

Subjetividad y participación política en el municipio de Cherán, Michoacán: entre el miedo y el anhelo

Jonathan Julián Cervantes Ortiz

Introducción

Analizar los procesos de construcción de identidades políticas, así como la manera en que se manifiestan en el espacio público ha sido un reto constante para las ciencias sociales (Almond y Verba, 1970; Sabucedo, 1988; Laclau, 2006; Lechner, 2015). Reto que además se ha complejizado con el surgimiento de prácticas que cuestionan abiertamente el orden hegemónico establecido por el sistema capitalista sin que necesariamente propongan una alternativa a dicho sistema (Melucci, 2002; Laclau y Mouffe, 2010).

Desde nuestra perspectiva, el contexto actual requiere abrir la mirada para captar la diversidad de experiencias que escapan a los límites impuestos por la colonialidad dominante, y que por mucho tiempo han sido escondidos, silenciados y olvidados (Quijano, 2019). Un ejemplo de ello son los pueblos y comunidades indígenas de América Latina que han sobrevivido en los márgenes del sistema obligando a los Estados nación a reconocer su otredad, (re)conquistando su derecho de ejercer el poder, tanto a nivel nacional como al interior de sus comunidades, algunas de las cuales han tomado como bandera de lucha a la autonomía y la autogestión (López y Rivas, 2004; Bengoa, 2007, 2009; Zibechi, 2007; Pincheiro y Rosset, 2021).

El capítulo que se presenta se enmarca en este contexto y busca situar la discusión arriba descrita en Cherán, comunidad enclavada en la meseta purépecha de Michoacán, que en 2011 protagonizó uno de los movimientos etnopolíticos más importantes de la historia contemporánea de México, al convertirse en la primera autonomía indígena *de jure* en el país.¹ Además, ha sido ejemplo de otros pueblos y comunidades indígenas

1 [Nota aclaratoria del autor] Este capítulo deriva de una investigación doctoral que culminó en 2021. No obstante, para el desarrollo de este texto se modificó el enfoque teórico para centrarse en los procesos subjetivos que ordenan la vida comunitaria de Cherán y que generan los mapas desde los cuales comprenden y dirigen su actuar. De esta manera, la investigación previamente mencionada es solamente el punto de referencia, más no una copia o extensión de esta. Por tanto, algunos de los planteamientos

que han utilizado los recursos jurídico-administrativos utilizados por los comuneros para conseguir su autonomía (Aragón, 2013, 2018).

Así, el objetivo del capítulo es analizar los procesos subjetivos que sustentan la autonomía indígena de Cherán y que motivan su participación. Lo anterior, parte de la premisa de que la forma de ver y entender el poder influye en la manera en cómo este se concreta. En otras palabras, se busca profundizar en los mapas mentales que dan sentido a su acción política, entre ellos: la construcción de sus enemigos y la manera en cómo estos se representan para mantener vivos sus miedos; los conceptos clave de autonomía y nombramientos que se arraigan en los usos y costumbres de la comunidad; y los espacios y mecanismos creados para ejercer el poder de manera comunitaria.

El abordaje de este estudio se realizó desde una perspectiva cualitativa, profundizando en los valores, percepciones, emociones, prácticas y formas de participación política desarrolladas en la comunidad. Para llevarlo a cabo se indagó en las percepciones de los comuneros a partir de cuatro fuentes: los documentos elaborados por la propia comunidad (como los planes municipales de desarrollo y diversos libros escritos por comuneros para relatar su experiencia autonómica), lo mencionado en entrevistas a profundidad (hechas entre 2019 y 2020), los testimonios recuperados de la observación no participante realizada en otros espacios comunitarios (como asambleas, fogatas, rondas comunitarias y foros), y la recopilación de testimonios recientes recuperados de medios digitales y de otras investigaciones.²

Subjetividad y participación política, un bosquejo teórico previo a su estudio empírico

Históricamente, los estudios sobre subjetividad han sido insuficientemente abordados por las ciencias sociales, que en su búsqueda por consolidarse como “ciencias duras” han privilegiado una mirada del *mundo objetivo* centrada en las manifestaciones materiales de la vida social (González, 2008, 2012). Este enfoque, predominantemente positivista, ha marginado

que se realizan en este capítulo no sólo no coinciden con lo dicho en la investigación previa, sino que buscan cuestionarlos y en ocasiones superarlos, partiendo del supuesto de que tanto la acción política como el conocimiento no son estáticos, sino que están en constante movimiento y pueden desviarse hacia direcciones inciertas.

- 2 Para el análisis de la información se utilizó el software ATLAS.ti, mismo que facilitó la codificación y organización de los datos cualitativos, posibilitando la identificación de patrones y temas recurrentes en las percepciones y experiencias de los comuneros.

el estudio de los sujetos y, específicamente, de sus percepciones, pensamientos, emociones y fantasías con las cuales explican la realidad social.

No fue hasta la década de 1960, cuando los metarrelatos que sustentaban la modernidad comenzaron a desmoronarse ante las abruptas transformaciones sociales (Lyotard, 1994; González, 2008),³ que la subjetividad emergió como un concepto clave para el análisis de la realidad. (Blackman *et al.* 2008, citado en Aquino, 2013). Este profundo giro epistemológico provocó repercusiones significativas en las ciencias sociales, ya que, al fragmentarse las estructuras y narrativas de la modernidad, la atención académica se orientó hacia nuevas perspectivas para explicar los fenómenos sociales. En este marco, la subjetividad adquirió centralidad, reconociéndose que la forma en que los sujetos perciben, interpretan y experimentan el mundo es crucial para desentrañar la complejidad de la dinámica social en su conjunto.

Un punto de inflexión en este tema fue el trabajo pionero de Berger y Luckmann (1999), quienes explicaron que la realidad social no es una entidad objetiva e inmutable, sino que es construida a través de la interacción y la negociación de los significados entre los individuos de un contexto social determinado. Desde esta perspectiva, los significados y normas sociales no son preexistentes ni universales, sino el resultado de un proceso continuo de construcción social en el cual los individuos participan activamente a través de sus interacciones cotidianas con otros.

Este reconocimiento reveló la capacidad de los individuos para *instituir lo social*; es decir, para concebir y crear formas simbólicas, valores, normas y significados capaces de estructurar lo *histórico-social* (Castoriadis, 2017).⁴ Castoriadis subraya que la capacidad imaginativa de las sociedades

3 Esta transformación, descrita por Jean-François Lyotard en *La condición postmoderna* (1991), señala cómo los grandes relatos -tales como el progreso científico, el desarrollo económico y la razón- perdieron su capacidad para ofrecer una narrativa coherente que pudiera sostener un sentido común y universal. El cuestionamiento de estos metarrelatos reveló la necesidad de enfoques que pudieran explicar la fluidez, la pluralidad y la contingencia de la experiencia social. Este cambio reflejó un reconocimiento de que la realidad social no es simplemente un reflejo de estructuras objetivas, sino que está profundamente influenciada por las percepciones, interpretaciones y negociaciones individuales y colectivas.

4 Debemos de recordar que Castoriadis realiza un esfuerzo intelectual por conceptualizar una realidad externa o previa a lo social, que desde su perspectiva se conforma como *pre-social*. No obstante, el mismo Castoriadis establece que todo intento por representar lo pre-social deviene en una imposibilidad que da forma a lo histórico-social, enfatizando que las instituciones sociales y las formas culturales no son fijadas, ni han sido previamente dadas, sino que son el resultado de un proceso continuo de creación e imaginación por parte de los miembros de una sociedad (Castoriadis, 2007, 2017).

—lo que él llama *imaginación radical*— es fundamental para entender cómo se configuran las subjetividades, ya que es a través de estas formas simbólicas que los individuos internalizan y resignifican sus experiencias y relaciones con el mundo. De este modo, la institución de lo social se convierte en un terreno esencial para el análisis de la subjetividad, revelando cómo las prácticas sociales y las estructuras simbólicas son transformadas por la experiencia vivida y la agencia de los sujetos.

En esta misma línea, se debe resaltar que las instituciones sociales tampoco son meras estructuras formales o sistemas de reglas cuya creación y evolución es producto de la historia o la naturaleza, sino que constituyen el resultado de determinadas relaciones de poder. Según Foucault (2010) el poder y la realidad social, o más precisamente el conocimiento y la comprensión que se tiene de ella (*poder-saber*) están íntimamente entrelazados; es decir, se constituyen mutuamente en un proceso dinámico y continuo.

Las perspectivas anteriores introducen la distinción entre subjetividad y subjetivación, entendiendo esta última como el proceso mediante el cual las subjetividades son producidas a través de dispositivos que regulan y normalizan la conducta humana. Estos dispositivos, o tecnologías del poder, operan mediante un conjunto de técnicas, discursos, instituciones y saberes cuya función es clasificar, controlar y disciplinar a los individuos, sujetándolos a normas y valores específicos (Foucault, 1999, 2008). Sin embargo, la presencia de estas tecnologías no implica un control absoluto e inmanente; sino que posibilitan la creación de resistencias. En este contexto, la subjetividad desempeña un papel crucial, desplegándose como un campo de lucha y conflicto en el que se confrontan diversas formas de poder-saber, produciendo múltiples modos de subjetivación.

Guattari (1991) contribuye a esta discusión al argumentar que la subjetividad no es una entidad fija, sino una realidad compleja y heterogénea, producida en múltiples planos que responden a lógicas e intereses diversos. Estos planos constituyen los espacios en los que se manifiesta el poder y donde las subjetividades son construidas y negociadas. Así, la subjetividad se refiere al posicionamiento del sujeto en relación con otros y con las estructuras de poder históricamente creadas, implicando una capacidad de crítica, desobediencia y subversión frente a las relaciones de poder que configuran el orden establecido (Guattari y Rolnik, 2006). Desde esta perspectiva, la subjetividad no solo es fundamental para el proceso de construcción de la realidad social, sino que también es el resultado de un proceso de producción que refleja la intersección de

múltiples estructuras de poder y saber que afectan a los individuos dentro de una colectividad.

En este marco es que se relaciona la subjetividad con la participación y, en términos generales, con la política; especialmente, si se entiende por política lo que Lechner (1984, 2013) alguna vez llamara la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado. Esta definición sugiere que la política no es simplemente la administración de lo público o la gestión de conflictos, sino un proceso continuo y dinámico en el cual diferentes actores sociales buscan imponer su visión particular del orden. Así, la subjetividad desempeña un papel crucial al ser el espacio en el que los individuos y los colectivos interpretan, aceptan o rechazan las normas y valores que configuran el orden social.

Por ello, Lechner (2013) enfatiza que el orden político no es un estado fijo o preestablecido, sino que se encuentra en constante negociación y reconfiguración. Más aún, de estas negociaciones y acuerdos entre los distintos actores, a partir de la articulación de diferentes demandas, es posible el surgimiento de un proyecto hegemónico capaz de totalizar el orden impuesto mediante prácticas discursivas y dispositivos coercitivos para fijar los marcos semánticos con los cuáles se interpreta la realidad (Laclau, 2006, 2010).⁵

No obstante, que el orden derive de una serie de consensos entre sujetos con demandas diferentes y relaciones de fuerza desiguales lo hace inherentemente inestable, abriendo la posibilidad a nuevas configuraciones. La subjetividad, en este sentido, no es simplemente un reflejo pasivo del orden establecido, sino un espacio de resistencia y potencial cambio. Así, a medida que los sujetos reinterpretan y resignifican sus experiencias en función de las estructuras de poder que los rodean, abren la posibilidad de desestabilizar el orden existente. En otras palabras, la subjetividad no solo condiciona la interpretación de la realidad social, sino que también moldea las acciones de los sujetos que buscan transformar o mantener ese orden.

En este punto, se evidencia la relación entre subjetividad y participación política, ya que la subjetividad se entrelaza con la capacidad de los sujetos para involucrarse en la construcción del mundo que habitan, ya

5 Para Laclau, la unidad central de disputa es la demanda. Mediante el surgimiento de distintas demandas es posible la construcción de cadenas de equivalencias mediante las cuales se unifican demandas heterogéneas en un proyecto hegemónico (aunque conservando cierta autonomía). Es decir, los consensos o acuerdos derivan en la posibilidad de articular discursos afines en un proyecto más grande, que sea incluso capaz de totalizar (subordinar) a otras mediante su despliegue (Laclau, 2010).

sea a través de su reproducción o mediante su resistencia. Sin embargo, es esencial enmarcar la discusión sobre la subjetividad y la participación política en un contexto histórico y social concreto.

En este marco, este trabajo se enfoca en la experiencia política de Cherán, que representa una ruptura con el orden social previamente establecido. Su constitución como autonomía indígena implicó la construcción de un orden político, mismo que busca generar sentidos, significados y normas en consonancia con su propia visión del mundo. Así, la subjetividad política, entendida como el conjunto de percepciones, emociones, y significados a través de los cuales los individuos interpretan y se relacionan con lo político, está íntimamente ligada a la forma en que estos individuos articulan sus experiencias.

En apartados posteriores, se buscará profundizar en la subjetividad política de las y los comuneros de Cherán mediante la recuperación de fragmentos de entrevistas, relatos y documentos propios. Cabe aclarar que estos elementos no solo actúan como fuentes de información, sino que se constituyen como un encuentro narrativo que posibilita desentrañar los marcos semánticos que dan sentido a las categorías de su experiencia política (Fillmore, 2006; Blanco, 2007). El recurso a estas fuentes es esencial dado que la subjetividad no se manifiesta de manera directa ni es accesible a través de métodos puramente cuantitativos o externos; sino que se revela en las formas en que los sujetos hablan de su mundo, en cómo narran sus vivencias y en los significados que ellos mismos asignan a sus prácticas y relaciones.

Cherán como sujeto situado

Cherán es una comunidad ubicada en la meseta purépecha de Michoacán, en México. Como parte de esta meseta tiene una historia compartida con los municipios que la componen: Charapan, Chilchota, Nahuatzen, Nuevo Parangaricutiro, Paracho, Peribán, Los Reyes, Tancítaro, Taretan, Tingambato, Uruapan y Ziracuaretiro (CNDH, 2016). Junto a ellos, Cherán es parte de una historia de larga data, que se remonta a la existencia del imperio purépecha, uno de los más poderosos de Mesoamérica y que resistió el embate de otros pueblos, entre ellos de los Mexicas (Larson, 1992; Peristein, 2004; Farrera, 2012).

Después de la conquista, Cherán fue nombrado por los españoles como San Francisco Cherán, por el entonces monarca Carlos I, y recibió la llegada de frailes franciscanos que tenían el objetivo de evangelizar a

los indígenas que habitaban en esta región (Ojeda, 2015; Ventura, 2012; Ramírez, 2015). Durante algunos años, Cherán fue tenencia del municipio de Nahuatzen, hasta que en 1961 se convirtió en cabecera municipal (Larson, 1992).

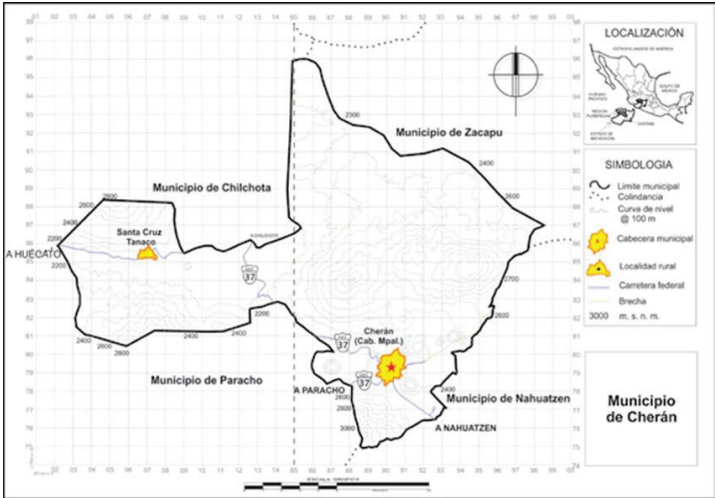
Básicamente desde su origen, se conforma por cuatro barrios: el primero, Jarhúkutin (al borde de la barranca); el segundo, Kénhiku (abajo); el tercero, Karhákua (arriba); y el cuarto, Parhíkutin (del otro lado de la barranca) (Larson, 1992). Esta división territorial tiene fuertes implicaciones políticas y fue determinante para su movimiento y posterior organización autonómica. Cabe destacar que cada barrio cuenta con su propia identidad, no es solo un rasgo territorial, sino una expresión de la subjetividad colectiva que se ancla al territorio.

En la Figura I se observan los municipios colindantes de Cherán, así como la distribución de su población. Una de sus particularidades es que es la comunidad purépecha más grande en cuanto a territorio en Michoacán, además de ser la única que al mismo tiempo es cabecera municipal (Aragón, 2017). En 2020, Cherán tenía una población de 20, 586 habitantes, de los cuales, el 48.3% eran hombres y el restante 51.7% mujeres. Destaca que solo el 18.7% de la población mayor de 3 años habla al menos una lengua indígena (la mayor parte purépecha) (INEGI, 2020).⁶

El mapa de la Figura I también nos permite observar que la mayor parte de la población se concentra en una pequeña área del municipio, cerca de Nahuatzen. Según Ojeda (2015) esta concentración ha generado diversos conflictos, como el surgimiento de rivalidades internas por el dominio territorial y con otras comunidades de la región que ingresaban al municipio para talar sus bosques (acción que promovió el surgimiento de grupos del crimen organizado que se concentraran en esta actividad).

6 Cuando se realizó la investigación doctoral, la cantidad de personas que de acuerdo con el INEGI hablaban una lengua indígena eran 4,310 (de 19,081 habitantes), lo que correspondía a un 22.6% de la población. En este sentido, se puede especular que a pesar de los grandes esfuerzos de la comunidad —quien ha emprendido no solo acciones de revalorización de sus usos, costumbres y por supuesto su lengua, sino que también ha realizado varios talleres de enseñanza de la lengua—, no se ha logrado revertir la inercia de una población que con el tiempo habla cada vez menos el purépecha.

Figura I. Ubicación geográfica de Cherán.



Fuente: Elaboración con base en Arredondo (2017).

Por otro lado, Cherán ha demostrado ser históricamente una comunidad políticamente muy participativa. Hasta antes de 2011, los principales motivos de conflicto eran político-ideológicos, que se canalizaban a través del apoyo a los partidos políticos en su lucha por el control del poder local. Uno de los puntos más álgidos de este tipo de conflictos en la comunidad aconteció durante el proceso electoral de 1988, donde se notó una primera división arraigada en la militancia del PRI y el PRD (Ojeda, 2015). La división entre militantes de ambos partidos no sólo fue reflejo de las tensiones nacionales, enmarcadas en el proceso electoral nacional, sino que evidenciaban cómo las subjetividades –individuales y colectivas– habían sido moldeadas por la búsqueda de poder.

Otro momento de conflicto se presentó en la elección de 2007, año en que la comunidad enfrentó una profunda crisis derivada del triunfo del priista Roberto Bautista, vinculado con el crimen organizado (Calveiro, 2014; Ojeda, 2015; Aragón, 2017). Durante el mandato de Bautista, el crimen organizado aumentó su influencia en Cherán, generando situaciones de violencia e inseguridad. Además, se incrementaron actividades ilegales como extorsiones, tala clandestina y secuestros, y se produjeron asesinatos y desapariciones de quienes se oponían a estas prácticas. Cabe destacar que la tala ilegal no es algo que haya terminado en la región, por el contrario, actualmente esta práctica se ha expandido, convirtiendo a

Michoacán en la entidad con mayor tala ilegal del país (Carrasco, 2015; Lucero, 2022).⁷

En Cherán, las consecuencias ambientales de esta actividad afectaron directamente en la disminución de sus manantiales y la pérdida de animales y plantas, incluyendo especies medicinales. Para tener una idea sobre su magnitud, se debe recordar que para el 2011, la tala ilegal había acabado con más del 70% del bosque de Cherán, es decir, aproximadamente 20 mil de 27 mil hectáreas de pinos, encinos y cedros habían sido devastadas. Sin embargo, el impacto de esta explotación va más allá de lo material, pues al igual que en otras comunidades indígenas, en Cherán la naturaleza es vista como una expansión de la propia identidad y existencia colectiva. Por ello, la destrucción ambiental no sólo despojó a Cherán de su riqueza natural, sino que también puso en crisis su sentido de pertenencia.

Así, a la par del fortalecimiento y expansión de las actividades delictivas del crimen organizado en el municipio, se incrementaron los sentimientos negativos de la comunidad con las autoridades que permitían que estas prácticas continuaran. Thelma Gómez recuerda el relato de un comunero que no veía una intención de parte del gobierno por enfrentar las acciones delictivas de los grupos que operaban en la comunidad: “Cuando reclamábamos al presidente municipal, nos decía: déjenlos, no se metan en problemas. Ellos andan bien armados” (Gómez, 2012). Un testimonio similar lo hizo Adelaida Cucué Rivera, quien comentó:

Para el 15 de abril de 2011, ya había demandas con el gobierno de la comunidad, con el presidente municipal, Roberto Bautista. Varios de los comuneros ya se habían ido a quejar, a decirle pues que qué estaba pasando. Ya después nos dimos cuenta de que él también era parte de. Y ya después también al gobierno del estado ya se le había llevado la queja. Al gobierno federal supuestamente también ya le había llegado, pero bueno, de todos los gobiernos a donde fueron a quejarse nuestra gente, todos los gobiernos, pues no había una respuesta que dijeran bueno, pues están apoyando, están queriendo parar esta tala clandestina. Ya después nos dimos cuenta que la del Ministerio Público era sobrina de uno de los que estaban acaparando la madera. Entonces, si nosotros íbamos al Ministerio Público, cuando llevábamos una queja, al ratito ya nos estaban extorsionando por teléfono (Paredes H. y Flores, D., 2019).

7 Adicional a esto, se debe considerar que en los últimos años la entidad ha atravesado por una crisis ambiental debido a la acelerada expansión de plantaciones de aguacate, el también llamado “oro verde”. Y es que la producción de este fruto es la segunda fuente económica del estado, que sólo es superada por las remesas que envían los migrantes (Zamora, 2021; Le Cour y Frissar, 2024). El problema radica en que la expansión de esta actividad ha traído consigo una importante devastación de los bosques y un fortalecimiento del crimen organizado en la entidad pues son ellos quienes controlan gran parte de esta actividad.

Como lo demuestran estos comentarios, previo a 2011 ya existía una demanda de intervención hacia las autoridades del Estado mexicano en sus tres niveles de gobierno. No obstante, la incapacidad de dichas autoridades para atender estas demandas y en algunos casos su complicidad con el crimen permeó profundamente en el imaginario de los comuneros, alimentando un sentimiento de desconfianza y frustración hacia el sistema político. Este desencanto colectivo se convirtió en un motor para la movilización política, ya que los habitantes de Cherán decidieron tomar el control directo de sus asuntos y buscar nuevas alternativas que permitieran mejor a sus necesidades de seguridad, participación y autodeterminación, culminando en el movimiento de autodefensa y la posterior constitución de su autonomía indígena.

El relato instituyente: crónica de un movimiento etnopolítico

La madrugada del 15 de abril de 2011, las mujeres de Cherán salieron a la calle para proteger su bosque de los talamontes y expulsar a los políticos corruptos. La espontaneidad del movimiento ha sido objeto de debate durante años, ya que algunos comuneros sostienen que existió una organización previa para defenderse (Guillén, 2021). Esto se explica porque, como se ha señalado, Cherán sufrió durante años el asedio del crimen organizado que con la complicidad de las autoridades municipales y estatales se había apoderado de los recursos naturales del territorio, alcanzando niveles devastadores.

En los diversos acercamientos realizados con la comunidad, no fue posible confirmar esta organización previa. Por el contrario, los comuneros indicaban que si bien había miedo, hartazgo y desesperación, los cuales se manifestaban constantemente en la experiencia cotidiana, el movimiento de abril fue completamente orgánico. Los primeros testimonios que surgen de esa madrugada relatan la desesperación y el coraje que se habían acumulado durante años de abuso e impunidad. Por ejemplo, una joven comunera que vivió el movimiento cuando estaba en la universidad nos comenta:

Yo recuerdo ... que, por ejemplo, había toque de queda. Se me hacía un poco injusta la manera de que si tú andabas en la calle después de las 9 de la noche [y] te pasaba algo era tu culpa porque había un toque de queda. Entonces es un poco aberrante ... como esta idea de que si te pasa algo es porque tú andabas en la calle o tú estabas haciendo esto. Es como de responsabilizar a la gente en cuestión como de relaciones familiares y era, si era muy visible la

fragmentación por las ideologías partidistas. Como a mí me tocaba escuchar a vecinos que no se hablaban porque uno era de un partido y otro era de otro o familias, pero muy, muy en los núcleos familiares muy cercanos, como hermanos que no se hablaban por esa misma idea de no somos como del mismo bando. Eso estaba muy presente (Comunicación personal 1, 29 de octubre de 2019).⁸

Este testimonio rememora las motivaciones del movimiento: el ambiente de inseguridad que se vivía en la comunidad. Aquella madrugada, mientras el pueblo aún dormía, un pequeño grupo de mujeres salió de sus casas, armadas solo con piedras, palos y cohetes. A medida que la noticia se esparció por el pueblo, más y más habitantes salieron de sus casas para unirse a ellas. Derivado de la detención de tres vehículos y la retención de sus conductores, quienes eran señalados como parte de las redes criminales que operaban en la región, la tensión se elevó rápidamente cuando otros comuneros de localidades vecinas intentaron liberar a los detenidos, lo que llevó a un enfrentamiento violento. El siguiente testimonio narra cómo una comunera de 65 años vivió este proceso:

El 15 de abril, muy temprano, a las 4 de la mañana, se empezaron a oír cuetes, pero que ya estaban organizándose las gentes jóvenes, mujeres. Para empezar a detener los carros de los talamontes se inició el combate, se puede decir ... por que fue como un combate que tuvimos, que hubo atentados de los carros que querían atropellar a compañeras y compañeros y eso nos enardeció ... y nos enardecimos mucho, porque había habido muchos secuestrados, habíamos ido a las dependencias a denunciar la tala inmoderada, el trato de los talamontes contra nosotros, que no queríamos ya más. Bueno, denunciábamos todo y nadie nos hacía caso (Comunicación personal 2, 29 de octubre de 2019).

Ante la inminente represalia por parte del crimen organizado, la comunidad de Cherán se organizó rápidamente. Cerraron el acceso al pueblo y establecieron barricadas para protegerse. Como se menciona en un testimonio: “por el miedo, por el temor de que los sicarios volvieran a tomar las calles ... cada esquina se convirtió en una fortaleza ... en cada esquina había una barricada. No entraba ni salía nadie ... nos encerramos para protegernos” (VICE, 2016).

8 Con la intención de anonimizar a las y los comuneros entrevistados se ha evitado citar su nombre al momento de recuperar fragmentos de las entrevistas. No obstante, durante el texto se buscará resaltar características relevantes de cada entrevistado, pues como se mencionó previamente, su capacidad para situarse frente a otros y frente a las estructuras de poder se retroalimenta por sus características personales que significan su experiencia de vida (edad, profesión, género, etc.).

Además, al interior de la comunidad se establecieron fogatas en las esquinas de cada calle, las cuales no solo sirvieron como puntos de vigilancia, sino que también se convirtieron en espacios de encuentro y deliberación, donde los habitantes comenzaron a reconstruir su tejido social y a trazar cadenas de equivalencias (recordando a Laclau) de las cuáles emergió un nuevo proyecto político. Como recuerdan los comuneros: “Ahí estuvimos muy muy unidos, gente que no nos llevábamos por los partidos. Ahí nos unimos todos” (VICE, 2016). En estos espacios se re-encontraron vecinos, se limaron disputas y, sobre todo, se recuperaron ideas perdidas, recuerdos e historias de cómo se gobernaban antes. En este sentido, el movimiento de Cherán no fue solo una reacción al abuso, sino una afirmación de su identidad como pueblo.

Estas acciones fueron acompañadas por fuertes protestas contra la autoridad municipal, quien nuevamente demostró su incapacidad para intervenir y resolver los problemas al no poder mantener bajo custodia a los talamontes detenidos por la comunidad. Como resultado de estas protestas, la estructura de gobierno municipal huyó en las semanas posteriores al inicio del movimiento (Aragón, 2013; Ojeda, 2015).

Debido a la ausencia de un poder central, surgieron estrategias organizativas producto de las necesidades del momento, reactivando las asambleas de barrio y la asamblea general como espacios de deliberación y toma de decisiones comunitarias. A partir de estas asambleas se organizó, con representación de los cuatro barrios, la coordinación general como instancia representante del movimiento. Además, se formaron 16 comisiones en función de las necesidades inmediatas del pueblo, entre ellas la comisión de fogatas, de honor y justicia (encargada de la seguridad), de prensa y propaganda, de alimentos, de finanzas, de educación y cultura, forestal, del agua, de limpieza, de jóvenes, de agricultura y ganadería, de comercio, de identidad y de salud. De igual manera se reactivó la ronda comunitaria como medio para obtener seguridad.

A lo largo de los meses siguientes, la comunidad fue consolidando su proyecto autonómico. Se convocaron asambleas en cada barrio, donde se discutieron y decidieron nuevas formas de organización política y social, y se eligieron representantes por usos y costumbres. Este proceso de re-organización no estuvo exento de tensiones y desafíos. Los comuneros relatan cómo las diferencias internas, exacerbadas por la militancia partidista en décadas anteriores, tuvieron que ser superadas para lograr un objetivo común.

Así, en medio de la contingencia, emergió un renovado sentido de comunidad, que permitió a los habitantes protegerse de un entorno ex-

terno amenazante y buscar una nueva forma de organización política que les permitiera superar el estado de inseguridad e incertidumbre en el que se encontraban. En este contexto, los “malos”, los “otros”, los “extraños” y los “extranjeros” se agruparon en el imaginario colectivo como todo aquello que no era igual a ellos, como todos aquellos que no defendían su proyecto político.

Es importante entender que uno de los motivadores del movimiento de Cherán en 2011 fue la impotencia de no poder detener a los talamontes que explotaban sus recursos y violentaban su estilo de vida. Por ello, la búsqueda de su autonomía no sólo pretendió configurar una estructura de gobierno que respondiera a sus tradiciones, sino también que impidiera que se le arrebatara el poder a la comunidad a través la representación política.

Para lograrlo se crearon diversas escalas de participación: fogatas, asambleas de barrio y asamblea general, las cuales garantizan la existencia de espacios de deliberación y decisión que fueran verdaderamente representativos de la voluntad colectiva. Las fogatas, como núcleos comunitarios inmediatos, permitieron la articulación de las preocupaciones y necesidades más urgentes de los habitantes, funcionando como el primer espacio de interacción, donde los vecinos de las calles pueden encontrarse y construir opinión pública. Por su parte, las asambleas de barrio operan como instancias intermedias que consolidan las decisiones a nivel barrial. Finalmente, la asamblea general se estableció como el máximo órgano de decisión, asegurando que las decisiones tomadas contaran con un respaldo genuino y fueran producto de un consenso amplio y reflexivo.

Desde nuestra perspectiva, esto constituye el núcleo central del relato: una comunidad acosada por la delincuencia organizada, agravada por la complicidad e ineficacia de las autoridades, que se vio obligada a tomar el poder para defender su modo de vida.⁹ La configuración de su autonomía se sustenta en este relato, el cual ha reconfigurado el sistema de significados con el que se otorga sentido a las dinámicas de su vida cotidiana, tal como se verá posteriormente.

9 Si bien por la extensión de este capítulo no se ahondó en las formas y extensión de este relato, diversos documentos pueden dar cuenta de la manera en cómo ha sido asimilado por las y los comuneros de Cherán. Incluso los más jóvenes (desde primaria hasta preparatoria) que no vivieron el movimiento son capaces de narrar esta reestructuración de los hechos (Fogata Kejtsitani, 2018a, 2018b, 2018c).

La lucha por los conceptos: construyendo la autonomía

Después de un largo proceso judicial, el 22 de enero de 2012, se realizaron en Cherán los primeros *nombramientos* por usos y costumbres mediante un método asambleario. Para ello, se organizaron cuatro asambleas, una en cada barrio. Para participar, era necesario ser reconocido como miembro de la comunidad por los encargados de las mesas de registro, donde los comuneros simplemente debían anotar su nombre, edad y firma o huella en una hoja de registro. Las asambleas comenzaron a las 12:00 horas (con excepción del barrio cuarto, donde el registro de los asistentes se prolongó unos minutos más). Dos cohetes se lanzaron al aire para señalar el inicio de las deliberaciones.

Derivado de lo acordado por la comunidad, se propusieron comuneras y comuneros para ocupar el cargo de K'eri,¹⁰ que debían ser mayores de 45 años, respetados y reconocidos por su trabajo en favor de la comunidad. Posteriormente, se procedió a *respaldar* a los comuneros propuestos. Para ello, las y los comuneros se formaron en filas frente a quienes apoyaban.

El proceso de nombramientos fue abierto, sin intervención de partidos políticos, y sin periodos de campaña o la presencia de urnas y votos secretos. Las nuevas autoridades tomaron posesión el 5 de febrero en una asamblea general, donde se les recordó que su deber es servir, representar, construir y dialogar.

Es importante destacar cómo al describir la elección de los representantes de la comunidad para integrar el Concejo Mayor, no se utilizaron los conceptos de elección, votos o candidatos; por el contrario, se hizo referencia a nombramientos, respaldos y representantes. Lo anterior, porque los conceptos están arraigados a proyectos políticos diferentes: el primero asociado a las instituciones de la democracia liberal y a los “malos” que la encarnaban, mientras que el segundo a su cosmovisión purépecha y al sentido de comunidad que emergió del movimiento.

De hecho, el concepto mismo de democracia en Cherán no se ajusta a las definiciones tradicionales del ámbito académico. La comunidad ha desarrollado una interpretación propia que a menudo entra en conflicto con las nociones liberales. Como se destaca en los testimonios de los comuneros, la democracia en Cherán es vista como un procedimiento capturado por los partidos políticos. El comentario de una mujer de 31

10 Los Keris son los representantes del Concejo Mayor del gobierno comunal de Cherán (el símil a la presidencia municipal), que está integrado por 12 personas. Ellos desempeñan un papel crucial en la toma de decisiones comunitarias, en la resolución de conflictos y en la preservación de las tradiciones y costumbres del pueblo.

años, que participa en una asociación dedicada a mantener la memoria de Cherán viva, lo ilustra:

Cómo te podría decir ... es que creo que todos podríamos tener un conflicto hacia esa palabra de “democracia”, no porque, o sea, porque la democracia como que está más apegado a lo que son los partidos políticos y a todo lo que es eso. Entonces yo digo que [Cherán] no es una democracia, que somos un gobierno autónomo y construido por lo que son los usos y costumbres, que es lo que rige toda la estructura. O sea, los usos y costumbres son nuestras tradiciones, nuestra manera de llevar una fiesta, nuestra manera de organizar esa fiesta, nuestra manera de organizar una faena, nuestra manera en que también se organice una familia y porqué se organiza así. Entonces se podría decir que nosotros no somos una democracia, somos un gobierno que está ejerciendo como que su derecho a lo que es y que se rige por lo que son los usos y costumbres (Comunicación personal 3, 29 de octubre de 2019).

Como se observa, la percepción de la democracia, ahora asociado a algo externo, a promesas incumplidas y a actores identificados como parte del problema contrasta fuertemente con la realidad que la comunidad ha creado desde su autonomía. Así, su autonomía no solo se define como un derecho a gobernarse según sus usos y costumbres, sino también como un rechazo a las formas de gobierno que no responden a las necesidades y valores de la comunidad. Otro relato que ejemplifica este argumento es el siguiente:

Pues es aquí donde una madrugada nosotros solo un grupo de indígenas cansados engañados y lastimados decidimos retomar aquel poder que por legitimidad nos pertenecía y que nos había sido arrebatado por falsas promesas de democracia y soberanía. Es en este punto de nuestra historia donde aprendimos el verdadero significado de pertenencia con un pueblo y con una cultura al comprender lo que realmente es ser Cherán y ser Purépecha y fue en ese entonces que nos dimos cuenta que el cambio verdadero no estaba depositado en una sola persona no estaba en un Gobernador no estaba en Presidente no, ese cambio estaba en nosotros mismos, entendimos ese cambio jamás vendría de una casa ajena, no vendría de la casa tricolor no vendría de la casa azul, amarilla etc. Sino vendría de nuestra propia casa, de ti y de mi cuando nos damos cuenta que no importa si eres grande o chico de izquierda o de derecha de una creencia u otra y nos empezamos a ver como uno mismo cuando se deja a un lado el egoísmo y la apatía y se empieza a ver que todos somos parte de una misma sociedad y como tal tenemos la obligación nata de mejorarla cada día y esto solo se consigue a través de la educación (Romero, J. en Fogata Kejtsitani, 2018c).

Esta tensión entre democracia y autonomía revela un proceso de construcción de significados que es lento y limitado, pero crucial para la identificación colectiva con el régimen de gobierno. Mientras que la democra-

cia se percibe como un sistema que falla en representar verdaderamente a la comunidad, la autonomía emerge como una alternativa que permite a Cherán mantener su identidad cultural y su manera de organizar la vida comunitaria.

En este marco de autonomía, las elecciones se transformaron en nombramientos. La justificación es similar: las elecciones están vinculadas a un pasado de corrupción y división impuesta por los partidos políticos. En respuesta, la comunidad ha optado por el concepto de nombramientos, un proceso que no solo refiere a la selección de representantes, sino que refuerza la idea de una participación directa y activa de los comuneros en la vida política. Una comunera nos comenta al respecto:

Nombramientos, no son elecciones ni votaciones, son nombramientos [...] O sea, nombrar. A la hora en que yo digo qué quiero, se dice: yo propongo a tal, a fulanita de tal, porque veo en él estas capacidades y estas aptitudes ¿no? Entonces se hace eso, se hace, como te dije, la propuesta y es una propuesta y se da un nombramiento. Y entonces es ahí como que un representante, no tanto una autoridad, sino que es un representante, un representante del barrio y un representante de la comunidad (Comunicación personal 3, 29 de octubre de 2019).

Este cambio de concepto no es solo semántico; tiene profundas implicaciones para la estructura de poder en Cherán. Los nombramientos se perciben como una forma más genuina de participación pues se realiza de manera abierta, sin esconder sus preferencias u opiniones. Además, este ejercicio está arraigado a su historia purépecha, a la concepción y práctica de la “*jarámukua xanátakuecha* o procedimientos para la toma de decisiones” (Concejo Mayor de Gobierno, 2013, pp. 63-64).

En este marco, la participación deviene en una representación más directa, ya que los líderes no son vistos como autoridades distantes, sino como servidores de la comunidad, sujetos a la voluntad colectiva expresada en las asambleas (son ellos quienes nombran y son ellos quienes quitan) lo cual refuerza la idea de que el poder reside en la Asamblea.

Destaca también un comentario que hizo una K’eri al hablar de su nombramiento, en el que subraya que en Cherán los “votos” no están permitidos, ya que representan sólo un momento de participación que se transforma en el alejamiento del ejercicio del poder. En su lugar, se utiliza el concepto de “respaldo”, con el que se enfatiza el compromiso colectivo con la persona apoyada y que genera en quienes son elegidos un sentimiento de confianza.

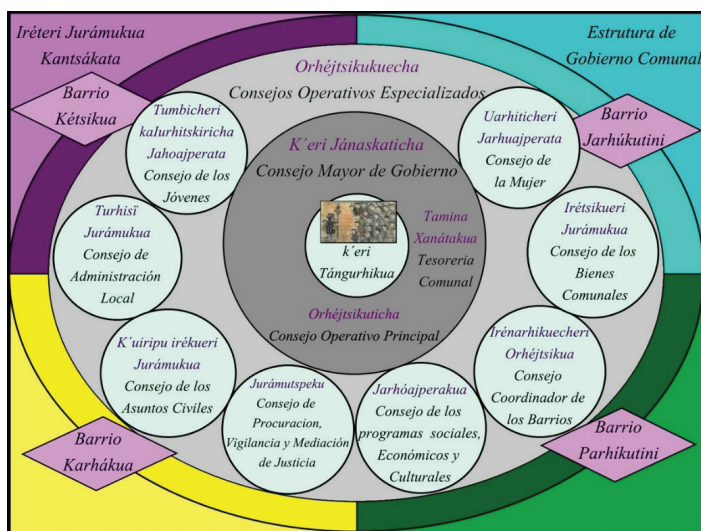
Así, la reconceptualización de algunos términos fundamentales de la política moderna no es sólo una forma de rechazar el pasado lacerante de

la comunidad, sino también de construir una nueva manera de entender la política. Este proceso de resignificación es, en última instancia, una forma de resistencia y de afirmación de la autonomía comunitaria, que permite a los habitantes de Cherán mantener un control sobre su destino, preservando su manera de vivir afrontando las amenazas externas.

Este proceso de resignificación está intrínsecamente vinculado con la estructura institucional que sustenta la autonomía de Cherán, pues las instituciones creadas, como el Concejo Mayor y la Jarámukua Xanátakuecha (Consejo de Jóvenes), no solo organizan la vida política de la comunidad, sino que también reflejan y refuerzan su proyecto político basado en la participación política de las y los comuneros. Así, sus instituciones emergen como respuestas orgánicas a las necesidades de representación política y gobernanza que la comunidad ha priorizado, desafiando y reconfigurando el orden político tradicional.

En la Figura II se observa la manera en cómo se configuró el poder en la estructura comunal de Cherán. Al respecto, se puede notar que las estructuras se ilustran de manera circular, simbolizando la cosmovisión de que el poder emana y retorna a los comuneros.

Figura II. Estructura del gobierno comunal



Fuente: Elaborado con datos de la página oficial del Concejo Mayor.

En el primer círculo, se encuentra la K'eri Tángurhika (asamblea general), la máxima autoridad de la comunidad. El segundo nivel lo ocupan el Concejo Mayor de Gobierno, la Tesorería Comunal y el Concejo Operativo Principal, que representan el sistema de delegación del poder. En el tercer nivel, están los ocho Concejos especializados, rodeados por los cuatro barrios que constituyen la comunidad y que están representados por los colores de la bandera purépecha, destacando la diversidad y pluralidad dentro de la misma.

De esta manera, el máximo órgano de *representación política* se encuentra en el segundo nivel, donde destaca el Concejo Mayor que está compuesto por 12 miembros, con tres integrantes de cada barrio. Esta configuración colectiva, que además permeará en toda la estructura, está diseñada para minimizar el riesgo de corrupción.

La estructura de gobierno también contempla la existencia de Concejos operativos, que son responsables de la gestión gubernamental. Durante la primera administración, se establecieron seis Concejos operativos especializados: 1) administración local, 2) asuntos civiles, 3) procuración, vigilancia y mediación de justicia, 4) administración de programas sociales, económicos y culturales, 5) coordinación de barrios, y 6) administración de bienes comunales. En 2015, se añadieron dos más: uno de jóvenes y otro de mujeres, elevando el número total a ocho. La mayoría de los Concejos operativos especializados están conformados por cuatro comuneros, uno por cada barrio, y son elegidos a través de Asambleas barriales, pues incluso en la estructura se buscó evitar la perversión individual del poder. Además, todo cargo tiene la posibilidad de remoción en cualquier momento de la gestión, refrendando la idea que la comunidad es quien tiene control de su destino.

En este punto es relevante apuntar que la autonomía de Cherán no sólo es una forma de organizar el poder, sino también un proceso de definición de subjetividades completamente vivo, constantemente en negociación y en transformación.

Qué queremos y cómo lo queremos: participación política en el municipio autónomo de Cherán.

Como se ha visto, el poder en Cherán representa un retorno a la colectividad, influenciado por la herencia purépecha y la solidaridad surgida durante el movimiento de autodefensa. Para sostener este modelo, la participación activa y directa de los comuneros se convirtió en el eje central

de su proyecto político, permitiendo que cada miembro de la comunidad tuviera un rol relevante en la toma de decisiones y reforzando, a su vez, un sentido de pertenencia y responsabilidad colectiva. La constante participación de los habitantes en las instancias de deliberación y ejecución política aseguró que el poder no volviera a concentrarse en una élite, sino que permaneciera distribuido y arraigado en las dinámicas comunitarias.

Como mencionó una comunera, la participación en Cherán se materializa en la capacidad de los sujetos para decidir qué quieren y cómo desean que se lleve a cabo. Esta forma de entender la participación deriva de su visión como sujetos activos, capaces de influir directamente en la toma de decisiones de la comunidad. En este sentido, las fogatas, asambleas de barrio y la asamblea general reivindican la idea de que el poder se deposita efectivamente en la comunidad, institucionalizando la desconfianza hacia el poder inútil que experimentaron antes de su movimiento. Estos espacios de participación permiten que la subjetividad política de los comuneros se transforme constantemente a través del intercambio de ideas y la toma de consensos.

El primer espacio de participación son las fogatas, que representan una forma de organización dentro de los cuatro barrios, actuando como punto de encuentro de cada calle donde se comparten ideas y se articulan demandas, quejas y acuerdos. Como menciona una comunera:

Las fogatas ... significan como que esta manera de nosotros [de] crear esa participación. O sea ... es una manera de recrear la participación, porque ahí, dentro de las fogatas, es donde se creó o comenzó todo esto de hacer como un recuento, o hacer como un análisis del contexto, un análisis histórico de cómo antes nos gobernábamos, por qué lo hacíamos de tal manera o de tales maneras antes de que llegaran los partidos políticos (Comunicación personal 3, 29 de octubre de 2019).

En este sentido, las fogatas representan un primer punto de encuentro, donde es posible reavivar la llama de la participación. Todo el modelo de participación de Cherán depende de que las fogatas cumplan esta función de encuentro y diálogo. Al respecto, otra comunera nos indica:

Las fogatas [son] más que el fuego que nos abriga y donde se comparte la palabra, pues para Cherán ahora son el sistema de organización, como la base organizacional que tiene Cherán a partir de la fogata [...] aunque no estén en las calles y con la lumbrecita como cualquier turista luego espera ver, pero a eso nos referimos con que queda la forma de organización en donde sigue habiendo un coordinador al pendiente cada que hay que bajar un tema. Si no se junta la fogata, se mueve. Qué quiere decir esto: el coordinador va y les toca la puerta y les explica lo que está pasando. Entonces, esa es una forma de seguir activos. (Comunicación personal 2, 29 de octubre de 2019).

Como se puede observar, las fogatas siguen siendo percibidas como un momento vital de la participación en Cherán. Aun cuando su espacio físico no se mantenga como durante el movimiento, se mantiene su estructura. La figura de coordinador de fogata se vuelve vital, pues él es el encargado de llevar la voz de la fogata a las asambleas de barrios. Después, la información regresa, a través de él, a la fogata.

Con respecto a la asamblea de barrio, existe una en cada barrio de la comunidad. De ahí deriva que la división barrial sea tan relevante, pues cada asamblea tiene facultades para la toma de decisiones. La obligación para asistir es de los coordinadores de fogata y los miembros de la estructura (los que fueron elegidos en cada barrio). No obstante, cualquier comunero puede asistir a las asambleas y participar en ellas.

Desde una perspectiva más práctica, las cuatro Asambleas de barrio son la instancia más común para la toma de decisiones. Un comunero, licenciado en derecho y representante del barrio tercero en el Concejo de barrios, nos comenta que las asambleas de barrio son:

...una forma de darle vida a la asamblea general, en vista de que la comunidad es mucho más grande. Entonces, ya no se puede llevar una asamblea general como era hace unos 40 años. Ahora, si hay una asamblea general de toda la comunidad es más difícil que conozcas compañeros o vecinos de un barrio a otro. Pero entre el barrio sí nos conocemos todavía (Comunicación personal 4, 25 de octubre de 2019).

De igual manera, al preguntarle directamente sobre la diferencia con las fogatas, el comunero nos explicó que en unas se “ven los problemas y en las Asambleas se toman las decisiones”. Así, la construcción de acuerdos empieza desde las fogatas y se resuelve en las Asambleas, para posteriormente ser operacionalizado por los miembros de la estructura, quienes tienen la obligación de acatar las decisiones tomadas.

Al haber cuatro Asambleas, cada una con dinámicas y rasgos diferentes, existe la posibilidad de tomar decisiones que vayan en diferentes sentidos. Aquí, toman un papel vital los consejeros de barrio (dos por cada uno), quienes tienen un fuerte poder político, pues son los encargados de defender las decisiones de cada asamblea en la estructura. Incluso una comunera reflexiona que “muchas veces tienen más poder que los mismos Keris” (Comunicación personal 5, 30 de octubre de 2019).

Con respecto a la estructura, el protagonismo en la toma de decisiones se ve menguado por la existencia de las asambleas de barrio. No obstante, en Cherán también parece considerarse una forma más de participación. Es decir, no es sólo la delegación del poder en manos de representantes, sino la continuación del poder de la comunidad puesto que está confor-

mada por comuneros que son nombrados en asambleas, con rotatividad efectiva de cada cargo. En otras palabras, los miembros de la estructura son asignados de manera abierta en un proceso que dura meses, integrando de manera igualitaria a cada barrio en cada Concejo. Además, cada cambio de gobierno los comuneros elegidos salen de la estructura para que otros ocupen este lugar.

Esta situación parece estar impregnada en los comuneros que integran la estructura de gobierno comunal. Por ejemplo, uno de los Keris en 2019 nos comentó:

Antes de que surgiera esta nueva forma de organización comunitaria estaba lo que era el municipio con sus diferentes cargos: la presidencia, la sindicatura. Y entonces, quienes querían llegar a un puesto tenían algunos mecanismos ... sin tomar en cuenta, en primer término, la honestidad. [...] Pero yo creo que eso cambió con la nueva organización donde en primer término está la honestidad. Y en mi caso yo creo que fue una de las situaciones que me por las cuales me eligieron ... y yo pienso que fue por el cargo anterior que tuve y que logré o logramos avanzar ... pero quedó esa idea en la gente de que había hecho un buen trabajo y entonces a mí me eligieron más que nada por la honestidad y porque se dieron cuenta de que no persigo poder, sino que doy un servicio y me retiro. No tienen que andar buscándome para tener que hacer ciertas maniobras para retirarme, si no que cumplo una función y me retiro (Comunicación personal 6, 29 de octubre de 2019).

Como es evidente, la estructura no parece generar una burocracia especializada que en términos weberianos les permita *vivir de la política*. Por el contrario, los comuneros que detentan un cargo siguen siendo campesinos, empresarios, amas de casa, comerciantes o artesanos; es decir, siguen manteniendo sus actividades cotidianas. Otra K'eri, ama de casa y empresaria de 44 años, nos comenta al respecto:

Estando yo en el cargo, siendo un ama de casa porque no tengo estudios, pero si tengo conocimientos y yo me imagino que no hay necesidad de tener estudios, la vida misma te da, pues, ese conocimiento que tú quieres. Porque yo ahorita, este, pues también ahorita que también estoy a cargo del, este, pues va a creer que yo nunca pensé estar ahí. Nunca, nunca. Nunca me gustó andar en partidos, no ... Y por eso ahorita le sorprende porque estoy yo aquí, pero a mí me gustó la forma de este gobierno porque vemos esa seguridad, porque yo no lo hago por mí ahora, lo hago por los que vienen atrás. Por esa seguridad que quiero que tengan los niños, mis hijos, mis nietos, mis bisnietos ... por eso lo hago y ahora sí que yo lo estoy haciendo sin ningún interés, sin ningún interés (Comunicación personal 7, 29 de octubre de 2019).

Con este comentario, se muestra que los cargos públicos no son vistos como un medio para enriquecerse, sino como una forma de aportar a la construcción de un Cherán mejor para quienes lo habitan y para las

siguientes generaciones. Aunque claro, no siempre es fácil, pues cualquier nivel de institucionalidad de poder implica una fractura con la cotidianidad. Más aún, Cherán no está aislado del Estado mexicano y aunque al interior se gobierna por usos y costumbres, hay un enfrentamiento constante con la estructura institucional nacional que mediante sus procedimientos homologados los desconoce y vulnera. Quizá por esta razón los comuneros en la estructura muchas veces han tenido disputas con la comunidad, al punto de que durante las entrevistas se recalcó la importancia de reiterar su subordinación a la comunidad:

Yo seguiría recalcando mucho que toda la estructura de gobierno está en calidad de representante y que hemos notado que a veces algunos se les va esa idea y es como “yo soy la autoridad” y pues propiamente no lo son, porque la autoridad sigue siendo la Asamblea. Entonces, de repente sí es recordarles y cambiarles un poco el chip de no: son servidores, son representantes (Comunicación personal 3, 29 de octubre de 2019).

Así, la existencia de contrapesos en el armado de su autonomía es vital, pues las otras escalas de participación sirven como formas de control que evitan que la estructura haga caso omiso de los mandatos de la comunidad. Además, la posibilidad de organizarse colectivamente en cualquier momento es una de las enseñanzas más importantes que ha dejado el movimiento, por lo que en momentos importantes pueden actuar rápidamente para apoyar o detener cualquier situación que los afecte.

Como se observa, la existencia de contrapesos en el arreglo autonómico de Cherán es fundamental, ya que permite que las distintas escalas de participación actúen como mecanismos de supervisión para asegurar que la estructura de gobierno no ignore los mandatos colectivos. Además, la capacidad de organizarse rápidamente y de forma colectiva es una de las principales lecciones del movimiento, lo que les otorga flexibilidad para responder de manera efectiva y oportuna ante cualquier situación que pueda afectarles.

En este sentido, la razón principal por la cual los comuneros de Cherán participan activamente en su sistema de gobierno radica en esta capacidad ampliada para influir en la toma de decisiones. Como señalan los comuneros, antes del movimiento, la estructura política tradicional limitaba la participación a un círculo estrecho de aliados del poder. Sin embargo, bajo el gobierno comunal, la participación es más abierta e inclusiva. En este sentido, ante la pregunta de qué le motiva a participar, una comunera nos responde:

Pues, creo que la unidad y que exista una participación diferente ¿no? Y, sobre todo, el que se le dé también esa participación a las mujeres, pero también

a los jóvenes y a veces hasta los niños ¿no? porque los niños hasta ahorita podemos verlos también dentro ... y se ve la necesidad de darle la posibilidad a los niños también de que ellos digan qué hacer o de ... decir qué hace falta ¿no? decir qué quieren, qué actividades se hagan [...] Entonces, sí existe más. Creo que eso me motiva mucho a seguir y a, sobre todo, a seguir el proceso y a seguir luchando porque este proceso se siga dando, porque el proceso, aunque éste y aunque hayamos ganado algo no quiere decir que ya esté finalizado, sino que es un proceso que sigue, que tiene continuidad y no va a terminar... (Comunicación personal 3, 29 de octubre de 2019).

Así, para los habitantes de Cherán participar no es simplemente un acto de deber cívico; es una expresión de su identidad comunitaria y un compromiso con la continuidad del proceso autonómico que han construido juntos. La participación en Cherán, por tanto, no solo es un medio para influir en las decisiones políticas, sino también un mecanismo para fortalecer la cohesión social y mantener viva la lucha por su autogobierno. Una de las comuneras, expresa con claridad esta relación emocional cuando reflexiona sobre la diferencia entre la situación anterior al movimiento de 2011 y la actual:

[...] cuando surge la estructura pues se empieza a tomar lo que es la participación de la gente... Entonces cuando se toma la participación de la comunidad existe esta unidad y no la división que generaban los partidos políticos... no es la estructura la que influye a los demás, sino que es la comunidad la que decide qué se hace y cómo se hace (Comunicación personal 3, 29 de octubre de 2019).

El orgullo con el que la comunera describe este cambio no solo resalta un reposicionamiento del poder en manos de la comunidad, sino que también evidencia un profundo sentido de empoderamiento. La posibilidad de decidir colectivamente sobre los asuntos públicos no es solo una cuestión de procedimientos políticos, sino un componente esencial de su subjetividad, que transforma la participación en un acto vital y legitimador.

Este enfoque, es reflejo de una subjetividad que ve la participación política no como una competencia por el poder, sino como un compromiso compartido para el bienestar común. Esta percepción también se articula en la manera en que los comuneros describen su papel en la comunidad, subrayando que su contribución no depende de un título o cargo, sino del trabajo constante por el bien de todos.

Reflexiones finales: entre el miedo y el anhelo

Como pudimos ver a lo largo del capítulo, la experiencia política de Cherán nos permitió observar empíricamente que la subjetividad no solo actúa como un filtro a través del cual los individuos interpretan y dan sentido a su mundo, sino que también se convierte en el espacio donde se articulan las interacciones entre poder y resistencia. Así vista, la autonomía que caracteriza a Cherán no puede ser sólo entendida como una estructura político-administrativa que se desarrolla dentro de un Estado nación, sino como un entramado complejo de prácticas y significados que emergen de la subjetividad de sus habitantes para instituir un poder comunal.

Mediante el análisis de documentos propios y de las entrevistas realizadas, quedó claro que las instituciones creadas en Cherán, aunque surgidas de un movimiento de autodefensa, ejercen una influencia significativa sobre la forma en que los sujetos entienden y experimentan su realidad. Es decir, estas instituciones no están exentas de ejercer poder sobre los mismos individuos que las han originado. Esta característica posibilita entender que la subjetividad no es solo un ámbito de interioridad individual, sino un espacio de interacción social donde se articulan discursos y prácticas que tienen implicaciones políticas profundas. La forma en que los habitantes de Cherán experimentan su autonomía, las narrativas que construyen sobre ella y las prácticas que realizan en su nombre, están todas mediadas por su subjetividad.

En este punto es crucial reconocer que el miedo al retorno de un pasado marcado por la violencia, la explotación y la injusticia se convierte en un motor fundamental para la construcción de la autonomía comunal. Este temor, profundamente arraigado en la subjetividad de los comuneros, no solo refleja el rechazo a un sistema que históricamente los marginó y vulneró, sino que también actúa como un impulso constante para la participación política activa. De igual manera, se demostró que el anhelo de un futuro diferente es una fuerza que sigue movilizando a la comunidad para seguir participando de manera decidida en la autogestión y la defensa de su autonomía. De forma, el miedo se transforma en una herramienta de empoderamiento que permite a los comuneros no solo resistir a las amenazas externas, sino también continuar reinventando sus estructuras de gobernanza bajo los principios de equidad, justicia y cohesión social.

Para lograrlo, Cherán ha abrazado distintos mecanismos para permitir la expresión de la subjetividad política de sus comuneros: la participación

y renovación periódica de su estructura; la expresión de sus opiniones, saberes e inquietudes de manera abierta y colectiva en fogatas y asambleas; su participación en los procesos de seguridad interior; así como el desarrollo actividades comunitarias (como los murales que dan vida a las calles de Cherán o los intensos procesos de reforestación de sus bosques). Todos estos mecanismos —que permiten la participación junto a otros, para otros y también en contra de otros— prueban la imbricada relación entre subjetividad y participación y justifican la importancia de generar espacios de expresión de la misma.

La subjetividad se convierte entonces en el espacio donde se negocia constantemente el sentido de la autonomía. Al participar en las prácticas y discursos que sostienen su autonomía comunitaria, no solo reproducen estas estructuras, sino que las transforman, lo cual nos recuerda que la subjetividad no es un reflejo pasivo de las instituciones (subjetivación), sino un campo activo de construcción de sentido. Esto se refleja en la resignificación de conceptos como democracia, elecciones y votos, que han sido reemplazados por autonomía, nombramientos y respaldo, términos que refuerzan una visión de la política basada en la participación activa de sus comuneros.

Lo anterior permite comprender que la subjetividad no es nunca algo acabado; por el contrario, siempre está en disputa y en constante construcción. Es en la subjetividad donde se juegan las tensiones entre la reproducción de las normas establecidas y la posibilidad de subvertirlas o reconfigurarlas. Este proceso dialéctico entre subjetividad y poder es lo que da vida a la autonomía en Cherán, haciendo de la subjetividad un campo de estudio esencial para entender las dinámicas de participación política y social en contextos de autogobierno.

Así, al centrar la atención en la subjetividad, se puede desentrañar cómo las formas de pensar y de sentir de los individuos en Cherán están profundamente conectadas con las estructuras políticas que han elegido para gobernarse, lo cual permite no sólo comprender mejor la autonomía de Cherán como un proyecto político, sino también como un proceso vivo, constantemente en negociación y en transformación.

Referencias

ALMOND, G. y Verba, S. (1970). *La cultura cívica. Estudio sobre la participación política democrática en cinco naciones*. Fundación Foessa.

- ARAGÓN Andrade, O. (2013). El derecho en insurrección: el uso contra-hegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán. *Estudio & Pesquisas sobre as Américas*, 7 (2), 37-69. https://www.researchgate.net/publication/316901217_EL_DERECHO_EN_INSURRECCION_El_uso_contrahegemonico_del_derecho_en_el_movimiento_purepecha_de_cheran
- _____. (2017). Otra democracia es posible. Aprendizajes para una democracia radical en México desde la experiencia política de Cherán. En Sousa y Mendes (Coords.), *Demodiversidad. Imaginar nuevas posibilidades democráticas* (475-500). Akal.
- _____. (2018). Las revoluciones de los derechos indígenas en Michoacán. Una lectura desde la lucha de Cherán. *Alteridades*, 28, 25-36. <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2018v28n55/Aragon>
- ARREDONDO, C. (2017). Estado y dinámica del paisaje forestal en el municipio Cherán, Sierra Tarasca, Michoacán, *Revista Mexicana de Ciencias Forestales*, 8 (39), 2017. <https://www.redalyc.org/journal/634/63454555002/html/>
- AQUINO, A. (2013). La subjetividad a debate. *Sociológica*, 80(28), 259-278.
- BENGOA, J. (2007). *La emergencia indígena en América Latina* (2da ed.). FCE.
- _____. (2009). ¿Una segunda etapa de la emergencia indígena? *Cuadernos de Antropología Social*, 29, 7-22. <https://www.redalyc.org/pdf/1809/180913914001.pdf>
- BERGER, P. & Luckmann, T. (1999). *La construcción Social de la Realidad*. Amorrortu.
- BLANCO, O. (2007). La semántica de marcos: análisis de *saber* según este enfoque, en Cano, P., et al (coords.), *Actas de VI Congreso de Lingüística General: Santiago de Compostela* (71-82). https://www.researchgate.net/publication/327155959_La_Semantica_de_marcos_Analisis_de_saber_segun_este_enfoque#fullTextFileContent
- CALVEIRO, P. (2014). Repensar y ampliar la democracia. El caso del Municipio Autónomo de Cherán K'eri. *Argumentos*, 75, 193-212.
- CASTORIADIS, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets.
- _____. (2017). *Ciudadanos sin brújula* (2da ed.). Coyoacán.
- CARRASCO, D. (2015). Creando bosque: estrategias, resistencia y usos del bosque en la comunidad de Cherán, Michoacán [Tesis], Universidad

- Iberoamericana. <http://www.bib.uia.mx/tesis/pdf/016011/016011.pdf>
- COMISIÓN Nacional de los Derechos Humanos (CNDH). (2016). *Informe especial sobre los grupos de autodefensa en el estado de Michoacán y las violaciones a los Derechos Humanos relacionadas con el conflicto*. https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/2016_IE_gruposauto-defensa.pdf
- CONCEJO Mayor de Gobierno. (2013). *Plan de Desarrollo Municipal 2012-2015*. Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del estado de Michoacán de Ocampo. <https://periodicooficial.michoacan.gob.mx/download/2013/agosto/30/seg-6913.pdf>
- FARRERA, G. (2012). Dictamen caso Cherán-Instituto Electoral de Michoacán. *Revista Expresiones*, 15, 47-85. http://www.iem.org.mx/documentos/publicaciones/Expresiones/Archivos/expresiones_2_15.pdf
- FILLMORE, C. (2006). Frame semantics, en Geeraerts, D. (Ed.), *Cognitive linguistics: basic readings* (373-400). Mouton de Gruyter.
- FOGATA Kejtsitani. (2018a). *Juchaari Uandakua. Relatos de niños de primaria*. Fogata Kejtsitani/Consejo de Jóvenes. https://cheran.gob.mx/contenidos/cheran/docs/69_relatos-primaria_22127174455.pdf
- _____. (2018b). *Juchaari Uandakua. Relatos de jóvenes de secundaria*. Fogata Kejtsitani/Consejo de Jóvenes. https://cheran.gob.mx/contenidos/cheran/docs/69_relatos-secundaria_22127174627.pdf
- _____. (2018c). *Juchaari Uandakua. Relatos de jóvenes de nivel medio superior y adultos (hombres y mujeres) de Cherán*. Fogata Kejtsitani/Consejo de Jóvenes. https://cheran.gob.mx/contenidos/cheran/docs/69_relatos-nivel-medio-superior-y-adultos_22127174341.pdf
- FOUCAULT, M. (1999). Subjetividad y verdad, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III* (255-260). Paidós.
- _____. (2008). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós/I.C.E-U.A.B.
- _____. (2010). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (2da ed.). Siglo XXI.
- GÓMEZ, T. (2012). *El pueblo que espantó al miedo, en Entre las cenizas: historias de vida en tiempos de muerte*. Sur+ediciones.
- GONZÁLES, F. (2008). Subjetividad y psicología crítica: implicaciones epistemológicas e intervención comunitaria. En Jiménez-Domínguez, B. (comp.), *Una crítica desde América Latina*. Buenos Aires (31-55). Paidós.

- _____. (2012). La subjetividad y su significación para el estudio de los procesos políticos: sujeto, sociedad y política, en Piedrahita, C., Díaz, A., y Vommaro, P., *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas/IDEP/CLACSO.
- GUATTARI, F. (1991). La producción de subjetividad del capitalismo mundial integrado, en *El Devenir de la subjetividad* (25-40). Dolmen ediciones.
- GUATTARI, F. y Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo. Traficantes de sueños*.
- GUILLÉN, E. (2021). Cherán, el pueblo mexicano que expulsó a criminales y políticos. Vice. <https://www.vice.com/es/article/cheran-el-pueblo-mexicano-que-expulso-a-criminales-y-politicos/>
- INSTITUTO Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2020). *Censo de Población y Vivienda 2020*.
- LACLAU, E. (2006). *La razón populista* (2da ed.), FCE.
- LACLAU, E. y Mouffe, C. (2010). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. FCE.
- LARSON, R. (1992). *Cherán: un pueblo de la sierra tarasca, México*. El colegio de Michoacán.
- LE Cour, R. y Frissard, P. (2024). Violento y próspero: el auge del aguacate en México y su relación con el crimen organizado. *Global initiative against transnational organized crime*. <https://globalinitiative.net/wp-content/uploads/2024/01/Romain-Le-Cour-Grandmaison-et-al-Violento-y-pro%CC%81spero-el-auge-del-aguacate-en-Mexico-y-su-relacio%CC%81n-con-el-crimen-organizado-GI-TOC-Enero-de-2024.pdf>
- LECHNER, N. (1984). *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. FCE.
- _____. (2013). *Obras II. ¿Qué significa hacer política?*. FCE/FLACSO.
- _____. (2015). *Obras IV. Política y subjetividad*. FCE/FLACSO.
- LÓPEZ y Rivas, G. (2004). *Autonomías: Democracia o Contrainsurgencia*. Era.
- LUCERO, D. (2022). *Bosques, agua y territorio en Cherán, Michoacán, México*. Global Atlas of Environmental Justice. <https://ejatlas.org/conflict/bosques-agua-y-territorio-en-cheran/?translate=es>
- LYOTARD, J. (1991). *La condición posmoderna* (2da ed.). Cátedra.

- _____. (1994). *La posmodernidad (explicada a los niños)* (3ra ed.). Gedisa.
- MELUCCI, A. (2002). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. COL-MEX.
- OJEDA, L. (2015). Cherán: el poder del consenso y las políticas comunitarias. *Política Común*, (7). <https://quod.lib.umich.edu/p/pc/12322227.0007.007?view=text;rgn=main>
- PAREDES, H y Flores, D. (28 de abril de 2019). Las mujeres de fuego de Cherán. *Pie de Página*. <https://piedepagina.mx/las-mujeres-de-fuego-de-cheran/>
- PÉREZ, S. (2021). Más allá del tráfico de drogas: la diversificación del crimen organizado. *Nexos*. <https://seguridad.nexos.com.mx/mas-alla-del-trafico-de-drogas-la-diversificacion-del-crimen-organizado/>
- PERISTEIN, H. (2004). El imperio tarasco en el mundo mesoamericano. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXV, 99, 114-154.
- PINCHEIRO, L. y Rosset, P. (2021). La autonomía en contextos de resistencia indígena y campesina de Latinoamérica, en Lao y Alkmin (orgs.), *Autonomías hoy. Pueblos indígenas en América Latina* (14-20). CLACSO. https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2021/08/V2_Pueblos-indigenas-en-AL_N2.pdf
- QUIJANO, A. (2019). *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*, ediciones del signo.
- RAMÍREZ, F. (2015). Cherán. Un caso sobre autogobierno indígena, *Repositorio UNAM*. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/11/5015/17.pdf>
- SABUCEDO, J. (1988). “Participación política”, en Julio Seoane y Ángel Rodríguez (Coords.), *Psicología política*. Ediciones Pirámide.
- VENTURA, M. (2012). Proceso de autonomía en Cherán. *Mobilizar el derecho. Espiral*, 19(55), 157-176.
- VICE. (2016, 6 de mayo). *Cherán, el pueblo purépecha en rebeldía*. YouTube [archivo de datos]. https://www.youtube.com/watch?v=Dql9_kKBwws&t=10s
- ZAMORA, P. (18 de octubre de 2021). Michoacán: el desastre ambiental del “oro verde”. *Proceso*. <https://www.proceso.com.mx/reportajes/2021/10/18/michoacan-el-desastre-ambiental-del-oro-verde-274116.html>
- ZIBECHI, R. (2007). *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.