolio del crimen organizado. Aun cuando “los desafíos que enfrentan quienes buscan gestar estrategias para el cuidado de lo vivo deben comprenderse a la luz de las tensiones y las contradicciones de intentar cuidar en medio de un sistema que ataca y lesiona la vida y a quienes la procuran” (Moreno y Trevilla, 2021, p.55) ellas apuestan, desde la responsabilidad colectiva, el despliegue y contribución del reconocimiento de sus actividades, tareas del hogar y de cuidado, pues también son trabajo. Y allí es donde surge una importante propuesta de trabajo por lo común: el *colectivizar los cuidados*.

“Como p'urhépechas, como grupo indígena pues yo creo que la naturaleza es muy importante para nosotros. De allí vivimos”, estas son palabras de la comunera Adelaida Cucué que enarbolan la importancia del *cuidado* a la tierra, pero también de su interrelación-

dependencia con la vida de todas y todos. Las mujeres en Cherán son guardianas, cuidadoras y reproductoras de experiencias que sostienen la vida, son bastión en el hogar y pilar de la comunidad. Protegen la tierra, el agua, los bosques; preservan, identifican y transforman plantas medicinales para curar, producen y preparan el alimento para la familia y para la fiesta, tejen o bordan en tela la palabra e historia de su pueblo, asimismo, enseñan y relatan sobre su cultura a las generaciones más jóvenes. De esta forma,

El cuidado tiene que ver con la alimentación, la salud, la crianza, la asistencia a las personas con alguna enfermedad y/o discapacidad permanente o transitoria, la higiene, pero también con el soporte anímico, con la gestión y planificación de la vida cotidiana, por mencionar algunas actividades. El cuidado reproduce la vida, es un proceso (re)generador de lazos sociales, y de vínculos humanos y no humanos. (Moreno y Trevilla, 2021, p. 56)

Por tal motivo, el proyecto de autodeterminación para proteger y resguardar su territorio les llevó a pensar nuevas formas de organizarse y actuar, entre ellas, el reconocimiento de la identidad política de las mujeres como defensoras de la vida. La defensa y el cuidado acompañan la lucha autonómica de Cherán colocando la vida en el centro, politizando la reproducción de la cotidianidad, el cuidado de los cuerpos y la tierra como un camino colectivo en dirección a la acción política para reinventar la capacidad de imaginar y crear una vida más segura, digna y sin desvalorizar y olvidar la importancia del trabajo reproductivo dado que:

hemos olvidado cuidar, porque es un trabajo que mayoritariamente lo hacen por nosotros, (y si en masculino porque principalmente quienes cuidan somos las mujeres), mientras estamos en las tareas intelectuales, políticas, en el trabajo: ¿quién cuida de nosotras?, ¿y quiénes cuidan a quienes nos cuidan? Hemos olvidado cuidar y cuidarnos, porque el

cuidado no está reconocido como un trabajo, pero tampoco como un conocimiento ancestral. Cuidar es autonomía, es soberanía, es apoyo mutuo. (Chávez, Ortega, Pasero, Rodas, Rodríguez, 2021, p. 80)

Esta reafirmación sobre el significado del cuidado y la identidad política es preciso comprenderlo como medio para la acción colectiva, no como fin. Conjuntamente se ha valido también de las orientaciones de las *emociones*, lo cual, les ha permitido reconocer esos lugares como espacios de conocimiento y política. Como muestra de ello, para la feminista y académica independiente Sara Ahmed (2015), dentro de sus propuestas del *giro afectivo*⁶⁴, cuestiona:

¿Cómo se introduce el dolor en la política? ¿Cómo moldean el contacto con los otros las experiencias vividas de dolor? El dolor generalmente se ha descrito como privado, incluso una experiencia solitaria (...) Y, sin embargo, el dolor de los otros se evoca continuamente en el discurso público, como algo que requiere una respuesta colectiva e individual. (p. 47)

Ante tales cuestionamientos me resulta fundamental compartir uno más: las emociones, estrechamente vinculadas con lo “femenino” y, por tanto, exiliadas de lo razonable ¿nos permiten construir, visiblemente, su articulación con el cuerpo colectivo desde una dimensión de contrapoder? Esto en vista de que el pensamiento dominante mantiene los discursos sobre la individualización de las emociones, relegándolas al espacio privado, utilizándolas como un poder político al convertirlas en prácticas dominantes simbólicas y corpóreas del sentir.

Referente a ello, señalar que las emociones reorientan es reconocer que éstas alejan o acercan a los otros de modo que están mediadas por historias, recuerdos y lecturas (Ahmed, 2015) las cuales pueden ser contadas repetidamente -a modo de construcción de proyecto

⁶⁴ Este tipo de estudio está basado en teorías como son: de los afectos, del cuerpo y feministas, por mencionar algunas. Plantea una propuesta de retos metodológicos, políticos y éticos que vindican a las emociones como horizontes de análisis. (López. 2015)

civilizatorio hegemónico como la “necesidad” del Estado, de la familia nuclear heterosexual, etcétera- esto desde la lógica del capital, pero también, se encuentran habitadas por experiencias de cómo se está organizada/o y cómo se vinculan con otros cuerpos, posibilitando ocupar otros caminos que modelen la reconfiguración social por lo común. “El dolor está así vinculado con la manera en que habitamos el mundo, en que vivimos en relación con las superficies, cuerpos y objetos que conforman los lugares que habitamos. Nuestra pregunta se vuelve no tanto qué es el dolor, sino qué hace el dolor” (Ahmed, 2015, p. 59). En la lucha política de las mujeres de Cherán, emociones como el miedo y dolor avivaron una memoria sobre sí y el cuidado de su territorio, rebasando el miedo inmovilizador y ligando el dolor como un proceso de reconocimiento afectado por otros –como el Estado, el cual se legitima a través del miedo como dispositivo- y que da forma al cuerpo personal y colectivo. En relación a eso, Teresa Guardián del barrio 4to, fogata 18, nos comparte su experiencia: “cada una de las mujeres tiene una referencia personal, (...) en lo personal vivía aterrorizada, con *miedo*, porque éramos testigas de cómo entraban a derribar tantos árboles o cómo llegaban, yo tuve algunos acosos por parte de los talamonteros” (Radio Fogata, 2020), puntualizando como la movilidad y el habitar su territorio se había convertido en un espacio restringido y limitado para circular mediante el terror y el *miedo*. Alicia Lemus, añade:

En mi caso yo vivía con mucha tristeza, pero también con mucha impotencia, había una desesperación por querer hacer algo, como si en nuestras manos estuviera frenar un problema que era estructural. Yo voy a resaltar algo que me *dolió* muchísimo, a mí y a mi familia, nosotros vivimos un caso de desplazados por el asunto del crimen organizado, una de mis hermanas le tocó vivir el asesinato de una de las personas que pertenecía al entonces comisariado de los bienes comunales, asesinaron a esta persona en su casa (...) y

eso nos causó mucho temor y mucha tristeza. Mis familiares tuvieron que salir de la comunidad, de esconderse del crimen organizado. (Radio Fogata, 2020)

En este sentido me interesa ubicar la escala del *miedo* que, a diferencia del uso como elemento de control y de *fronterizar* de los otros, las experiencias consientes de él –como la activación de acción frente al miedo de las mujeres de Cherán- forman narrativas espaciales y de sentido para identificarlo, trabajarlo y prevenirlo. Situar el *miedo* es comprender los espacios y los cuerpos como representaciones, los cuales, generalmente han sido controlados por la *masculinización* de los lugares. Es decir, “el espacio es una construcción a la vez social y emocional, que se produce no solo a través de procesos económicos y sociales sino a través de las relaciones de poder presentes en la vida cotidiana” (Soto, 2013, p. 202) debido a que modela un contexto de vulnerabilidad hacia lo *feminizado*, como en el acto de cuidar.

Con base a esto, las mujeres p’urhépecha aquí han aprendido, y continúan haciéndolo, a responder al miedo y a cuidar su dolor. Las experiencias propias y la lucha histórica de sus ancestas contienen elementos que vindican su propia capacidad política para hacer e intervenir en la reconstrucción autonómica, igualmente, identifican su lugar como constructoras de vida y creadoras de conocimiento.

Sin embargo, tienen presente que “la lucha por la defensa de las autonomías comunitarias no puede reducirse a la simple recuperación de los usos y costumbres ancestrales, sino que reclama una transformación de estos, específicamente en cuanto al papel de las mujeres en la vida colectiva” (Calveiro, 2019, p.4) ya que los mandatos de género y las violencias de género psicológica, patrimonial, sexual y económica se encuentran aún presentes en la comunidad, situación identificada por mujeres p’urhépecha de organizaciones conformadas durante la lucha por la autonomía en Cherán.

Por lo cual su camino hacia el reconocimiento de sus identidades comunitarias y de la identificación de las relaciones entre hombres y mujeres es entendido como un proceso vivo de reconstrucción, que presenta aciertos y cambios generando nuevas formas de política, pero también conflictos y errores que constituyen una batalla que permitirá explorar la importancia



Imagen 6. La lucha por la defensa de nuestros bosques. En el bosque de Cherán se han realizado intervenciones artísticas para resguardar la memoria de las mujeres. Fuente: toma propia. 4 septiembre 2021.

de rearticular los procesos comunales y de los afectos como perspectivas críticas para habitar y gozar la autonomía desde la participación valorada de todas y todos, como revisaremos y reflexionaremos en el siguiente apartado.

3.3 Praxis autonómica: rearticulación de procesos comunales y reproducción comunitaria de la vida

“Ahorita vemos a muchas jovencitas haciendo actividades que nosotras no pudimos hacer a pesar de que lo queríamos y que gracias a estos movimientos el pensamiento ha evolucionado, la apertura adentro de nuestra comunidad se ha dado de una forma distinta. Yo creo que todavía hay límites y justamente es participar en esas decisiones que tengan más trascendencia, que sean más públicas”. Silvia Sánchez⁶⁵

Los cambios dentro de la comunidad son visibles. El proceso de recreación autonómica ha ofrecido una gramática anticolonial y anticapitalista que incorpora una variable motora, que es, el trabajo comunal. Antes, expuse la importancia de esta actividad colectiva y su producción de *lo común* como eje constituyente en la conformación de las relaciones y el espacio social; ahora ahondaremos en algunas de las propuestas donde la participación de las mujeres –sin dejar de lado su interrelación con la participación de cada integrante de la comunidad- ha permitido sostener y fortalecer las experiencias autonómicas desde espacios de micropolítica definidos.

⁶⁵ Pensar compartido por Silvia Sánchez, mujer p'urhépecha habitante del barrio 2do., Radio Fogata 2020.

La reconstrucción del gobierno comunal ha permitido entretener, con el fomento a la creación de espacios, instituciones y proyectos que favorecen la comunalidad, espacios de sustentabilidad y la reconstitución de lo que definen como propio.

La primera estructura de Gobierno Comunal se conforma de un Concejo Mayor de Gobierno Comunal (CMGC), integrado por 11 comuneros y una comunera, sustituyendo la figura de presidente municipal. Este organismo, se auxilia de seis consejos operativos en el ejercicio del gobierno y en lo administrativo. Durante la administración 2012-2015 los consejos operativos fueron: Bienes Comunales, Asuntos Civiles, Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia, Coordinador de Barrios, Administración Local y Programas Sociales, Económicos y Culturales. A partir del segundo ejercicio de gobierno (2015-2018) se agregaron dos consejos: Mujer y Jóvenes. (Fuentes, Moreno, Rivero, 2020, p. 11)

La reorganización de estas instituciones significó un desafío vivo sobre las formas estructurales violentas y destructivas pues permitió efectuar diferentes estrategias de un accionar político por las autonomías. En este aspecto, ubico y expongo el *retorno a lo posible* como una categoría explicativa y un posicionamiento político colectivo, a veces difícil, que revitaliza la memoria histórica en Cherán, u otros espacios y luchas del mundo, como potencia y agencia renovadora a través de maneras organizativas que permiten resolver problemáticas y asuntos por el bien común; un accionar ligado a la autocrítica continua, los afectos, a la redefinición del espacio privado y que coloca un acento al reconocimiento de ser protagonistas en la producción de nuestra historia, una activación de la memoria, trazos que permitan un reencuentro para identificar nuestro aquí y comprender la herencia de lo indeseable y deseable en nuestra vida y

entorno, donde cada acción conlleva aprendizajes y nuevos retos ante la infructuosa lógica del capital.

Por este motivo la recuperación de organismos dentro de la lucha de Cherán en función de re-construir su cohabitar el territorio, destaca como clave para suscitar, en diferentes escalas y dimensiones, las condiciones para definir su *retorno a lo posible*. Ahí, durante estos más de 10 años, este avance en la reconstitución de instituciones por la autoderminación de la comunidad ha ido acompañado con el empoderamiento de las mujeres como defensoras de sus bosques (Calveiro, 2019); en esta ola del *retorno a lo posible*, la energía de las lógicas de organización de las mujeres p'urhépecha, que habían pasado quizá desapercibidas o poco valoradas, sobre dar forma a específicos modos de producción, creación y protección de la vida ha tomado la calidad de expandirse irrumpiendo como punto de partida pensado en clave del cuidado y de la reproducción de la vida material y simbólica.

El pensar bajo estas claves constituye, así, algunas de las fundamentales expresiones y fuerzas que el *retorno a lo posible* permite trastocar las miradas sobre los roles “tradicionales” en donde las mujeres p'urhépecha de Cherán participan, donde se reducía su hacer a actividades “sencillas” o “que les corresponden”, “naturalizando” su quehacer como elemento de obediencia y honorabilidad al mandato de género.

No es un proceso fácil, pues en el comienzo de la re-creación de las asambleas y el gobierno comunal, al momento de hablar y discutir asuntos sobre política o toma de decisiones sobre la dirección del movimiento la palabra era tomada en las asambleas por varones. Pilar Calveiro, politóloga, investigadora y escritora, plantea que “en algunos testimonios de mujeres indígenas de las comunidades autónomas se refiere su dificultad para hablar en público en ciertos ámbitos fuertemente masculinos, como las asambleas” (2019, p. 4); a esta discusión recupero que

dentro de la vida comunitaria se puede ubicar espacios donde las mujeres fungen como organizadoras y administradoras, no obstante, en el hogar si bien desempeñan un significativo papel organizativo y de cuidados, el control jerárquico puede recaer en mujeres mayores -aparte de la autoridad del varón jefe de familia- por sobre mujeres jóvenes: hijas, nueras, nietas, etc.

En ese sentido, la autonomía de sus cuerpos -para hablar, expresar, decorar y tomar decisiones sobre él- se ve atravesada por la vigilancia de las conductas de las mujeres para preservar el honor, en particular a las mujeres jóvenes o casadas. “Algunas personas de comunidades p’urhépechas mantienen la idea de que las mujeres una vez casadas “pertenecen” a la familia del esposo. A pesar de los cambios en las nuevas generaciones, siguen vigentes creencias que justifican la violencia” (Velázquez, 2019, p. 155), estas expresiones normativas violentas de género también se entrecruzarán en *el retorno a lo posible* como una activación de memoria a modo de recorrido reinterpretativo en nuestra historia, comprendiendo el ahora -y el ayer- como un entramado de encuentros y desencuentros socioculturales, permitiendo hallar el *¿de dónde vienen?* estas relaciones y dinámicas de violencia u opresión.

En consecuencia, podríamos decir que, ante esta mirada *lo posible* se materializa al permitir abrir nuevos procesos de reconstrucción política y del ser. Al interior de la comunidad de Cherán, “el replantear el lugar de las mujeres” (Calveiro, 2019, p. 4) figura como una *grieta* ante las estructuras y prácticas patriarcales –que pueden ser ejercidas, como hemos visto, indistintamente por varones o mujeres-, al reinventar y buscar flexibilizar los espacios o actividades diferenciadas por el género.

La lucha colectiva representó este *retorno a lo posible*; la participación política de las mujeres, aún entre debates y tensiones presentes, les ha llevado a reflexionar y contribuir en el repensar sobre las maneras de habitar los espacios –en cuestión del género- como su casa, su

comunidad y fuera de ella, abriendo senderos y horizontes para la visibilización y reconocimiento de su trabajo y sus derechos como mujeres, esto mediante la faena practico-reflexiva conjunta. Por ejemplo, Alicia Lemus nos comparte que:

poco a poco se ha visibilizado a las mujeres en puestos de toma de decisiones en este nuevo sistema de gobierno, que al igual que en el anterior pues hay muchas complejidades. La verdad esta es una batalla que nosotras tenemos que estar lidiando todos los días porque las que estamos aquí somos las portavoces de muchas mujeres que no pueden estar aquí, no quieren estar aquí o que no las dejan estar aquí. (Radio Fogata, 2020)

Propiciando así, en unos ámbitos aún de poco a poco, el fortalecimiento por la autonomía de sus cuerpos-territorio desde la responsabilidad colectiva y la búsqueda de estrategias que han significado ser claves en la defensa y luchas por lo común, pero también, aportan de modo significativo reflexiones que se traducen en conocimiento y sentipensares vivos de las mujeres p'urhépecha, reflejados en las experiencias políticas y productivas por el buen vivir que han logrado subvertir la violencia criminal y reorganizar progresivamente la vida comunitaria a contraposición a las lógicas dominantes de poder, explotación y violencia hacia las mujeres. Estos sentipensares incorporan la noción de poder trabajar, crear, experimentar, percibir o conocer, de manera conjunta, por medio de la mente-cuerpo con su carácter reivindicativo de la memoria, la experiencia, el movimiento. Es decir, pensamiento-razón y sentimientos. Pues, a pesar de la mirada cartesiana ¿será posible pensar sin sentir o sentir sin pensar?

En relación con tales formas de lo político, vinculo la propuesta de Raquel Gutiérrez, filósofa, activista y socióloga mexicana, la cual versa sobre nombrar el pensar del porvenir colectivo desde un lugar o posicionamiento que no se construye a partir el lenguaje de la

dominación, sino en el producir formas de sostenimiento, cuidado y responsabilidad colectiva para la reproducción de lo social. En tal sentido, propone denominar como la *política en femenino* –“el calificativo “en femenino” cuya intención es la distinción de una forma específica de lo político busca enfatizar dos cuestiones” (Gutiérrez, 2017, p.70)- primero, en el “en femenino”, se incluyen a los cuerpos de las, los, lxs que sean y, segundo, “el punto de partida de esta forma de lo político es el compromiso colectivo con la reproducción de la vida en su conjunto, humana y no humana” (Gutiérrez, 2017, p. 70).

Bajo esta perspectiva, la *política de lo femenino* se ubica en dirección opuesta a las consecuencias ligadas al proyecto civilizatorio capitalista-colonial, vindicando los conocimientos y trabajos que procuran la digna reproducción de la vida –que como se ha analizado, son actividades que se han *feminizado*, precarizado y desprotegido desde el modelo hegemónico capitalista-. El énfasis de esta política reside también en las emociones y el cuidado, sobre todo, en la politización de éstas prácticas. Desde este enfoque la *política de lo femenino* florece como política *no estado-céntrica*⁶⁶ “en tanto su eje y corazón es la reproducción de la vida material, centro de atención tradicional de la actividad femenina, no exclusiva pero sí crucial, y en tanto su calidad expansiva y subversiva se afianza en la posibilidad de incluir y articular la creatividad y actividad humanas para fines autónomos” (Gutiérrez, 2017, p. 71).

El cuidado y la defensa de los bosques, de la comunidad y el hogar, en manos y cuerpo de las mujeres en Cherán, se presentan como formas de relación con el mundo pues contribuyen en el trabajo y diálogo sobre la interrelación de las formas de lo vivo para su conservación, la sostenibilidad humana y ambiental, así como en la reafirmación de los vínculos de cooperación-

⁶⁶ Esto es, no se propone como asunto central la confrontación con el estado ni se guía por armar estrategias para su *ocupación o toma*; sino que, básicamente, se afianza en la defensa de lo común, disloca la capacidad de mando e imposición del capital y del estado y pluraliza y amplifica múltiples capacidades sociales de intervención y decisión sobre asuntos públicos: dispersa el poder en tanto habilita la reapropiación de la palabra y la decisión colectiva sobre asuntos que a todos competen porque a todos afectan (Gutiérrez, 2017, p. 71).

responsabilidad entre todas y todos para autoregular algunos aspectos de su cotidianidad. Precisamente en esa clave se muestran y expresan horizontes políticos en femenino, que ha modo de un telar, se hilan en proyecciones o deseos que instan en reconocer y valorar el trabajo cotidiano y de lucha que regenera la vida en medio de la violencia.

Tal contenido entonces, antes que un modelo de gobierno señala un camino de vida y de lucha, y confronta enormes dificultades para expresarse a través de pensamientos abiertos y flexibles, en medio del enorme cúmulo existente de nociones y sentidos comunes - centrados en el predominio del capital, del estado, del mando y de lo masculino- acerca de lo político que se van volviendo cada vez más rígidos e impotentes. (Gutiérrez, 2017, p. 72)

A la vista de lo anterior, tenemos una gran aproximación de la multiformidad de encarnar la *política en femenino*, resaltando, la producción de decisiones políticas y el acuerpamiento de la lucha por las mujeres p'urhépecha contra las maneras en las que persisten las violencias hacia ellas. Agrietando caminos para sí -y para toda la comunidad- de esta y otras generaciones, abriendo espacios colectivos desde donde expresan, practican, promueven y luchan por relaciones sin violencia de género, sin discriminación, por la autonomía de sus cuerpos-territorio y pugnan por sus derechos.

3.4 Nuevas formas de hacer política. Retos y prácticas de memoria y afectos hacia otras formas de vida y relación

“A mi valientemente me invitaron algunas mujeres de mi barrio, me invitaron a que nos juntáramos a platicar por las noches, de manera clandestina, sobre qué íbamos a hacer para detener el asunto”

Alicia Lemus

Referirme al acuerpamiento de mujeres en la lucha es nombrar y reconocer que su participación es sostén de los movimientos y, de igual modo, es comprender al cuerpo como un ente político con trazos de historias, dinámicas sociales y políticas que proporcionan una respuesta a las lecturas producidas por la diferencia colonial-capitalista. Como mencioné anteriormente, la imbricación de opresiones históricas, sistemáticas y “de tradición” que resisten los cuerpos de las mujeres se han traducido en formas plurales de aportes prácticos, pero también, han permitido la creación de conocimiento y sentipensares que permiten abrir nuevas perspectivas con la finalidad de enunciarse en comunidades políticas para lograr la realización de proyectos que irrumpen, valientemente, a las avanzadas configuraciones coloniales-patriarcales-capitalistas que ponen en riesgo la vida de territorios y pueblos.

En estos 11 años de resistencia e insurgencia rodeados del reverdecimiento de los bosques y la reapropiación de bienes los comunales –con sus respectivos obstáculos o dificultades⁶⁷- en el territorio de Cherán el acuerpamiento de la mujeres p’urhépecha ha aportado y formado apuestas autonómicas u otras prácticas que priorizan el cuidado de la vida por sobre la reproducción-acumulación del capital.

⁶⁷ “En un primer momento lo que unificó a los comuneros fue la búsqueda de seguridad, no obstante, persiste una marcada diferenciación social entre sectores: los que viven del monte, de la milpa o del ganado, los que subsisten del comercio local o externo y “los profesionistas”, además de “los norteños” o migrantes. Sin obviar que en una misma familia extensa regularmente hay representantes de todos los sectores” (Vázquez, 2019, p. 132)

La autonomía es en este sentido, consecuencia de la lucha, pero también es andamio para el organizar comunitario, reinventándose a modo cíclico, no fuera del Estado sino en fuerte oposición y resistencia *a pesar de él*. Las mujeres diversas de Cherán han conformado desde las autonomías comunitarias la incubación de fortalecimiento en la participación política y la creación de *espacios-resistencia* para el autocuidado, la salud, la preservación cultural y memoria, el bienestar comunitario y la defensa de sus derechos como *lugares-fuerza de vida*, una constelación de prácticas de micropolítica para la subsistencia que, como expresa Silvia Rivera Cusicanqui (2018), representan un ejercicio permanente para abrir brechas de modo que agrieten las esferas molares del capital y del Estado.

En ese contexto, a continuación, reflexionaré sobre algunas experiencias y transiciones de micropolítica presentes en el proceso autonómico de Cherán desde donde se refleja el papel de las mujeres como gestoras, protagonistas, productoras, creadoras o conductoras de lo que señalaré como *espacios-resistencia y lugares-fuerza de vida*; junto a ello, analizaremos también el reconocimiento que hacen las mujeres sobre vivir dificultades, retos y disputas que atraviesan por las formas de relación machistas-patriarcales, esto debido a “lo que se espera de ellas” respecto a su género.

Inicialmente, tenemos la constitución de organismos como el *Concejo de los Jóvenes* y el *Concejo de la Mujer* que desde finales de 2014 se decide en el Concejo Mayor Comunal –una propuesta que emana a partir las asambleas de barrio- que, para la segunda administración a rotar en el 2015, debían conformarse estos Concejos (Redies, 2018). Las tareas formativas, de debate y de proyección a largo plazo que se trabajan en estos Consejos buscan articular tanto la democratización de los espacios políticos para las y los jóvenes, así mismo para las mujeres, como también el orientar estrategias pedagógicas sobre la recuperación de la memoria cultural

p'urhépecha en los diferentes espacios de su vida social, destacando que “desde ahí también empezaron a participar más mujeres en los demás consejos y resultó un mejor equilibrio entre hombres y mujeres” (Redies, 2018). En el Concejo de Jóvenes la participación consiste en impulsar el reconocimiento de las y los jóvenes en la comunidad, de su identidad como pueblo p'urhépecha al generar proyectos culturales, deportivos, educativos y artísticos que involucren el enraizamiento con su territorio –desde donde se colectivizan los cuidados y su defensa- y la forma de habitar en él para construir redes que despierten el interés y les permitan conocer, y al mismo tiempo reconocerse, en la memoria histórica y de lucha de Cherán. Como resultado de este arduo proyecto se da la creación de una nueva política que da cuenta sobre la importancia de no invisibilizar la presencia de las y los jóvenes en los espacios comunitarios –y, sin duda, también frente al Estado-, buscando experimentar procesos de cambio en la toma de decisiones comunales, lo cual, implica el reto de trabajar desde las distintas formas de pensamiento entre ellas y ellos, con el fin de converger en propuestas por objetivos de lo común para su comunidad.

El acercamiento colectivo que se da en las fogatas-parhanguas durante el estallido del movimiento permitiría que el tiempo en ellas se convirtiera en tiempo compartido y de cooperación, pues las fogatas funcionarían paralelamente “como escuelitas, ya que las clases se vieron suspendidas. (...) Las estudiantes de licenciatura ayudamos a nuestras vecinas dando clases a sus niños, apoyándolos a leer o hacer algunas actividades básicas” (Concejo de Jóvenes del Gobierno Comunal de Cherán K'eri, 2021, p.82), siendo en este *espacio-resistencia* del fogón llevado a las calles que se irían “ganando” espacios y luminosidad a la participación de las jóvenes. Parte de este proceso autonómico de la participación de las mujeres jóvenes fue entenderse como parte de la comunidad y no como frontera de ella. Cuestionar relaciones de poder entre hombres y mujeres, las predefiniciones de lugares o actividades “de mujeres”, la

discriminación, el que “se siga pensando que hay temas de hombres y mujeres” (Concejo de Jóvenes del Gobierno Comunal de Cherán K’eri, 2021, p.88) o el machismo que continuaron aún en el movimiento de defensa por los bosques y la autonomía, fue un diálogo detonador para denunciar el silenciamiento, la violencia y el no reconocimiento de las mujeres.

Así, con estas discusiones, se abrieron surcos y consiguieron logros para hacer comunidad con otras perspectivas, por ejemplo, la invención de espacios para la vida donde la conversación entre generaciones permita recuperar las inquietudes y la realización de demandas y propuestas para la lucha de niñas, jóvenes, adultas y abuelas. En relación a eso, el Concejo de la Mujer propicia a partir de esos debates, otra vida política estructurada en una apuesta fundamental, que es, abrir un espacio de encuentro e intercambio para fortalecer a las mujeres, tal y como apunta Sharhenir Maciel (En Autoría Colectiva, 2017), quien fuera concejera integrante del primer Concejo de la Mujer en 2015, y resalta:

el hecho de que tengamos un Concejo de Mujeres no quiere decir que estemos en contra de los hombres, simplemente es el hecho de fortalecer a las mujeres para que se unan a los hombres, esos estereotipos de género que nos han impuesto desde afuera, el hecho de que digan que las mujeres son débiles, que tienen que dedicarse al hogar, ahora se han ido aumentando porque también tenemos que ser profesionistas, también tenemos que ser buenas madres, también tenemos que aportar al hogar, sin embargo la cantidad de mujeres que se han unido al trabajo remunerado es inmensa, pero realmente no vemos hombres uniéndose al trabajo doméstico, entonces nuestro trabajo también va por ahí, educar las siguientes generaciones para que no se haga esta distinción entre los que tienen que hacer las mujeres y los hombres, sino que todas las generaciones siguientes vean que los dos son trabajos de ambos. (p. 128)

La acción de habitar estos *espacios-resistencia* representó un vehículo de participación política encaminada a alumbrar horizontes de *políticas en femenino* al interior de la organización social de la comunidad, dirigido contra la dominación, la construcción de un actuar recíproco para historizar su memoria política y, la reflexión sobre los quehaceres considerados “de las mujeres” que incrementan su actividad casa-trabajo-comunidad restándoles salud y ocasionando “cansancio, enfermedad y pérdida de la propia fuerza de decisión (...) dando lugar a una condición de subordinación apática” (Gargallo, p.175). Desde esta perspectiva, dentro de la organización en el Concejo de la Mujer ha sido preciso incorporar prácticas de sanación y autocuidado, teniendo en cuenta que se ha reconocido el hecho de que “la memoria de las luchas políticas protagonizadas por mujeres, necesita ser alimentada de la memoria de los saberes médicos y organizativos tradicionales sobre el cuidado femenino” (Gargallo, p. 175).

3.4.1 Politizar, colectivizar el cuidado y la sanación

La práctica del cuidado se ha colocado a la frontera, como un acto ordinario y banalizado al relacionarse con lo femenino. Desde esa proposición quisiera acentuar la importancia de la sanación colectiva como un acto insoslayable dentro de la acción política por lo común, porque son desde las mismas periferias que nombramos las heridas, dolores y malestares de aquellas experiencias históricas sobre violencia y dominación. Por esa razón, comprender que las emociones se asocian a las mujeres en conocer que desde esas emociones se subordina “lo femenino” y a sus cuerpos (Spelman y Jaggar en Ahmed, 2015) desde patrones políticos, culturales y económicos, de manera que, arremete contra las formas de vida de cada una de nosotras.

Reivindicar los cuidados y la sanación ha permitido construir narrativas desde los afectos y las emociones como un acto político, esto es, se recrea la reconducción de los afectos desde la capacidad de comprender los sentipensares y las emociones a través del reconocimiento personal –no individual- y del Otro, recuperando la importancia de sanar la violencia sufrida y de ubicar que la responsabilidad del cuidado debe ser asumida por todas y todos, así como la sanación; un compromiso donde se recupere “el sentido de prácticas ancestrales, populares y subalternas de sanación, que buscan una transformación de las condiciones de explotación y opresión; que siempre se realizan junto a otras, aunque involucren una necesaria dimensión íntima” (Chávez, Ortega, Pasero, Rodas, Rodríguez, 2021, p.75).

En la búsqueda de sanar personal-colectivamente, en la comunidad p’urhépecha de Cherán se ofrecen *lugares-fuerza de vida* con la intención de fortalecer “su andar por la autonomía” (Fogata Kejtsitani, 2016), en ellos las mujeres indígenas cheraníes comparten, conocen, aprenden, proponen, escuchan y conviven; trabajan en la recuperación del poder personal y colectivo como fuente importante de energía comunitaria que les ha introducido a discusiones sobre, por ejemplo, ¿cómo les ha afectado las heridas históricas de violencia a ellas y su comunidad? Debates que convocan a la participación reflexiva y a la sanación en común como eje transformador –que requiere trabajo y tiempo- para desarrollar otras experiencias de mundo.

Esta construcción de lugares surge como respuesta a las tramas de dominación inscritas en las relaciones que amenazan la autonomía y los derechos de las mujeres, me refiero a ellos como *lugares-fuerza de vida* debido a que en ellos se trabaja y relaciona a partir de una perspectiva política que se centra en los cuidados y establece vínculos para fortalecer los cuerpos

personales, colectivos y el territorio con el fin de conservar los recursos materiales, simbólicos y naturales para sostener digna, comprometida y colectivamente la vida.

Tales formas de producción se encuentran en acciones de la cotidianidad como la siembra, la cocina-fogón, la fiesta, la acción colectiva ante contingencias, las faenas comunitarias, por mencionar solo algunas; Aunado a ello, la organización política y el modo de habitar estos lugares conforman *espacios-resistencia* que se posicionan con un despliegue crítico en el actuar y pensar horizontes políticos y nuevas referencias con el propósito de generar procesos de transición, reciprocidad, consenso y sanación.

Hacer estos espacios ha sido crearlos considerando el recuperar la deliberación y cuidado sobre nuestros cuerpos y en busca de construir una vida libre a cualquier tipo de violencia, por ello, estas redes de apoyo brindan atención, capacitación, orientación y acompañamiento en diferentes ámbitos de la vida de las mujeres. Ejemplo de ello es la Asociación Civil “La Casa de la Mujer de Cherán, *Uarimas Kuajpiriicha Anapuecha*⁶⁸” conformada en el año 2016 e integrada por mujeres cheraníes de diferentes edades. Este proyecto surge a través de un diagnóstico comunitario donde se identifican altos porcentajes de violencia hacia las mujeres en su hogar. Entre las principales violencias nombradas por las mujeres de la comunidad se encuentran la violencia psicológica, económica y patrimonial, lo que asombró y orientó a las compañeras de la ahora Casa de la Mujer a reunirse con otras mujeres *líderes* -aquellas que movilizan y participan en el tejido social, convocan y trabajan con otras mujeres dentro de su barrio- para primero “soñar” y después aterrizar un proyecto en conjunto (Juana Mateos en Ascencio, 2021).

Desde ese espacio la sensibilización sobre temas de prevención de violencia, género, identidad y cultura, memoria, salud reproductiva y sexual - “pues los hijos deben ser deseados y

⁶⁸ “Mujeres guerreras” sería el significado al español de este nombre elegido en p’urhépecha por las integrantes de la A.C. para la Casa de la Mujer en Cherán (Juana Mateos en Ascencio, 2021).

planeados” (Doña Melita, comunicación personal, 1 de septiembre de 2021)-, autocuidado y medicina tradicional se gestiona y expone por medio de talleres, divulgación informativa, intervenciones psicológicas y jornadas de salud. A partir de estas experiencias se ha experimentado la heterogeneidad de expresiones del cuidado, pero también, el compartir común sobre la vulneración de sus cuerpos, su historia y territorio; ha permitido un caminar que vislumbra las heridas sufridas, pero de igual modo, el conocer la potencia personal-colectiva que contribuya al acercamiento, a cambios significativos y la acción política, ligados a transformar las relaciones de violencia.

Al tratar de recuperar la memoria y “convertirla en viva para reflejar el sentir desde los testimonios de la gente que conformamos el pueblo, desde los saberes de nuestras mujeres mayores” (Yunuen Torres en Autoría Colectiva, 2017, p.12), han surgido propuestas materializadas, conscientes de la precarización estructural y que apuestan por llevar profundamente la problematización y crítica acerca de la situación del Estado mexicano y de las múltiples manifestaciones de subordinación, racismo y violencia en la sociedad de nuestro país, que comprenden discusiones y reflexiones desde la “pluralidad de voces (diferentes en género, generación y saberes)” lo que “posibilita diálogo al interior de la comunidad acerca de sus visiones y expectativas del proceso autónomo” ya que para algunas mujeres de la comunidad el replantearse “un poco y reflexionar sobre lo que estamos haciendo como mujeres, también ayuda y contribuye al proceso que como pueblo vivimos” (Fogata Kejtsitani, 2016).

Para reforzar los avances autonómicos y políticos de la comunidad, en particular, los de las mujeres, el colectivo Fogata Kejtsitani⁶⁹ -conformado por habitantes de la comunidad de

⁶⁹“El colectivo se nombra usando la palabra Kejtsitani: “memoria viva”. El uso deliberado de la palabra Kejtsitani evoca su carácter especial para los pueblos P’urhépecha porque denota una temporalidad. La palabra no es de uso cotidiano; “hacer Kejtsitani” tiene un tiempo, una intencionalidad, pero, sobre todo, un sentido espiritual. En el colectivo nombramos también desde la emotividad, más, ante todo, desde la honra” (Fogata Kejtsitani, 2016).

Cherán y personas de otras geografías- trabaja desde la producción de documentación e investigación, en el resguardo y la difusión tanto de valores de la comunidad p'urhépecha como de los relatos de lucha y de cuidado, con la intención de construir narrativas propias que acompañen el desarrollo identitario comunitario y la construcción de instituciones autónomas acorde a las necesidades del pueblo (Fogata Kejtsitani, 2016). En palabras del colectivo, el horizonte político de este *espacio-resistencia* se halla en el encuentro de reconexiones con el pasado desde donde identifican que:

la historia oral permite reconocernos como integrantes de una comunidad con un pasado e intereses comunes. La recuperación de las tradiciones culturales hace posible que los protagonistas de los movimientos sociales adquieran conciencia de la historia que generan y recobren la mayor cantidad de voces para democratizar el ejercicio de la historia. (Fogata Kejtsitani, 2016)

Estas experiencias favorecen la construcción de redes entre organismos, espacios o proyectos como ejes que articulan la reconstitución comunal y la militancia de mujeres al frente de diversas acciones, permitiendo la construcción de luchas encarnadas en cada reivindicación diversa y heterogénea como un ritmo de reconectividad entre el ayer-hoy-mañana. Dicho de otra manera, entre proyectos se entreteje la colaboración para aprender y desaprender, para aportar a cada alternativa desde la investigación, la interacción y la vitalización de reciprocidad, lo que ha fortalecido los aprendizajes mutuos hacia procesos sostenibles y con miradas puestas en el porvenir de la comunidad.

En tal sentido, el cuidado al territorio se enmarca en la búsqueda de estrategias para preservar el espacio que habitan, pensando en lo que fue de los bosques de la comunidad, con lo que ahora es y, trabajando por cómo será. Su protección es la protección de la comunidad misma,

pues es fuente de vida; además de brindar alimento, leña y aire limpio, los bosques ofrecen plantas, hongos u otras especies naturales que, según sus propiedades, permiten sanar malestares en nuestro cuerpo. Sanadoras tradicionales y sabedoras ancestrales p'urhépecha de Cherán proponen y difunden actividades para conocer y cuidar el cuerpo, en sintonía con el territorio.

Por medio de talleres, conversatorios o asistencia, las mujeres sanadoras tradicionales⁷⁰ difunden su conocimiento. Doña “Melita”, es un semillero de experiencias y conocimientos sobre herbolaria, cocina y medicina tradicional, en sus talleres comparte lo importante que es la transmisión de conocimientos para la preservación de la sabiduría de la sanación, también, muestra cómo cuidar lo vivo. “Cada semana camina un kilómetro y medio desde su cabaña, en la ladera rocosa, al norte del Cerro San Marcos, y baja hacia el centro de Cherán (...) para transmitir su programa de radio: El arte del bien vivir. Durante una hora comparte su conocimiento generacional de la medicina tradicional” (Snyder, 2021), incentivando a todas las generaciones de la comunidad a habitar el territorio con respeto y protección, siendo solidarios con el medio natural, incluyendo su cuerpo, aprendiendo a gestionar los cuidados de la vida cotidiana y conociendo los espacios sagrados o simbólicos como un proceso colectivo para la reproducción del buen vivir.

Radio Fogata es el nombre que lleva la radio comunitaria de la comunidad, la cual surge con el esfuerzo y, desde luego, por la necesidad de la comunidad de Cherán en construir un *espacio-resistencia* más. Esta plataforma de difusión surgió desde el conocimiento y práctica autodidacta para operar una consola de radio prestada, instalada dentro de la casa comunal, con el propósito de dar voz a la propia comunidad, de informar, comunicar y difundir asuntos de

⁷⁰ “En Cherán tenemos a las curanderas, están las que trabajan con la alimentación, con los hongos, las que venden morrales, las que van y siembran varias hortalizas o también el maíz. Entonces, todas defienden el territorio y todo lo que hacen es cuidándolo y protegiéndolo y esa es la manera de defender” Testimonio de Rocelia Rojas, mujer p'urhépecha cheraní, en “Cherán, diez años defendiendo la vida y el territorio” (Mujeres por la memoria, 2021).

relevancia para el pueblo, tanto culturales como participativos. Antes de Radio Fogata, *las y los jóvenes* de la comunidad hicieron una radio que se transmitía por internet, eso, como comparte Lemus (Concejo de Jóvenes del Gobierno Comunal de Cherán K'eri, 2021, p. 85): “nos permitió enlazarnos con las otras radios comunitarias y asistir a algunos eventos de radios” así, formaron redes de apoyo que orientaron el proyecto de la radio basado en el diálogo, el espacio de encuentro y escucha -por eso el nombre de *fogata*-, la identidad, el fortalecimiento de formar medios de comunicación confiables y organizativos y como una pedagogía de resistencia por la memoria.

Al respecto, las pedagogías de resistencia por la memoria conmemoran un posicionamiento democratizador de la información en contraste con las dominantes formas de comunicación vertical con la que los medios de comunicación masiva articulan sus intereses con la espectacularización y comercialización de su contenido. La apuesta por crear un espacio que permitiera la difusión al interior y exterior de la comunidad resulta de gran significado y trascendencia para la divulgación del movimiento de Cherán, pero también como herramienta para la organización, la conservación de la palabra crítica y como un lugar de confianza. Esta enseñanza les ha permitido re-pensar la posibilidad de producir conocimiento desde otros espacios y desde la palabra de las y los diferentes protagonistas sociales que sobre la base de un esfuerzo colectivo se comparte, “de tal manera que es un espacio en donde este compartir es respetado desde las diferentes voces que se encuentran allí presentes (...) no importando la edad ni el género” (Torres, 2021).

Por otra parte, la construcción del vivero comunal estrechó la colectivización del cuidado al conformar planes comunitarios para la reforestación desde octubre del 2011. Además, allí se traduce un *espacio-resistencia* económico-político, ya que para su funcionamiento se generan

actividades productivas “que priorizan los beneficios comunes sobre los intereses del mercado y las ganancias” (Velázquez, 2019, p. 128), logrando consolidar una empresa comunal que permite trabajar y conectar desde un modelo forestal el reverdecimiento de las áreas degradadas por el saqueo de pinos y para la producción-distribución de diversas plantas. Este modelo forestal actualmente también tiene prohibido la plantación comercial de árbol de aguacate⁷¹, pues la siembra masiva de este fruto se apoya en prácticas de tala de árboles, monocultivos y excesivo uso de agua para riego, lo que ocasiona graves daños a la biodiversidad del territorio.

El cómo se produce expone de lo que se es como comunidad, y ahí, en este ejercicio de consolidación de empresas comunales se intenta reorientar las relaciones de producción y violencia históricas basadas en la explotación. Motivo por el cual, reconstruir y reconstituir el territorio conlleva una forma de ser y hacer en oposición a las fuerzas del desarrollo dominante. A pesar de ello,

La recomunalización de Cherán no ha implicado eliminar las relaciones de poder ni la diferenciación social al interior de la comunidad, pero el comunalismo ideológico sí alimenta nociones del bien común que se traducen en comportamientos que muchas veces benefician a ciertos sectores, pero que, con todo, han significado la mejoría de las condiciones de vida del conjunto de la población, que marca una gran diferencia con las condiciones de adversidad (Velázquez, 2019, p. 131)

Dado que, en el ámbito laboral, incluso dentro de las empresas comunales, la ronda comunitaria o el Concejo de Gobierno, -lugares en donde la vigilancia o señalamiento a los cuerpos de las mujeres está presente, al igual que en el espacio doméstico-, las dificultades que

⁷¹ Únicamente se podrá tener hasta 10 árboles de aguacate para consumo personal, acuerdo consensado en asamblea (AgroOrgánico, 2022).

atraviesan las mujeres siguen presentes debido a nuevamente los mandatos de género. “El machismo y la serie de valores introyectados dentro de la comunidad se vio reflejado en las fuertes críticas hacia nosotras que continuaron con el movimiento” y se manifestaban “cuando desafiamos nuestro lugar dentro de la familia al salir de casa e, inclusive, nuestro lugar en la comunidad al salir de ella y conocer los procesos de lucha de otras comunidades” (Concejo de Jóvenes del Gobierno Comunal de Cherán K’eri, 2021, p.88), experiencias que han llevado a un proceso de re-flexibilidad sobre los espacios controlados por, comúnmente, varones; esto para concertar otros lazos sociales al involucrarse las mujeres en espacios masculinizados para laborar y desarrollar sus actividades de trabajo habitando el espacio desde la acción intersubjetiva, el diálogo y la organización para transitar los miedos y las heridas de los sitios agresivos que se valen de regular los cuerpos “feminizados”.

Este miedo histórico que cruza la vida de las mujeres en su movilidad espacial ha sido confrontado por habitantes de la comunidad, tanto encarando los debates que sostienen que ellas solamente deben estar ubicadas en el espacio doméstico pues “deben enseñarse a echar tortillas” “no deben salir hasta que se casen” “las mujeres no deben llegar tarde sino parecen callejeras” (Castillo en Concejo de Jóvenes del Gobierno Comunal de Cherán K’eri, 2021, p. 90), como, de igual forma, en el ejercicio cotidiano que expresa el rechazo a este mandato hacia ellas. De la misma manera, la tensión y los obstáculos hacia los cuerpos-personales o colectivos de mujeres que trabajan para otras mujeres se mantienen activos, por ejemplo, desde las familias y la comunidad; lugares donde se reproduce la normatividad cultural y de género –impactado por las relaciones estructurales de dominación sobre las mujeres- que recae en la “honorabilidad” personal y familiar como eje condicionante social.

“Eso que hacemos nosotras para la comunidad es ser muy rebeldes, es salir del patrón que ellas/ellos nos están indicando” (Juana Mateos en Ascencio, 2021), estas palabras representan lo difícil que ha sido caminar en el proceso de cambio dentro del movimiento de Cherán respecto a la participación-militancia de las mujeres en distintos lugares de su accionar. Con todo, ha surgido un potencial desde lo común que se vale de transitar los espacios de la vida comunitaria y social desde nuevos sentidos para habitar, principalmente en oposición al despojo, posicionando a las emociones desde una politicidad que permite transformar la percepción de nuestros espacios y aunque es complejo delimitar las emociones espacialmente, es mediante las narrativas y las prácticas que las mismas emociones forman o inhabilitan que se puede reflexionar para comprenderlas (Soto, 2013). Esta forma de expansión de la visión sobre el hacer y ser, permite reconocer la importancia de los cambios en la comunidad durante los últimos años desde el levantamiento en el 2011, donde se han hilado, uno a uno, vínculos comunitarios para construir esas grietas que buscan dejar de “dar por sentado” como producir relaciones sociales, sino por el contrario, ubica que somos resultado de la historia construyendo territorios de resistencia y convivencia donde la importancia de conocerse reivindica en acto de reconocer las heridas históricas, el trabajo realizado por las mujeres y jóvenes, el cuidado y la relación vida-céntrica que las mujeres p’urhépecha defienden, así como la posibilidad de habilitar nuevas micropolíticas des-colonizadoras en claves de *lo femenino* y por *lo común* frente a las dinámicas violentas o asimétricas en los tramas comunitarios, sin dejar de lado, el señalar y confrontar la precarización, la discriminación, el olvido, la desterritorialización y las operaciones expropiatorias del sistema neoliberal extractivista.

3.5 Fragmentos para la investigación y acción hacia un Trabajo Social que interpela

Habremos de comprender la realidad para transformarla. La compleja realidad social, conformada por la historia político-cultural extendida desde el ayer por las problemáticas sociales que han recorrido generales y específicos contextos o por las vigentes formas de relación y aprehensión entre las personas -y otras formas de vida- que habitamos este mundo, atraviesa la búsqueda de modelos e interpretaciones para su estudio y comprensión desde las distintas disciplinas sociales.

Las problemáticas que viven las mujeres p'urhépecha en la comunidad de Cherán, así como sus desafíos, retos y posturas político creativas, se encuentran insertas en contextos de violencia sistemáticos y generalizados dentro de nuestro país; su experiencia representa una aproximación de coordenadas históricas entre la lucha social por la vida y la transformación y construcción de la historia. Por ello, intentar encontrar el diálogo entre las prácticas cotidianas y el acercamiento teórico-práctico desde el Trabajo Social, disciplina que desde la investigación y acción conforman un espacio de saber intencionado y de proximidad racional hacia las distintas subjetividades y situaciones sociales vividas por las sociedades -proximidades desde donde, sin duda, se ha apostado por cuestionar la tradición disciplinar e incorporar y desarrollar nuevos instrumentos de análisis e intervención-, permite la posibilidad de reconocer y posicionarse profesional y políticamente bajo esquemas epistemológicos que cuestionen las categorías que se sustentan desde el pensamiento dominante para que, de este modo, sea posible comprender a la sociedad desde la racionalidad de las subjetividades silenciadas, eclipsadas o ultrajadas.

La investigación *en y de* lo social transita en espacios del saber que, aun en distintas posiciones de tensión, ha llevado adelante el interpelar los sentidos del patrón colonial de poder que se ostenta como un principio ordenador de sentido y de afirmación de la subjetividad. Visto

de ese modo, “descolonizar lo social implica asumir fuentes de liberación relacionadas con el cuerpo en su materialidad y espiritualidad, despojarnos de la falsa supremacía de los seres humanos sobre la naturaleza y de las necesidades ilimitadas. Es subvertir la subjetividad colonizada y las trampas de la modernidad sobre nuestro sentido de vida” (Gómez y Patiño, 2018, p. 146). Es así que los diálogos de esta investigación junto con las herramientas de la disciplina de Trabajo Social ubican el colocar la vida, el cuidado, y el buen vivir en el centro y, la producción de nuevo conocimiento, como una trasgresión situada que contribuye a cambiar el ahora y los horizontes de las relaciones intersubjetivas así como crear procesos de acción social que promuevan la justicia y pluralidad epistémica fuera y dentro de las ciencias, es decir, problematizar y profundizar crítica y colectivamente hacia el compromiso de una in-disciplina.

Desde el punto de vista teórico de esta investigación, abordar la cuestión del orden colonial que se inscribe en los espacios de la vida social conlleva pensar en una mirada comprensiva de cómo se ha legitimado y justificado un orden injusto, desigual, de explotación y dominación social. Por lo anterior, para el Trabajo Social es imprescindible la interpelación, “la interpelación es la pregunta por el sentido -el porqué y el para qué- de un orden, la razón que lo justifica, la finalidad que tiene el preguntarse porque las cosas son de una determinada manera y no de otra” (Martínez y Agüero, 2018, p.304); y también, es indispensable una necesidad de desobediencia en el cómo hacemos investigación e intervención en el Trabajo Social para que, desde ambas dimensiones, se incluyan propuestas, conocimientos y nuevos relatos críticos de un Trabajo Social *indisciplinado*.

Esta mirada *indisciplinada* epistémica que se extiende a la producción de conocimiento se orienta también a la participación y reconocimiento de las y los sujetos sociales que han organizado proyectos políticos para llevar adelante prácticas que involucren a las personas en la

reflexión de su propia realidad y en la lucha por nuestros derechos políticos y sociales para llevar a cabo acciones de cambio. Por tanto, “la indisciplina se refiere tanto a la producción de conocimientos como a las prácticas profesionales” (Martínez y Agüero, 2018, p.304).

El posicionamiento ético-político profesional constituye una representación encarnada de indisciplina que involucra el repensar metodológico, desde donde se incorporen las voces y experiencias sostenidas en las resistencias y en los territorios que, a través de su realidad geohistórica, se convierten en micropolítica que propugna la producción crítica de nuevos conocimientos, intervenciones y acompañamiento para transformar sociedades.

Investigar implica asumir esta transgresión, desmitificar paradigmas o lógicas de pensamiento e involucrarse en hacer visible la vida social y colectiva -y sus dificultades-, tal y como plantean los profesionales del Trabajo Social Emancipador Martínez y Agüero (2018), quienes señalan la importancia de un colectivo profesional como espacio estratégico de lucha:

que nos lleve de la disciplina a la indisciplina, y que nos permita volver a la construcción y consolidación de una teoría social que desborde, exceda, traspase o atraviese las disciplinas, sin dicotomías ni fragmentaciones del sujeto de conocimiento ni de la realidad histórica. (p.306)

Por otro lado, la acción social o intervención se sostiene en un ejercicio de investigación profesional que tiene presente la magnitud y complejidad de las problemáticas sociales, busca revertir los mandatos de dominación y desigualdad mediante la ejecución de acciones concretas que generen condiciones, sensibilización, divulgación, formación, articulación y sentido para la transformación de nuestra realidad, y es en esa transformación del día a día desde donde se elevan los puentes de diálogo entre los microespacios que se consolidan como espacios de saber

y hacer, donde circula la revitalización del *retorno a lo posible*. Por último, y como refiere Carballada (2020):

la intervención en lo social implica; rescatar el gesto, la ética, la palabra todavía no dicha. Es decir, hacer ver aquello que la dominación colonial oculta o impide. Teniendo en cuenta que, sin historia, sin lugar, sin territorio, sin cultura, nuestras sociedades traducen la dominación en desarraigo, en ajenidad, así; solo se piensa lo pensado por otros y el sometimiento se reproduce y naturaliza. (s. pág.)

Precisamente, la postura teórico metodológica del Trabajo Social que llevemos a cabo será la representación de nuestra intencionalidad de acción. Las decisiones tomadas, lo que se cuenta, retoma o silencia, el propósito de las líneas de investigación, las formas de relación, la reproducción paternalista que infantiliza a las comunidades vulnerables o, por otro lado, el pensamiento crítico desde donde se comprende y cuestiona, que apuntala la posibilidad de reforzar el tejido social, de crear y sostener espacios de lo común o de resistencia, que lucha por los derechos sociales y busca transformar, estructuralmente, nuestro mundo, representan nuestra enunciación personal y profesional. Por ello, la práctica de producir conocimiento desde la investigación y la acción social es, desde luego, un acto político.

Por un Trabajo Social sentipensante y militante.

A MODO DE IN-CONCLUSIONES: ¿CAPITALISMO INTERIORIZADO? PENSAR OTRAS COSMOGONÍAS, OTRAS COORDENADAS DE SENTIDO

“¿Por qué cuando platicamos en purépecha, nos reímos más que cuando hablamos en español?” Alicia Mateo (Colectivo Angátapu, 2013, p.58)

La comunidad p’urhépecha de Cherán K’eri enfrentó diversos procesos de violencia y despojo, lo cual la condujo a responder desde la reconfiguración de su habitar y de su organización ante la urgencia de rescatar y reconstruir sus espacios de vida. Ante esa embestida a la comunidad, la participación política de las mujeres supuso la reactivación de memorias, del diálogo y de la vida comunitaria y así, en ese complejo transitar, la historia negada u olvidada del pueblo resurge visiblemente para cultivar nuevas formas de vivir.

Con el objetivo de analizar y reflexionar sobre el ser y quehacer en resistencia e insurgencia de las mujeres de Cherán-K’eri, fue preciso resaltar las marcas de violencia y asimetría social presentes en el orden histórico social; control y heridas atravesadas, como ya vimos, por la contradicción capital-vida que desencadena una guerra contra cuerpos personales y colectivos específicos. Esta guerra se reproduce en diferentes escalas, es decir, a partir de estrategias sistemáticas configuradas desde el exterminio-despojo, pero de igual manera recaen en expresiones y prácticas de socialización donde el patriarcado-colonialismo-capitalismo se manifiesta en actos de nuestra cotidianidad que generan narrativas reproductoras de opresión.

El impacto de estas narrativas en nuestra subjetividad, es decir, nuestro modo de ser, pensar, reaccionar o hacer en el mundo de lo social, produce discursos de dominación y disciplinamiento que toman proximidad hacia la internalización del mundo moldeado. No obstante, también permiten repensar su refuncionamiento para cuestionar la repetición de

historias que normalizan las formas de relación que modelan el pacto civilizatorio moderno. Se ha dicho que el capitalismo y sus numerosas cabezas vulneran a las mujeres y eclipsan su participación reproductiva y productiva por medio de relaciones que forman parte de un imaginario patriarcal que reifica sus cuerpos para ser apropiables, vigilados y sacrificados. En este sentido, la importancia de identificar que el labrar experiencias y reflexiones en torno a nuestras vivencias marcadas por el componente “tradicional” de relaciones de poder a nivel social de quienes nos vivimos mujeres -también desde las disidencias sexogenéricas o cuerpos feminizados-, ha sido acompañada de la coproducción de historias, pertenencias, memorias y caminos de las mujeres que han luchado por insistir en la problematización de las múltiples violencias y por el hacer común, nos permite movilizar el quehacer político contra el capitalismo interiorizado -y el estructural- que naturaliza, vigila, norma, castiga y estigmatiza a los cuerpos que no están situados en donde “se espera” deben estar.

La aproximación analítico-reflexiva de este trabajo sobre la participación de las mujeres p’urhépecha de la comunidad de Cherán permite conocer la importancia de no mirar la comunidad homogéneamente, sino de hacer una lectura sobre las importantísimas aportaciones y aprendizajes que en colectivo han conformado por su autoreconocimiento, por sus identidades, por sus autonomías, por lo común y por la defensa del territorio, pero también ubicar las contradicciones y conflictos que la comunidad vive y reconoce en cada espacio y voz. Permitiendo identificar, primero, su lucha –junto con sus desafíos- y su participación histórica por la vida dentro de su comunidad y, segundo, reflexionando *lo posible* en su planteamiento de nuevas formas de participación política articuladas con nuevas discusiones de reivindicación por su ejercicio político y por sus derechos como mujeres y comunidad.

Por otra parte, esta investigación pretende brindar también elementos de análisis a las reflexiones académicas, comunitarias y cotidianas sobre los procesos de Cherán y el devenir de su proyecto autonómico, principalmente entorno a las acciones concretas que realizan día a día las mujeres de esta comunidad y en la preocupación por conocer y entender las formas políticas que se recrean y piensan desde los esfuerzos colectivos. Además del registro y análisis, esta tesis busca contribuir al debate sobre lo necesario que es reconocer los alcances, pero también las dificultades que enfrentan las mujeres p'urhépecha al cuestionar y desnaturalizar los guiones de vida que han apartado su presencia de los distintos escenarios políticos.

Tales acciones, que confrontaron el orden político privado-público, propiciaron hacer visible otro orden posible que les ha permitido organizar y gestionar los asuntos relevantes de la vida política al habilitar espacios colectivos con proyecciones que amplifican la integración de las potencias políticas de jóvenes, mujeres e infancias; estas proyecciones dan cuenta de que, frente a las formas de dominación y violencia que se interseccionan, también se constituyen movilizaciones que actúan dentro de un horizonte de emergencias contra las amenazas de los cuerpos y territorios de la comunidad, potencializando nuevas políticas epistémicas.

A continuación, y bajo el eje estructurador de la mirada crítica de las propuestas descoloniales y la perspectiva de los feminismos comunitarios, termino este trabajo con los siguientes hallazgos imprescindibles para ser tomados como puntos de partida en el diálogo comunitario, de las disciplinas, profesiones e intervenciones desde *lo social* en donde la mirada de las Ciencias Sociales, como lo es el Trabajo Social, contribuyan abonando al transitar la praxis narrativa de politizar nuestro quehacer profesional y de hacer constar que la vida de las mujeres dentro de las resistencias e insurgencias afrontan la subordinación y la dominación patriarcal y, que en ese acto revolucionario y transgresor, se enriquece de propuestas y cauces al

reconocimiento historizado de las experiencias de las mujeres que luchan por la re-existencia y la reinención del cómo vivir.

1. La lucha política de las mujeres p'urhépecha de la comunidad de Cherán K'eri sigue avanzando y habilitando espacios-resistencia. Sin embargo, se reconoce que aún se viven una suma de opresiones, producto de los mandatos de género culturales y de la desigualdad económico-política suscitada históricamente por los procesos de modernización colonial.

2. La activación de memorias, históricas y colectivas, permite localizar la larga trayectoria de la crítica y las prácticas descolonizadoras que interpelan las lógicas de colonialidad.

3. El acto de re-habilitar *lo común* recreó la potencia política de la comunidad de Cherán conformando un proyecto participativo que denota el actuar donde diferentes fuerzas políticas se concentran por un sentido comunitario.

4. Pensar en clave de *políticas en femenino*, como alternativa para resolver problemas en común y deliberar otros horizontes-deseo civilizatorios despatriarcalizadores, se puede hacer desde múltiples espacios, es decir, las luchas de las mujeres, y de la comunidad, de Cherán permiten articular y cruzar historias de los diferentes contextos encarnados de nuestra vida social, emocional, afectiva, académica, política, comunitaria y urbana, permitiendo desafiar el problema capitalista-colonial que silencia e infravalora las actividades de cuidado –agudizadas por la pandemia de COVID-19- y de reproducción de la vida.

5. La creación y despliegue de experiencias micropolíticas, que se piensan historizadas, nos permite conocer y pensar lo político de las luchas –por ejemplo, la de las mujeres p’urhépecha de Cherán- como políticas de vida que permiten debilitar los sistemas de opresión en defensa de los cuerpos de las mujeres, la comunidad, los pueblos y la vida misma. Estas prácticas se valen de varios horizontes espaciales y temporales que contribuyen a la reflexión de nuestra potencia para politizar y reinventar la enunciación sobre nuestra posibilidad de ser y cohabitar el mundo, esto es, pensar lo político del *ser indígena*, del *ser mujer*, del *ser mestiza*, por mencionar algunas identidades y pensar lo político de *las emociones*, *los cuidados*, los *lugares-fuerza de vida* como *la cocina*, entre otros espacios de fortaleza colectiva, para desafiar los sistemas machista-coloniales.

6. Desplegar propuestas de habitar el trabajo social desde la enunciación política y ética con el objetivo de reinventar epistemológica y prácticamente los principios ordenadores de subjetividad, se convierte en un desafío imprescindible dentro de la disciplina para repensar cómo, para qué, para quienes y desde dónde hacemos trabajo social.

Finalmente, la intención de esta investigación apuesta por politizar el sensibilizar, como un acto reparador, ante los mandatos patriarcales que colocan el sentido del quehacer productivo-reproductivo *masculinizado*, vigilante, de superioridad y exacerbadamente violento; intentando recomponer las formas de relación y de convivencia en los espacios de la vida social al plantear desarmar el policía-estado-capitalismo que llevamos dentro y enfrentar con urgencia los proyectos que ponen en riesgo la vida misma de maneras desiguales.

El mundo no solo está cambiando. Lo estamos transformando. Y ese reconocimiento se extiende hacia quienes acuerpan las luchas, hacia quienes contienen los dolores, dan alegría, reparan las tristezas, cuidan la siembra, el regazo y el fogón, trabajan, organizan la fiesta, conocen, reflexionan, sostienen la casa y la vida. No construyamos un mundo cerrado. Que el mundo nuestro, de todxs, sea transitable –y cuestione a aquellos mundos que atentan contra otros mundos- y nos permita pensar, gozar y hacer lo inimaginable.

Referencias

- Acuña, R. (2016). Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM.
- AgroOrgánico. (2022). Cherán frena el cultivo de aguacate. *AgroOrgánico*. Recuperado de <https://www.agroorganico.info/cheran-frena-el-cultivo-de-aguacate/>. Fecha de consulta 13 de mayo 2022.
- Ahmed, S. (2015). La política cultural de las emociones. México: Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alcalá, J. (2008). La relación de Michoacán. México: El Colegio de Michoacán.
- Aragón, O. (2013). El derecho en insurrección. el uso contra-hegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán. *Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Américas*, 7(2), 37-69.
- Arroyo, V. (director). (2021). *Cherán*. México.
- Ascencio, C. (2021). Casa de la Mujer de Cherán. [Archivo de Vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=vUdwlwVDs_0&ab_channel=CelesteAscencio. Fecha de consulta: 19 mayo 2022.
- Autoría Colectiva. (2017). Cherán K'eri. 5 años de autonomía. Por la seguridad, justicia y la reconstitución de nuestro territorio. México: Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán.
- Barría, C. (16 septiembre de 2021). Qué es el "capitalismo gore" y por qué se le asocia en especial con América Latina. *BBC News Mundo*. Recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-58522348>. Fecha de consulta: 12 diciembre de 2021.

- Barriendos, J. (2011). La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico. *Nómadas*, (35), 13-29. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105122653002.pdf>. Fecha de consulta: 13 febrero 2022.
- Benjamin, W. (2005). Tesis sobre la Historia y otros Fragmentos. Recuperado de http://bolivare.unam.mx/images/traduccion/traduccion/posts/tesis_sobre_la_historia_y_otros_fragmentos/downloads/Benjamin_tesis_sobre_la_historia.pdf. Fecha de consulta: 2 abril de 2020.
- Bonfil, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, vol. IX. México: IIA-UNAM.
- Bourdieu, P. (2000). La dominación masculina. España: Anagrama.
- Burguete, A. (2018). La autonomía indígena: la polisemia de un concepto. A modo de prólogo. En López, Pavel y García, Luciana (comp.), *Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: escenarios de disputa y horizontes de posibilidad* (pp.11-22). Buenos Aires: Editorial El Colectivo.
- Cabnal, L. (2010). *Feminista Siempre. Feminismos diversos: el feminismo comunitario*.
- Calveiro, P. (2006). Los usos políticos de la memoria. En Caetano, Gerardo (comp.), *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina* (pp. 359-382). Buenos Aires: CLACSO.
- Calveiro, P. (2019). Apuntes sobre la lucha de las mujeres en las autonomías comunitarias. *Revista Quaderns de Psicologia*, 21(3), 1-6. Recuperado de <https://quadernsdepsicologia.cat/article/view/v21-n3-calveiro/1543-pdf-es>. Fecha de consulta: 15 marzo 2022.

- Carballeda, A. (2020). El pensamiento descolonial en diálogo con el Trabajo Social. *Escenarios Revista de Trabajo Social y Ciencias Sociales*, (31), s. pág. Recuperado de: <https://revistas.unlp.edu.ar/escenarios/article/download/10036/8774/29282>. Fecha de consulta: 14 de diciembre 2022.
- Castellanos, R. (1975). El eterno femenino. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castro, F. (2004). Los tarascos y el imperio español 1600-1740. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.
- Chávez, D., Ortega, R., Pasero, V., Rodas, J., Rodríguez, L. (2021). Lo político de la sanación y la sanación como acto político. *Comparticiones desde experiencias encarnadas*. En Díaz, Juliana, Cruz, Delmy, Magalhães, Lina y Pasero, Victoria (coord.), *Fronteras y cuerpos contra el capital. Insurgencias feministas y populares en Abya Yala*. (pp.55-66). México: Bajo Tierra Ediciones.
- Chirix, E. (2014). Subjetividad y racismo: la mirada de las/los otros y sus efectos. En Ochoa, Karina y Espinosa Yuderky (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 211-222). Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Colectivo Angátapu (Coord.). (2013). *Cherán K'eri, Conociendo y reconociendo nuestro territorio*. México: Impresos Sandoval.
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio Desde el Feminismo. (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Ecuador: Red Latinoamericana de Mujeres defensoras de Derechos Sociales y Ambientales.
- Composto, C., Navarro, M. (2012). Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina. En Composto, Claudia y Navarro,

- Mina (comp.), Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina (pp. 33-75). México: Bajo Tierra Ediciones.
- Concejo de Jóvenes del Gobierno Comunal de Cherán K'eri. (2021). Las luchas de Cherán desde la memoria de los jóvenes. México: Impresiones Paricutin.
- Concejo Estatal de Población. (2020). Migración y Remesas 2020. Gobierno del Estado Michoacán, México.
- Congreso Nacional Indígena. (octubre de 1996). Propuesta de las mujeres indígenas en la fundación del CNI. Oaxaca, México.
- Cruz, D. (2020). Mujeres, cuerpo y territorios: entre la defensa y la desposesión. En Cruz, Delmy y Bayón, Manuel (coords.), Cuerpos, territorios y feminismos (pp. 45-62). Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Cumes, A. (2014). Cosmovisión maya y patriarcado: una aproximación en clave crítica. En Ochoa, Karina (coord. ^a), Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales (pp.73-89). México: Akal.
- Curiel, O. (2019). Género, raza, sexualidad debates contemporáneos. *Repositorio Institucional*. Universidad Nacional de Colombia.
- Curiel, O. (agosto 2020). El antirracismo debe ser un compromiso de todos los que buscan una transformación social. *Conversatorio del Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI)*. Recuperado de <https://www.argentina.gob.ar/noticias/conversatorio-con-ochy-curiel-el-antirracismo-debe-ser-un-compromiso-de-todos-los-que>. Fecha de consulta: 29 diciembre 2021.

- Davis, A. (2016). Democracia de la Abolición. Prisiones, racismo y violencia. España: Editorial Trotta.
- De Vitoria, F. (2000). Relecciones del Estado, de los indios y del derecho de Guerra. México: Porrúa.
- DesInformémonos. (2012). Hablan las mujeres de Cherán, protagonistas de la insurrección. Testimonios Recogidos Por Marcela Salas. México. Recuperado de <https://desinformemonos.org/mujeres/>. Fecha de consulta: 17 marzo de 2021
- Dussel, E. (1994), 1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: Plural/UMSA.
- Echeverría, B. (1998). Benjamin: mesianismo y utopía en *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI editores.
- Echeverría, B. (2010). Modernidad y blanquitud. México: Era.
- Espejel, C. (2004). Voces, lugares y tiempos. Claves para comprender la relación de Michoacán. México: El Colegio de Michoacán.
- EZLN. (2015). El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista I. Participación de la Comisión Sexta del EZLN. México. Recuperado de <https://geopolitica.iiec.unam.mx/sites/geopolitica.iiec.unam.mx/files/2018-11/Hidra-EZLN.pdf>. Fecha de consulta: 11 julio de 2021.
- Falquet, J. (2017). Pax neoliberalia. Perspectivas feministas sobre (la reorganización de) la violencia contra las mujeres. Argentina: Madre Selva.
- Federici, S. (2010). Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Madrid: Traficantes de sueños.

- Federici, S. (2020). En la lucha por cambiar el mundo. En Cruz, Delmy y Bayón, Manuel (coords.), *Cuerpos, territorios y feminismos* (pp. 387-421). México: Bajo Tierra Ediciones.
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Fiorentini, N. (2012). Familia y diferenciación genérica en la Nueva España del siglo XVI a través de los ordenamientos civiles y la correspondencia privada. *Revista Tzintzun*, (56), 13-57. Recuperado de https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-28722012000200001&lng=es&nrm=iso&tlng=es. Fecha de consulta 10 marzo 2020.
- FLACSO México & De Monfort University. (2019). Bases hemerográficas de hechos reportados en minería, energía eólica, energía hidroeléctrica, campos petroleros, gasoductos. *Conversando con Goliat: participación, movilización y represión en torno a conflictos neoextractivistas y ambientales*.
- Fogata Kejtsitani. (5 septiembre 2016). Presentación Kejtsitani: Memoria Viva. *Fogata Kejtsitani*. Recuperado de <https://kejtsitani.wordpress.com/2016/09/05/presentacion-kejtsitani-memoria-viva/>. Fecha de consulta 7 febrero 2022.
- Foucault, M. (1998). *Genealogía del Racismo*. Argentina: Caronte Ensayos.
- Freire, P. (2005). *La pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI editores.
- Fuentes, A., Moreno, R., Rivero, L. (2020). El autogobierno p'urhépecha de Cherán y las estrategias comunitarias frente a la pandemia. *Revista Catalana de Dret Ambiental*, 11(2),1-39.
- Gallardo, J. (2017). Nombrar y definir el territorio en situaciones de expropiación: El

- reconocimiento y reapropiación del territorio p'urhépecha a través de la toponimia y de la tradición oral. En Lefebvre, Karine y Paredes, Carlos (eds.). *La memoria de los nombres: La toponimia en la conformación histórica del territorio. De Mesoamérica a México.* (pp. 65-87). México: Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental.
- García, G. (2014). Modernidad, eurocentrismo y blanquitud. Bolívar Echeverría y la crítica de la alienación étnico identitaria latinoamericana. *Praxis, Revista de Filosofía*, (71), 75-95.
- García, S. (2015). Mujeres de la tierra: La participación política de las mapuce en el conflicto Pulmarí (1995-2006). [Tesis maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Argentina]. Repositorio de Tesis FLACSO Argentina. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/xmlui/handle/10469/17256>. Fecha de consulta: 19 abril 2022.
- Gargallo, F. (19 noviembre de 2005). Recuento y estampas de la discriminación. México: el racismo que no se nombra. *La Jornada*. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2005/11/19/mas-gargallo.html>. Fecha de consulta: 14 enero 2022.
- Gargallo, F. (2014). Feminismos desde el Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América. México: Editorial Corte y Confección.
- Gasparello, G. (2018). Análisis del conflicto y de la violencia en Cherán, Michoacán. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 39(155), 77-112. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292018000300077#B8. Fecha de consulta 10 noviembre de 2021.
- Gómez, E., Patiño, M. (2018). Decolonialidad en lo Social. Apuntes desde Trabajo Social. *ConCienciaSocial Revista digital de Trabajo Social*, 2(3), 140-155. Recuperado de:

- <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/ConCienciaSocial/article/view/21593>. Fecha de consulta: 18 de diciembre 2022.
- González, P. (2016). *La Sociología de la explotación*. Argentina: CLACSO.
- González, R. (2018). Presentación. En Huaroco, Rosa (recop.), *Relatos orales de la comunidad de Cherán*. México: Secretaría de Cultura.
- Grosfoguel, R. (2013), Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, (19), 31-58.
- Guerrero, P. (2002). *La cultura. Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Guevara, S. (2018). A través de sus ojos: médicos indígenas y el cocoliztli de 1545 en la Nueva España. *eHumanista*, (39), 36-52.
- Gutiérrez, R. (2017). Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas. España: Traficantes de sueños. Recuperado de https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Horizontes%20comunitariopopulares_Traficantes%20de%20Sue%C3%B1os.pdf. Fecha de consulta 4 mayo de 2022.
- Häkansson, S. (directora). (2019). *Mujeres de Fuego*. México
- Hernández, A. (2014). Cuerpos femeninos, violencia y acumulación por desposesión. En Belausteguigoitia, Marisa y Saldaña-Portillo, María (coords.), *Desposesión, género, territorio y luchas por la autonomía* (pp. 79-99). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Herrera, C. (12 diciembre de 2006). El gobierno se declara en guerra contra el hampa; inicia acciones en Michoacán. *La Jornada*. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2006/12/12/index.php?article=014n1pol§ion=politica>.

Fecha de consulta 6 septiembre de 2021

- Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- Huaroco, R. (recop.). (2018). *CHÉRPIRI. Relatos orales de la comunidad de Cherán*. México: Secretaría de Cultura.
- León, N. (1888). *Etimología de algunos nombres tarascos de los pueblos de Michoacán y otros estados*. México: Anales del Museo Michoacano.
- López, H. (2015). Prólogo. En *La política cultural de las emociones*. (pp. 9-18). México: Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Loza, J. (2018). De la nación mestiza a la nación pluricultural. Un recorrido por análisis críticos de las formaciones nacionales latinoamericanas. *Revista de Estudios Sociales Contemporáneos*, (18), 170-183. Recuperado de https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/10704/12-resc-18-loza.pdf. Fecha de consulta: 14 diciembre 2021.
- Lugones, M. (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalitions Against Multiple Oppressions*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Luiselli, A. (2000). La relación de Michoacán: sobre las “malas mujeres” y la imposición autoral del compilador franciscano. *Revista Iberoamericana*, 68(192), 639-658.
- Maldonado, N. (2007a). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Maldonado, N. (2007b). Sobre la colonialidad de ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.), *El giro decolonial*.

- Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (pp. 127-167). Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Marcos, S. (2018). Espiritualidad indígena y feminismos descoloniales. En Ochoa, Karina (coord. ^a), *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales* (pp.119-134). México: Akal.
- Martínez, R. (2013). *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.
- Martínez, S., Agüero, J. (2018). La producción de conocimientos en Trabajo Social: hacia una decolonialidad del saber. *Cuadernos de Trabajo Social*, 31(2), 297-308. Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/CUTS/article/view/55259/4564456547694>. Fecha de consulta: 6 diciembre 2022.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. España: Editorial Melusina.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra*. Argentina: Futuro Anterior.
- Medina, E. (agosto, 2021). *Kuajpini ka Patsani juchari tsipekua. Defender y Cuidar Nuestra Vida*. Trabajo presentado en Día Naranja: Violencia contra mujeres indígenas en defensa del territorio, México.
- Méndez, C. (2016). *Revalorización de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*. México: El Colegio de la frontera Norte.
- Moreno, V., Trevilla, D. (2021). Comunidades y territorios que cuidan. Resistires y re-existencias locales colectivas para la reproducción de la vida. En Díaz, Juliana, Cruz, Delmy, Magalhães, Lina y Pasero, Victoria (coord.), *Fronteras y cuerpos contra el capital. Insurgencias feministas y populares en Abya Yala*. (pp.55-66). México: Bajo Tierra Ediciones.

- Mujeres por la memoria. (2021). Cherán, diez años defendiendo la vida y el territorio. *Cherán camina la resistencia*. Recuperado de <http://cherankeri.weebly.com/mujeres-por-la-memoria.html>. Fecha de consulta 23 abril 2022.
- Nair, D. (2002). Organización política auto-referenciada en sectores populares. El caso de la Federación de Tierra, Vivienda y Hábitat. *Informe final del concurso: Movimientos Sociales y nuevos conflictos en América Latina y el Caribe*. CLACSO. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2002/mov/calvo.pdf>. Fecha de consulta: 30 enero de 2020.
- Nájera, R. (2008). Cosecha de Palabras. Feminismo. Memoria. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Pérez, D. (2012). Silvia Rivera Cusicanqui y el mestizaje colonial andino. Mesa 7, Sujetos, identidades y políticas de emancipación. El pensamiento social y político latinoamericano frente a la actual coyuntura latinoamericana, UNAM. Recuperado de https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/6198/perezgerardoponmesa7.pdf. Fecha de consulta 26 diciembre 2021.
- Pérez, V. (2016). El arribo del ferrocarril a Michoacán y su abastecimiento forestal durante el porfiriato. *Tzinzun. Revista de Estudios Históricos*, (63), 121-148.
- Pineda, C. (2021). Pensar las autonomías: otros caminos de emancipación. En Hopkins, Alicia y Pineda, Cesar (comp.), *Pensar las autonomías. Experiencias de autogestión, poder popular y autonomía*. (pp. 9-20). México: Bajo Tierra Ediciones.
- Quijano, A. (1991). Colonialidad, modernidad/racialidad. *Perú Indígena*, (29), 11–29.

- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (777-832). Argentina: CLACSO.
- Radio Fogata. (2020). La participación de las mujeres en la lucha de Cherán: a 9 años de la lucha. [Archivo de Vídeo]. Facebook. https://fb.watch/dPe_RWBWbG/. Fecha de consulta: 3 de febrero 2022.
- Redies, I. (13 abril de 2018). "La mujer es el motor del movimiento": 7 años de autonomía y emancipación en Cherán K'eri. *HEINRICH-BÖLL-STIFTUNG*. Recuperado de <https://mx.boell.org/es/2018/04/13/la-mujer-es-el-motor-del-movimiento-7-anos-de-autonomia-y-emancipacion-en-cheran-keri>. Fecha de consulta: 20 diciembre 2021.
- Rivera, S. (2018). *Un mundo Ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodríguez, A. (2017). *Masculinidades en tertulia: un estudio de las posibilidades del diálogo y la interacción para la transformación hacia la equidad y la igualdad de género*. España: Universidad de Barcelona.
- Rosen, J., Zepeda, R. (2015). La guerra contra el narcotráfico en México: una guerra perdida. *Reflexiones*, 94(1), 153-168.
- Salas, M. (2012). Hablan las mujeres de Cherán, protagonistas de la insurrección. Recuperado de <https://desinformemonos.org/mujeres/>. Fecha de consulta: 2 diciembre 2021.
- Saldívar, E. (2008). *Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo*. México: Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés Editores.

- Segato, R. (2010a). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En Quijano, Aníbal y Mejía, Julio (eds.), *La Cuestión Descolonial*. Perú: Universidad Ricardo Palma.
- Segato, R. (2010b). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, (3), 11-44. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20120301125018/CyE3.pdf>. Fecha de consulta 24 de febrero 2022.
- Segato, R. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Argentina: Tinta Limón.
- Segato, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Argentina: Prometeo Libros.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Snyder, M. (13 de septiembre 2021). Cocinera, agricultora y guardiana. *Food & Wine en español*. Disponible en <https://www.pressreader.com/mexico/food-wine-en-espanol/20210913/281754157445703>. Fecha de consulta 12 de abril 2022.
- Soto, D. (2016). Crítica de la razón corporal: Dussel y las meditaciones anti-cartesianas. *Tabula Rasa*, (26), 141-169. Disponible en <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n26/1794-2489-tara-26-00141.pdf>. Fecha de consulta: 4 mayo de 2021.
- Soto, P. (2013). Entre los espacios del miedo y los espacios de la violencia: discursos y prácticas sobre la corporalidad y las emociones. En Aguilar, Miguel Ángel y Soto, Paula (coords.), *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana

- Tau, V. (2016). La idea de Derecho en la colonización española en América. En *El Jurista en el Nuevo Mundo: Pensamiento. Doctrina. Mentalidad* (pp.25-34). Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory.
- Todorov, T. (2008). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI editores.
- Torres, S. (2021). Ir obedeciendo a la comunidad. En Hopkins, Alicia y Pineda, César (comps.), *Pensar las autonomías. Experiencias de autogestión, poder popular y autonomía*. México: Bajo Tierra Ediciones.
- Torres, Y. (2018). Cherán K'eri o el Gran Cherán, defender el territorio es defender la vida que lo habita. México. Recuperado de: <https://iberkulturaviva.org/wp-content/uploads/2019/07/LibroICVInteractivo-1-49-63.pdf>. Fecha de consulta: 12 de diciembre 2021.
- Torres, Y. (abril de 2021). Descolonización. Radio Fogata [multimedia]. *Radio UNAM* <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/0f6ba6eb-1739-40fb-a9e7-9802f9d91401/radio-fogata>. Fecha de consulta: 21 de junio 2022.
- Tzul Tzul, G. (2019). La forma comunal de la resistencia. *Revista de la Universidad de México*, 105-11. Recuperado de <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/7a052353-5edf-45fe-a7ab-72c6121665b4/la-forma-comunal-de-la-resistencia>. Fecha de consulta: 27 de marzo 2022.
- Uliánov, P. (2021a). *La mujer purépecha es cultura, inspiración, lucha y resistencia*. Trabajo presentado en Conferencia Mujeres Purhépecha: Historias, Resistencias y Luchas, México.
- Uliánov, P. (2020). Historia de Kurhíkuaeri K'úinçekua: Fuego y Año Nuevo P'urhépecha. IDI Media, Información Disruptiva Inteligente. Recuperado de

- <https://www.idimedia.com/columna/historia-de-kurhikuaeri-kuincheckua-fuego-y-ano-nuevo-purhepecha/>. Fecha de consulta: 22 octubre de 2021.
- Uliánov, P. (2021b). XII Tesis sobre la resistencia y lucha p'urhépecha. *Purépecha, página comunitaria*. Recuperado de <https://purepecha.mx/tesis-sobre-la-resistencia-purhepecha/>. Fecha de consulta: 15 agosto de 2021.
- Vargas, M., Pérez, C. (2009). La memoria colectiva en las comunidades indígenas, una estrategia para la construcción de identidad. En *Veredas Revista del Pensamiento Sociológico*, 85-102.
- Vázquez-Rojas, V. (8 marzo de 2021). El lenguaje de la inclusión. *Rompeviento*. Recuperado de <https://www.rompeviento.tv/el-lenguaje-de-la-inclusion/>. Fecha de consulta 29 octubre 2021.
- Velázquez, V. (2019). Territorios encarnados. Extractivismo, comunalismos y género en la Meseta P'urhépecha. México: Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso.
- Viveros, M. (2006). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debates Feministas*, (52), 1-17.
- Voces en Lucha. (2020). Cherán. Territorio, Lucha y Autonomía. [Archivo de Vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=GDULdeqV_2I&ab_channel=Vocesenlucha. Fecha de consulta: 19 noviembre 2021.
- Wallerstein, I. (2005). Análisis de sistemas-mundo. Una introducción. México: Siglo XXI Editores.
- Wright, D. (2013). Los signos glotográficos en el Códice de Huichapan. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 33(132bis), 33-73. Recuperado de

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-

39292012000500003. Fecha de consulta: 22 noviembre de 2020.

Yudell, M. (2009). Breve historia del concepto de raza. *Gene Watch*, (22), 32-47.