



Revista Pueblos y Fronteras Digital

ISSN: 1870-4115

pueblosyfronteras@correo.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de

México

México

Cendejas, Josefina María; Arroyo, Omar; Sánchez, Angélica
COMUNALIDAD Y BUEN VIVIR COMO ESTRATEGIAS INDÍGENAS FRENTE A LA
VIOLENCIA EN MICHOACÁN: LOS CASOS DE CHERÁN Y SAN MIGUEL DE AQUILA
Revista Pueblos y Fronteras Digital, vol. 10, núm. 19, junio-noviembre, 2015, pp. 257-284
Universidad Nacional Autónoma de México
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90638786011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



COMUNALIDAD Y BUEN VIVIR COMO ESTRATEGIAS INDÍGENAS FRENTE A LA VIOLENCIA EN MICHOACÁN: LOS CASOS DE CHERÁN Y SAN MIGUEL DE AQUILA

Josefina María Cendejas

Instituto de Investigaciones sobre los Recursos Naturales

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

josecend@gmail.com

Omar Arroyo / Angélica Sánchez

Doctorado de Ciencias en Desarrollo Sustentable-Facultad de Economía, UMSNH

arroyo.upn.morelia@gmail.com / angelicasanchezgomez@gmail.com

RESUMEN

La escalada de violencia en la que vive el estado occidental de Michoacán, México, desde 2006, ha afectado con especial virulencia a las regiones de la Tierra Caliente, la Sierra Costa y la Meseta Purépecha. En este artículo se abordan dos casos de comunidades indígenas, una purépecha: Cherán, y una nahua: San Miguel de Aquila. Se describen y comparan las respuestas de ambas ante los embates del crimen organizado, en busca de los elementos que expliquen los resultados dramáticamente distintos que han obtenido a partir de sus respectivas iniciativas de respuesta colectiva ante la violencia. El enfoque desde la ecología política permite analizar la problemática de ambos casos como resultado del «asalto global a los bienes comunes», mientras que las nociones de *comunalidad* y *buen vivir* resultan pertinentes para identificar las fortalezas, las debilidades y las posibles consecuencias a futuro de los movimientos sociales.

PALABRAS CLAVE: violencia, comunidades indígenas, ecología política, comunalidad, buen vivir.

COMMUNALITY AND BUEN VIVIR AS INDIGENOUS STRATEGIES TO FACE VIOLENCE IN MICHOACAN: THE CASES OF CHERÁN AND SAN MIGUEL DE AQUILA

ABSTRACT

The escalation of violence experienced since 2006 in the Western state of Michoacan, Mexico, has significantly affected the regions of Tierra Caliente, Sierra Costa and Meseta Purépecha. This article addresses two cases of indigenous communities, a Purepecha community in Cherán, and a Nahua community in San Miguel de Aquila. The collective responses of these two communities to the attacks of organized crime are described and compared in search of elements to explain the dramatically different results obtained by both communities. An approach from the perspective of political ecology allows for an analysis of the issues faced by each one of them as a result of the «global assault on common goods». The notions of *comunalidad* and *buen vivir* 'good living' are germane to an identification of strengths, weaknesses and possible future consequences of the social movements.

KEY WORDS: violence, indigenous communities, political ecology, *comunalidad*, *buen vivir*.



INTRODUCCIÓN

Para nosotros, defender el territorio es defender la vida.
(COMUNEROS DE CHERÁN)

Desde el inicio del siglo XXI, en Michoacán se ha intensificado la violencia como resultado del enfrentamiento entre grupos del crimen organizado y de la estrategia de las fuerzas federales y estatales para combatirlos. En este contexto las comunidades indígenas han emprendido una defensa activa de sus territorios a través de la restitución y renovación de sus formas organizativas. Los casos del pueblo de Cherán, ubicado en la meseta purépecha, y la comunidad de San Miguel de Aquila, localizada en la costa michoacana, ejemplifican dos estrategias recientes en este sentido, con resultados muy distintos.

Como muestran estas historias, la subordinación del orden local a nuevos actores como el crimen organizado y el capital transnacional, y la probada colusión de diversos agentes del gobierno y las fuerzas de seguridad con la ilegalidad ha creado un escenario de alto riesgo para las comunidades indígenas de Michoacán.¹ Como señala Salvador Maldonado, el narcotráfico ha bordado un nuevo orden paralelo, que se expresa en la debilidad de las instituciones estatales o su captura por parte de grupos ilegales (Maldonado 2010 y 2012).

En nuestros dos casos de análisis mostraremos cómo en uno de ellos (Cherán) la restitución de formas tradicionales de gobierno ha logrado frenar la violencia criminal y el despojo de sus recursos naturales, mientras que en el otro (San Miguel de Aquila) la trinidad hegemónica formada por el capital transnacional, el gobierno y el crimen organizado amenaza con destruir la viabilidad de la existencia misma de la comunidad. Además de ser casos recientes, analizar los conflictos socioambientales de Aquila y Cherán resulta de interés por varias razones: La tensión de las relaciones de poder en esos espacios desembocó, en ambos casos, en la suspensión de facto del poder del Estado (Maldonado 2012, Vargas y Valdez 2011). Ello dio lugar a la resistencia organizada de la sociedad frente a los actores que pasaron a ocupar dicha vacante. Y en su resistencia, la defensa de los recursos naturales se percibe claramente tan importante como la de la propia vida, en tanto que constituye la fuente de su sustento.

¹ Aparte de detener al ex gobernador interino y ex secretario de gobierno, Jesús Reyna, la PGR ha consignado a tres alcaldes y a más de 140 policías por vínculos con el crimen organizado.

Ambas experiencias, en tanto que movimientos comunitarios para enfrentar el problema de la violencia y el despojo, permiten identificar algunos rasgos característicos, tanto de estrategias contrahegemónicas que logran prosperar en el tiempo, como de las que no consiguen remontar los obstáculos que se les oponen.

La investigación se realizó mediante la recopilación de testimonios de personas que participan directamente en el movimiento social (Cherán), o que se han vinculado a la defensa jurídica y de los derechos humanos de los comuneros; se recuperan también algunos testimonios y hechos reportados por fuentes periódicas y medios electrónicos.²

Se tomaron como marco de análisis algunas nociones de ecología política de la diferencia (Escobar 2011, 2012); el análisis socioantropológico de la violencia en México y en el estado de Michoacán (Maldonado 2010, 2012, Vargas y Valdez 2011, Azaola 2014), y el concepto de *comunalidad* acuñado por Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna (citados por Aquino 2013), que da cuenta de las formas específicas de socialidad y territorialidad de las comunidades indígenas. Vinculamos este concepto a la filosofía andina del buen vivir, actualmente reivindicado en Sudamérica y más allá como una posible alternativa al desarrollismo (Santos 2010, Choquehuanca 2010).

ECOLOGÍA POLÍTICA Y DIFERENCIA CULTURAL

En su concepción original, la noción de ecología política alude al estudio de los problemas de distribución ecológica, «las asimetrías o desigualdades sociales, espaciales y temporales en el uso que hacen los humanos de los recursos y servicios ambientales, comercializados o no, es decir, la disminución de los recursos naturales (incluyendo la pérdida de biodiversidad) y las cargas de la contaminación» (Martínez-Alier 1997 citado por Leff 2003 y Escobar 2011). En tanto heredera o continuadora de la economía política, a la ecología política, como ámbito de reflexión, «le conciernen no solo los conflictos de distribución ecológica, sino el explorar las relaciones de poder que se entretajan en ellos» (Leff 2003). Los autores comprometidos con este campo de estudio han enfatizado que si la arista ecológica de los «problemas de desarrollo» que atraviesan hoy

² Agradecemos la amable participación de miembros del Consejo de Gobierno de Cherán en un panel realizado para tal efecto, así como la participación y entrevistas concedidas por profesionales vinculados a la defensa jurídica de los presos de San Miguel de Aquila. Se omiten sus nombres por razones de seguridad.

la mayoría de los países del sur global no es valorada en su justa dimensión, la mayor parte de ellos resultan incomprensibles. No es suficiente, pues, hacer el recuento de los daños ambientales para avanzar hacia su solución, como el informe Brundtland hizo suponer en su momento. Es preciso hacer una lectura de los problemas ambientales más allá de sus características meramente ecológicas, para encontrar detrás de ellos otras lógicas, como la de la apropiación desigual, la de la pobreza, la del consumo desmedido o, más recientemente, la lógica del despojo que responde, según algunos economistas críticos, a un nuevo proceso de «acumulación originaria» basada en los recursos naturales del «Tercer mundo» (Garibay 2010, Alianza Biodiversidad 2012, Bartra 2013).

Para fines de nuestro análisis, resulta pertinente la propuesta de Arturo Escobar en el contexto de los movimientos territoriales de grupos étnicos minoritarios en América Latina: la ecología política de la diferencia. Escobar (2011:66) afirma que la ecología política dejó de lado la cultura, que resulta determinante para entender los actuales procesos de despojo/lucha en torno a los territorios y sus recursos. Argumenta que los conflictos de distribución económica, ecológica y cultural están íntimamente entrelazados. Asimismo, los conflictos de distribución cultural reflejan importantes asimetrías de poder:

Los conflictos de distribución cultural surgen de la diferencia entre el poder efectivo asociado con las prácticas y los significados particulares de la cultura. Éstos no surgen por sí solos de las diferencias culturales, sino de la diferencia que las mismas provocan en la definición de la vida social, cuyas normas y prácticas dan sentido a las cosas, definen los términos y valores que regulan lo cotidiano y lo trascendental, concerniente a la economía, la ecología, la condición de ser persona, el cuerpo, el conocimiento, la propiedad, y así sucesivamente (Escobar 2011:75).

La ecología política de la diferencia permite asimismo analizar la diferencia cultural en el marco del pensamiento decolonial, que devela y cuestiona las condiciones en las que una matriz cultural —la de Occidente— se impone sobre otras, dejándolas en una condición de subalternidad (Quijano 2000, Castro-Gómez 2005, Mignolo 2009). Para Escobar, el proyecto Modernidad/Colonialidad o sistema del mundo moderno colonial se ve ahora cuestionado y enfrentado por luchas basadas en el lugar, por la diferencia económica, ecológica y cultural. Los movimientos sociales que enarbolan estas luchas defienden sin ambages su carácter autónomo y contrahegemónico, actúan dentro de sistemas de redes sofisticados y complejos, y se articulan a otros proyectos decoloniales más amplios

(Escobar 2011:77). Ha propuesto también una ecología política que reconozca la existencia no solo de distintas concepciones de la naturaleza y del medio ambiente —o la disparidad en la repartición de los costos y beneficios—, sino de «muchos ambientes», que son en realidad «mundos relacionales distintos» para cada colectivo humano que los habita, y en cuya relacionalidad ontológica se reconocen (Escobar 2012).

De importancia cardinal para nuestro estudio es comprender los fenómenos socioambientales de Cherán y Aquila como espacios de conflicto por la reapropiación de la naturaleza y de la cultura, que se resisten a la homologación de valores y procesos (simbólicos, ecológicos, epistemológicos, políticos) inconmensurables y a ser absorbidos en términos de valores de mercado. En esta tensión, exacerbada al máximo en los años recientes en Michoacán, la diversidad cultural ha dejado de ser un dato demográfico o antropológico, para convertirse en una «política de diferencia radical, en cuanto a que lo que está allí en juego es más y otra cosa que la distribución equitativa del acceso y los beneficios económicos derivados de la puesta en valor de la naturaleza» (Leff 2003). Lo que se juega es una forma distinta de ver y estar en el mundo, de ser y relacionarse. Así, se analizarán ambos casos de estudio abordando las categorías de la ecología política propuesta por Escobar: los conflictos distributivos económicos, ecológicos y culturales implicados e imbricados en cada uno de ellos. Esta perspectiva se enriquece, a nuestro entender, incorporando los aportes de la comunalidad y el buen vivir.

DECOLONIALIDAD, COMUNALIDAD Y BUEN VIVIR: EN BUSCA DE «VOLVER A SER PARA NOSOTROS»

Las perspectivas teóricas hegemónicas, por definición, son unidimensionales y excluyentes, pues han validado una única forma de ciencia, de conocimiento y, por tanto, de pensar y de ser, al efectuar lo que Boaventura de Sousa Santos ha llamado *injusticia cognitiva*, e incluso epistemicidio, contra los pueblos conquistados y colonizados (Escobar 2011, Santos 2009). Como respuesta han surgido numerosas teorías y corrientes de pensamiento que buscan dar cuenta de los procesos de colonialidad del saber mediante el cual no solo desciframos y entendemos el mundo, sino también nos definimos como sujetos y como pueblos. Estas vertientes críticas son ya ampliamente conocidas, como el pensamiento

decolonial (Castro-Gómez 2005, Quijano 2000), el posdesarrollo (Esteva 2000, Escobar 2000) y la epistemología del Sur (Santos 2009, Aquino 2013), entre otras.

En este contexto de reflexiones crítico-emancipatorias se inscribe el concepto de *comunalidad* como una propuesta surgida del diálogo entre comunidades indígenas del norte de Oaxaca, sistematizada por Jaime Martínez Luna y Floriberto Díaz, antropólogos de esa región, y cuya construcción continúa hoy (Aquino 2013). Actualmente la noción de comunalidad está siendo apropiada y reivindicada por pueblos y movimientos indígenas más allá del territorio Oaxaqueño, como es el caso de Cherán.

Ya desde principios de los setenta Guillermo Bonfil Batalla había señalado el carácter estigmatizante y encubridor de una categoría como «indio» o «indígena». Dado que su función era homogenizar y ocultar la enorme diversidad étnica y cultural de los pueblos a los que hace referencia, el término indígena debería verse como una noción vacía de contenido, que realmente no define a ningún individuo ni pueblo en particular y, en consecuencia, constituye una expresión que solo sirve para aludir a una relación de dominación social: la del colonialismo (Bonfil 1972 y 1981, Aquino 2013).

La reflexión sobre la comunalidad surge en los pueblos mixe y zapoteco ante el hartazgo de sentirse definidos «por el otro», y en el seno mismo de sus luchas contra el despojo de sus recursos naturales, en defensa de la autodeterminación y el mejoramiento de sus condiciones de vida. Siguiendo a Alejandra Aquino, el proyecto epistémico de los teóricos de la comunalidad —particularmente de Jaime Martínez Luna y Floriberto Díaz— puede resumirse en tres estrategias básicas:

- a. Asumir que ante la continuidad del racismo y del colonialismo es preciso visibilizar el legado colonial en las relaciones entre los pueblos originarios, el Estado y la sociedad actual;
- b. Deslindarse críticamente de los conceptos producidos en el marco de la dominación colonial, para acceder a la producción de categorías contrahegemónicas para pensar y reflexionar sobre los pueblos originarios, producir categorías propias, mostrando los límites de las categorías hegemónicas y, en consecuencia,
- c. No renunciar a producir conocimiento para la emancipación (Aquino 2013:9-10).

Martínez Luna y Díaz fueron más allá de la crítica de Bonfil al indigenismo y sus categorías. Crearon conceptos y definiciones que no encasillaran a sus pueblos

en la condición de «colonizados». Si bien la idea de comunalidad surge como reflexión de dicha condición, remite sobre todo a una búsqueda para trascenderla sin dejar de reconocer sus profundos efectos. Es entonces «una invitación a superar la obsesión de buscar en el pasado prehispánico la autenticidad cultural o la legitimidad de las prácticas organizativas o culturales de los pueblos llamados indígenas» (Aquino 2013:10). No se trata, pues, de volver atrás, sino de una recuperación/actualización de lo propio, proyectado en un horizonte de futuro y asumiendo el carácter dinámico y transformador de todo proceso de acción comunitaria.

Más allá de las oposiciones binarias indio/blanco, colonizado/colonizador, para Floriberto Díaz (citado por Aquino 2013) la comunalidad «es el elemento que define la inmanencia de la comunidad», el principio central que explica a su sociedad, que es diferente, pero no necesariamente opuesto a la sociedad occidental. Por su parte, Martínez Luna (citado en Aquino 2013:11) afirma que la comunalidad representa «el pensamiento y la acción de la vida comunitaria [...] una ideología emanada de acciones que portan los pueblos indios [...] que nos ha permitido enfrentar y resolver infinidad de retos y problemas a lo largo de la historia». Mientras que Adelfo Regino la define como «la actitud humana hacia lo común [...] y] la raíz, el pensamiento, la acción y el horizonte de los pueblos indígenas» (citado por Aquino 2013:11).

Previnendo cualquier esencialismo, los teóricos de la comunalidad se enfocan en el proceso organizativo y la capacidad de establecer cierto tipo de relación social con la comunidad, y no en el origen étnico ni en los rasgos biológicos o en una identidad cultural fija. Así, Martínez Luna ha afirmado que «incluso la comunalidad puede ser vivida y experimentada por cualquier persona que se comprometa con la vida comunitaria, y contribuya a darle vida a sus instituciones centrales, como la Asamblea, el Tequio y el Sistema de Cargos» (Aquino 2013). De manera similar, advierten contra la tentación de cristalizarla en una abstracción. La comunalidad, nos recuerdan, es un pensamiento vivo, que se expresa en la práctica cotidiana, pero también va encaminado hacia la transformación social y a la emancipación. Esto implica que cada pueblo, cada comunidad, tendrá su propia manera de vivir, interpretar y recrear la comunalidad, en vez de responder a un modelo o tipo ideal. Lo que no significa que los diferentes pueblos originarios no identifiquen elementos comunes y compartan una visión del mundo, más allá de las explicables diferencias y particularidades.

Lo más importante, como señala Aquino, es concebir la comunalidad como forma de vivir que puede aportar pistas para construir alternativas de emancipación ante las lógicas excluyentes y depredadoras del capitalismo neoliberal, y en este sentido se constituye como horizonte utópico. Estas pistas pueden sintetizarse en algunas apuestas clave de la comunalidad frente al estilo de vida prevaleciente (Aquino 2013:12):

- Ante el multiculturalismo «ornamental y simbólico» del Estado, la autodeterminación comunitaria;
- Frente al modelo estatal de democracia partidista, caracterizado por la corrupción, el fraude, la compra de votos, el cobro de onerosos salarios, un modelo de gobierno basado en la idea de servicio y compromiso con la comunidad;
- Frente a un mercado de trabajo precarizado, la búsqueda de la autosuficiencia alimentaria;
- Frente al consumismo exacerbado, valorar lo propio y pensar en estilos de vida más respetuosos del medioambiente;
- Frente al individualismo imperante, el trabajo comunitario como base del bien común.

A lo largo de su labor dialógica y creativa, los teóricos de la comunalidad llevaron a cabo una revalorización deliberada de sus culturas propias, que les permitió atravesar el velo que las estigmatizaba como «inferiores» y «atrasadas». Este proceso de valoración reflexiva ha sido un fenómeno masivo en todo el continente latinoamericano en las décadas recientes, lo que ha llevado a muchos pueblos originarios a cobrar conciencia de la riqueza de su vida comunitaria y los recursos naturales existentes en sus territorios.³

Ante el fracaso de las políticas de desarrollo en la mayor parte del Sur global, estos pueblos han intentado activamente demostrar, con el ejemplo, que «sí es posible satisfacer la mayor parte de las necesidades básicas a partir de los recursos que ofrece la comunidad, con respeto del medio ambiente y con autonomía de un mercado laboral al que [...] solo podrían integrarse en lo más bajo» (Aquino 2013:13). En este sentido la comunalidad se conecta con una filosofía o paradigma más amplio, también de raigambre indígena, que en términos gené-

³ En México, además del proceso referido en la Sierra Norte de Oaxaca, el levantamiento zapatista y sus procesos ulteriores de organización y autogestión es ejemplo de esta búsqueda de alternativas de sociedades más justas y sustentables.

ricos es conocida como 'buen vivir' o 'vivir bien', y que está siendo reivindicada por las culturas andinas en Sudamérica. Los elementos clave de esta concepción, sintetizados por uno de sus exponentes, David Choquehuanca Céspedes (2010:8-9), son:

- **Vivir bien y no mejor.** Vivir bien es vivir en comunidad, en hermandad, y especialmente en complementariedad... No competir y no aprovecharnos del vecino, vivir en armonía entre las personas y con la naturaleza. El vivir bien no es lo mismo que el *vivir mejor*, el vivir mejor que el otro... *vivir mejor* es egoísmo, desinterés por los demás, individualismo.
- **Nadie dice: voy a cuidar de mí solo.** En el vivir bien lo más importante no es la persona individual, sino la comunidad, donde todas las familias vivimos juntas... Todos valemos, cada uno guarda un espacio y tenemos nuestras tareas, nuestras responsabilidades y tierras. Todos nos necesitamos a todos.
- **Trabajo es felicidad.** Desde el niño hasta el abuelo, trabajar es aprender a crecer, es como respirar o caminar. No conocemos persona ni nadie viviendo y gozando del trabajo ajeno.
- **[Revalorizar] nuestra visión de la vida.** [El Estado y el mercado] menosprecian nuestros saberes, aniquilan lentamente nuestra visión propia del vivir bien y desintegran la vida comunal y cultural de nuestras comunidades, al hacernos asimilar y depender de propuestas que son ajenas a nuestros códigos y valores, que liquidan las bases tanto de nuestra subsistencia como de nuestras capacidades y conocimientos para satisfacer *nosotros mismos* nuestras necesidades y las exigencias de la Pachamama.

Parece cada vez más claro que la dinámica de la violencia contra las comunidades indígenas de América Latina responde a una lógica económica de nuevo corte, basada en la extracción intensiva de los recursos naturales, aunada a la imposición de «megaproyectos de desarrollo» que requieren apropiarse de vastos territorios comunales (Garibay 2010, Merino 2012, Bartra 2013). En el caso de Michoacán, este proceso ha tomado tintes exacerbados de violencia, tanto estructural como directa, debido a la combinación de la fuerza del Estado con las fuerzas criminales, ambas al servicio del gran capital, tanto nacional como extranjero, ligando la depredación ecológica local a procesos globales de demanda

de recursos estratégicos, como los minerales; o vitales, como el suelo fértil y el agua.⁴

Esta ofensiva coordinada contra las comunidades y sus territorios, la aparente ausencia de las instituciones gubernamentales, así como sus débiles, caóticas y en ocasiones perversas intervenciones, han creado en la mayoría de la población una imagen del Estado como entidad lejana e ilegible, sin respuestas adecuadas a sus demandas y necesidades, e incluso percibido como una amenaza a su seguridad, a sus bienes y a su propia vida (Vargas y Valdez 2011, Azaola 2014).

A más de tres años de iniciados los levantamientos de Aquila y Cherán, el papel del Estado se ha ido clarificando negativamente: en Aquila, como principal represor y copartícipe del proceso de aniquilamiento de la comunidad y sus instituciones, mientras que en Cherán su papel se reduce al de concentrador de recursos financieros que «da» y «quita» a su arbitrio, ante el desdibujamiento de su presencia como actor político dominante.

En los siguientes apartados se presentan ambos casos por separado, para analizar posteriormente sus particularidades y contrastes.

CHERÁN: REORGANIZACIÓN COMUNITARIA, DEFENSA DEL BOSQUE Y AUTOGOBIERNO

El corazón de la meseta purépecha alberga a la comunidad de Cherán. Es una región con una vasta biodiversidad compuesta de áreas de bosque, pino, encino, roble y oyamel (Vargas et al. 2000:220). Debido a la riqueza que representaba el recurso maderable de la región, se despertó el interés de empresas madereras estadounidenses desde los primeros 30 años del siglo xx, las cuales en el transcurso de tres décadas saquearon los recursos forestales de toda la región. Durante el mandato del general Cárdenas dichas empresas fueron expulsadas; a cambio, se abrieron las puertas a los inversores nacionales que, aunque se regían por otros esquemas, continuaron expoliando a las comunidades y sus bosques (Mora 2011, Merino 2012). Con la reestructuración de los códigos forestales de 1940 que daban prioridad a los productores de madera comerciales y a las paraestatales (Boyer 2007), se permitió la consolidación de estas primeras madere-

⁴ El mineral de hierro extraído ilegalmente de la mina de Aquila tenía como destino China. Por un testimonio anónimo de un lugareño, se presume que además del mineral, se está exportando tierra de labranza por toneladas a ese mismo país. En cuanto al agua, las embotelladoras Coca Cola y Pepsi Cola gozan de concesiones de uso de importantes cuerpos de agua dulce en el estado, sin que medie ninguna contraloría social sobre los volúmenes de extracción del recurso.

ras. En esa época la tala y venta de madera no era un negocio importante pero para las décadas subsecuentes llegó a ser fácil y redituable gracias a la expansión de la red carretera, la cual vino acompañada con la transformación de la economía campesina de la meseta purépecha con la introducción de productos industriales (Garibay y Bocco 2011). Esto permitió la creación de grandes aserraderos y el surgimiento de otro esquema: se financió a miembros de las comunidades para la creación de pequeños talleres de sierra-cinta que se dedicaron a producir cajas de empaque para frutales y hortalizas. Los talleres de este tipo proliferaron por cada comunidad hasta que los recursos comunales se tornaron un tanto escasos (Mora 2011).

Las comunidades de la meseta empezaron a especializarse en el aserrío de los bosques. Algunas fueron acabando con los recursos propios como fue el caso de Capacuaro, San Lorenzo, y demás poblaciones punteras en este negocio por lo que empezaron a buscar la madera en las comunidades vecinas como Cherán (Mora 2011). Se dio lugar así a una distribución ecológica desigual entre las propias comunidades que, junto a la quiebra de la agricultura y la artesanía campesina en el modelo de desarrollo neoliberal/modernizador, dieron paso a la devastación de los bosques como forma de generar ingresos (Vargas 2011, Garibay y Bocco 2011, Merino 2012).

Por otra parte, Garibay y Bocco (2011:33-34) señalan entre las causas institucionales del deterioro a la ley forestal, la veda y la corrupción gubernamental de los funcionarios del sector, que impedían a las comunidades gobernar el aprovechamiento de sus recursos forestales, favoreciendo así un sistema de permisos y concesiones discrecionales que beneficiaba a grupos políticos de las ciudades regionales, a sus empresas particulares y a caciques locales, a la vez que empujaba a la ilegalidad a la población campesina local.

El problema de la tala incontrolada no es nuevo y se ha venido dando en un contexto de pobreza, conflictos políticos y emigración, pero en años recientes se intensificó. Estimaciones realizadas en el contexto del levantamiento de Cherán calculaban en 7 000 133 hectáreas la superficie arrasada anualmente (Martínez 2012), en parte como consecuencia del otorgamiento de permisos forestales a diestra y siniestra; pero también de la tala clandestina, en la que comenzó a incurrir la propia comunidad incentivada por la necesidad de obtener madera barata para competir con un mercado inundado con producto ilegal, en el cual incurrió de manera violenta el crimen organizado. Así, los roces entre la comunidad y los talamontes se hicieron cada vez más frecuentes y en ello llevaba la peor parte

la comunidad: desarmada y poco organizada para hacer frente a contingentes de hombres fuertemente armados que comenzaron a sitiar la región. Elocuentes testimonios de los pobladores describen esa situación de caos e indefensión:

La policía municipal nunca hizo nada, pasaban por el frente de ellos [...] y como si nada. Por aquí tuvimos problemas con autoridades comunales, les hicieron daño, atemorizaban a la gente. En realidad la policía municipal nunca hizo nada [parecía que] hasta los protegía [...] En la unidad deportiva están unas calderas donde se fabrica la brea, no sé si les ha tocado estar. Miren por ahí cómo está el monte cerradísimo [...] árboles grandísimos, todo eso que vieron devastado estaba igual, y entonces pues esos cuates empezaron a devastar, a meterse a la comunidad, amenazando, asesinando. Tal vez por temor la gente no pues respingaba, o decía algo.

Desde el 2008 habíamos [...] visitado diferentes instancias de gobierno y simplemente no hacían caso, y solamente así nos hicieron caso, hasta que nos levantamos [...] nos vamos en marchas y cerramos la capital, las cuatro entradas de la capital de Morelia y hasta entonces empezaron a dialogar [con nosotros], como comunidad.

La gota que derramó el vaso fue que se metieron al ojo de agua [en «La Cofradía»] que abastece a toda la población y eso no se vale, porque eso para nosotros es sagrado y se metieron ahí y fue cuando la gente se levantó y dijo, bueno qué está sucediendo, por qué lo hacen, por qué se nos meten aquí al lugar sagrado, es un lugar así como una reserva ecológica en donde hay un manantial que abastece aquí a nuestra población [...] por eso la gente se levantó y hasta el momento así estamos, levantados (Agencia Subversiones 2012).

El crimen organizado vio en el bosque una fuente excepcional de riqueza y poder de dominio. La presencia y el avance de grupos criminales fue agravando la situación en la localidad, puesto que con su lógica de apropiación violenta del territorio y sus recursos fomentó el despojo de tierras y fue desplazando a los pobladores, y con ellos, el manejo forestal comunitario. Al mismo tiempo, comenzaron a implantar otras prácticas como la extorsión y el secuestro, y a controlar la movilidad de los habitantes en el seno mismo de la comunidad. La vida diaria se tornó intolerable por la presencia de los criminales, como ocurría en muchas otras regiones del estado. La respuesta de la comunidad ante tal problemática no se hizo esperar mucho tiempo.

Aunque desde el 2008 se habían organizado comisiones para solicitar la intervención del gobierno, sin obtener respuesta, fue el 15 de abril de 2011 cuando comenzó el movimiento por la defensa del bosque al crearse la guardia comuni-

taria contra el crimen organizado. Los mecanismos de control comunitario, entre los que destacan las «fogatas», resultaron de importancia decisiva como medida emergente ante la gravedad de la situación. Cabe mencionar que fueron las mujeres quienes empezaron el movimiento, y alentaron a los demás pobladores a poner un «ya basta» al crimen organizado. Asumiendo un enorme costo en términos de pérdida de varias vidas humanas, la comunidad logró restringir de manera casi absoluta el acceso a la región. Además de la defensa del bosque, la comunidad desconoció a las autoridades oficiales pues a su entender los partidos políticos solo causaban división. El pueblo asumió entonces la autoridad, retomando usos y costumbres de sus antepasados y dando lugar al resurgimiento del Consejo Mayor, que ratificaría más adelante los sistemas normativos indígenas como el procedimiento de elección de autoridades municipales (López y Rivas 2011). El mes de noviembre del mismo año se celebrarían las elecciones partidistas pero en Cherán no se llevaron a cabo, lo cual marcó un hecho sin precedentes en el estado de Michoacán.



Fogatas de Cherán. Imagen tomada del sitio Página Comunitaria Purépecha

<http://www.purepecha.mx/newreply.php?s=c27d567d69e01251624b364b603a38b8&do=newreply&p=15009>

A nivel estatal, el empleo contrahegemónico del derecho por parte de la comunidad resultó fundamental. Para el 16 de marzo de 2012 el Congreso estatal modificó ocho artículos de la Constitución michoacana. Los artículos reformados reconocían la existencia de varios pueblos indígenas, así como de sus usos y costumbres como forma de organización. El Consejo de Cherán impugnó dicha reforma ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN). La controversia señalaba que durante el proceso de reforma constitucional la comunidad de Cherán no había sido consultada (Ibarra 2014). En 2014 la SCJN emitió un fallo histórico que invalidó las reformas a la constitución de Michoacán aprobadas en 2012. El pleno de la Corte determinó que por mandato de la Constitución Federal y de los Tratados Internacionales firmados por México, las comunidades indígenas tienen en nuestro país una protección especial del Estado (Mosso 2014).

A nivel nacional, la apertura de la comunidad cheranense a nuevos y diversos interlocutores así como las estrategias de visibilización y vinculación con otras comunidades igualmente afectadas y movimientos progresistas como el EZLN, la Asamblea Nacional de Afectados Ambientales, el movimiento de defensa de la ruta sagrada Wirikuta, Amnistía Internacional, resultaron de importancia fundamental. Convertida en sede favorita de investigadores de diversa procedencia, su caso ganó además el respaldo de un amplio sector académico.

En consecuencia, puede afirmarse que el trabajo realizado por Cherán en varios niveles significó una recomposición de las relaciones de poder en la región, con consecuencias muy favorables para la comunidad. Los resultados hablan por sí mismos: hoy son el único municipio de Michoacán que cuenta con un Consejo de Gobierno elegido por usos y costumbres; los partidos políticos han sido expulsados del gobierno, y los talamontes y el crimen organizado han sido erradicados del territorio. Los niveles de criminalidad disminuyeron drásticamente y gracias al fallo de la SCJN el municipio ganó un amplio margen para autogestionar su Plan de Desarrollo.

Cabe señalar que si bien el movimiento de Cherán se volvió emblemático de la defensa ecológica, el afán conservacionista en un inicio no estaba entre sus prioridades —al menos no como se suele entender en el ambientalismo urbano—. Esto refleja un entendimiento intuitivo de la ecología política. En tanto que la utilización de la defensa del bosque como bandera le abrió a la comunidad la oportunidad de convocar un amplio consenso, además de generar la posibilidad real de retomar el control del manejo de sus recursos forestales y sus territorios sagrados.

Por último, es un movimiento que en el momento decisivo tuvo el potencial para movilizarse organizadamente de manera rápida y efectiva. Esto puede atribuirse, entre otros factores, a la deliberada reactivación y al uso estratégico de elementos culturales e identitarios de la comunalidad que, según los entrevistados, «siempre habían estado presentes» en Cherán pero al parecer cobraron nueva vida en la lucha del 2011.

SAN MIGUEL DE AQUILA: LA «MALDICIÓN DE LOS RECURSOS» Y EL ESTADO COMO ENEMIGO

La comunidad de San Miguel de Aquila se asienta en el municipio de Aquila, ubicado en la región de la costa michoacana. Su posición geográfica es estratégica: de cara al Pacífico, enlazan de manera idónea rutas comerciales entre Asia, México y Estados Unidos. Además del enorme potencial turístico de la región, esta comunidad se asienta sobre uno de los principales yacimientos de hierro del mundo (Corona y Henríquez 2004), lo cual, según se vea, puede ser una fortuna o una maldición. El potencial económico de la región de la sierra-costa no es ninguna novedad. Ya desde los años cuarenta su fomento bajo la presidencia de Cárdenas parecía haber demostrado ser un acierto contundente (Nava 2004:422).

Si bien la región se convirtió rápidamente en exportadora de primer nivel en el rubro agrícola, primero, y posteriormente en el minero, también es cierto que desde entonces comienza a privilegiarse un modelo económico basado en la exportación que se tradujo en una distribución económica, ecológica y cultural desigual en las comunidades indígenas nahuas con respecto a las vecinas poblaciones mestizas. Conforme avanzaban las explotaciones de recursos de diverso tipo, los pobladores originales se vieron paulatinamente despojados de sus tierras. Con ello también se fueron desplazando sus modos tradicionales de cultivo, sus modos de organización social e instituciones tradicionales, y se fue subordinando su economía, imponiéndoles restricciones de acceso a los bienes de naturaleza que durante siglos fueron su sustento.

Marín (2004) señala cómo desde aquellos años cuarenta habitantes de los pueblos de Ostula, Coire y Pómaro comenzaron a desplazarse desde la sierra hacia la costa en búsqueda de tierras para el cultivo, dado que las suyas fueron acaparadas por rancheros y mestizos, pero además para establecer puntos de vigilancia y protegerse del saqueo ilegal de madera por parte de compañías estadounidenses y japonesas, lo cual dio incluso lugar a la formación de nuevas poblaciones,

como Tizapan, Cachán de Echeverría, Paso de Noria, Maruata, Colola, Motín de Oro, Faro de Bucerías, Ixtapilla, El Zapote de Madero, La Ticla y El Duin (Marín 2004:253).

La construcción de la carretera federal costera en los años ochenta, que desde entonces atraviesa de extremo a extremo el municipio de Aquila, constituye un nuevo episodio en esta historia. Si bien permitió solventar parcialmente el problema de acceso de las comunidades a los servicios estatales y los centros urbanos más inmediatos, esta vía no hizo sino desatar el interés y la codicia del gran capital internacional: compañías mineras, hoteleras y cárteles del crimen organizado comenzaron como nunca antes a disputarse el control del territorio y sus riquezas naturales (Maldonado 2012:13).

A comienzos del siglo *xxi*, el incremento mundial en la demanda de materias primas (principalmente mineras y energéticas) se combinó con evidencia de un potencial minero aun mayor al que calculaba décadas atrás,⁵ con lo cual la ocupación de tierras por vía tanto legal como ilegal se incrementó.⁶ Entre tanto, comunidades enteras eran literalmente echadas de sus territorios bajo el argumento de la falta de legitimidad de sus títulos de propiedad, como en el caso de Santa María Ostula (Díaz 2011). Como muestran estas dinámicas desarrollistas, la falta de equidad en la distribución ecológica y económica no ha hecho sino profundizarse en los últimos años, a lo cual habría que agregar, para completar el cuadro, los problemas de salud y costos asociados a la contaminación del agua con plomo y arsénico y la destrucción del suelo causados por la minería a cielo abierto.⁷

En el caso particular de la comunidad de San Miguel de Aquila, gran parte de ello había sido tolerado con paciencia considerando que estaba por extinguirse la vigencia de las concesiones otorgadas a la minera Ternium/Hylsa de capital italo-argentino, otorgadas 30 años antes (Macías 2014). Sin embargo, la paciencia se agotó cuando en 2010 la empresa, lejos de iniciar su propio desmantelamiento, comenzó a extender sus límites de explotación y a renovar concesiones sin previo aviso, negándose además a pagar un centavo por ello (véase Martínez 2013).

⁵ El titular de la Sedeco dio cuenta de la reciente ubicación de «1 392 lotes de diversos minerales metálicos, entre los que destaca el cobre, fierro, plomo, zinc, dolomita, barita, oro y plata, y uno de los objetivos de la administración es promover y facilitar la actividad productiva de todas las concesiones, para que no existan lotes mineros inactivos» (Agencia Quadratin 2012).

⁶ Ejemplo de ello es el caso de la empresa de capital chino denominada «Desarrollo Minero Unificado de México» que, de acuerdo con la revista *Expansión*, ha logrado recibir una treintena de concesiones en los últimos diez años, mientras que otro tanto está ocurriendo con las propiedades con potencial turístico (Hernández 2014).

⁷ Referido por testimonios de activistas de la zona.

Contra lo que se creería a primera vista, las comunidades indígenas de la costa han emprendido una defensa muy activa de sus territorios, en la que, si bien no está tan presente como en Cherán la reconstitución y renovación de sus formas organizativas tradicionales, surgió el impulso germinal que poco después se extendería a la región vecina de tierra caliente como el movimiento de «guardias comunitarias» y «grupos de autodefensa».

El nuevo despojo por parte de la minera —en alianza presumible con el cártel criminal y bajo la complicidad del gobierno del estado⁸— despertó la sensación de indignación y agravio en San Miguel de Aquila, lo cual llevó a la comunidad a reaccionar en forma relativamente rápida, bien coordinada y efectiva. La empresa no solo tuvo que reconocer la existencia de la comunidad en tierras que antes se consideraban prácticamente desiertas sino que, además, se vio obligada a negociar con ella. Desgraciadamente, y por razones no siempre imputables a la comunidad, estas acciones no han podido hasta ahora corresponderse adecuadamente con otras de más amplio alcance. Su mayor logro es haber pactado un contrato de prestación de servicios con Ternium a través de la empresa Laneseck, S. A. de C. V., propiedad de la comunidad, por medio del cual esta última adquiere la responsabilidad de pesar el volumen de material extraído. De esta forma, la comunidad puede tener un poco más de certeza en cuanto a la base sobre la que se han de calcular los montos correspondientes a las regalías que ha de recibir por parte de la empresa transnacional (Freman 2010).

El pacto con la minera, el hecho de estar recibiendo un ingreso —no justo ni proporcional al recurso extraído, pero sí mayor que el ingreso campesino promedio en la zona— así como de haber perdido parte de su identidad como indígenas —quizás para evitar el estigma que aún pesa sobre ello—, conspiró, en el caso de esta comunidad, con un alejamiento aún mayor del resto de los indígenas michoacanos, incluidos sus vecinos de Santa María Ostula. Esto a pesar de que una victoria de la defensa legal solidaria a esta comunidad fue haber logrado que se les reconociera finalmente como comunidad indígena, con derecho a vivir y a organizarse en los términos de su cultura, usos y costumbres.

Esta condición de aislamiento aumentó su vulnerabilidad frente al codicioso interés de los actores externos implicados en el conflicto —gobierno estatal, empresa, cártel criminal— de apropiarse fácilmente del territorio y sus recursos,

⁸ El ataque a los comuneros fue orquestado, según sus defensores legales, por el entonces gobernador interino Jesús Reyna, preso desde 2014 por asociación delictuosa con el crimen organizado.



Autodefensas de Aquila. Agencia Cuartoscuro, en <<http://www.jornada.unam.mx/2014/02/02/politica/009n1pol>>

al eximirse de cualquier responsabilidad en términos de derechos humanos. La colusión de estos tres actores quedó de manifiesto al descubrirse, en marzo de 2014, un depósito clandestino de aproximadamente 119 000 toneladas de mineral de hierro en el puerto de Lázaro Cárdenas (Martínez 2014). Sin embargo, la situación de cárcel y hostigamiento en el que viven los pocos comuneros que aún quedan no ha cambiado. Esto puede deberse a varias razones. Su vinculación prácticamente nula con otros movimientos, sectores sociales o comunidades en resistencia es causa en gran medida de que se vean cotidianamente obligados a enfrentar en todo su rigor la cara más mendaz y violenta del Estado, en la forma de su criminalización arbitraria. Los relacionamientos de poder que tienen su asiento en dicha región están logrando efectivamente resquebrajar los cimientos de la vida comunitaria, sin que la comunidad pueda hacer algo al respecto.

La detención y el encarcelamiento de 40 comunitarios bajo cargos contruidos *ad hoc* (Castillo 2013) cumplió de manera efectiva su propósito: la comunidad tiende a desintegrarse prácticamente por sí sola, la gente huye, mientras el resto es repartido en penales de diversos estados del país, sin que se detenga o revierta la persecución contra la comunidad. Prueba de ello es el asesinato de todos los líderes legítimos y de los pocos comuneros liberados, a escasos días de salir de prisión. Tenemos aquí, en síntesis, una comunidad que a pesar de haber resistido y combatido con igual tenacidad que Cherán a la perversa composición de fuerzas en la región, el efecto de sus esfuerzos ha quedado encapsulado en el ámbito más local y directo, sin que se haya traducido en una efectiva reducción de su vulnerabilidad ante la violencia criminal y de Estado.

LA COMUNALIDAD Y EL BUEN VIVIR COMO RECURSOS DE RESISTENCIA Y AGENCIA EN DEFENSA DEL TERRITORIO

Partiendo de las definiciones y las principales apuestas de la comunalidad y del buen vivir referidas más arriba, se identifica y describe a continuación la presencia/ausencia de tales características y procesos en ambas comunidades de estudio, a fin de dar cuenta de su posible influencia en la organización de la lucha y en los resultados obtenidos hasta ahora por cada movimiento. En particular nos interesa analizar si la presencia o reconstitución deliberada de dichas dimensiones de comunalidad y buen vivir pueden relacionarse directa o indirectamente con el freno a la violencia. Para este propósito se utilizan cinco categorías de aná-

lisis construidas al combinar por afinidad algunos rasgos clave de ambos marcos (Aquino 2013, Choquehuanca 2010):

- a. La autodeterminación comunitaria versus las políticas indigenistas/multiculturalistas del Estado; volver a «ser para nosotros», recuperar la libertad y la dignidad.
- b. La construcción de un modelo de gobierno basado en el servicio y el compromiso con la comunidad, en sustitución del modelo estatal de democracia partidista. Cuidar de todos, no solo de uno mismo; velar por la seguridad y protección de toda la comunidad.
- c. La búsqueda de la autosuficiencia alimentaria y la satisfacción de las necesidades con recursos propios —bajo proyectos propios— y el rechazo a ingresar de manera precaria en el mercado de trabajo o a adoptar proyectos ajenos.
- d. El trabajo conjunto para vivir bien todos. Apoyo mutuo organizado. En complementariedad, sin competencia ni explotación de unos por los otros. El trabajo comunitario como base del bien común frente al individualismo imperante.
- e. La valoración de lo propio y la adopción de estilos de vida más respetuosos del medio ambiente, frente al consumismo exacerbado; la revalorización del ser propio y de la cultura propia (estar contentos con lo que se tiene; recuperar la salud de la Madre Tierra).

Cabe aclarar que esta no es una *checklist* para «palomear» el buen desempeño o las fallas de cada comunidad. Como han señalado los teóricos de la comunalidad, cada grupo humano la vive e implementa a su manera, según las posibilidades que les ofrece el contexto, y sus propias preferencias culturales. Sin embargo, como señala Aquino, estas cinco dimensiones o «apuestas» pueden ser pistas, tanto para diseñar procesos de emancipación a futuro, como para comprender, interpretar y, en algunos casos quizás, reorientar los que ya están en marcha. En el cuadro 1 se presenta el análisis inicial que hemos podido realizar hasta ahora, sin olvidar que en estos momentos, en Michoacán, todo cambia muy rápidamente.

Cuadro 1. Estado de la comunalidad y el buen vivir en Cherán y San Miguel de Aquila.

Evidencia de presencia/ausencia de dimensiones de comunalidad/buen vivir.
Impacto en la contención de la violencia: A (alto), B (bajo), NA (nulo o adverso).

A. La autodeterminación comunitaria versus las políticas indigenistas/multiculturalistas del Estado; volver a «ser para nosotros» recuperar la libertad y la dignidad.

Cherán

Otra cosa que rescatamos es la forma de gobierno: el Consejo de Gobierno es una institución semejante al consejo mayor.

Ante la pregunta sobre cuál es la corriente jurídica en que nos apoyamos, si marxismo o liberalismo, la respuesta del movimiento es que nuestras teorías e instituciones son más antiguas que el propio marxismo; son una forma de vida.

Seguridad, justicia y reconstitución del territorio. Lo que defendemos es la vida.

Impacto: A

San Miguel de Aquila

La comunidad inicia un movimiento para reclamar sus derechos sobre la mina, en términos de control de volúmenes de extracción, participación directa en la actividad y pago de regalías. Logran la mayor parte de sus demandas, hasta que comienzan a ser extorsionados por el crimen organizado y acosados por el gobierno estatal.

El aislamiento geográfico y la historia de la presencia nahua en el estado han debilitado tanto el sentido de identidad como comunalidad indígena como la comunalidad. Por otra parte, el no reconocimiento oficial como comunidad indígena violenta sus derechos humanos (véase Krotz 2009) y les impide acceso a sus prerrogativas legales. Difícilmente se reconocen como indígenas aunque han avanzado en ese sentido.

Impacto: A, B, NA (en sucesión secuencial)

B. Construcción de un modelo de gobierno basado en el servicio y compromiso con la comunidad, en sustitución del modelo estatal de democracia partidista. Cuidar de todos, no solo de uno mismo; velar por la seguridad y protección de toda la comunidad.

Cherán

Las raíces del movimiento 2007-2008 por conflicto entre partidos políticos. El dinero y el poder fueron entrando y desgarrando nuestra «comunalidad». Empezamos a detectar una serie de problemas que venían motivados por estas dos cosas: poder y ambición desmedida de dinero. Este fue el acicate para que la comunidad decidiera iniciar el movimiento. La comunidad acudió al Congreso solicitando la desaparición de poderes.

En noviembre 2011 se realizan elecciones legales basadas en usos y costumbres.

Otra institución que rescatamos fue la «ronda». No es más que un conjunto de personas que dicen: «ahora yo me hago responsable de cuidar a mi vecino, por la estabilidad y tranquilidad de mi vecino».

Esta fue una forma de detener a aquellos que atentaban contra nuestro territorio.

Impacto: A

San Miguel de Aquila

En Asamblea se destituye a las autoridades comunales coludidas con la delincuencia y se eligen representantes legítimos.

Sin respaldo jurídico, la comunidad desconoce a la autoridad municipal y desarma a la policía local.

Se forma la guardia comunitaria armada. Los comuneros son detenidos por tales hechos. Sus nuevas autoridades son encarceladas o asesinadas.

Estas acciones revelan la permanencia de ciertas formas de la comunalidad como la asamblea y el compromiso con la comunidad.

Impacto: B, NA

C. La búsqueda de la autosuficiencia alimentaria y la satisfacción de las necesidades con recursos propios —bajo proyectos propios—, y el rechazo a ingresar de manera precaria en el mercado de trabajo o a adoptar proyectos ajenos.

Cherán

El Consejo de Gobierno elabora un Plan de Desarrollo Municipal con métodos participativos y ayuda de la universidad y ONG.

Se decide colectivamente cómo se implementarán los programas gubernamentales.

Se está reactivando la actividad forestal e implementando otras actividades económicas para la comunidad.

Problema: los recursos federales llegan a cuenta gotas o no llegan. Inminencia de crisis financiera en el gobierno local.

Impacto: A

San Miguel de Aquila

En este sentido la comunidad avanzó en un inicio en la reapropiación de los beneficios generados por sus recursos naturales.

Se organizaron de manera eficiente en empresas comunales de pesaje y transporte, y en la administración de las regalías relacionadas con la actividad minera.

Impacto: A, B

D. Apoyo mutuo organizado. Trabajar juntos para vivir bien todos. En complementariedad, sin competencia ni explotación de unos por los otros. El trabajo comunitario como base del bien común frente al individualismo imperante.

Cherán

Rescatamos una de nuestras instituciones: Las fogatas. La Parhankua, es el lugar donde se concentra papá, mamá, hijos, y una colectividad donde no hay diferencias. Todos se sirven en una forma circular. Esto es un punto medular de la «comunalidad», la hermandad. Otra institución que tenemos es la Jarhopekua o «solidaridad», ayuda mutua, acompañamiento, rotación de quehaceres.

Es lo contrario de la competencia egoísta. Lo más valioso que podemos dar es nuestro tiempo.

Recuperación de las faenas o trabajo voluntario, y de otras tradiciones lúdicas y festivas. Así los niños aprenden a trabajar y a jugar con otros.

Impacto: A

San Miguel de Aquila

Si bien la comunidad se ha organizado y ha actuado con rapidez, hay una pérdida palpable de las instituciones tradicionales y de la comunalidad en la vida cotidiana.

Las recientes y frágiles ganancias obtenidas de las regalías de la mina acentuaron un cierto individualismo. Y aunque el rápido afán de despojarlos de ello los unió brevemente, ahora la comunidad se encuentra dispersa, aterrorizada y casi imposibilitada de actuar colectivamente.

Impacto: B, NA

E. Valorar lo propio y adoptar estilos de vida más respetuosos del medio ambiente, frente al consumismo exacerbado; la revalorización del ser propio y de la cultura propia (contentamiento con lo que se tiene; recuperar la salud de la Madre Tierra).

Cherán

Nos dimos a la recuperación de los cuatro elementos de nuestra identidad, independientemente de que un individuo hable o no la lengua, cuando un purépecha no tiene estos cuatro elementos, no puede reconocerse como purépecha. Es como un individuo que no sabe quiénes son sus papás.

Aunque han cambiado un poco, estos rasgos (elementos) son:

1. Comunalidad
2. Misticismo (fiestas)
3. Territorio
4. La parte guerrera. Esta apenas se ha recuperado, con nada (palos, piedras, machetes) pero en realidad no se había perdido.

Por encima de las cosas está la vida.

Cuando nos tocan el agua, tocan la vida.

Estamos haciendo «faenas». A diferencia del capitalismo, nosotros estamos haciendo faenas de reforestación sin que nos paguen: La mejor paga es el bienestar ecológico; mientras que en el capitalismo, o me pagas o no hago nada.

Impacto: A

San Miguel de Aquila

Los intentos de revaloración de lo comunitario se han visto atacados y debilitados por fuerzas externas, y por una percepción «racista» e insolidaria de otros grupos indígenas (Cherán: «allí no hay comunidad...Cambiaron sus ideales por dinero»).

Tendencia a la anulación estratégica de la identidad comunitaria: «no están prietos, no hablan náhuatl, no son pobres...no son indígenas» (una juez federal *dixit*) Proyecto de aniquilación de la comunidad mediante su invisibilización y su aislamiento.

En este proceso la comunidad se ha percatado de la afectación grave a sus recursos naturales: agua contaminada, relleno de barrancos con desechos tóxicos de la mina, lo cual está afectando los bosques. Una posibilidad remota: que el amparo contra ello le dé un giro ambientalista al conflicto y con ello gane visibilidad.

Impacto: B

Fuente: Las evidencias en el caso de Cherán se basan en testimonios directos de miembros del Consejo de Gobierno. En el caso de San Miguel de Aquila provienen de testimonios de activistas que apoyan a la defensa legal de comunidad, quienes a su vez relatan testimonios de los comuneros.

CONCLUSIONES

Como se puede observar en el cuadro comparativo anterior, las dos comunidades indígenas estudiadas muestran diferencias significativas en cuanto a la presencia y el uso estratégico de las dimensiones de la comunalidad y el buen vivir. Más allá de la pertenencia a grupos étnicos distintos —purépecha y nahua—, una diferencia importante tiene que ver con la situación geográfica y la dotación de recursos naturales que ha determinado los diferentes tipos de acoso y violencia sufridos por cada comunidad. Mientras que en el caso de Cherán la tala ilegal del bosque tiene una larga data y encuentra sus raíces en las políticas forestales a nivel nacional (Merino 2012); la intensificación de la extracción o del abierto saqueo de minerales en el municipio de Aquila (Graham 2014) puede relacionarse con la recomposición del sistema capitalista a nivel global, y con el racismo inherente a

la «nueva ola extractivista» y a la dinámica de implantación de «megaproyectos de desarrollo» (Garibay 2010, Alianza Biodiversidad 2012, Bartra 2013).

Estos factores externos, aunados a las configuraciones culturales, identitarias y organizativas en cada comunidad, han jugado a favor de la primera y en contra de la otra, al grado de que para Cherán la desgracia fue la oportunidad para reconstituir/fortalecer sus instituciones tradicionales, mientras que para San Miguel de Aquila la defensa del territorio y sus medios de vida tiene a la comunidad al borde del aniquilamiento. Considerando las diferencias y el contraste de los resultados de la lucha entre las dos experiencias aquí referidas, es posible derivar algunas conclusiones, a manera de aproximaciones conjeturales:

a) El «ser indígena», tomado así como una categoría vaga y abstracta, no garantiza la seguridad de las comunidades ni la sustentabilidad de sus medios de vida; antes bien, sigue siendo una condición de alto riesgo frente a la violencia estructural vivida como exclusión y negación; y frente a la violencia criminal directa, encarnada en el despojo, la persecución y la muerte;

b) El éxito de una estrategia contrahegemónica depende en gran medida del contrapeso que esta pueda oponer al poder y a las dimensiones de los intereses en conflicto con los de la comunidad en lucha;

c) El encapsulamiento y la deslegitimación de un movimiento por parte del Estado y sus aparatos mediáticos y represivos, combinados con ciertas debilidades organizativas o coyunturales de la comunidad en juego, constituyen una alta probabilidad de llevarle a la ruina;

d) En ciertos casos y dadas ciertas condiciones favorables, restituir la vigencia de las estructuras tradicionales es una medida prometedora para propiciar la cohesión social y la respuesta organizada, con la comunalidad y el buen vivir como horizontes de vida y de visión utópica compartida.

Finalmente, el estudio de ambos casos a la luz de la ecología política de la diferencia muestra cómo una mal entendida noción del progreso —como extracción intensiva de los recursos naturales— requiere la puesta en marcha de varios procesos que socavan, al mismo tiempo que los ecosistemas, las estructuras socio-productivas que sustentan la vida de las comunidades indígenas y campesinas, y las culturales y organizativas que les permitirían oponer una resistencia más efectiva ante el embate de intereses económicos ajenos. La imbricación de los conflictos de distribución económica, ecológica y cultural se muestra claramente en ambos casos, así como la resistencia y activa oposición ante la invasión de sus

territorios y la depredación de sus recursos. El éxito evidente de Cherán muestra, a nuestro entender, que la comunalidad sí tiene un potencial emancipador importante en la recuperación del control comunitario y la redistribución en los tres aspectos, bajo ciertas condiciones favorables. En el de Aquila puede decirse lo mismo solo que la alianza de poderes a la que se enfrenta y la relativa debilidad de su capacidad organizativa frente a ella disminuye notoriamente el impacto de dicho potencial cultural como freno y contención de las violencias ejercidas contra la comunidad.

FUENTES DE CONSULTA

- Agencia Quadratín, 2012, «Destaca Sedeco estrategia para detonar actividad minera en Michoacán», Agencia Quadratín, Morelia, 24 de mayo de 2012, <<http://www.quadratin.com.mx/economia/Destaca-Sedeco-estrategia-para-detonar-actividad-minera-en-Michoacan/>> [consulta: 20 de noviembre de 2014].
- Agencia Subversiones, 2012, «Cherán: la tala clandestina, la inoperancia estatal y el renovado control comunitario», *Otramérica*, 15 de abril de 2012, <<http://otramerica.com/especiales/cheran-1-ano-de-autonomia/cheran-la-tala-clandestina-la-inoperancia-estatal-y-el-renovado-control-comunitario/1794>> [consulta: 15 de abril de 2012].
- Aquino Moreschi, Alejandra, 2013, «La comunalidad como epistemología del Sur», *Cuadernos del Sur*, XVIII(34), pp. 7-20.
- Azaola, Elena, 2014, «La violencia de hoy, las violencias de siempre», *Desacatos*, 40, pp. 13-32.
- Bartra, Armando, 2013, «La modernidad bárbara», en Carlos Rodríguez Wallenius y Ramses Arturo Cruz Arenas (coords.), *El México bárbaro del Siglo XXI*, UAM-Xochimilco, México, pp. 9-35.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1972, «El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial», *Anales de Antropología*, 9, pp. 105-124.
- _____, 1981, *México profundo*, México, Grijalbo.
- Boyer, Christopher, 2007, «Terrenos en disputa. La reglamentación forestal y las repuestas comunitarias en el noreste de Michoacán (1940- 2000)», en David Bray, Leticia Merino, Deborah Barry (eds.), *Los bosques comunitarios de México: Manejo sostenible de paisajes forestales*, México, SEMARNAT/INE, Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible, Instituto de Geografía, UNAM, Florida International University, pp. 51-75.
- Castillo García, Gustavo, 2013, «Consignan ante juez a 40 detenidos de Aquila», *La Jornada*, 18 de agosto de 2013, <<http://www.jornada.unam.mx/2013/08/18/politica/011n2pol>> [consulta: 20 de noviembre de 2014].
- Castro-Gómez, Santiago, 2005, *La poscolonialidad explicada a los niños*, Popayán, Universidad del Cauca.

- Choquehuanca Céspedes, David, 2010, «Hacia la reconstrucción del Vivir Bien», *Revista América Latina en Movimiento*, II época, XXIV(452), pp. 8-13.
- Corona, Rodolfo y Fernando Enríquez, 2004, *Modelo magmático del yacimiento de Hierro Peña Colorada, Colima y su relación con la exploración de otros yacimientos de hierro en México*, México, Instituto de Geología, UNAM.
- Díaz Carnero, Emiliano, 2011, «Formas de violencia y despojo en Santa María Ostula», *La Jornada*, 15 de enero de 2011, <<http://www.jornada.unam.mx/2011/01/15/dominio.html>> [consulta: 01 de diciembre de 2014].
- Escobar, Arturo, 2000, «Planning», en Wolfgang Sachs (ed.), *The Development Dictionary*, Londres, Zed Books.
- , 2011, «Ecología Política de la globalidad y la diferencia», en Héctor Alimonda (coord.), *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, Buenos Aires, CICCUS / CLACSO, pp. 61-92 (Colección Grupos de Trabajo).
- , 2012, «Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo», *Wale'keru, Revista de Investigación en Cultura y Desarrollo*, 2, pp. 7-16.
- Esteva, Gustavo, 2000, «Development», en Wolfgang Sachs (ed.), *The Development Dictionary*, Londres, Zed Books.
- Freeman, J. J., 2010, «Negociaron Indígenas de Aquila y la minera Ternium, precio de tonelada extraída», *Notipesca*, 15 de noviembre de 2010, <<https://notipesca.wordpress.com/2010/11/15/negociaron-indigenas-de-aquila-y-la-minera-ternum-precio-de-tonelada-extraida/>>, [consulta: 01 de diciembre de 2014].
- Garibay Orozco, Claudio, 2010, «Paisajes de fundación minera por desposesión campesina en el México actual», en Gian Carlo Delgado-Ramos (coord.), *Ecología política de la minería en América Latina*, México, CIICH/UNAM, pp. 133-181.
- Garibay Orozco, Claudio y Gerardo Bocco, 2011, *Cambios de uso del suelo en la meseta purépecha (1976- 2005)*, México, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales/Instituto Nacional de Ecología/Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental/UNAM.
- Graham, Dave, 2014, «Ventas de mineral de hierro a China provocan choques con cartel de droga mexicano», *Agencia Reuters América Latina*, 2 de enero de 2014, <<http://lta.reuters.com/article/topNews/idLTASIEA0103D20140102>> [consulta: 20 de noviembre de 2014].
- Hernández Navarro, Luis, 2014, «El salvaje oeste michoacano», *La Jornada*, 18 de febrero de 2014, <<http://www.jornada.unam.mx/2014/02/18/opinion/017a2pol>> [consulta: 20 de noviembre de 2014].
- Ibarra, Mauricio I., 2014, «Las paradojas de Cherán», *La Razón*, 3 de junio de 2014, <http://razon.mx/spip.php?page=columnista&id_article=217726> [consulta: 01 de diciembre de 2014].
- Krotz, Esteban, 2009, «La nación ante los derechos de sus pueblos indígenas: sobre cultura y relaciones interculturales desde una perspectiva antropológica», *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 30, pp. 11-27.
- Leff, Enrique, 2003, «La ecología política en América Latina: un campo en construcción», *Revista Sociedade e Estado*, 18(1/2), pp. 17-40.

- López y Rivas, Gilberto, 2011, «El derecho de Cherán a elecciones por usos y costumbres», *La Jornada*, 9 de diciembre de 2011, <<http://www.jornada.unam.mx/2011/12/09/opinion/025a1pol>> [consulta: 01 de diciembre de 2014]
- Macías, Verónica, 2014, «Minas de Aquila, explotadas ilegalmente por empresas», *El Economista*, 24 de agosto de 2014, <<http://eleconomista.com.mx/sociedad/2014/08/24/minas-aquila-explotadas-ilegalmente-empresas>> [consulta: 01 de diciembre de 2014].
- Maldonado, Salvador, 2010, *Los márgenes del Estado mexicano. Territorios ilegales, desarrollo y violencia en Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- , 2012, «Drogas, violencia y militarización en el México rural. El caso de Michoacán», *Revista Mexicana de Sociología*, 74(1), pp. 5-39.
- Marín Guardado, Gustavo, 2004, «Etnicidad, territorio y cultura en la costa nahua de Michoacán» en Gustavo Marín Guardado (comp.), *El fin de toda la tierra. Historia, ecología y cultura en la costa de Michoacán*, El Colegio de México/Centro de Investigación Científica y Educación Superior de Ensenada.
- Martínez Eliorriaga, Ernesto, 2013, «Rechazan expansión de Ternium», *La Jornada*, 4 de febrero de 2013, <<http://www.jornada.unam.mx/2013/02/04/estados/027n2est>> [consulta: 10 de junio de 2013].
- , 2014, «Decomisan autoridades 119 mil toneladas de hierro en Lázaro Cárdenas», *La Jornada*, 3 de marzo de 2014, <<http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/03/03/embargan-119-toneladas-de-hierro-en-operativo-en-lazaro-cardenas-8996.html>> [consulta: 20 de noviembre de 2014].
- Martínez, Dalia, 2012, «Exige Cherán crear nueva estrategia», *El Universal*, 9 de agosto, <<http://www.eluniversal.com.mx/estados/87180.html>> [consulta: 09 de agosto de 2012].
- Merino Pérez, Leticia, 2012, «Las condiciones de las comunidades forestales mexicanas y la política pública. Recuento de desencuentros», en Leticia Durand, Fernanda Figueroa y Mauricio Guzmán (eds.), *La naturaleza en contexto. Hacia una ecología política mexicana*, México, CRIM/CIICH-UNAM/ El Colegio de San Luis, A. C., pp. 65-94.
- Mignolo, Walter D., 2009, «Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom», *Theory, Culture & Society*, 26(7-8), pp. 1-23.
- Mora, Gerardo, 2011, «Girando la pirinola Cherán: un pueblo, una voluntad», *Cambio de Michoacán*, 8 de junio de 2011, <<http://www.cambiodemichoacan.com.mx/editorial-5029>> [consulta: 01 de diciembre de 2014].
- Mosso, Rubén, 2014, «En la Corte, Cherán le gana al gobierno de Michoacán», *Milenio*, 27 de mayo, <http://www.milenio.com/policia/Corte-Cheran-gobierno-Michoacan-reformas-comunidad_indigena-reformas_0_306569600.html> [consulta: 01 de diciembre de 2014].
- Nava, Eduardo, 2004, *El Cardenismo en Michoacán (1910-199)*, tesis doctoral inédita, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Quijano, Aníbal, 2000, «Colonialidad del poder y clasificación social», *Journal of World-Systems Research*, 6(2), pp. 342-386.
- Santos, Boaventura de Sousa, 2009, *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, CLACSO/Siglo XXI Editores.

- _____, 2010, «Hablamos del Socialismo del Buen Vivir», *América Latina en Movimiento*, II época, XXIV(452), pp. 4-7.
- Vargas Uribe, Guillermo y Janeth Cristina Valdez Rivera, 2011, «Economía criminal y reorganización territorial en México», *Revista Realidad Económica*, pp. 24-32.
- Vargas Uribe, Guillermo, José Odón García García y Claudia Contreras Barriga, 2000, *Apuntes e indicadores para la historia ambiental del estado de Michoacán*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Instituto Michoacano de Cultura.
- Alianza Biodiversidad, 2012, «Economía verde: el asalto final a los bienes comunes», *Biodiversidad, sustento y culturas* [número especial].

Fecha de recepción: 9 de junio de 2014
Fecha de aceptación: 16 de marzo de 2015