



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA RURAL

Sociología de las corporeidades en las
mujeres de Cherán K´eri: de la defensa de su
territorio a la re-creación de su comunidad

Que como requisito parcial para
obtener el grado de Maestra en Ciencias en Sociología Rural

Presenta:

Cecilia Esmeralda Ruíz Albarrán

Director(a):

Mtra. Alma Rosa Mora Pizano



APROBADA



Chapingo, México, noviembre 2022



Sociología de las corporeidades en las mujeres de Cherán K'eri: de la defensa de su territorio a la re-creación de su comunidad

Tesis realizada por Cecilia Esmeralda Ruíz Albarrán bajo la supervisión del Comité Asesor indicado, aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

MAESTRO EN CIENCIAS EN SOCIOLOGÍA RURAL

Directora:



M.C Alma Rosa Mora Pizano

Asesor:



Dra. María Almanza Sánchez

Asesor:



Dr. Álvaro Reyes Toxqui

ÍNDICE GENERAL

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES	6
INTRODUCCIÓN	8
CAPÍTULO 1. APROXIMACIONES TEÓRICAS. DEL CUERPO SUBYUGADO AL CUERPO COMO LUGAR DE LA LUCHA.....	19
1.1 ACERCA DE NECROPOLÍTICA	20
1.1.1 Sobre el concepto de necropolítica en Aquille Mbembe.	20
1.1.2 El fenómeno de la pedagogía de la crueldad y la Necropolítica.....	25
1.1.3 El lugar del cuerpo en el campo de la necropolítica.....	28
1.2 CUERPOS, MUJERES Y CAPITALISMO	33
1.2.1 La subordinación de los cuerpos al capitalismo. Aportes desde la perspectiva de Silvia Federici	36
1.2.2 Los cuerpos como objeto e inscripción de poder. Una mirada desde el pensamiento de Rita Segato	44
1.3 EL CUERPO COMO LUGAR DE LO POLÍTICO	47
1.4 ACERCA DE COMUNIDAD. LOS FEMINISMOS COMUNITARIOS	50
1.4.1 Territorio.....	50
1.4.2 Territorio cuerpo-tierra y Comunidad	52
CAPÍTULO 2. CORPOREIDADES SUBYUGADAS. TESTIMONIOS DE LAS MUJERES DE LA COMUNIDAD DE CHERÁN K'ERI ANTE LA IRRUPCIÓN DEL NARCOTRÁFICO EN EL PERIODO 2006-2011....	58

2.1 EL NARCO ESTADO MEXICANO. UNA POSIBLE ALIANZA ENTRE LOS PODERES DEL NARCOTRÁFICO Y EL ESTADO	58
2.2 GEOGRAFÍA MICHOACANA. UN TERRITORIO EN DISPUTA.....	64
2.3 CARACTERIZACIÓN DE LA COMUNIDAD DE CHERÁN K'ERI.....	69
2.4 CHERÁN K'ERI COPTADA POR EL NARCOTRÁFICO	73
2.5 MIEDO, IMPOTENCIA, HUMILLACIÓN. TESTIMONIOS DE LAS MUJERES P'URHÉPECHAS DE LA COMUNIDAD DE CHERÁN K'ERI ANTE EL NARCOTRÁFICO DURANTE EL PERIODO 2006-2011.....	76
2.5.1 El despojo de los bosques. El despojo de la vida	78
2.5.2 Violencia y cuerpos femeninos. La expresión del poder	85
2.6 EL HARTAZGO COMO PUNTO DE RUPTURA PARA LA DEFENSA DEL TERRITORIO-TIERRA Y EL TERRITORIO-CUERPO EN CHERÁN K'ERI.....	96
CAPÍTULO III. HACIA UNA SOCIOLOGÍA DE LAS CORPOREIDADES EN LAS MUJERES DE CHERÁN K'ERI.....	100
3.1 EL TERRITORIO Y LAS MUJERES P'URHÉPECHAS DE LA COMUNIDAD DE CHERÁN K'ERI.	103
3.2 CORPOREIDADES INDOMINABLES. LAS MUJERES DE CHERÁN K'ERI Y LA DEFENSA DEL TERRITORIO-CUERPO-TIERRA DEL 15 DE ABRIL DE 2011.....	107
3.3 REPRESENTACIONES DE LA CORPOREIDAD. EL FUEGO ENTRE CUERPOS: EL FOGÓN COMO ESPACIO DE REFLEXIÓN PARA LA “LUCHA POR LA VIDA”.	112
3.4 LA “LUCHA POR LA VIDA” EN CHERÁN K'ERI Y LA PREGUNTA POR CÓMO HABITAR EL TERRITORIO CUERPO-TIERRA.	118

3.5 LA RE-CONSTITUCIÓN DEL TERRITORIO-TIERRA. LAS MUJERES P'URHÉPECHAS Y LOS BOSQUES	121
3.6 LAS MUJERES P'URHÉPECHAS DE CHERÁN K'ERI COMO EL MOTOR DE LA RE-CREACIÓN DE SU COMUNIDAD.	124
3.6.1 El espacio doméstico, origen de la defensa del territorio cuerpo-tierra.	124
3.6.2 Mujeres cheraní por la defensa del territorio cuerpo-tierra desde los espacios de producción.	126
3.6.3 La re-significación de los “usos y costumbres” y la construcción de nuevos espacios por defensa del territorio cuerpo-tierra.	128
3.6.4 La representación política de las mujeres p'urhépechas de la comunidad de Cherán K'eri.	133
3.6.5 La defensa del territorio-cuerpo y las mujeres P'urhépechas de Cherán K'eri.....	137
CONCLUSIONES.....	145
BIBLIOGRAFÍA	152

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1: ORGANIZACIONES DELICTIVAS.....	62
Ilustración 2: ESTADO DE MICHOACÁN	65
Ilustración 3: MUNICIPIO DE CHERAN K'ERI.....	70

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1 PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES P'URHÉPECHAS.....	136
--	-----

*A mis ancestras; en especial a mis abuelitas Lucre, Carmen y a mi
bisabuela Natividad.*

*Porque en su lucha, en su amor y en sus enseñanzas nos mostraron el sendero
de la búsqueda, la liberación y la emancipación de nuestros cuerpos, nuestros
pensamientos y nuestras formas de vida.*

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero agradecer al Concejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por otorgarme una beca para la realización de mis estudios de maestría durante el periodo 2020-2022.

Debo un agradecimiento especial a las personas de Cherán que tuvieron que dedicar un espacio valioso de su tiempo para conversar conmigo.

Agradezco a mi Directora de tesis, Mtra. Alma Mora. A mis asesores la Dra. María Almanza y el Dr. Álvaro Reyes. Por guiarme en este camino, por sus observaciones y su retroalimentación.

A mi madre, a mi padre, mis hermanas y mi hermano por su escucha, su lectura, sus pláticas. Por su amor y su calor.

A mi hija y a mi compañero de vida por acompañarme en mis desvelos, mis enojos, mis alegrías y mis tristezas.

RESUMEN

La presente tesis tuvo como objetivo analizar la experiencia vivida de las mujeres de Cherán K'eri ante la violencia que el narcotráfico ejerció hacia su territorio durante el periodo de 2007-2011. Se partió de la siguiente hipótesis: al ser el cuerpo el lugar de lo político, el sentido y el significado que dieron las mujeres cheraní a su experiencia dentro de un territorio violento posibilitó la reconfiguración de sus subjetividades para en un primer momento defender su territorio y posteriormente re-crear su comunidad.

Metodológicamente hablando, esta investigación de corte cualitativo se desarrolló mediante técnicas de la etnografía digital con aplicación de entrevistas semiestructuradas que fueron dirigidas a un grupo de siete mujeres y un hombre de la comunidad de Cherán K'eri de distintos rangos de edad, además de tres investigadores especialistas conocedores del tema.

La investigación concluye argumentando que la desposesión de las formas de vida y la desposesión de los cuerpos que impone el sistema capitalista patriarcal, en este caso, expresada en el problema del narcotráfico, fue el punto de ruptura que posibilitó que las mujeres cheraní reconstituyeran sus subjetividades para mantener una defensa constante de sus bosques y cuerpos como territorios inseparables a partir de la re-creación de su comunidad.

Palabras clave: corporeidades, mujeres, territorio, comunidad.

ABSTRACT

The objective of this thesis was to analyze the lived experience of the women of Cherán K'eri before the violence that drug trafficking exercised towards their territory during the period of 2007-2011. We started from the following hypothesis: since the body is a political place the sense and meaning that the Cherani women gave to

their experience within a violent territory allowed the reconfiguration of their subjectivities to initially defend their territory and later re-create their community.

Methodologically, this qualitative research was developed using digital ethnography techniques with the application of semi-structured interviews to a group of seven women and one man from the Cherán K'eri community of different age ranges, in addition to three specialist researchers on the subject.

The research concludes by arguing that the dispossession of ways of life and the dispossession of bodies imposed by the patriarchal capitalist system, in this case, expressed in the problem of drug trafficking, was the breaking point that enabled Cherani women to reconstitute their subjectivities to maintain a constant defense of their forests and bodies as inseparable territories from the re-creation of their community.

Keywords: corporealities, women, territory, community.

INTRODUCCIÓN

La problemática que envolvió a la comunidad de Cherán K'eri, ubicada en la Meseta Purhépecha del estado de Michoacán, se enmarcó en un proceso de despojo, sobreexplotación del bosque y de violencia social traducida en robo a casa particulares, saqueos y cobro de piso a comercios, agresiones físicas, secuestros con fines de extorsión, amenazas, desapariciones y asesinatos de comuneros que manifestaban su descontento ante el despojo de los bosques. En el caso de las comuneras, además de desenvolverse en este entorno experimentaron: acoso sexual, violaciones sexuales y la amenaza latente de los narcotalamontes de “ir por ellas una vez terminando el bosque. Contexto que envolvió la experiencia de las mujeres cheraní a partir del año 2006 cuando el cártel “La Familia Michoacana”, respaldado por autoridades locales, municipales y estatales, instauró el terror para tomar el control de la Meseta P'urhépecha. Mundos de muerte que actualmente construye el sistema capitalista patriarcal para apropiarse de territorios ricos en recursos comunes a costa de la vida de las poblaciones.

Ante esta situación y la inacción de la mayor parte de los comuneros, “hartas” de lo que acontecía en su territorio, un grupo de mujeres del barrio tercero¹ comenzó a organizarse en secreto para intentar frenar esta vorágine. Sin embargo, la mañana del 15 de abril de 2011, al percatarse que los narcotalamontes se encontraban a escasos metros de una importante fuente de agua ubicada en el paraje “La Cofradía”, este grupo de mujeres trastocó su estado de angustia y decidió enfrentarse a quienes buscaban despojarlas. Sólo con sus cuerpos y palos como armas, buscaron impedir el paso a los primeros vehículos que día y noche pasaban frente a sus casas repletos de troncos. Esta acción daría inicio a la defensa de su

¹ Para más detalle sobre la organización barrial de Cherán, ir a la página 68.

territorio que fue seguida por jóvenes y más tarde por la mayor parte de los y las integrantes de la comunidad, proceso que posteriormente condujo a la re-creación de su comunidad.

Estos dos últimos sucesos –la defensa del territorio y la re-creación de la comunidad- motivaron la presente investigación, porque si bien autoras como Federici y Segato permiten comprender que la violencia en la vida cotidiana de las mujeres y el tratamiento de sus cuerpos se encuentra en estrecha relación con el sistema capitalista y va de la mano del patriarcado, parece imprescindible señalar que en el caso de las mujeres de la comunidad de Cherán K’eri, pocos son los estudios que consideran la corporeidad como un lugar para hacer nuevas invenciones simbólicas, políticas y éticas que, entre otras cosas, permite reinventar vínculos sociales y con ello construir otra forma de habitar el mundo y sus cuerpos. La pertinencia de esta investigación reside en incorporar la dimensión de la corporeidad para la comprensión integral de los procesos de resistencia social y particularmente del movimiento que iniciaron las mujeres del municipio de Cherán K’eri. Los estudios que abordan la problemática a la que se enfrentó esta comunidad, no han incorporado la corporeidad en su relación con la sociedad, la naturaleza y el territorio. Y aunque se tiene claro que las mujeres no sólo somos cuerpo, históricamente el control de los territorios se juega a partir del control de los cuerpos de las mujeres. Para esta investigación se recupera la categoría de corporeidad para con la finalidad de pensar el cuerpo más allá del lugar en el que se inscriben las violencias y lo proponga como el lugar desde el cual se gesta lo político y se construyen nuevas formas de vida comunitaria.

Las preguntas que guiaron esta investigación son las siguientes: ¿Qué posibilitó a las mujeres de la comunidad de Cherán K’eri reconstituir sus subjetividades para defender su territorio del narcotráfico?, ¿Qué papel jugó la corporeidad de las mujeres de Cherán K’eri en la defensa del territorio y la re-creación de su

comunidad? y finalmente, al ser el cuerpo el lugar de lo político ¿Qué es lo que estas corporeidades, -de las mujeres- resignifican para re-crear su comunidad?

Con base en estas interrogantes se partió del siguiente supuesto:

- Al ser el cuerpo el lugar de lo político, el sentido y el significado que dieron las mujeres cheraní a la experiencia como resistencia a las condiciones de muerte y violencia que el narcotráfico instauró en su territorio, aquél permitió la reconfiguración de sus subjetividades para defender su territorio y posteriormente re-crear su comunidad.

Con este razonamiento, el objetivo principal de esta investigación es el siguiente:

- Analizar la experiencia de las mujeres de la comunidad de Cherán K'eri ante la violencia que ejerció el narcotráfico hacia su territorio durante el periodo 2007-2011 y la relación con la defensa territorial.

De este objetivo se desprenden los siguientes objetivos particulares:

- Caracterizar y analizar la experiencia de las mujeres de la comunidad de Cherán K'eri a partir de la identificación y el análisis de las violencias, los despojos y las emociones expresadas por ellas durante el periodo 2007-2011.
- Caracterizar y analizar las acciones que las mujeres de la comunidad de Cherán K'eri construyen para en un primer momento defender su territorio y posteriormente re-crear su comunidad.
- Identificar y analizar los discursos que las mujeres de la comunidad de Cherán K'eri construyen como respuesta a la violencia social que el narcotráfico, el estado y su comunidad imponen.

Como una vía para responder a las preguntas y lograr los objetivos establecidos, el enfoque de la presente investigación es de corte cualitativo y se desarrolló a partir de métodos etnográficos dentro de línea, es decir, en el entorno online. Durante este proceso la etnografía digital fue vital en el desarrollo de entrevistas semiestructuradas a distancia bajo la plataforma de teléfono. Estas entrevistas fueron dirigidas a un grupo de siete mujeres y un hombre de la comunidad de Cherán K'eri de distintos rangos de edad y tres investigadores especialistas, conocedores del tema. Dos condiciones afectaron el acercamiento de campo de a la comunidad de Cherán K'eri: por un lado, la actual crisis sanitaria que atraviesa el mundo por el COVID-19; por el otro, el estado de Michoacán se encuentra en un punto álgido de la violencia. Ambas condiciones de riesgo obligaron a modificar la estrategia de investigación. Sin embargo, ello no impidió tener un acercamiento a la realidad problemática que atañe al presente trabajo.

Los resultados de la etnografía digital se trianguló con fuentes secundarias como textos periodísticos, investigaciones de tesis tanto de licenciatura, maestría y doctorado, noticias en internet, artículos de investigaciones, literatura, entrevistas por la plataforma de YouTube y documentales que me permitieron complementar y en algunos casos profundizar en determinados acontecimientos para reconstruir la historia de las mujeres. Cabe señalar que el período que abarcó este estudio comprendió dos periodos históricos 2006-2011 y 2011-2021. La elección de las fechas responde en el primer caso a un período donde se aceleró una modalidad de violencia, caracterizada por la presencia de organizaciones delictivas a nivel local, regional y nacional y, en el segundo caso, por los procesos que se gestaron después de la defensa del territorio.

Es imprescindible hablar de las mujeres que brindaron su confianza para colaborar desde la lejanía y con las que se tuvo la oportunidad de conversar. Mujeres indígenas que pertenecen a la cultura p'urhépecha, habitantes y comuneras de Cherán K'eri. Mujeres entre 20 a 45 años, las más jóvenes con estudios

universitarios, una de ellas estudiante y las otras dos ejerciendo su profesión. Las tres, activas en la organización y la participación en la toma de decisiones en beneficio de la comunidad y que ante esta decisión se enfrentan a la violencia que imponen algunos integrantes en su comunidad al romper con las costumbres del ama de casa dedicada al cuidado de la familia. Aunque aclaran que a parte de sus actividades también apoyan en estas labores pues como mujeres intentan denotar la importancia del trabajo doméstico.

En cuanto a las mujeres de mediana edad, todas con estudios básicos dedicadas al campo, a la agricultura y al comercio –actividades que asumieron de acuerdo a la persona con la que contrajeron matrimonio- además, de ser amas de casa. Mujeres que aunque no se encuentran activas fuera del ámbito privado, desde sus labores como amas de casa también contribuyen en la transformación de su comunidad puesto que sus actividades se orientan en beneficio de ésta. Algunas me pidieron mantener el anonimato por cuestiones de seguridad, por esta razón sus nombres fueron modificados. En cuanto a la transcripción de las entrevistas, se realizaron tratando de que fuera fiel a la fonética.

En particular, este estudio está estructurado en tres capítulos los cuales se desarrollan a partir de los objetivos planteados. En el primer capítulo se abordan los aspectos teórico-conceptuales que permitirán relacionar los procesos de despojo y la corporeidad con el objetivo de visibilizar que los cuerpos no sólo son el lugar en el que se inscriben las violencias, sino también el lugar desde el cual se posibilitan otras formas de re-crear la vida. Para ello, situó los cuerpos dentro de un mundo de violencia y muerte atravesado por las disputas entre actores ilegales, como los cárteles del narcotráfico, y la guerra declarada por el estado. Ese mundo es un lugar donde los cuerpos y la vida en general se ven reducidos a cosas/mercancías para acumular riquezas; un lugar en el que la violencia hacia los cuerpos tiene el fin de subyugar y despojar a las poblaciones. En el caso que se estudia, la expoliación de los recursos comunes y colocarlos en el umbral de exterminio es, según Aquille

Mbembe (2011), una manifestación de necropolítica. No obstante, al encontrarnos ante modos de desposesión ahora más violentos y hacia formas de agresión de lo femenino más cruentos, se introduce una perspectiva de género a partir de las propuestas de Silvia Federici (2020) y Rita Segato (2018) con las que es posible particularizar el análisis de los despojos, las violencias y el tratamiento que el capitalismo patriarcal impone a los cuerpos de las mujeres en estos contextos. Actualmente las mujeres indígenas y afrodescendientes encabezan la lucha y la defensa de la tierra, y se organizan para emancipar sus territorios y re-crear otras formas de habitar el mundo. La magnitud y complejidad de estos fenómenos sólo pueden abordarse con teorías que focalizan la experiencia de las mujeres en su territorio. Los Feminismos Comunitarios, propuestos por Lorena Cabnal y Julieta Paredes, son movimientos políticos y teóricos que plantean la recuperación y la defensa del “Territorio cuerpo-tierra”, además de proponer la “comunidad” como una categoría desde donde hacer política. Con la finalidad de visibilizar que los cuerpos son más que cuerpos domeñados y mercantilizados y que, por otro lado, son el territorio político donde se gestan las resistencias, se reproduce la vida y se re-crean otras formas de habitar el mundo, se optó por este hilo conductor.

El segundo capítulo tiene por objetivo situar la experiencia de las mujeres p’urhépechas de la comunidad de Cherán K’eri ante el violento despojo que ejerció el narcotráfico en connivencia con el estado durante el periodo 2007-2011. La decisión de analizar su experiencia parte de que ésta es la síntesis entre los entramados de la violencia, los despojos y el sentir que las llevó un primer momento a defender su territorio y posteriormente re-crear su comunidad. Por esta razón, retomo la noción de Scott (2015: 66) para quien la “experiencia es la historia de un sujeto. (Y) el lenguaje es el sitio donde se representa la historia”.

Durante el recorrido de este capítulo se plantea que la cruenta violencia y los procesos de despojo que caracterizan a México desde 2006, especialmente en comunidades indígenas, tiene una estrecha relación con la política de muerte que

inició con la declaración de la “guerra contra el narcotráfico” encabezada por el expresidente Felipe Calderón (2006-2012), y a los lazos que se construyeron entre el estado y los cárteles del narcotráfico para acumular capital. Este orden de decisiones de la política federal impactó a la comunidad de Cherán K’eri, asentado en Michoacán.

Lo que propongo en el tercer capítulo es realizar una sociología de las corporeidades partiendo del caso de las mujeres p’urhépechas de la comunidad de Cherán K’eri, con el objetivo de visibilizar las experiencias que generaron para dar vida al territorio y a la comunidad, y con ello sostener la defensa que iniciaron la mañana del 15 de abril de 2011 como respuesta a la crueldad inscrita en su territorio-tierra y territorio-cuerpo. En este capítulo, se recuperan los aportes del *Feminismo Comunitario* para analizar la íntima relación entre los procesos de defensa del territorio cuerpo-tierra y los modos de resignificación del territorio de Cherán K’eri y la re-creación de la comunidad.

CAPÍTULO 1. APROXIMACIONES TEÓRICAS. DEL CUERPO SUBYUGADO AL CUERPO COMO LUGAR DE LA LUCHA

En este capítulo propongo abordar algunas consideraciones teóricas con el objetivo de relacionar los procesos de despojo con la corporeidad desde dos aristas: dominación-emancipación, para demostrar que dentro de estos contextos los cuerpos no sólo son el lugar en el que se inscriben las violencias y los despojos, sino también el lugar desde el cual se posibilitan las luchas y las diversas formas de re-crear la vida. Para ello inicio con los aportes de Achille Mbembe (1993) y su noción de Necropolítica con el propósito de traducir el problema de la crueldad emanada del fenómeno del narcotráfico y su relación con los procesos de despojo en territorios de pueblos originarios donde los cuerpos son colocados como el primer objetivo de dominio para el control territorial. Razón por la cual, introduzco una perspectiva de género a partir de los aportes de Silvia Federici (2020) y Rita Segato (2018) con las que podemos visibilizar la continuidad en los procesos de despojo y al mismo tiempo particularizar el tratamiento que el capitalismo, de la mano del patriarcado, impone en los cuerpos de las mujeres.

Finalmente, como actualmente las mujeres indígenas en diversas latitudes del sur global encabezan la defensa de sus territorios, continúo con la propuesta de los feminismos comunitarios. Para ello recupero las propuestas de Lorena Cabnal, mujer Guatemalteca, Maya-Xinca y su concepto de recuperación del “Territorio cuerpo-tierra” y la de Julieta Paredes, mujer aymara Boliviana con su propuesta de “comunidad” con la finalidad de visibilizar que los cuerpos de las mujeres son más que cuerpos domeñados y mercantilizados. Son el territorio político y el símbolo de la vida, el lugar donde se gestan las resistencias desde la vida cotidiana, pero también donde nacen las luchas, se reproduce la vida y se re-crean otras formas de habitar el mundo.

1.1 Acerca de Necropolítica

1.1.1 Sobre el concepto de necropolítica en Achille Mbembe.

Para Achille Mbembe (2012:131-136) la Necropolítica como una política en la que opera “el trabajo de la muerte”, y el necropoder como la facultad que tiene el soberano para “*hacer morir, dejar vivir*” (Foucault, 2011:126). Ambas son categorías que surgen como una propuesta para pensar la lógica que desencadenó el “ataque” por al Qaeda a las Torres Gemelas el once de septiembre de 2001 en Nueva York, en la que Estados Unidos y sus aliados declararon posteriormente “la guerra contra el terror que luego resultaría en formas renovadas de ocupación militar de tierras lejanas”.

Con estos términos, Mbembe (2012:74) intenta señalar “las formas contemporáneas de sumisión de la vida al poder de la muerte”, donde los estados contemporáneos, pero también los diversos grupos de poder paralelos a éste, -entre ellos el narcotráfico-, asumieron la muerte como un poder que produce beneficios. Debido a que al poder soberano actualmente ya no le basta con administrar la vida, sino también bajo contextos específicos, busca decidir sobre la muerte de poblaciones.

En el texto “*Necropolítica, una revisión crítica*” (2012) que es la transcripción de la conferencia que Mbembe dictó en el simposio “Estética y violencia: necropolítica, militarización y vidas lloradas” en la Ciudad de México en el año 2011, refiere cuatro rasgos característicos de la Necropolítica:

- 1) El repudio masivo de algunas normas que regulan la sociedad. A saber, el “tabú contra la matanza” en nombre de una vulnerabilidad perpetrada hacia la población. Es decir, el repudio a la prohibición que posibilitará la legitimación de una violencia sin reserva y la aceptabilidad de la matanza.
- 2) La creciente fusión entre política y guerra dado que ya no se distingue una de otra. Dentro de esta lógica se identifica la política con seguridad. Un

ejemplo, lo constituye la campaña que lideró Estados Unidos con apoyo de la OTAN, en octubre de 2001, en contra del terrorismo internacional, llamada al principio “Operación libertad duradera” y, posteriormente, “Operación centinela de la libertad”, en el marco de los “ataques” de Al Qaeda el 11 de septiembre de 2001. Esta guerra, según estimaciones del Instituto Watson de la Universidad Brown (2021), produjo entre octubre de 2001 y abril de 2021, la muerte de 51.191 insurgentes en Afganistán, entre 47.000 y 71.000 civiles y, además, entre 66.000 y 73.000 miembros de las fuerzas de seguridad afganas. En el caso de América Latina podemos otro ejemplo en la “Política de la paz con legalidad” dirigida por el presidente de Colombia Iván Duque o, en el caso de México a partir del 2006, con la “Guerra contra el narcotráfico” del otrora presidente Felipe Calderón.

- 3) La naturaleza misma del enemigo. Este rasgo supone la fabricación de enemigos ficcionalizados. Para ello el discurso en la política en el que se advierte a la población de amenazas hacia su integridad, su tranquilidad y su seguridad son fundamentales. Esto ha ocasionado que en ciertos casos se deje de ver al sujeto y se convierta en “eso-otro” que atenta contra la vida o amenaza la integridad. De modo que, se recurre a la violencia y al uso de las armas con la finalidad de eliminar aquello que representa un “peligro”.
- 4) La dialéctica del secreto y la inteligencia. Estas nuevas formas de guerra ocultan su fin -la acumulación de capital-, bajo un discurso político afectivo.

Ahora bien, según Mbembe (2012:135), la Necropolítica opera de la siguiente manera:

Primero, [...] (cuando) el estado de excepción se ha vuelto lo normal, o al menos ya no es la excepción [...] Segundo, [...] (para referirse a) la instrumentación generalizada de la existencia humana, y la destrucción material de los cuerpos y poblaciones humanas juzgados como desechables o superfluos. Y [...], tercer(o), a aquellas figuras de soberanía en las cuales el poder o el gobierno, se refieren o

apelan de manera continua a la emergencia y a una noción ficcionalizada o fantasmática del enemigo.

Desde este entendido, la violencia exacerbada que experimentan actualmente los pueblos originarios y afrodescendientes de América Latina, considerados como poblaciones desechables o inferiores, se encuentra en estrecha relación con la política de muerte que plantea Mbembe, dado que sus territorios han sido colocados como objetivo por ser ricos en recursos comunes valiosos para el capital. Según Carbajal (2016: 2), el extractivismo “es parte de un modelo de acumulación de capital” que durante su desarrollo estableció una división internacional de trabajo. Este asignó a los países del sur global el papel de región exportadora y proveedora de materias primas, y colocó a los del norte global como importadores encargados de procesar los recursos comunes para satisfacer las necesidades del mercado a nivel mundial. No obstante, dicho modelo ha beneficiado de manera particular a los países importadores e impactado de manera negativa a los países exportadores tanto en la degradación ambiental con daños irreversibles como en el deterioro social al mostrar su carácter violento para imponerse y despojar a los habitantes de sus territorios. Por eso para algunos autores como Acosta (2012), Carvajal (2016) y Moncada & Pineda (2018), las dinámicas que actualmente imperan en América Latina, suponen una continuidad en los procesos de explotación de los recursos comunes y el despojo del territorio que se remontan hasta la colonización. Según Pineda (2017), la penetración de europea a América, desde su inicio, se definió a partir de intereses económicos que los llevó a explorar nuevas tierras y que, posteriormente, condujo a un cambio en las relaciones sociales implantadas por los invasores, dado que los pueblos originarios fueron desprestigiados y considerados “atrasado(s), incivilizado(s), salvaje(s), primitivo(s) por no haber explotado los recursos de sus tierras y convertirlos en riquezas tangibles que permitieran el dominio y el sometimiento de otros” (Pineda, 2017:19). Este proceso definió la

“otredad” y la reducción de la condición humana de “los otros” a partir de su racialización.

América Latina, hasta nuestros días, continúa siendo la principal exportadora de riquezas minerales, forestales, agrícolas, acuícolas, entre otras, a nivel mundial. No obstante, la acumulación de riquezas se lleva a cabo por lo que Harvey (2005:112) llama “Acumulación por desposesión [...] basada en la depredación, el fraude y la violencia”. Es decir, el proceso por el que los grandes poderes (ilegales y legales) acumulan capital a partir de la apropiación de lo que tiene el otro, de la acumulación a través de la desposesión del otro. Este modelo de acumulación ha generado la desposesión territorios, recursos comunes (agua, tierra, saberes) e identidad, de los pueblos originarios.

En estas nuevas formas de acumulación se han construido entramados entre el estado y las organizaciones criminales con el propósito de garantizar la acumulación de riquezas. Durante este proceso los estados, pero también los diversos grupos de poder ilegales, han asumido la muerte como un poder que produce beneficios. En la actualidad ya no sólo basta con la administración biopolítica de las poblaciones sino que, en algunas condiciones, bajo contextos geopolíticos y económicos específicos, también se visibiliza la administración de la muerte. Mbembe (2011) al respecto plantea que los regímenes políticos actuales obedecen al esquema: “hacer morir y dejar vivir”.

El modelo de acumulación por desposesión ha producido contextos de guerra, que son parte de la vida cotidiana de las poblaciones y su relación con la apropiación de los territorios. Esta condición violenta llevó a Mbembe (2011:20) a establecer una relación entre la política y la muerte, ya que para él la producción del estado de excepción y la relación de enemistad fundamentada en la “raza”, han constituido la base para que la política “haga del asesinato de su enemigo su objetivo primero y absoluto, con el pretexto de la guerra, de la resistencia o de la lucha contra el terror”.

La fabricación del enemigo ficcionalizado como el “Otro”, ese que atenta contra la vida, que representa un peligro y amenaza la integridad de las poblaciones, ha posibilitado que otros poderes se articulen con el estado para desempeñarse como máquinas de guerra con la finalidad de extender el control y el dominio de territorios, en especial cuando está de por medio la extracción de recursos comunes. Las milicias urbanas, los ejércitos privados, el crimen organizado, las guardias blancas, son ejemplo de ello.

Estas máquinas se componen de facciones de hombres armados que se escinden o se fusionan según su tarea y circunstancias. Organizaciones difusas y polimorfas, las máquinas de guerra se caracterizan por su capacidad para la metamorfosis [...]. Algunas veces mantienen relaciones complejas con las formas estatales (que pueden ir de la autonomía a la incorporación). El Estado puede, por sí mismo, transformarse en una máquina de guerra. Puede, por otra parte, apropiarse para sí de una máquina de guerra ya existente, o ayudar a crear una. Una máquina de guerra combina una pluralidad de funciones. Tiene los rasgos de una organización política y de una sociedad mercantil. [...] las máquinas de guerra forjan conexiones directas con redes transnacionales (Mbembe, 2011: 58-59).

En este sentido, el fenómeno del narcotráfico, como “el enemigo”, desde hace algunas décadas ha tomado un papel importante al ser la nueva máquina que se articula con el estado/capitalismo para hacer de la violencia un instrumento político que permita legitimar mediante el discurso del restablecimiento de la paz la ocupación de territorios, puesto que “ya no se pretende que el monopolio de la violencia se encuentre entre el Estado” (Chávez, 2013: 26), sino que se traslade hacia otro poder que permita apelar constantemente la guerra, el estado de excepción o el estado de sitio. Como consecuencia, los grupos del narcotráfico son también los que controlan territorios delimitados y los que ejercen el poder soberano para decidir quién y cómo se debe morir. Por otra parte, es importante señalar que estos grupos “tienen como principal objetivo la población civil” (Mbembe, 2011: 64),

dado que se convierte en el “enemigo” que representa un peligro para sus intereses. Por esta razón, el exterminio de los cuerpos ha tomado tintes más cruentos con el propósito de “aspira(r) a instigar el terror” (Mbembe, 2011:33) y, con ellos, fragmentar a las poblaciones, capturar las subjetividades y subyugarlas. Hoy, América Latina y el Caribe son las regiones del mundo con más defensoras/es de la tierra y ambientalistas asesinadas/os. Según Global Witness (2020), de 227 ataques registrados a defensoras de derechos humanos y líderes comunitarios, 65 son de Colombia; 30 de México, los cuales incluyen a defensores de la tierra y del medio ambiente de México. La explotación forestal estuvo vinculada a casi un tercio de estos ataques, y la mitad de todos los ataques en estos países fueron dirigidos contra comunidades indígenas.

Por otra parte, la violencia que desatan los grupos del narcotráfico ha justificado la militarización de los territorios, la innovación de prácticas más crueles para dar muerte, la incorporación de nuevas tecnologías y tácticas de ataque como drones, espionaje, leyes antiterrorismo, etc., con las que se ejerce el control total de los territorios, los recursos comunes y los cuerpos. Por esta razón, Mbembe (2011:20) plantea que la soberanía en la actualidad “consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder”.

Las guerras internas generadas entre los grupos del narcotráfico y el estado son las nuevas lógicas del capitalismo contemporáneo con las que despliega el poder soberano. Guerras que se rigen por la Necropolítica, es decir: “el derecho soberano para decidir quién vive y quien muere”. Por lo tanto, nos encontramos ante una economía que genera beneficios para los grupos que detentan el poder a costa de la muerte de ciertas poblaciones como la de pueblos originarios y de la cosificación de la vida.

1.1.2 El fenómeno de la pedagogía de la crueldad y la Necropolítica

Estas “formas contemporáneas de sumisión de la vida al poder de la muerte” (Mbembe, 2012:74) y su banalización que día a día va en ascenso, llevó a Segato a cuestionar la forma en la que se reproduce el capitalismo. A partir de su análisis desarrolló el concepto de “pedagogía de la crueldad” con el que propone que estas nuevas formas de acumulación se acompañan de una pedagogía hacia la población que permiten trasmutar la vida en cosa y a su vez reducir los niveles de empatía hacia el dolor del otro para el buen funcionamiento del capitalismo.

Para Segato (2018), estas nuevas formas de acumulación, que se caracterizan por ser despojadoras y lucrativas, se acompañan de una “pedagogía de la crueldad” contra aquellos que no juegan el papel de antagonistas armados en los enfrentamientos. A este tipo de pedagogía la define como “todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a trasmutar lo vivo y su vitalidad en cosas” (Segato, 2018:13). Su enseñanza es algo que va mucho más allá de la destrucción material de los cuerpos. Enseñan a “matar de una muerte desritualizada, de una muerte que apenas deja residuos en el lugar del difunto” (Segato, 2018:13). En un mundo en el que abundan las economías de la muerte, la industria extractiva petrolera, maderera, ganadera, minera, pesquera, de gestión del agua, propias del extractivismo, son el ejemplo claro de la cosificación de la vida. Carvajal (2016) lo entiende como un modelo que trasmuta la naturaleza en cosa para finalmente convertirla en mercancía. Leff (2000), por su lado, define a este proceso como capitalización de la naturaleza, en referencia de la penetración de la lógica del capital a la biodiversidad para asignar un valor económico en el mercado.

El ingreso de empresas extractivas para producir *commodities*, las cuales casi siempre traen consigo o son precedidas “por burdeles y el cuerpo-cosa de las mujeres que allí se ofrecen” (Segato, 2018:13), es otro ejemplo de una de las actividades más rentables en contextos mineros que despoja a los cuerpos de su subjetividad para instalar en ellos la cosa, la mercancía. La inserción de trabajadores en campos agrícolas es otro ejemplo, lugares donde los jornaleros se

encuentran en condiciones indignas e inseguras, con salarios bajos y jornadas exhaustivas.

Por esta razón, Mbembe (2011) plantea que estas guerras difuminan al ser humano y a la naturaleza con fines económicos e ideológicos para transformarlos en *cosa-mercancía* susceptibles de ser desechadas, puesto que en la Necropolítica la vida pierde su importancia y deviene en objeto “del ser humano o la subordinación de cada cosa a una lógica impersonal [...] al reino del cálculo y de la racionalidad instrumental” (Mbembe, 2011: 24).

Ante el avance de “la pedagogía de las cosas” (Segato, 2019), y porque este proceso depende de la sensibilidad y de la insensibilidad de la población para ciertos aspectos por ejemplo, para sensibilizarla ante la crueldad hacia los animales, pero desensibilizarla de las masacres que genera la guerra o de la destrucción de la naturaleza. Esta pedagogía también hace referencia a las prácticas cotidianas que a través del tiempo permiten moldear la sensibilidad de las poblaciones en beneficio de los intereses del capital.

Según Segato (2018), las guerras en estos días son un proyecto a largo plazo porque su propósito es despojar. En este sentido, la pedagogía de la crueldad asume una centralidad en ellas pues, al igual que Mbembe, dicha autora plantea que sus administradores recurren a la constante emergencia con el objetivo de permanecer en la vida de las poblaciones, dado que son vistas como el “último naipe frente a la pérdida progresiva de dominio” (Segato, 2018:62). Por esta razón, se acompañan de un alto grado de crueldad perpetrada por actores estatales y no estatales como agentes de seguridad pública, el ejército, paraestatales, mafias y grupos del narcotráfico, entre otros.

De acuerdo con la autora, la exhibición de crueldad que bombardea la vida cotidiana mediante distintos recursos que van desde la familia hasta los distintos medios de comunicación, es un proyecto funcional para el capitalismo puesto que, al

encontrarse en una fase de acumulación por despojo, la repetición de estos escenarios ha contribuido a la disminución de los niveles de empatía por el dolor del otro y en especial por el de las víctimas. Los despojos con relación a cierto tipo de poblaciones, pueblos fantasmas, asesinatos múltiples, torturas, desplazamientos forzados, cuerpos que aparecen en bolsas de basura, tirados en desagües o desmembrados, fosas clandestinas, feminicidios, la rapiña de territorios, etc. ya no interpelan con facilidad a los receptores. Lo que indica que gradualmente se ha naturalizado la crueldad y que actualmente se puede convivir con altos niveles de violencia sin que sean reconocidos como tales.

Esta pedagogía nos ha enseñado a instalar la crueldad en las distintas formas de vida para reducirlos a objetos o mercancías. Es la manera en que nos distanció de la identificación con el otro y su sufrimiento. Nos enseñó a negar la existencia del otro, ya que es de esta naturalización que depende para su reproducción y acumulación que día a día va en ascenso.

1.1.3 El lugar del cuerpo en el campo de la necropolítica.

Si partimos de que el *locus poscolonial* en el que los Estados contemporáneos y diversos grupos de poder -no necesariamente estatales- insertan “la «economía de la muerte» en sus relaciones de producción y poder” (Mbembe, 2011:13), tendremos que situar el cuerpo desde dos aristas interdependientes: la relación cuerpo/violencia/dominación y cuerpo/violencia/emancipación, porque parafraseando a Mbembe, el terror se encuentra claramente relacionado con los diversos relatos de la dominación y la emancipación.

En el campo de la necropolítica, los cuerpos estarán relacionados con el imaginario de la enemistad, dado que el soberano refuerza la percepción del “Otro” como una amenaza que puede atentar contra la propia vida. Por esta razón, la raza, ahora racismo, se encuentra ligada a la política de muerte, “sobre todo cuando se trata de

imaginar la inhumanidad de los pueblos extranjeros y la dominación que debe ejercerse sobre ellos” (Mbembe, 2011: 23).

Esa “otredad” llevó a Mbembe (2011) a recuperar algunas topografías reprimidas de la crueldad como la plantación o la colonia para situar las contrariedades que se producen en estos contextos y que se traducen en el cuerpo bajo la personificación de la figura del esclavo como resultado de una triple pérdida: “pérdida de un «hogar», pérdida de los derechos sobre su cuerpo y pérdida de su estatus político” (Mbembe, 2011: 31-32). Pérdidas que, en palabras del autor conllevan a una dominación absoluta y por ende a una alienación que representa una muerte social al ser expulsado fuera de la humanidad.

Las figuras de la plantación o la colonia que bien pueden trasladarse a los contextos de despojo territorial de pueblos originarios de América Latina. Estos son las nuevas formas de colonización, considerados de los espacios más violentos, hostiles e inhóspitos para la existencia humana, son lugares en los que el amo/capitalismo soberano necesita someter cada uno de los elementos que integran estos territorios para ejercer el control.

En investigaciones como las de Villareal & Echart (2018), Carvajal (2016) y Costanzo (2017), se pueden observar las diferentes vías por las que se ejerce el control territorial y el despojo de poblaciones indígenas en América Latina. Una de ellas es la intervención de las empresas extractivas sobre las tierras para el cambio de uso de las mismas a partir de “la ocupación ilegal o compra de las tierras a gran escala” (Villarreal, & Echart, 2018: 6). Así mismo, la flexibilización de las licencias de explotación y la restricción del derecho a la participación. Por ejemplo, la entrega de concesiones hacia mineras para explorar o explotar recursos del subsuelo. Tal es el caso del proyecto binacional Pascual Lama de la empresa canadiense Barchick Gold, ubicado en la frontera entre Chile y Argentina. Un proyecto de explotación a tajo abierto llevado a cabo en el desierto de Atacama, territorio

habitado por comunidades originarias dedicadas a la agricultura, que además es la reserva más grande de oro, plata, salitre, cobre y litio. Esta compañía logró obtener la firma de un tratado entre ambos países: “Pascual Lama’s gold deposit”, que permite la excavación donde nace una afluyente del río que irriga el Valle del Huasco, fuente que abastece a los habitantes del valle y los cultivos. Concesiones que violan los derechos humanos de las poblaciones aledañas al limitar y/o privar del acceso a la tierra, el agua y demás bienes comunes.

Esta vía se vale del uso de medios de comunicación hegemónicos para presentar los conflictos ambientales mediante versiones que ocultan los verdaderos impactos de estas operaciones, además de estigmatizar a las defensoras y defensores de la vida. Las poblaciones indígenas identificaron la naturalización de un discurso que

a) Posiciona el crecimiento económico como bien supremo por sobre la garantía de los derechos humanos y la autodeterminación de los pueblos; b) subestima las cosmovisiones de pueblos originarios y niega la existencia de saberes ancestrales y populares en relación con la naturaleza y; c) rechaza la posibilidad de transitar hacia alternativas al modelo actual y condena a quienes luchan por su causa” (Carvajal, 2016: 10).

Estos procesos provocan la violación sistemática a los derechos de las poblaciones indígenas, pues limitan y privan del acceso a la tierra, al agua y demás bienes comunes que son vitales para la vida de las comunidades.

No obstante, Mbembe (2011) menciona que para que la soberanía se encuentre completa requiere del dominio total en cuanto a la vida, a las formas de muerte y la derrota moral y psicológica del enemigo. Por esta razón, el control territorial actualmente se acompaña de alianzas entre fuerzas armadas legales e ilegales, como grupos del crimen organizado, ejércitos o grupos paramilitares que son los que garantizan y salvaguardan los intereses del capitalismo.

Es justo, en este último punto, visibilizar que el fenómeno del narcotráfico toma gran relevancia, ya que es la cara del soberano que controla la extracción y la distribución de los recursos comunes despojando a la población de sus formas de existencia, pero también, es el que se encarga de ejercer una violencia directa hacia los cuerpos en sus formas más crueles dado que representan un peligro para los intereses del capitalismo. Los cuerpos en el campo de la necropolítica estarán situados en un mundo de guerra y muerte, ya que el poder soberano sólo puede reproducirse y controlar la vida en su totalidad a través del terror. Pues “este mundo fabulado produce dolor, miedo, (y) juega con las subjetividades para producir mayores cuotas de poder” (Reyes, 2018: 81).

Para llevar a cabo este control, el soberano ahora hace uso de tecnologías “más táctiles, más anatómicas y sensoriales” (Mbembe, 2011: 63) que le permiten ejercer un dominio constante sobre los cuerpos de no combatientes, especialmente sobre cuerpos disidentes con el objetivo disciplinar y con ello subyugar a la población sin importar las consecuencias. El hostigamiento policial, las amenazas, la persecución de líderes y lideresas que suponen también una fragmentación de las comunidades son ejemplo del disciplinamiento que ejerce el soberano.

Además, si llevamos el estado de excepción y su relación con la enemistad al campo individual, que es la base normativa del derecho a matar, entonces podríamos decir que dentro de estos contextos habrá cuerpos (esas excepciones) a los que se les despoje de sus derechos e incluso quienes estarán destinados a morir. La criminalización de las personas defensoras es una estrategia para sacarlas del marco legal y con ello tacharlas como criminales para ejercer sobre ellos el poder, el asesinato es la manera en que el soberano instala el miedo en la pluralidad de los cuerpos. Son las formas con que se apaga la voz de los disidentes y por las que niega el reconocimiento de los pueblos indígenas. Como menciona Mbembe (2011): la violencia se convierte aquí en componente paralizador, es el medio que disciplinará a la población.

El destino de los cuerpos en estos contextos, donde se debate entre la vida y la muerte e incluso se mata para poder vivir, se encuentra ligado a las prácticas que el soberano impone. Donde aquellos cuerpos sin vida son reducidos a “corporalidades vacías, desprovistas de sentido” (Mbembe, 2011: 64). Cuerpos que se convierten en una cifra más o un desecho del proceso, porque en la necropolítica los cuerpos ya no se ven como seres irremplazables, sino son colocados y “juzgados como desechables o superfluos” (Mbembe, 2012:135) fácilmente sustituibles. Quienes sobreviven son cuerpos mutilados, cuerpos marcados por heridas físicas, cuerpos con dolores emocionales e incluso sociales ante las pérdidas que perduran en el tiempo y que tendrán como función “mantener a la vista de la víctima y de la gente de su alrededor el mórbido espectáculo que ha tenido lugar” (Mbembe, 2011: 65). Cuerpos que estarán destinados a enviar el mensaje del soberano hacia la colectividad: su letalidad y la capacidad que tiene sobre la vida que va más allá de la ley.

La reproducción de este escenario conllevará a perpetuar la derrota moral y psicológica hacia la colectividad. Despojará de la subjetividad la “autonomía” y la “libertad” de los cuerpos que representará su “muerte-en-la-vida” (Mbembe, 2011:33). En los cuerpos y desde los cuerpos se reproducirá el poder debido a que el miedo “posicionado en el colectivo como ambiente y escenario futuro, inmoviliza la acción colectiva, (y) priva al individuo de su necesidad de asociarse” (Salazar, 2009: 8).

Es la forma más cruel que tiene el capitalismo para controlar la vida en su totalidad y la manera en que marca los cuerpos a nivel de lo político. Porque en un mundo de muerte el soberano refuerza a través de los cuerpos la muerte, la sumisión y la derrota moral.

Ahora bien, si para la Necropolítica no todos los cuerpos tienen la misma importancia, tendríamos que preguntarnos qué lugar da esta política a los cuerpos

de las mujeres, puesto que no es lo mismo referirnos al cuerpo de un hombre que al cuerpo de una mujer. Y a su vez tendríamos que preguntarnos qué lugar da esta política al cuerpo de las mujeres indígenas, debido a que éste se construyó a partir de una triple alteridad. Por su condición de mujer, su raza y clase, las mujeres indígenas experimentan de forma distinta que los hombres los procesos de despojo territorial. Motivo por el cual, es imprescindible incorporar una perspectiva de género que permita particularizar los sistemas de opresión que las atraviesa.

1.2 Cuerpos, mujeres y capitalismo

A lo largo de la historia, pero sobre todo en el contexto del capitalismo, los cuerpos han sido fundamentales no sólo en cuanto a la fuerza de trabajo, sino también para su reproducción. Por esta razón, los poderes dominantes se han encargado de introducir imaginarios, disciplinamientos y dispositivos, etc., de la manera más violenta pero también a través de prácticas imperceptibles que posibiliten producir subjetividades de acuerdo al tiempo y sus necesidades. Por esta razón, capitalismo y cuerpo se encuentran estrechamente vinculados, pues como afirma Federici (2020), si el capitalismo ha logrado reproducirse es debido al entramado de desigualdades que ha construido en los cuerpos y a su capacidad de globalizar su explotación, que sigue desplegándose 500 años después. La posición del negro, del indígena, de la mujer son posiciones perjudicadas por la historia. Son los dominados y las dominadas.

Para el caso de las mujeres indígenas p'urhépechas de la comunidad de Cherán K'eri, que son el pretexto de este estudio, introducir una perspectiva de género es fundamental dado esta explica no sólo la experiencia que las mujeres viven ante el despojo y la violencia ejercida por el narcotráfico en su región, sino que focaliza dicha experiencia desde la órbita de su comunidad. La mirada de los Feminismos Comunitarios permite entrever “una categoría política relacional de denuncia, de una injusticia, opresora y explotadora relación, que los hombres establecen con las

mujeres para beneficio del sistema de opresiones que es el patriarcado” (Paredes, 2013: 62). Esta categoría, en un primer momento, permite comprender de qué manera el sistema capitalista, de la mano del patriarcado, ha manipulado los cuerpos de las mujeres indígenas y sus territorios para beneficiarse de su explotación. En un segundo momento, la perspectiva de género tiene como “uno de sus fines contribuir a la construcción subjetiva y social de una nueva configuración a partir de la resignificación de la historia, la sociedad, la cultura y la política desde las mujeres y con las mujeres” (Lagarde, 1996: 13). Es decir, permite visibilizar las acciones que las mujeres cheraní tomaron para re-crear su comunidad.

La categoría de interseccionalidad es uno de los ejes que ayuda a comprender “las maneras en que el género se cruza con otras identidades y cómo estos cruces contribuyen a experiencias únicas de opresión y privilegio” (Symington, 2004: 1). Este modelo busca evidenciar que dentro de la división sexual existen otros imaginarios que condicionan y/o favorecen la dominación y subordinación de los cuerpos dentro de los mismos grupos. No es lo mismo referirnos a una mujer europea que a una mujer afroamericana o a una mujer indígena. La interseccionalidad señala que identidades como mujer blanca, negra o perteneciente a una etnia indígena, en situación de riqueza o pobreza, adulta mayor, joven, etc., se conectan a determinados sistemas de opresiones como el género, la raza y la clase, que son factores que influyen en determinadas áreas de la vida social. En el caso de las dos últimas identidades además de ser oprimidas por el hecho de ser mujer, también son oprimidas por la raza/etnia y a su vez por la clase. Estos constructos colocan a éstos cuerpos en un nivel distinto (inferior) respecto a una mujer blanca. Esto no quiere decir que las mujeres “blancas” estén exentas de opresiones, sino que, en el caso de las mujeres racializadas, la agudización de su exclusión política, social, económica y las diversas formas de violencia a las que se enfrentan sobrevienen de estas diferencias y jerarquías que se profundizaron y/o constituyeron durante el desarrollo del capitalismo. De modo que con la

interseccionalidad es posible tomar en cuenta las condiciones diferenciales entre los cuerpos. No sólo por ser mujer se experimentan las mismas opresiones. Las mujeres no son iguales y por ello el concepto de “mujer” tampoco es homogéneo. De ahí, que se hable de cuerpos y no del cuerpo porque, incluso, un mismo acontecimiento como el despojo de territorios, crea realidades diferentes de acuerdo al cuerpo que se habita, el espacio en el que se encuentra y los imaginarios que lo atraviesan.

La perspectiva de género articulada con la interseccionalidad permite particularizar la experiencia de las mujeres p'urhépechas de la comunidad de Cherán K'eri, porque dentro del mundo indígena hay distintas formas de ser mujer que representa una diversidad de situaciones, necesidades y demandas. En segundo lugar, facilita situar desde su voz las múltiples violencias a las que se enfrentaron durante el proceso de despojo territorial y el efecto sobre su cuerpo. Y en tercer lugar visibiliza cómo la resignificación de su experiencia y su relación con la defensa y la emancipación de su territorio, son respuesta a estos sistemas de opresión que, además, se encuentran en el interior de su comunidad puesto que las acciones dirigidas a reivindicar y emancipar sus cuerpos, a recuperar los espacios que les pertenecen, se contraponen a las formas de habitar el territorio de los hombres. Este tema lo abordaremos en los siguientes capítulos.

Para particularizar los procesos de despojo y su relación con el cuerpo de las mujeres, en el siguiente apartado se abordarán dos teóricas feministas que permiten situar el ejercicio de la soberanía en dos periodos históricos. El primero, ubicado entre los siglos XVI-XVII, durante el desarrollo del capitalismo, periodo en el que las mujeres tanto en América como en Europa fueron despojadas de cada una de las esferas que articulaba su vida, incluido su cuerpo, para transformarlo en una máquina de reproducción de capital humano. El segundo enfoque, analizado a partir de las nuevas formas que renovación del capitalismo, entre ellas el fenómeno del

narcotráfico que ve en los cuerpos, especialmente los de las mujeres y/o feminizados, el objetivo y el lugar donde se inscribe la derrota moral del enemigo.

1.2.1 La subordinación de los cuerpos al capitalismo. Aportes desde la perspectiva de Silvia Federici

En sus orígenes, el capitalismo representó una guerra contra las mujeres, tanto en Europa como en América. Esta premisa, desarrollada por Federici (2020), señala que los despojos históricos impuestos en diferentes latitudes del planeta han representado tanto para los territorios como para los cuerpos que habitan estos espacios, la forma más violenta de sometimiento y dominación, aunque para el caso de las mujeres el tratamiento que se le ha dado a sus cuerpos repercutió en experimentar esta violencia de una manera más profunda. Por esta razón, los cambios que se impusieron entre los siglos XVI-XVII, durante la transición del feudalismo hacia el capitalismo como nuevo sistema económico, tuvieron un efecto violento contra las mujeres.

Federici (2020) indica como el salto en el desarrollo de la economía en Europa, requirió del despojo y el cercamiento de las tierras comunales para establecer plantaciones privadas. La mercantilización de la agricultura y la transformación de campesinos a obreros asalariados que fueran, a sí mismos, dependientes del nuevo modelo económico basado en la explotación de la fuerza de trabajo de una cantidad inimaginable de seres humanos. En el contexto en el que para Federici se debe ubicar la historia de las mujeres y la reproducción, ya que los cambios que introdujo el desarrollo del capitalismo

en la posición social de las mujeres —especialmente entre los proletariados, ya fuera en Europa o en América- fueron impuestos ante todo con el fin de buscar nuevas fuentes de trabajo, así como nuevas formas de disciplinamiento y división de la fuerza de trabajo (Federici, 2020:104).

Durante su análisis, Federici (2020:144) se concentra en señalar cómo la necesidad por acrecentar la fuerza de trabajo condujo a las clases dominantes a realizar esfuerzos por aumentar el tamaño de la población. Esto dio lugar a que los cuerpos de las mujeres fueran sometidos con el objetivo de transformarlos en un “instrumento para la reproducción del trabajo y la expansión de la fuerza de trabajo, tratado (s) como una máquina natural de crianza”.

Para ello se implementaron diversas campañas masculinas que demonizaron el control de la natalidad con la finalidad de quebrar el control que las mujeres ejercían sobre sus cuerpos y su reproducción. El control estatal sobre los embarazos y la criminalización hacia la anticoncepción fueron las nuevas formas que se adoptaron para asegurar que las mujeres no terminaran con sus embarazos, ya que representaban un peligro para los intereses del capitalismo. Por lo tanto, “la procreación fue directamente puesta al sentido de la acumulación capitalista” (Federici, 2020:143).

Es en este punto donde el trabajo de cuidados tomó relevancia, puesto que para la acumulación de riquezas se requería de cuerpos en buenas condiciones a los que se les pudiera extraer el máximo de su fuerza de trabajo. Y las mujeres serían las encargadas de posibilitar esa fuerza saludable. Razón por la cual se desarrolló una nueva división del trabajo que sometió lo femenino e invisibilizó y despojó a las mujeres de los saberes que se transmitían de generación en generación. Parteras, curanderas, artesanas y trabajadoras asalariadas serían expulsadas de las ocupaciones que ejercieron a lo largo de la historia limitándolas a labores que posteriormente serían devaluadas por el discurso patriarcal.

De la mano del despojo de su cuerpo, de sus actividades, espacios y saberes, un nuevo orden patriarcal reconfiguró “cánones culturales que maximizaban las diferencias entre las mujeres y los hombres, creando prototipos más femeninos y

más masculinos” (Fortunati, 1984, en Federici, 2020: 159) con los que se estableció la diferencia y la inferioridad de las mujeres respecto a los hombres.

A éstos despojos Federici (2020) sitúa como punto nodal la cacería de brujas que tanto en Europa como en el Nuevo Mundo aleccionó a la población mediante el disciplinamiento de las mujeres. Especialmente de las insubordinadas como la esposa desobediente, la regañona, la prostituta, que para algunos casos se convirtió en el medio de subsistencia al ser despojadas de cada una de las esferas de su vida. La que rechazaba la maternidad forzada, la adúltera y las que se organizaban para expresar su inconformidad ante la expulsión de sus espacios, incluida la tierra. Mujeres que fueron retratadas como seres salvajes, inestables y débiles cuyo precio de la resistencia era el exterminio.

Por otra parte, mientras la caza de brujas en Europa llegaba a su fin en 1660, en América, se comenzaban a construir las diferencias entre cuerpos. Específicamente en Maryland y Virginia, en los nacientes Estados Unidos, se aprobaron leyes que condenaron las relaciones entre mujeres blancas y hombres negros y se esclavizó de por vida a sus hijos como un mensaje de prohibición.

Además, las relaciones que se establecieron entre mujeres europeas de clase baja transportadas como convictas o siervas, mujeres africanas y mujeres indígenas relegadas al trabajo manual en las plantaciones, se vieron afectadas no sólo por la institucionalización de la esclavitud sino también por el racismo que se impuso en estos espacios al elevar a las mujeres blancas de categoría convirtiéndose en algunos casos en dueñas de esclavos. Segregación que construyó diferencias entre europeos y africanos dando paso el tiempo una jerarquía racial.

En el caso de la América hispana:

la segregación por razas fue sólo parcialmente exitosa, debido a la migración, a la disminución de la población, las rebeliones indígenas y la formación de un

proletariado urbano blanco sin perspectivas de mejora económica, y por lo tanto, propenso a identificarse con los mestizos y mulatos más que con los blancos de clase alta (Federici, 2020: 171).

Por estos motivos en las colonias sudamericanas se construyeron lazos entre las mujeres europeas de clase baja, las africanas y las mestizas “creando con el tiempo una nueva realidad cultural extraída del encuentro entre tradiciones africanas, europeas e indígenas” (Federici, 2020: 171). En México y Perú las autoridades españolas introdujeron una nueva jerarquía sexual que privó a las mujeres de su autonomía y otorgó a sus parientes masculinos más poder sobre ellas, convirtiéndolas en propiedad de los hombres, obligadas a seguir a sus maridos cuando éste requiriera trasladarse a otra parte. Aunque tampoco escaparon de la discriminación racial y sexual, de los ataques sexuales y de la destrucción de la vida comunal que surgió de la demonización de las poblaciones aborígenes para justificar el sometimiento, la esclavización y el saqueo de los recursos.

Finalmente, con el disciplinamiento hacia los cuerpos de las mujeres y el despojo de cada una de las esferas de su vida surgió la figura del “ama de casa”. Un cuerpo/máquina que hasta hoy es “la base de la que se sostiene el capitalismo” (Federici, 2019: 9) y del cual consigue grandes beneficios.

De este modo, el capitalismo instauró un “nuevo orden patriarcal” que estableció una relación de poder del hombre blanco colonizador y civilizador respecto al negro, al indígena o al afrodescendiente colonizado y bárbaro, una posición social de los hombres respecto a las mujeres en la que lo masculino y sus tareas, son investidas por un mayor prestigio con respecto al segundo, lo “femenino”, lo que no tiene peso. Además, la nueva escisión del trabajo fundamentada a partir del sexo no sólo diferenció las tareas entre hombres y mujeres, sino también determinó “sus experiencias, sus vidas, su relación con el capital y con otros sectores de la clase trabajadora” (Federici, 2020: 179). Esto es los diversos feminismos han denominado

“el patriarcado”. Este imaginario estructura el mundo en dualismos opuestos, siempre en orden jerárquico el cual organiza nuestra forma de ver y sentir el mundo. Por esta razón, las transformaciones que se pusieron en marcha durante este proceso no sólo despojó a las poblaciones de las tierras comunales mediante el cercamiento o el desplazamiento, sino también las despojó de las relaciones sociales al reforzar una jerarquía y destruir sus formas de organización.

A partir del contexto analizado podemos comprender el ejercicio de la soberanía y su relación con la triple pérdida del esclavo a la que refiere Mbembe. Es decir, el modo en que se despoja al ser, en este caso a las mujeres, para reducirlo a un simple instrumento que pueda ser explotado dependiendo de los intereses del capitalismo.

Así mismo, podemos señalar que el capitalismo siempre ha necesitado del control de los cuerpos para su enriquecimiento, especialmente el de las mujeres, porque en un sistema que privilegia el trabajo como fuente de su riqueza los cuerpos son fundamentales. Para el soberano es primordial controlar todas las fuentes que tienen posibilidad de producción, todas las fuentes que producen los trabajadores y los cuerpos de las mujeres son la primera fuente de riqueza. La crueldad en los cuerpos y la naturaleza se instala desde ese entonces.

Con Federici podemos identificar la construcción de la “otredad”, de eso que atenta contra la vida, donde en el caso de las mujeres disidentes sus cuerpos se construyeron a partir del discurso del “ser abominable” al que era necesario exterminar. Cuerpos que mediante la violencia finalmente fueron silenciados e invisibilizados.

El capitalismo debe justificar y mistificar las contradicciones incrustadas en sus relaciones sociales (...) denigrando la «naturaleza» de aquellos a quienes explota: mujeres, súbditos coloniales, descendientes de esclavos africanos, inmigrantes desplazados por la globalización (Federici, 2020: 38).

Hoy asistimos a un capitalismo que continúa el proceso de acumulación con la diferencia de que se articulan dos poderes, el legal y el ilegal. Así mismo, dicha acumulación se lleva a cabo a partir de la desposesión que viola y socaba los derechos que tienen los pueblos originarios sobre la vida, la vivienda digna, la salud, la alimentación, al derecho a la participación y la libertad de expresión. Por otro lado, es fundamental reconocer que la rapiña y el despojo neocolonial afecta de manera particular a las mujeres especialmente a las indígenas y afrodescendientes, pues, subyace su condición de mujer y, la raza la posiciona “entre lo humano y no lo humano impuesta sobre los colonizados al servicio del hombre occidental” (Carvajal, 2016: 31). Sin olvidar que la clase supone una triple opresión.

Por último, actualmente las mujeres ya no sólo tienen que lidiar con la violencia que se desprende de los roles de género que instauró en un primer momento el capitalismo mediante el patriarcado, sino también tienen que lidiar con una violencia directa hacia sus cuerpos perpetrada por actores ilegales. Sus cuerpos actualmente son el lugar por el que los grupos criminales y no criminales expresan su poder.

Autores como Ulloa, (2016); Moncada & Pineda, (2018); Olivera, (2018); Carvajal, (2016) y Costanzo, (2017) han visibilizado los riesgos y las disparidades de género que enfrentan las mujeres racializadas en contextos de despojo. Puesto que estos procesos reconfiguran los espacios y la vida cotidiana alrededor de los deseos del capital que “pueden ser ejercidas por el Estado, por sus comunidades, por su grupo familiar, sus parejas e incluso por parte de otras mujeres” (Moncada & Pineda, 2018: 7). De ahí, que el sistema patriarcal siga permeando en la vida de las mujeres. Algunas de las disparidades que identifican estos autores son:

Que el trabajo de las mujeres no es reconocido. Según Beatriz Olivera (2018) en América Latina el trabajo de las mujeres rurales no es reconocido. Existen 58 millones de mujeres que viven en el campo, pero sólo 17 millones están consideradas como parte de la población económicamente activa.

La exclusión de las escasas “consultas” que realiza el estado a la población ante la implantación de empresas extractivas. Donde en caso que de las mujeres tengan acceso sus cuestionamientos y contribuciones la mayoría de las veces se invisibilizan. Además, su participación en la toma de decisiones respecto a la forma en que se actuará frente al despojo dentro de su comunidad representa casi siempre una transgresión a los roles de género y a las estructuras jerárquicas que se traduce en violencia en el ámbito privado y también por parte de su comunidad.

Las desigualdades laborales y salariales son otro factor. Estos contextos generan escasas oportunidades de desarrollo para las mujeres, además de acentuar y reproducir los roles de género porque en caso de que ser contratadas son asignadas en puestos específicos como personal de limpieza o en áreas de cocina con baja remuneración económica. Esta situación se refleja en sus ingresos económicos y, por lo tanto, en la pobreza de las mujeres respecto a los hombres. Así mismo, existe una desventaja en cuanto al acceso de los programas públicos: los recursos comunes y de la tierra ya que hasta el 2018, la desigualdad de las mujeres frente a la tenencia de la tierra, según Olivera (2018), se encontraba principalmente en manos de hombres, con un 80% frente al 20% de las mujeres.

La apropiación de las tierras y de los recursos comunes por parte del estado, más su degradación ha propiciado el aumento de la carga de trabajo de las mujeres ya que el trabajo de cuidados no remunerado recae completamente en ellas. Por ejemplo: tienen que realizar recorridos más largos para recolectar agua no contaminada para uso y consumo o, en caso de enfermedad como consecuencia del daño al medio ambiente, cuidan y ayudan a sanar a los enfermos. Resuelven día a día las labores de cuidado de la familia, abastecen productos para el hogar, cocinan, median conflictos

familiares, limpian la casa, etc. Actividades invisibilizadas, pero que son imprescindibles para el funcionamiento de toda comunidad y en especial para el capitalismo debido a que el proceso de despojo solo “se perpetúa y se mantiene vivo en buena medida gracias a un modelo patriarcal que lo sostiene y refuerza” (Olivera, 2018: 2).

Los daños a la salud es otro factor importante, de acuerdo al Centro Latinoamericano de Estudios Ambientales (CELEAM), la contaminación del agua y aire por metales pesados en lugares de explotación minera afecta el sistema inmunológico de las mujeres embarazadas, por lo que los niños nacidos presentan secuelas visibles y no visibles. Además, la minería se ha relacionado con el aumento de cáncer de mamá en las mujeres.

Sumado a lo anterior, ante la destrucción de las formas de sustento, al igual que el territorio, las mujeres también son apropiadas y convertidas en objeto de consumo. Moncada (2016:135) menciona que en el caso de las mineras “las mujeres, adolescentes y niñas, son empujadas u obligadas a integrarse en las relaciones socioeconómicas de las minas, legales o ilegales”. De modo que la prostitución se convierte en la actividad más común en estos lugares, especialmente en las minas ilegales, con remuneración para los proxenetas, tratantes de mujeres y grupos criminales.

Finalmente, como todo proceso de despojo el control de los cuerpos no es la excepción, las mujeres sumergidas en estas dinámicas han identificado que, tras la masculinización de los espacios por el ingreso de los grupos del narcotráfico, las pandillas, los trabajadores y la militarización el control de los territorios tiene que pasar forzosamente por los cuerpos femeninos al ser acosadas y agredidas física y sexualmente de la manera más cruenta. Lo que sugiere que los cuerpos de las mujeres se encuentran ante un nuevo tratamiento debido a que ya no sólo tienen que lidiar con la violencia que se desprende de los roles de género, la raza y la clase

que instauró en un primer momento el capitalismo mediante el patriarcado, sino también tienen que lidiar con una violencia directa hacia sus cuerpos al ser el lugar por el que los grupos criminales y no criminales expresan su poder.

Por estas razones las mujeres indígenas se han inclinado hacia una fuerte lucha de resistencia contra los procesos de despojo que violentan sus territorios y cuerpos, y deterioran la vida de sus comunidades. No obstante, ante sus iniciativas, protestas y procesos organizativos se enfrentan también a: “a) la criminalización como fenómeno jurídico, b) la criminalización como exposición pública a través de la estigmatización y c) la criminalización a partir de distintas formas de hostigamiento” (Olivera, 2018: 10) que buscan neutralizar sus acciones. Los discursos que desprestigian las organizaciones, la gama de violencias como los ataques, amenazas de muerte, demandas judiciales, represión y el encarcelamiento de lideresas en defensa de la vida, muchas veces expuestas a agresiones físicas y sexuales son una muestra de ello.

1.2.2 Los cuerpos como objeto e inscripción de poder. Una mirada desde el pensamiento de Rita Segato

En América Latina, algunas organizaciones civiles tales como el Fondo de Acción Urgente, Agua y Vida. Mujeres, Derechos y Ambiente y la Asociación de Mujeres Campesinas y Artesanas de Cerrito Santander, denuncian su preocupación por el aumento y el recrudecimiento de la violencia sexual hacia mujeres indígenas y afrodescendientes en contextos de despojo.

De acuerdo con estas organizaciones las nuevas formas de acumulación de riqueza que se llevan a cabo cada vez más a través de medios ilegales, dan lugar a la proliferación de espacios donde el narcotráfico y el crimen organizado toman el control total del territorio. En estos espacios las violaciones sexuales hacia mujeres han tomado tintes más cruentos dado que ya no sólo se ejerce la violación sexual sino también, son torturadas y posteriormente sus cuerpos se exhiben hacia la

colectividad. Estos actos han puesto en evidencia que la violencia sexual ejercida por los cárteles del narcotráfico, pandillas, paramilitares, etc. hacia las mujeres, en algunos casos, ya no es una conducta de simple motivación sexual, sino una estrategia para obtener determinados fines.

Ante esto, Segato (2018:66) plantea que, si bien es cierto que los cuerpos de las mujeres en contextos de guerra históricamente representaron para los soldados una forma de conquista apropiadora o “botín de guerra”, como parte de los territorios, el cambio en la tonalidad de las guerras y su informalización propició que sus cuerpos fueran colocados como primer objetivo. Porque al no existir un documento formal que designe quién detenta el poder jurisdiccional la violencia hacia éstos se convierte en “la única garantía del control sobre territorios y cuerpos, y de los cuerpos como territorios”.

La importancia que toman los cuerpos de las mujeres y/o feminizados en estos contextos, según Segato (2018), radica en que al separarse de lo instrumental -que son cuerpos de sicarios, mercenarios o soldados- porque son considerados “cuerpos frágiles” y no “guerreros” “con su sufrimiento, manifiestan muy bien la expresividad de la amenaza truculenta lanzada a toda la colectividad. Son cuerpos que al ser masacrados dejarán una huella en la colectividad.

El informe *Lideresas Sociales en Colombia: el relato invisible de la crueldad*, publicado en 2018 por la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (CODHES), brinda un panorama de la situación contra lideresas sociales en Colombia. Dentro de sus investigaciones evidenciaron que las lideresas sufren formas de violencia que son en general más crueles que las que sufren los hombres por la deshumanización de los actores armados. De acuerdo con la percepción de las lideresas, las agresiones que más las afectan son “las amenazas (50%), violencia sexual (46%) y el homicidio (38%)”. (Hurtado, Gutiérrez, Gómez & Barbosa, 2019: 12). Aunque el informe aclara que la violencia sexual y las

amenazas directas son difíciles de identificar ya que no se mencionan con facilidad por el temor que generan. Otra de las agresiones que se dirigen en mayor medida en contra de mujeres lideresas, es la amenaza y el homicidio de sus familiares como forma de castigo e intimidación por ejercer su liderazgo que, en muchos casos, lleva al desplazamiento de la lideresa y su familia. Como los casos de Máxima Acuña de Chaupe en Perú, quien debido a su resistencia y a la defensa de la “laguna azul” ubicada en su territorio acechada por la minera Yanacocha para el proyecto Conga, ha recibido amenazas de muerte, asaltos y destrucción de su propiedad, así como actos de violencia física contra ella y su familia. Otro ejemplo es el de Francisca Ramírez, mujer campesina y líder de la Resistencia Anticanal de Nicaragua, quien desde 2018 se encuentra exiliada en Costa Rica tras las amenazas de muerte, represiones policiales, violencias generadas hacia sus familias, arrestos por parte de policías y persecuciones tras oponerse al canal interoceánico financiado por la empresa china *HKND Group* y el Estado. Estas acciones podrían interpretarse como la expresión del poder, donde la crueldad enuncia el peligro hacia la existencia y lanza una amenaza clara hacia la sociedad.

Ahora bien, de acuerdo con Segato (2018: 66-74), los cuerpos de las mujeres son percibidos como “la tableta sobre el cual [...] los enemigos de la red graban con saña las señales de su antagonismo”. Por estas razones, para esta autora, la violación y la agresión sexual dejaron de verse como complemento de guerra y se transformaron en un arma de producción de crueldad por la que los grupos del narcotráfico “afirman la destrucción moral del enemigo, cuando no puede ser escenificada mediante la firma pública de un documento formal de rendición”. Es la estrategia premeditada que utiliza el capitalismo articulado a la perfección con el patriarcado para reducir, subordinar, aleccionar, silenciar a los disidentes y con ello “disolver el tejido social, sembrar desconfianza y romper la solidaridad comunitaria” (Segato, 2018: 70). Los cárteles del narcotráfico, las pandillas o las corporaciones armadas de tipo criminal desde hace por los menos dos décadas han escrito en

éstos cuerpos un código o mensaje para hacerle ver a su antagónico que no tienen límites.

Con esto se puede comprender que los asesinatos contra defensoras del ambiente y el territorio no son casualidad, sino que es el medio por el que el soberano impregna en la población el terror. Según el informe anual de la organización Global Witness de Septiembre de 2021, en 2020 registró el asesinato de diecisiete defensoras latinoamericanas. Entre ellas las mexicanas Amalia Morales Guapango y María Agustín Chino integrantes del Consejo Indígena y Popular de Guerrero-Emiliano Zapata (CIPOG-EZ) asesinadas y encontradas con signos de tortura sobre la carretera Chilapa-Tlapa, Guerrero el 19 de diciembre de 2020. También Paulina Gómez Palacio Escudero, defensora del territorio indígena Wirikuta, en San Luis Potosí localizada sin vida el 22 de marzo de 2020. No debemos olvidar los casos de Alberta “Bety” Cariño Trujillo, directora de CACTUS, una organización comunitaria en Oaxaca, asesinada en una emboscada el 27 de abril 2010. Fabiola Osorio Bernáldez, asesinada el 31 de mayo de 2012 en Guerrero, Juventina Villa Mojica, dirigente de la Organización de Campesinos Ecologistas de Petatlán y Coyuca de Catalán del estado de Guerrero, asesinada el 28 de noviembre de 2012 por un grupo de 30 a 40 hombres armados. Y el feminicidio de María Guadalupe Campanur Tapia desaparecida y hallada sin vida con señales de tortura y violencia sexual en la carretera Carapan-Cherán, en Michoacán el 16 de enero de 2018, entre muchas otras más. Asesinatos que las comunidades asumen como “un mensaje del crimen organizado y de otros frentes que se dedican al despojo” (La Jornada, 2018).

Por estas razones no es de sorprenderse que las mujeres se organicen y creen diversas estrategias no sólo para tratar de frenar la destrucción total de sus territorios sino también la de sus cuerpos.

1.3 El cuerpo como lugar de lo político

El análisis de la relación cuerpo/violencia/emancipación es un giro necesario para entender que, si bien es cierto que el núcleo de la opresión capitalista patriarcal se encuentra en el control de nuestro cuerpo, las movilizaciones que encabezan las mujeres indígenas para defender sus territorios, las consignas y creación de canciones, el uso de redes sociales para visibilizar su descontento, las formas de resistencia cotidianas y las estrategias que crean para colocar los cuerpos tras el ingreso de empresas transnacionales, nos demuestran que los cuerpos también son “el lugar desde donde es posible hablar, desde donde se construyen las fisuras, las metáforas y los desencantos que no son más que las necesidades por regresar a donde somos, fuimos y queremos ser” (Jiménez, 2017:111).

Según Mbembe (1993:34), para resistir, el esclavo escribe canciones:

el esclavo, es pese a todo, capaz de hacer de un objeto, instrumento, lenguaje o gesto una representación, estilizándolos. Rompiendo con el desarraigo y el puro mundo de las cosas, del cual no es más que un fragmento, el esclavo es capaz de demostrar las capacidades proteicas de la relación humana a través de la música y del cuerpo que otro supuestamente poseía.

Lorena Cabnal (2017), indígena maya-xinka, integrante de la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario de Guatemala, ha señalado que, sobre la pluralidad de los cuerpos, no sólo los de las mujeres, se han construido las múltiples opresiones del sistema capitalista patriarcal del colonialismo, del racismo y del sexismo. Sobre los cuerpos, insiste, habitan todos los efectos de esos sistemas de opresión, pero también, es sobre estos mismos cuerpos que radica la energía vital para la emancipación, la resistencia, la transgresión y la rebeldía.

La experiencia de las mujeres indígenas se teje entre la precarización de su vida por la diversidad de despojos que se han enfrentado, por el silenciamiento y la invisibilización de sus cuerpos y a su sistemática exclusión estructural que las vuelve particularmente susceptibles a diversos actos de violencia. No debemos

olvidar que debajo del hombre oprimido, como el indígena, el campesino, el negro, el homosexual, etc. se encuentra una mujer que experimenta estas mismas opresiones, pero a su vez se le oprime por la carga que implica su ser. La relación que las mujeres indígenas tienen con su territorio, las ha inclinado hacia una fuerte lucha de resistencia contra los procesos de acumulación que no sólo violentan sus espacios y cuerpos, sino también deterioran la vida de las comunidades y reproducen las opresiones. Por esta razón, menciona Jiménez (2017:113) “del cuerpo oculto surge la política, surge la re-fundación de los lugares de la política, porque en él se encuentran las huellas de las confrontaciones, de las disidencias, de lo callado, de lo dicho y de lo impuesto”.

La re-creación de realidades diferentes a los contextos de muerte que el capitalismo ha impuesto es un ejemplo de ello, donde las mujeres indígenas ya no sólo buscan resistir ante la muerte y las condiciones de existencia cruentas que afectan su vida cotidiana, sino también buscan crear formas para emancipar sus cuerpos, de resignificarlos y con ello proponer otros procesos organizativos en los espacios de los que son parte. De ahí, que los cuerpos sean comprendidos más allá de las relaciones de poder y se les resignifiquen como “el lugar de lo político” (Jiménez, 2017:114).

Existen posturas teóricas que han planteado que estas acciones son fruto del empoderamiento, el cual se entiende como el proceso que transforma “contextos y/o situaciones de vulnerabilidad y/o subalternidad en posibilidad de acción y autopoder, revirtiendo así las jerarquías de opresión” (Valencia, 2016: 160). También se habla de la resiliencia como la “capacidad de adaptación de un ser vivo frente a un agente perturbador o un estado o situación adversos” (Real Academia Española). Ambas posturas tiene una misma limitante: no se detienen a considerar que, ya sea el empoderamiento o la resiliencia, se requiere de un cuerpo desde donde se gesta lo político.

Desde este entendido, habrá de remitirse a la lucha de algunas mujeres indígenas que ante los despojos no sólo construyen estrategias de resistencia, sino también se encuentran re-creando otros modos de habitar el mundo a favor de la vida. Por lo cual nos adentraremos en la propuesta de los Feminismos Comunitarios contruidos “desde la historia de despojo, militarización y violencia que viven las mujeres indígenas, marginadas y racializadas, como afrodescendientes y migrantes” (Agua y Vida, 2018: 5) con el propósito de denotar el lugar que ocupa el cuerpo en los procesos de resistencia, los discursos, las disidencias y la re-creación de los territorios.

1.4 Acerca de Comunidad. Los Feminismos Comunitarios

1.4.1 Territorio

La intensificación de la extracción de los recursos comunes en las últimas décadas, ha significado la ocupación de una gran superficie territorial en América Latina que afectan sobre todo a las poblaciones rurales y grupos específicos, como los indígenas. “Una de cada tres hectáreas de territorio concedido en la región para la minería, explotación petrolífera, agroindustrial o forestal pertenece a los pueblos indígenas” (Villareal & Echart, 2018: 10).

Esto ha conllevado, en la mayoría de los casos, a la pauperización de las poblaciones, a la violación de los derechos humanos y al desplazamiento forzado resultado del recrudecimiento de la violencia por la disputa entre los grupos del crimen organizado que buscan el control territorial.

Para Llanos (2010), la categoría de territorio contribuye a la interpretación y comprensión de las prácticas y los sentidos simbólicos que los seres humanos desarrollan socialmente en su relación con la naturaleza, los cuales son dinámicos en el tiempo y el espacio. Esta plasticidad permite comprender cómo se transforma la realidad social. “El territorio es un concepto interdisciplinario que permite el

estudio de nuevas realidades del mundo social en el contexto actual de la globalización, y que logra imprimir una relevancia central a la dimensión espacial de los procesos sociales que estudia” (Llanos, 2010: 214). El proceso de despojo, el aumento de las disputas entre cárteles en América Latina por el control del territorio, el recrudecimiento de la violencia y su normalización significa la transformación radical del modo de vida de las poblaciones de pueblos originarios.

El territorio, como categoría que va más allá de un espacio biofísico o geográfico, resulta clave para el análisis de los procesos violentos que la política de la muerte ha impuesto en América Latina. De acuerdo con Capel (2016), el concepto de territorio es polisémico, por lo cual puede abordarse desde diferentes enfoques teóricos y/o metodológicos. Sin embargo, por los intereses de este estudio la noción de territorio será abordada desde la sociología que lo concibe como “un conjunto de lugares, socialmente producidos, que muta a medida que los actores se mueven en él y amplían o recortan los procesos de construcción de nuevos lugares” (Liffman, en Ruiz, 2015: 30). Para Capel (2016:16) en el territorio “está inscrita la historia: en el medio físico la historia de la Tierra, en el medio humanizado la historia de la Humanidad. El territorio está construido por el tiempo, pero a escalas temporales diferentes: tiempos de la naturaleza, y tiempo de los hombres”.

La historia del territorio es lo que permite que ese espacio sea valorizado por las personas que lo habitan. Agredo (2006) plantea que los territorios indígenas son

áreas poseídas en forma regular y permanente por un pueblo indígena y aquellas que, aunque no están poseídas en dicha forma, constituyen su hábitat o el ámbito tradicional de sus actividades sagradas o espirituales, sociales, económicas y culturales, así otros grupos étnicos o poblaciones habitan en dicho territorio. (Agredo, 2006: 28).

Para este mismo autor los pueblos indígenas mantienen un arraigo con el territorio que va más allá de la materialidad de las cosas, sus principios se basan en el

pensamiento de sus cosmovisiones. Existe una relación del hombre con la tierra, el bien y el mal, la luz y la oscuridad, lo espiritual y lo material. Dos componentes indisociables.

El territorio como espacio de vida social ha dado lugar a la visibilización de diferentes actores, entre ellos las mujeres indígenas que ante la destrucción de su territorio perpetrada por el capitalismo, el patriarcado y el nuevo colonialismo, se organizan para defenderlo y a su vez proponen otras formas de entender los cuerpos, nuevas formas de organización y de estrategias que vayan más allá de la resistencia con el propósito de promover la vida en dignidad.

1.4.2 Territorio cuerpo-tierra y Comunidad

Ante la continuidad de los procesos de despojo y la violencia impuestos en territorios ancestrales de América Latina, y al ser el cuerpo de las mujeres indígenas y afrodescendientes el enclave por el que se explota, se sostiene y reproduce el sistema capitalista patriarcal, surge desde algunas mujeres indígenas de Guatemala y Bolivia un movimiento político y teórico aún en construcción, que plantea la recuperación y la defensa del Territorio cuerpo-tierra y proponen la comunidad como una forma de vida para contrarrestar el malestar causado por la dominación violenta que el capitalismo patriarcal impone sobre los territorios.

Los Feminismos Comunitarios “plantea (n) la despatriarcalización, descolonización y la autonomía de los cuerpos y la sexualidad de las mujeres” (Martínez, 2019: 27). Para ellas la descolonización del pensamiento es importante porque a partir de esto pueden pensarse desde su condición como mujeres indígenas atravesadas por distintos sistemas de opresión y desde el espacio-tiempo en el que se encuentran para aportar otras ideas que posibiliten nutrir a la diversidad de los feminismos.

Esta posición las llevó a plantear “el entronque patriarcal” como categoría central que se entiende como “la fusión, combinación y mutuo fortalecimiento entre el

patriarcado ancestral y el patriarcado colonial” (Martínez, 2019: 30). El propósito es explicar que la raíz de la opresión de las mujeres y de los hombres indígenas no inició a partir de la colonialidad, pero sí la profundizó y la reforzó, porque a ella antecede un patriarcado originario ancestral que también estableció su opresión y normó la heterosexualidad. Para este colectivo feminista, negar el patriarcado originario ancestral significa excluir la historia de opresión y lucha de las abuelas, bisabuelas, tatarabuelas, etc.

Los Feminismos Comunitarios se pronuncian en contra del patriarcado que toma un sentido distinto a la lectura occidental, dado que para estos feminismos es el origen de todos los sistemas de opresión universal. Por ello lo definen como:

el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres (Cabnal, 2010: 16).

Los Feminismos Comunitarios Territoriales proponen la recuperación y la defensa del territorio-tierra acompañada de la recuperación y la defensa del territorio-cuerpo, pues, como señala Lorena Cabnal (2010:23), “las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra”. Este planteamiento pretende reapropiarse de los cuerpos y asumirlos como el primer territorio a defender para descolocarlos de los actos patriarcales, dado que éstos se han caracterizado históricamente por ser un territorio en disputa. De ahí, que su recuperación se asuma “como un acto político emancipatorio” (Cabnal, 2010: 22), que implica en un primer momento, recuperar la historia personal de ese cuerpo atravesado por opresiones para en un segundo momento, “promover la vida en dignidad desde un lugar en concreto” (Cabnal, 2010:22) mediante nuevas prácticas que permitan revitalizar los cuerpos oprimidos de las mujeres. Por otro lado, como el cuerpo y la tierra son indisociables, la

recuperación y la defensa del territorio-tierra se vuelve crucial, puesto que la violenta destrucción y la mercantilización de la vida puso en peligro la relación de las comunidades con su territorio como “lugar significado e histórico donde habita la memoria larga de los pueblos” (Gallardo, 2014: 53). El territorio, en este sentido, es un espacio que han tejido a lo largo de la historia por la relación que establecieron con el medio que los rodea y en el que confluyen factores físicos, simbólicos y culturales que expresan su espacio vivido. Es también un espacio dotado de sentido por la apropiación de cada uno de los elementos presentes en su territorio. Es a razón de esa apropiación de sentido por la que los feminismos comunitarios asumen la defensa de la tierra y el territorio como consigna política. Como lo indica Lorena Cabnal (2010: 23):

No defiando mi territorio tierra sólo porque necesito de los bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para darle vida, alegría, vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud.

Ahora bien, desde los feminismos comunitarios de Bolivia surge la propuesta de la construcción de comunidades como respuesta ante el paradigma individualista y homogeneizador que ha impuesto el sistema capitalista patriarcal. Estos feminismos plantean que, si bien la política se hace desde el cuerpo, entonces existe la esperanza de construir espacios políticos diferentes a los actuales. Por ello plantean la “comunidad” como una “una categoría política para la acción y una categoría política de inspiración y propuesta, desde donde hacer política” (Paredes & Guzmán, 2014: 89).

Los Feminismos Comunitarios conciben a la comunidad:

como ser en sí misma, con identidad propia. Mujeres, hombres, tierra, territorio, animales, vegetales. Verticalmente, arriba –cielo, espacio aéreo y todos sus seres vivos, abajo subterráneo, vida animal, vegetal y mineral. Y horizontalmente, aquí–donde nos movemos todos los seres vivos y humanos, animales y vegetales, la extensión de la tierra y el territorio de la comunidad hasta los límites que ella y otras comunidades designen (Gallardo, 2014: 426).

El Feminismo Comunitario parte de “la comunidad como un principio incluyente que cuida la vida” (Paredes, 2013: 78). Esto es, pensarse desde un par complementario. Para Julieta Paredes repensar la comunidad supone desde un inicio transformar la manera como occidente ha pensado la relación de poder entre hombres y mujeres, complementarios desiguales en jerarquía, y proponer un par de representación política que va más allá de la pareja o de la familia. “Mujeres y hombres como dos mitades imprescindibles, [...] no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de la otra” (Paredes, 2013:87), que será el principio que garantizará la igualdad en derechos y dignidad de mujeres, hombres y quienes no se identifiquen con la heteronormatividad para que la comunidad pueda caminar en armonía.

Cuando estos feminismos hablan de comunidad suponen “otra manera de entender y organizar la sociedad y vivir la vida” (Paredes, 2013: 86). Es decir, la conformación de comunidades ya sea políticas, urbanas, rurales, educativas, barriales, generacionales que en su conjunto conformarán una Comunidad de comunidades. Mujeres y hombres como partes fundantes de la comunidad, cada uno con identidad y autonomía, pero que a la vez constituyen y construyen una identidad común. La negación de alguna de las partes representa el daño a la misma comunidad.

La reciprocidad, la autonomía y la complementariedad de acuerdo a los Feminismos Comunitarios son los principios que rigen la comunidad. Mujeres y hombres trabajan para construirlos constantemente. La voz, la representación y la toma de decisiones estarán sujetos a estos tres principios que reconocen y visibilizan la existencia del “otro”. Así mismo, porque en cada lugar la mitad de la población son mujeres, estos

feminismos plantean que la transformación de los territorios sólo es posible si las mujeres se asumen como “sujetas políticas pensantes y actuantes tanto individual como colectivamente, con un pensamiento propio y libertador” (Martínez, 2019: 30). Desde esta perspectiva, las mujeres tienen que buscar espacios de reunión donde puedan escucharse, reflexionar, organizarse y proponer acciones que posibiliten la construcción de otras formas de vida que en conjunto con sus compañeros garantizarán la protección y el cuidado de la vida comunal.

Desde estas tierras las propuestas de los feminismos comunitarios se extendieron a lo largo de América Latina y encontraron resonancias en algunas organizaciones de mujeres, movimientos colectivos y grupos de reflexión, entre otros, que trabajan para crear espacios horizontales y libres de violencia. No obstante, aunque en algunos casos no se nombran como feministas comunitarias, las acciones, su organización y las estrategias colectivas que construyen de acuerdo a su contexto se orientan con el objetivo de frenar las violencias hacia su territorio-cuerpo y su territorio-tierra.

En México, se puede encontrar esta propuesta en el estado de Chiapas, con las mujeres del Ejército Zapatista de Liberación Nacional que dieron vida a la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas; en Oaxaca, con la Asamblea de Mujeres Indígenas de Oaxaca (AMIO), organización que se dedica a reivindicar el género y la etnia, y a defender los derechos individuales y colectivos de las mujeres. También en Guerrero, con la organización de las mujeres de la comunidad de Zitlaltepec, Metlatónoc y su Carta de Derechos de las Mujeres para fortalecer su proyecto comunitario. Y en Michoacán, con las mujeres de la comunidad de Cherán K’eri, quienes ante la resignificación de su experiencia por la desaparición y la muerte de sus hijos, de sus esposos, de sus hermanos: ante la realidad cruda de ser despojadas de sus bosques, de sus alimentos, de su tranquilidad y de sus espacios cotidianos, la mañana del 15 de abril de 2011 decidieron enfrentarse a los narcotalamontes para frenar los violentos despojos que día y noche ponían el

peligro la vida de su territorio. Esta acción posteriormente condujo a los habitantes a buscar otra forma de organización y con ello conformar un gobierno comunal, donde la participación de las mujeres cheraní ha sido fundamental, puesto que para la comunidad son “el motor del movimiento” y la parte más importante de cohesión para mantener su lucha.

En esta investigación no se pretende encajar a las mujeres cheraní dentro de los feminismos comunitarios; sin embargo, es importante señalar los caminos que se encuentran tejiendo para mantener una defensa constante de su territorio. Es evidente que aunque no se nombren feministas comunitarias, su resistencia despliega estrategias que claramente muestran una lucha desde la corporeidad contra el sistema capitalista patriarcal que las oprime.

CAPÍTULO 2. CORPOREIDADES SUBYUGADAS. TESTIMONIOS DE LAS MUJERES DE LA COMUNIDAD DE CHERÁN K'ERI ANTE LA IRRUPCIÓN DEL NARCOTRÁFICO EN EL PERIODO 2006-2011

El objetivo de este capítulo pretende situar la experiencia de las mujeres p'urhépechas de la comunidad de Cherán K'eri en el campo de la necropolítica con el propósito de identificar la violencia que ejerció el narcotráfico durante el periodo 2006-2011 para despojar a la comunidad de su territorio. Para llegar a ello se inicia contextualizando los entramados que se construyeron entre el estado mexicano y el narcotráfico para expandir su poder y finalmente colocarse como uno paralelo al estado que le disputa el control de territorios estratégicos. Con esto se pretende situar los procesos de acumulación de capital y su relación con el aumento y el recrudecimiento de la violencia en territorios ricos en recursos comunes como los de pueblos originarios. Por este motivo, se continúa con la caracterización del estado de Michoacán considerado por los grupos del narcotráfico como territorio estratégico no sólo por las rutas de trasiego con las que cuenta, sino también por su diversidad de recursos comunes que son apreciados a nivel mundial, entre ellos los forestales. De ahí que aborde el proceso de despojo que tuvo lugar en la comunidad de Cherán K'eri, asentada en la Meseta P'urhépecha de este estado caracterizada por su amplia reserva forestal, durante el periodo 2006-2011 a partir de los testimonios de las mujeres cheraní para identificar la resignificación que dieron a las violencias y los despojos que ejerció el cártel La Familia Michoacana y su relación con la defensa de su territorio y posteriormente la re-crear su comunidad.

2.1 El narco estado mexicano. Una posible alianza entre los poderes del narcotráfico y el estado

El aumento de los niveles de violencia, la inseguridad sin precedentes, los desplazamientos forzados de poblaciones, los miles de muertos y muertas difíciles de contabilizar, las más de 559 fosas clandestinas que hasta el 2020 se encontraban distribuidas a lo largo del territorio, las madres rastreadoras que buscan a sus

desaparecidos o desaparecidas y su dolor permanente ante estas pérdidas, la destrucción de la vida de miles de familias, el despojo de diversos territorios y la devastación de los recursos comunes, entre ellos los de los pueblos originarios, la trata de personas, el asesinato de defensores de la vida y periodistas, los feminicidios y violaciones sexuales sistemáticas hacia mujeres, etc., son algunos de los signos de los tiempos que vivimos y los escenarios que la necropolítica ha dejado en México, esos mundos de muerte a los que refiere Mbembe (1993).

En México las alianzas entre el narcotráfico y el estado se tejieron a partir de 1980, cuando los grupos del narcotráfico colombiano consideraron a éste país como uno de los puntos estratégicos más importantes para la distribución de cocaína hacia Estados Unidos. Estas alianzas llevaron a Félix Gallardo, “El Jefe de Jefes”, fundador del Cártel de Guadalajara y posteriormente a Pablo Acosta, “El zorro de Ojinaga”, líder del cártel de Juárez, a establecer los primeros contactos con policías federales, estatales y del ejército para garantizar el destino de la mercancía. A estos narcotraficantes se les atribuye el desarrollo de la estructura que les permitió contar con el apoyo de diversas instancias judiciales y policiales que hasta el momento son cimiento de las actuales estructuras de cárteles que día a día proliferan.

Estas alianzas permitieron que con el tiempo los grupos del narcotráfico lograran posicionarse en un poder paralelo al estado, pues “el régimen priista (partido que gobernó México por 71 años) había logrado negociar con ellos al margen de la ley” (García, 2016: 102). Sin embargo, con el cambio de régimen a la facción del Partido de Acción Nacional (PAN) que inició con Vicente Fox (2000-2006), sus intereses se vieron en peligro y la lucha entre estas organizaciones por mantener su poder, el control de las rutas comerciales y la distribución de la mercancía desató un aumento en la violencia y la inseguridad en diversas regiones del país. Situación que posteriormente se agravó durante el sexenio del expresidente Felipe Calderón Hinojosa (2006-2012), al declarar la “guerra contra el narcotráfico” que no es más que

un conflicto por el control del territorio, de los recursos y de los sectores legales e ilegales de la economía, cuyos principales actores son las estructuras políticas y los cuerpos de seguridad del Estado, los cárteles criminales y las empresas extractivas (Gasparello, 2018: 78).

Es así como inició el despliegue del Ejército, la marina y las fuerzas policiales con la misión de recuperar todo territorio ocupado por el narcotráfico, pues como indica Mbembe (1993:20) “la guerra también es un medio para ejercer la soberanía” y denotar el poder. Durante este proceso, el enfrentamiento entre el estado y los grupos del narcotráfico, y en paralelo la disputa entre cárteles, no sólo llevó a la captura de algunos capos, como la de Alfredo Beltrán Leyva en enero de 2008, la de Edgar Valdés Villarreal, “La Barbie” en 2010 o el abatimiento de Arturo Beltrán Leyva, “El Barbas” en diciembre de 2009, sino también a la ruptura interna de ciertos grupos del narcotráfico que posteriormente se vieron reflejadas en la creación de nuevos cárteles y al fortalecimiento de aquellos grupos que históricamente habían operado en territorio nacional, como el Cártel de Sinaloa, liderado por el Chapo Guzmán.

Además, como resultado de la guerra durante este sexenio, el país sumó más de 104,000 muertos y más de 14,000 desaparecidos -según cifras del Sistema Nacional de Seguridad Pública- y la violencia hacia la población se agravó, los grupos del narcotráfico continuaron con su disputa, la delincuencia no se redujo e incluso los homicidios siguieron a la alza en el sexenio de Enrique Peña Nieto (2012-2018) al reportarse “156 mil 437 [...], 34 mil 824 más” (Miguel, 2019) que en la administración de Calderón.

Por otro lado, desde ese entonces hasta la fecha algunos políticos, secretarios de estado, diputados, gobernadores, alcaldes, etc. colaboraron y colaboran con los diversos grupos del narcotráfico. Como los casos de Miguel Colorado González, excoordinador general técnico, y Fernando Rivera Hernández, director general

adjunto, ambos de la Subprocuraduría Especializada en Investigación de Delincuencia Organizada (SEIDO) acusados en 2008 de colaborar con el Cártel de Sinaloa, a quienes supuestamente proporcionaban información para garantizar el éxito de las acciones. Aunque años después fueron exonerados por falta de pruebas, según una nota periodística de “EL FINANCIERO” publicada en 2018.

Casos más recientes los encontramos con Genaro García Luna, titular de la Secretaría de Seguridad Pública durante el sexenio del presidente Felipe Calderón Hinojosa, detenido en 2019 por recibir sobornos del Cártel de Sinaloa “a cambio de que la organización criminal pudiera operar a sus anchas” (AP, en EL FINANCIERO, 2022). Salvador Cienfuegos titular de la Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA) durante el sexenio del presidente Enrique Peña Nieto, también detenido en 2020 por lavado de dinero y el supuesto vínculo que mantenía con el cártel del “H2”, puesto que éste se aseguraba de que los operativos militares no se llevaran a cabo contra dicho cártel que en ese entonces se encontraba liderado por Juan Francisco Patrón Sánchez asesinado en 2016. Es visible también el caso del exgobernador de Nayarit, Roberto Sandoval Castañeda (2011-2017), acusado en 2019 por recibir sobornos del Cártel Jalisco Nueva Generación (CJNG). Aunque es importante enfatizar que éstos son sólo algunos casos porque la red de actores políticos y autoridades que protegen y facilitan las actividades del narcotráfico son más amplias. Panorama que podría indicarnos que posiblemente nos encontramos en un narcoestado, es decir,

un Estado cuyas instituciones clave, especialmente en el área de la seguridad y la administración de justicia, han sido ya penetradas o, el peor de los casos, cooptadas por las redes delincuenciales del tráfico de drogas. Sus mecanismos vitales operan, abierta o discretamente, en función de los intereses, nacionales e internacionales, de las redes de la droga, los cárteles y los clanes familiares a ellos vinculados (Meza, V. 2020).

Por estas alianzas, veinte años después, los cárteles del narcotráfico controlan todo el territorio nacional en donde la disputa creciente por expandir su espacio territorial y controlar lugares estratégicos, incluidas las fronteras y las costas que por lo regular son zonas de rutas comerciales y de distribución, ha desatado una guerra sin fin. Fenómeno que podemos observarlo en el mapa que trazó el Gabinete de Seguridad en 2020 en el que según la nota periodística de “El Universal”, publicada el 22 de septiembre de 2020, hasta ese año operaban al menos diecinueve grupos delictivos en el país, de los cuales cuatro tenían presencia en más de diez estados. El Cártel Jalisco Nueva Generación (CJNG) quien lidera la presencia territorial en 27 estados, el Cártel del Pacífico presente en 21 estados, El Cártel del Golfo en 14 estados y Los Zetas en 13. Datos que se recabaron del comunicado no. 74 de la Evaluación Nacional de Riesgo de Lavado de Dinero y Financiamiento al Terrorismo (ERN) publicado por la Unidad de Inteligencia Financiera.

Ilustración 1: ORGANIZACIONES DELICTIVAS



Fuente: (Arrieta, 2022).

La disputa por el control de territorios, también condujo a los cárteles del narcotráfico a buscar el control de la producción y distribución de los recursos minerales, hídricos, de flora, fauna y forestales que actualmente son importantes en la economía mundial. Por esta razón, la violencia ha cobrado más fuerza en determinados espacios del país, como en territorios de pueblos originarios donde existe una mayor concentración y riqueza de recursos comunes. En México “la mayoría de los bosques pertenecen a comunidades y pueblos indígenas” (Madrid, 2009, en España & Champo, 2016: 143). Los hidrocarburos y los minerales que extraen las transnacionales se encuentran en territorios mayormente indígenas donde “los *narcos* se encargan de “limpiar” el terreno para que las empresas extraigan minerales, despoblado comunidades o disuadiendo a los habitantes inconformes con las explotaciones” (Hernández, en La Jornada, 2017).

De esta manera, las comunidades indígenas no sólo lidian con la guerra al quedar atrapadas entre el fuego cruzado por las disputas de los cárteles, sino también se enfrentan a distintas expresiones de violencia que buscan subyugarlos de la manera más cruel orillándolas a enfrentarse al “despojo múltiple: de tierra, agua, bosques, y sobre todo, despojo de poder decisonal” (Navarro, citado por Federici 2019: 22). Estos despojos violentan su “derecho a la consulta reconocida en el Plan de Desarrollo Nacional y en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Derechos de los pueblos indígenas y tribales en países independientes, signado por México desde 1989 (Valladares, 2017: 22).

Cabe resaltar que la política de la muerte busca despojar al ser de sus formas de organización, de los vínculos intracomunitarios, del vínculo con el propio cuerpo y de su identidad. Esto se debe a que en palabras de Mbembe (1993) las guerras de hoy tienen como objetivo forzar al enemigo a la sumisión, sean cuales sean las consecuencias, los efectos y los daños colaterales.

A razón de estas coyunturas, México se encuentra en un momento histórico en el que pareciera que los capitales más siniestros tanto legales como ilegales rigen la vida de las poblaciones. Personas dedicadas a la muerte, dedicadas al lavado de dinero, a la producción de armas, traficantes, criminales, empresarios y políticos corruptos, etc. Capitales que han colocado al país como origen, tránsito y destino no sólo de estupefacientes, sino también de armas, de trata de mujeres, niños y niñas, de tráfico de vida silvestre, de madera, de minerales, etc.

Desde este escenario y ante la lógica de los contextos de muerte que el capitalismo construye, uno de los casos más representativos de los ejercicios de la necropolítica se encuentra en el estado de Michoacán, un territorio considerado por los grupos del narcotráfico como estratégico por poseer diversos recursos comunes codiciados a nivel internacional. Además de contar con uno de los principales puntos de producción y distribución de drogas, vías férreas, dos aeropuertos internacionales y uno de los principales puertos del pacífico. Desde 2006 esta región es protagonista de algunos de los episodios más violentos ocurridos en el territorio nacional y que para la presente investigación resulta importante analizar, puesto que en el estado diversas comunidades indígenas, especialmente las asentadas en la Meseta P'urhépecha, se encuentran en una constante organización para contrarrestar los violentos despojos a los que han sido sometidas entre ellas la comunidad de Cherán K'eri.

2.2 Geografía Michoacana. Un territorio en disputa.

Porque la violencia es parte de las formas contemporáneas de acumulación de capital y del manejo de las poblaciones, la caracterización se realizara de Michoacán irá más allá de describirla geográficamente, con el propósito de relacionar el recrudecimiento de la violencia en este estado y su vínculo con la disputa entre cárteles del narcotráfico por su control territorial.

Según la enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México, el estado de Michoacán se sitúa hacia la porción centro-oeste de la República Mexicana. Limita al norte con los estados de Jalisco y Guanajuato, al noroeste con el estado de Querétaro, al este con los estados de México y Guerrero, al oeste con el Océano Pacífico y los estados de Colima y Jalisco, al sur con el Océano Pacífico y Guerrero.

Ilustración 2: ESTADO DE MICHOACÁN



Fuente: (INAFED, 2010).

Michoacán fue el primer estado que marcó el combate al narcotráfico emprendido por el entonces presidente Felipe Calderón, quien el “11 de diciembre de 2006 bajo el “Operativo conjunto Michoacán” ordenó el despliegue de 7,000 elementos militares y policiacos” (La Jornada, 2006), para poner freno a la producción, venta y tráfico de drogas en su estado natal. Sin embargo, hasta el día de hoy es uno de los principales puntos de producción y distribución de drogas.

Este estado es considerado por los grupos del narcotráfico como un lugar estratégico debido a que cuenta con el puerto Lázaro Cárdenas, ubicado en el pacífico. El cual es uno de los principales puntos de exportación e importación de “precursores químicos como las metanfetaminas para producir las drogas sintéticas, así como cocaína” (Estrada, 2020), está última proveniente de Colombia.

Este puerto ha facilitado la conexión -Asia-Pacífico- ya que “la efedrina y pseudoefedrina –principales precursores químicos para producir metanfetamina- provienen del continente asiático, particularmente de China, y llegan a México vía marítima” (Velázquez, 2015). Esta conexión ha permitido la producción directa de metanfetaminas en localidades como Turicato, Pátzcuaro, Parácuaro, Apatzingán, Ario Rosales y Peribán de Ramos, localidades que al encontrarse en cercanía con cuerpos de agua permiten reducir costos de transportación y producción ya que el agua se aprovecha para abastecerse y disolver los residuos de la droga.

Así mismo, porque los cárteles mexicanos dominaban la distribución de heroína hacia Estados Unidos, la producción de amapola desde 2000 a 2017 se impulsó en el occidente de este estado, especialmente en comunidades como Tepalcatepec, Apatzingán, Buenavista, Arteaga, Aguililla, Morelia y Zitácuaro que son comunidades a las que los grupos del narcotráfico enseñaron “técnicas de cultivo y extracción de goma de opio” (Ospina, Jelsma, & Hernández. 2018: 9-10).

Michoacán es diverso en cuanto a tipos de vegetación. En zonas templadas se extienden bosques de oyamel, pino, encino y pino-encino. En zonas cálidas del estado se encuentran selvas caducifolias bajas y medianas. Estas amplias zonas forestales lo sitúan en primer lugar como productor de resina y el tercero después de Durango y Chihuahua como productor de madera. Además, de ser el mayor productor de aguacate a nivel nacional con destino a Estados Unidos. Desde 2006 el “Cártel la Familia” y en 2008 el “Cártel Caballeros Templarios” impulsaron y controlaron la producción de aguacate y la tala ilegal. En la actualidad la disputa por

el control de la producción de aguacate se juega entre el Cártel Jalisco Nueva Generación y dos grupos locales: “La Familia Michoacana” a quienes

atribuyen relaciones con la prensa, empresarios, y miembros de la clase política en varios municipios del estado, acuerdos entre autoridades municipales y estatales para colocar personas de la organización dentro de las instituciones policiales, proteger a gatilleros y extorsionadores, encubrir intereses económicos, acciones para reclutar y financiar candidatos a puestos de elección popular, sin importar el partido (Ruiz, 2015:100).

y “Cárteles Unidos de Michoacán” (grupo criminal que se compone de Caballeros Templarios, Los Viagras, Blancos de Troya, Cártel de Tepalcatepec, entre otros) quienes también extorsionan a productores de limón y aguacate en comunidades de Tancítaro, Uruapan, Peribán, Los Reyes, Salvador Escalante, Tacámbaro, Ario de Rosales y Nuevo Parangaricutiro. Según una nota periodística de “*El Universal*” publicada en 2022, “los extorsionadores no sólo cobran cuotas en cada etapa de la siembra, sino que también imponen el precio de los productos “cantando” los montos a productores, cortadores, empacadores y transportistas” (Gamboa & Rodríguez, 2022).

En cuando a los recursos madereros, el Cártel Jalisco Nueva Generación y el Cártel de Sinaloa son los que los controlan casi su totalidad. De acuerdo con la investigadora Vanda Felbab-Brown del Instituto Brookings (2022) estos cárteles también trafican especies marinas con China a cambio de precursores químicos.

El control por las rutas de trasiego, los recursos comunes y los cultivos altamente cotizados a nivel mundial ha llevado a estos cárteles a incorporar tecnologías y métodos que permitan subyugar a su antagonico. Por ejemplo: Cárteles Unidos ha hecho uso de vehículos blindados para ingresar a comunidades consideradas enemigas y destruir viviendas de civiles como en la comunidad de Huahua, en Aquila. El Cártel Jalisco Nueva Generación (CJNG) liderado por Nemesio Oseguera

Cervantes, alias “*El Mencho*”, originario de Aguilillas ha incorporado a sus tácticas de ataque no sólo el uso de estos vehículos, sino también de drones cargados de explosivos y del allanamiento de viviendas en la madrugada con las que ha logrado aterrorizar a la población como en Chinicuila, La Higuera Panda, Barranca Seca, Hihuitlán, Huizontla y el Salitre. Zonas que actualmente se encuentran vacías o semivacías por el desplazamiento forzado (Proceso, 2021).

Con este panorama es posible comprender el motivo por el que Michoacán se encuentra entre uno de los tres estados más violentos a nivel nacional. El recrudecimiento de la violencia obedece a la creación de los mundos de muerte donde la población michoacana quedó atrapada en una interminable lucha entre los cárteles del narcotráfico y entre cárteles y el estado que buscan a toda costa el control de las rutas de trasiego y el control de los recursos comunes. No obstante, lo que se encuentra detrás de este mundo es el despojo del territorio hacia las poblaciones.

Esta situación ha multiplicado los conflictos socioambientales y la proliferación de diversos movimientos por la defensa del territorio en la Meseta P’urhépecha, constituida por los municipios de Chilchota, Cherán, Paracho, Nahuatzen, Charapan, Nuevo Parangaricutiro, Tancítaro, Taretan, Tingambato, Uruapan y Ziracuaretiro. Hasta el 2003 se hablaba de “entre 57 y 60 conflictos ubicados en su mayoría en la Meseta P’urhépecha, [...] que involucraron a 17 municipios y 49 comunidades” (Ventura, 2018: 262). Estos movimientos son una respuesta a la cruenta violencia que el narcotráfico ejerce sobre sus comunidades para despojarlos. Cherán K’eri, comunidad asentada en esta Meseta, formó parte de ésta violenta problemática a partir de 2006 cuando el cártel “La Familia Michoacana” se implantó en la comunidad para instaurar el terror y con ello despojarlos de su territorio.

En el siguiente apartado se continuará con el análisis de la experiencia de las mujeres indígenas p'urhépechas de la comunidad de Cherán K'eri. Mujeres que ante la resignificación de los despojos, las violencias y el miedo instaurado en su comunidad por el cártel “La Familia Michoacana” durante el periodo 2006-2011, la mañana del 15 de abril de 2011 encabezaron la defensa de su territorio para tratar de frenar el avance de la devastación del bosque cercano al manantial “La Cofradía”, considerado un espacio sagrado por ser el lugar del cual brota la provisión más importante de agua potable y que “representó un atentado contra la vida de la misma comunidad” (Márquez, 2016:1).

2.3 Caracterización de la comunidad de Cherán K'eri

Para sumergirnos en el análisis de la experiencia de las mujeres indígenas p'urhépechas de Cherán, es menester caracterizar su lugar de origen. De acuerdo con Chávez (2016) y el Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal (INAFED), la fundación de Cherán data de 1533 a la llegada de los españoles cuando los misioneros franciscanos congregaron a cuatro pueblos dispersos en las faldas del Cerro de San Marcos dando origen a los cuatro barrios que se mantienen hasta la actualidad. La unión de estas cuatro regiones se rebautizó con el nombre de San Francisco Cherán otorgándole el título real por Carlos V. Posteriormente en la segunda Ley territorial del 10 de diciembre de 1931, aparece como tenencia del municipio de Nahuatzen y es hasta el año 1961 cuando se constituye como municipio. Por esta razón se considera uno de los pueblos más antiguos del reino P'urhépecha.

Así mismo, este autor y el INAFED mencionan que la palabra Cherán, de origen P'urhépecha, proviene de la palabra Cherani que “significa *asustar, espantar* por lo que puede traducirse como «*el lugar donde asustan*», o «*lugar donde espantan*»” (Chávez, 2016: 33). Aunque otros autores como Ramírez (2014) mencionan que significa “lugar de tepalcates”. No obstante “José Velásquez, un profesionista nacido

en ese pueblo, plantea que el significado más aceptable es el primero ya que tiene una relación más lógica con las prácticas médicas naturistas, mágicas y de hechicería que distinguen a su población” (Chávez, 2016: 33).

Ahora bien, en referencia a Cherán K’eri, José Merced Velázquez, politólogo p’urhépecha y comunero del barrio segundo, indica que “si Cherán significa asustar, entonces Cherán K’eri es «el lugar grande donde asustan»” (José Merced, comunicación personal, agosto de 2022). Este nombre remite al momento posterior a la validación del Gobierno Comunal como una forma de recuperar en su nombre la dignidad p’urhépecha, según Márquez (2016).

a) Ubicación y población.

El Plan de Desarrollo Municipal 2018-2021 de Cherán (PDMCH) indica que dicho municipio se encuentra ubicado en la región de la meseta purépecha, al pie del eje volcánico, localizado al noreste del Estado. Colinda al norte con los municipios de Chilchota y Zacapu, al este con los municipios de Zacapu y Nahuatzen, al sur con Nahuatzen y Paracho y al oeste con Paracho y Chilchota.

Ilustración 3: MUNICIPIO DE CHERÁN K’ERI



Fuente: (Martínez, 2020).

Hasta el 2015 contaba con una población de 19,081 habitantes, según datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía, de los cuales 52.5% son mujeres y el 47.5% son hombres. Cherán es una comunidad conformada mayormente por población indígena y forma parte de una cabecera municipal. El informe del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) de 2010 muestra que hasta ese año el 72.8% de la población del municipio vive en situación de pobreza y el 28.1 en pobreza extrema. En cuanto a la lengua, datos recabados por el PDMCH indican que año con año las personas hablantes de la lengua indígena en el municipio va disminuyendo. Del total de la población de 5 años y más en 2010, tan sólo 4,310 personas hablaban el p'urhépecha, siendo la población femenina la que registró la mayor cantidad con 2,307. Los miembros del pueblo p'urhépecha hablan la lengua p'urhe, una de las 67 lenguas y más de 300 variantes dialécticas que se hablan actualmente en México.

b) Riqueza forestal e hídrica

Cherán cuenta con una superficie de “223.10 kilómetros cuadrados de los cuales 115.56 son bosques mixtos de pino, encino, oyamel, con un promedio de 28 mil hectáreas de recursos forestales maderables hasta antes del período 2008-2011 cuando fueron arrasadas cerca de 20 mil hectáreas” (Chávez, 2016:34). Uno de los motivos que detonó la organización de las mujeres está estrechamente relacionado con los narcotalamontes, ya que para los comuneros y comuneras la relación con sus bosques se contrapone a los procesos de acumulación que mercantilizan la vida.

Así mismo, el PDMCH menciona que esta región cuenta con algunos manantiales como el Chorrito, el Tendeparakua, la Cofradía, el Kumitzaro y Huichkarakua, -estos dos últimos contaminados por la cercanía a las descargas sanitarias-, los primeros

tres mantienen al total de la población. Entidades que también tienen un peso simbólico para la comunidad al ser sagrados porque los abastece de agua.

c) Actividades económicas

Las actividades económicas principales se orientan al sector primario como la ganadería en pequeña escala, la agricultura de temporal en donde se siembra maíz, frijol, avena y otros productos en menor medida sólo para el autoconsumo. La apicultura, la extracción de madera, obtención de resina, al comercio que es una parte importante para mantener las relaciones de Cherán con comunidades vecinas, servicios, carpintería y la elaboración de cohetes y artesanías en la que participan tanto hombres como mujeres. Sin embargo, hasta el 2010 la mayor cantidad de población económicamente activa según el sexo, corresponde a la población masculina con una cifra de 4,879 y 1,516 para la población femenina según datos del PDMCH 2018-2021.

d) Organización barrial y tradiciones

El municipio de Cherán se encuentra dividido en cuatro barrios: “*Jarhúkutini* (en el borde) o Barrio Primero; *Ketsikua* (de abajo) o Segundo; Barrio *Karhákua* (de arriba) o Tercero; y Barrio *Parikutini* (pasar al otro lado) o Cuarto” (Márquez, 2016: 68), división que promueve los lazos comunitarios tanto sociales, como culturales y políticas. En cuanto a las tradiciones, el PDMCH presenta algunas características socioculturales de la población entre las que destacan el sistema de valoración y respeto a su entorno natural, la prevalencia de prácticas colectivas, algunos elementos de la vestimenta como huaraches, camisa blanca y sombrero para los hombres y el rollo para las mujeres. Se resaltar dentro del municipio varios centros educativos que brindan atención a la población en diferentes niveles como preescolar, primaria, secundaria, preparatoria, licenciatura y maestría entre los cuales destacan la Escuela Normal Indígena de Michoacán, el Instituto Tecnológico

Superior Purépecha, la Universidad Pedagógica Nacional-Unidad Cherán y muy cerca de la zona la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán.

Una vez caracterizado el espacio en el que se desenvuelven las mujeres cheraní continuaré con sus testimonios con el propósito de identificar las violencias y los despojos a los que se enfrentaron durante el periodo 2006-2011, cuando la política de la muerte se instaló en su territorio.

2.4 Cherán K'eri coptada por el narcotráfico

Para la comunidad de Cherán K'eri la aceleración del proceso de despojo que tuvo lugar durante el periodo 2008-2011 no puede comprenderse sin la última contienda electoral llevada a cabo en 2007, la cual se tornó un tanto distinta, pues fue sucedida de una serie de acontecimientos que facilitaron el ingreso de los cárteles del narcotráfico a su comunidad.

A este respecto, hasta antes del año 1988 el gobierno municipal de Cherán K'eri estuvo en manos del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Fue en este mismo año, cuando se darían las elecciones y el Partido de la Revolución Democrática (PRD) resultaría vencedor. Este partido mantuvo la hegemonía durante diecinueve años (1989–2008) en el municipio y durante este tiempo la oposición fue el PRI. Estos partidos políticos fueron los más influyentes en la comunidad y los que la dividían.

Aunque la división de la comunidad en posturas políticas ya era parte de la vida cotidiana, la contienda por la presidencia municipal que se llevó a cabo en 2007, se tornó un tanto distinta debido a que, en el año 2004 el PRD comenzó a mostrar signos de una división interna derivado de la inconformidad de algunos de sus integrantes por la administración de José Cristóbal Servín Hernández (2005-2007), último alcalde perredista, y por la imposición de los candidatos que representarían al partido. Dicha situación no pasaría desapercibida por las y los habitantes de la

comunidad que también manifestaban su molestia puesto que en las últimas contiendas no se respetaron las normas comunitarias. Históricamente la población se encargaba de elegir al candidato que representaría la contienda por la presidencia municipal y comunal y no las asambleas de los partidos. Además, de percatarse que los cargos de poder se otorgaban a los amigos e integrantes de las mismas familias para beneficio propio.

los últimos tres presidentes municipales, [...] (salieron) del mismo grupo político y además de la misma familia, pues sus antecesores José Guadalupe Tehandón Chapina (2002-2004) y Francisco Servín Guardián (1999-2001), compartían lazos de parentesco (Chávez, 2016: 94).

La disputa por el poder y su representación dentro del PRD derivó en la escisión del partido y en la pérdida considerable de simpatizantes que fortaleció al PRI. De acuerdo con las conversaciones vía telefónica que mantuve con algunas mujeres de la comunidad, esta escisión agravó las relaciones familiares y comunales porque hasta antes del año 2011 los lazos intracomunitarios se encontraban determinados de acuerdo a la militancia partidista. Catalina y Viridiana comuneras de Cherán, nos ilustran esta problemática con sus testimonios:

no era posible negarse a apoyar a algún familiar... que te pedía apoyo de los votos. Te sentías obligado a hacerlo. Si les decías que no se enojaban, pero los otros se enojaban porque les decías que sí y... por eso hubo un divisionismo muy fuerte hasta el interior de las familias. Por ejemplo: el papá con el PRI, el hijo con el PAS, la mamá con el PRD (Catalina, comunicación personal, mayo 2022).

pues ya ni entre las mismas familias se podían llevar porque cuando platicaban y salía lo de los partidos... y ya las mismas familias nos dividíamos. Los vecinos... no podíamos organizarnos, no nos saludábamos. Nos veíamos pero hasta ahí, los partidos políticos lo impedían. Ellos afectaron mucho, es el principal motivo por el que nuestra comunidad se dividió en 2008 porque nosotros defendíamos al que le

íbamos pues, pero son los que nos partieron completitos... por eso se llaman partidos políticos (Viridiana, comunicación personal, Julio 2022).

Tanto la división del PRD como la división de las familias fueron aprovechadas por los integrantes del PRI para allegarse votos de la población. Durante este proceso el PRI ofreció distintos apoyos como “la promesa de permisos de aprovechamiento forestal a gente, tanto de Tánaco como de El Cerecito, pertenecientes al municipio” (García, 2016: 104). Así mismo

Empezaron a comprar gente, empezaron a darles dinero, despensa, láminas y un montón de cosas con tal de que les dieran su voto. También personas que eran del PRD decidieron estar con el PRI y así... se aprovecharon de la pobreza de la gente y así nos dividieron (Rosario, comunicación personal, junio 2022).

Estas estrategias finalmente influyeron en los resultados de las elecciones otorgándole a Roberto Bautista Chapína (2008-2011), candidato del PRI, el triunfo en la contienda electoral en Cherán. Por esta razón, para las mujeres cheraní es importante no olvidar el papel que jugaron los partidos políticos en la destrucción de las relaciones sociales, porque para ellas esta ruptura representó la vía que facilitó el ingreso de un gobernante aliado del narcotráfico, puesto que a partir del año 2008 comenzaron a observar una mayor presencia de talamontes ajenos a su comunidad.

Esto es lo que nos partió en Cherán, en su momento lo dividió por eso también el crimen organizado empezó a infiltrarse más en la comunidad porque sabían que había una división enorme entre toda la... la gente. Y todo esto pues, provocado por los partidos políticos. Sabemos que el mismo presidente estaba asociado con él porque cuando llegó, llegó con gente mala, gente que no era de aquí. Entonces los partidos políticos siento que es una forma de dividir a las comunidades y en nuestra comunidad ya no entran por nada (Catalina, comunicación personal, mayo 2022).

La aparición de estos nuevos actores se encuentra relacionada con la nueva política de “seguridad” que impuso Felipe Calderón en 2006. Con el ingreso del ejército

hacia zonas como Tepalcatepec y Apatzingán el cártel “La Familia Michoacana” liderado en ese entonces por Cuitláhuac Hernández habitante de Casimiro Leco “El Cerecito”, se desplazó hacia la Meseta P’urhépecha. Al percatarse de los abundantes bosques vio en la tala clandestina otra forma de mercado por lo que construyó alianzas con Roberto Bautista. La nota periodística realizada por Environmental Justice Atlas del año 2018, señala el supuesto vínculo: “Roberto Bautista del PRI llega a la presidencia municipal, respaldado por el cártel de la Familia Michoacana a cambio de la extracción de madera”. Por lo cual, una vez que obtuvo el triunfo dicho cártel tomó el control de los aserraderos y asumió la protección de talamontes que rápidamente se multiplicaron por el reclutamiento de jóvenes y familias enteras provenientes en su mayoría de comunidades aledañas como “El Cerecito”, “Huecato”, “Capácuaro”, “Tanaco”, “San Felipe” y algunos comuneros de Cherán.

Es justo aquí donde se anuda la política de muerte con el contexto de Cherán K’eri puesto que la devastación y la mercantilización de más de la mitad de los bosques, el despojo de sus bienes comunales y la cruenta violencia que ejerció el narcotráfico son resultado del ejercicio de la soberanía que autoriza tomar la vida del otro para producir riquezas.

2.5 Miedo, impotencia, humillación. Testimonios de las mujeres p’urhépechas de la comunidad de Cherán K’eri ante el narcotráfico durante el periodo 2006-2011.

Para analizar la experiencia de las mujeres p’urhépechas de la comunidad de Cherán K’eri comenzaremos situando sus cuerpos en un espacio coloreado de abundantes montañas y bosques que en voz de los habitantes de esta comunidad son hogar de tlacuaches, mapaches, cacomiztles, ardillas, venados, conejos, tuzas, víboras, coyotes, etc. Un lugar de pequeños riachuelos que como venas esparcidas por la tierra son fuente de vida. Un lugar que ha sido protegido a lo largo de la

historia por hombres y mujeres de la cultura p'urhépecha que necesitan de ellos para su vida ya que son fuente de sustento. Sin embargo, aquellos bosques que las mujeres solían recorrer para recolectar plantas medicinales, cazar algunos animales, recolectar hongos o frutos para alimentar a su familia y para recolectar leña con la que propiciaban el calor de sus casas a través del fogón, fueron acechados por un monstruo ambicioso, violento y sanguinario disfrazado con el nombre de “La Familia Michoacana” que les arrebató su espacio y lo transformó en un lugar desértico y fúnebre en el que azotaba el terror. Un lugar en el que la violencia, la muerte, la angustia y el miedo con el tiempo comenzaron a consumir poco a poco la vida de las mujeres y de todo ser que habitaba en éste. Situación que despertó la furia de las mujeres p'urhépechas para enfrentarse a ese monstruo y con ello recuperar el lugar que sus abuelos, bisabuelos, tatarabuelos, etc. habían construido históricamente y les heredaron, porque como menciona Catalina, comunera de Cherán, en una de nuestras conversaciones: “si nunca nos levantábamos, pues todo se iba a venir para bajo” (Catalina, comunicación personal, Mayo 2022).

Esta es la razón por la que se vuelve fundamental partir de los testimonios de las mujeres cheraní que son las que iniciaron la defensa del territorio y quienes mediante relatos compartidos a través de entrevistas vía telefónica nos permiten comprender cómo vivieron el proceso de despojo que la política de muerte instauró en su territorio y lo que para ellas significó, porque como sabemos el vínculo que mantenemos con nuestro entorno se encuentra estrechamente relacionado con los roles de género que determinan los espacios de desenvolvimiento y por lo mismo generan significados diferenciados entre mujeres y hombres.

En el caso del municipio de Cherán K'eri, en palabras de las mujeres cheraní, el daño más grande y perjudicial para su territorio tuvo lugar en los bosques que son sustento de alimento para las familias, fuente de trabajo para sus esposos y el hogar que históricamente han habitado y que van a heredar a su descendencia.

2.5.1 El despojo de los bosques. El despojo de la vida

La tala en Cherán K'eri no es nueva, su origen se remonta “al Porfiriato, cuando grandes compañías iniciaron la explotación intensiva de la madera para construir las líneas del ferrocarril” (Pérez, 2016, en Gasparello, 2018: 88). Posteriormente en los años cincuenta del siglo XX, la expansión de los plantíos de aguacate Hass dió lugar a la proliferación “de los talleres de “sierra-cinta”, que se encargaron de extraer madera de los bosques comunales” (Bocco & Garibay, 2011:33) para cubrir la demanda de cajas para empaque. No sería hasta los años ochenta con la llegada de nuevas herramientas como motosierras, que los campesinos comenzaron a invertir en esta maquinaria y con ello iniciaría el auge de pequeños aserraderos familiares, que en su mayoría son ilegales, que con el tiempo convirtió la tala de madera y su venta a las sierra-cinta en un negocio redituable para las familias por su débil regulación y que es una práctica que se entendió hasta el día de hoy.

A partir del año 2005, los habitantes de la comunidad comenzaron a advertir la tala clandestina en zonas protegidas. Sin embargo, no sería hasta el año 2007 cuando esta actividad dejaría de ser una economía sumergida y evidenciaría su finalidad: el despojo del bosque para la implantación y expansión de los llamados “desiertos verdes” que son monocultivos de aguacate considerados como el oro verde. Aquella acumulación originaria de la que partiría Federici (2020) para explicar el proceso de despojo entre los siglos XVI-XVII, durante la transición hacia el capitalismo, no es algo que quedaría en el pasado, pues como señala es un proceso vigente pero con un capitalismo cada vez más violento.

En este sentido, la “Acumulación por desposesión” a la que se enfrentó la comunidad de Cherán K'eri iniciaría según Márquez (2016) y López (2020), en los parajes cercanos al cerro de San Miguel, en el camino real que va rumbo a Purépero, pasando por “El Cerecito”. Continuaría hacia el cerro de La Virgen y finalizaría en el paraje “La Cofradía”. El despojo de los bosques sería encabezado

por el cártel “La Familia Michoacana”, que aunque se estableció en la Meseta P’urhépecha a partir del año 2006 con los lazos construidos con el exgobernador Roberto Bautista, entre el periodo 2008-2011, pudo sobreexplotar el bosque “hasta llegar a los 200 camiones diarios cargados de madera de rollo (Gasparello, 2018: 90) como mencionan Karla y Catalina, comuneras de Cherán:

Desde 2008 había ya incursión de los “malos” para el despojo de nuestro territorio. Ellos comenzaron cortando los árboles que son el legado de nuestros abuelos. Además, cortaban los árbo... árboles y quemaban los cerros para hacer uso de esos espacios para los plantíos de aguacate y narcolaboratorios (Karla, comunicación personal, agosto 2022).

Teníamos como dos años atrás, como del dos mil nueve... del dos mil nueve al dos mil once fue ya, así lo más exagerado que bajaban. Este... pues casi en dos años se acabaron el monte (Catalina, comunicación personal, mayo de 2022).

Respecto a la quema del bosque, según Lemus (2021), comunera de Cherán, menciona que esta es la estrategia que ha adoptado el crimen organizado para legitimar la tala de los bosques y el cambio del uso del suelo. La ley agraria menciona que toda madera muerta, es decir, la que se genera de incendios o de plagas que llegan a destruir los bosques es madera que puede cortarse libremente. La quema de los bosques entonces es una de las tantas estrategias que tiene el capitalismo para “expropiar lo común” y con ello garantizar la acumulación. En el caso de Cherán K’eri la tala y quema del bosque finalmente se tradujo en la pérdida “de 20,000 hectáreas de bosque, de un total de 27,000 que tenía el municipio” (Zúñiga, 2016:1). Esta información la podemos observar detalladamente en el estudio que realizaron España & Champo (2016:141-151), quienes muestran a través del análisis comparativo de imágenes satelitales, la explotación del bosque entre 2006 y 2012. “La superficie vegetal total pasó de 12,730 ha a 3,661 ha, es decir, quedó reducida a menos de un tercio de su extensión inicial”. Fueron

deforestadas “9,069 ha, “lo que equivale a 71% de la superficie vegetal existente en 2006”.

Ahora bien, si la necropolítica no sólo trata del despojo material sino también del ser, tendríamos que preguntarnos ante qué despojos se enfrentaron las mujeres cheraní con la mercantilización y destrucción de sus bosques, dado que al ser las responsables del cuidado de la familia desde el momento en que nacen y durante su crecimiento comparten vivencias con la madre naturaleza que se asocian a los roles de género asignados dentro de su comunidad. Por esta razón, el despojo del bosque forzosamente tuvo que llevar a otro tipo de despojos que impactaron de manera particular en la vida de las mujeres.

Durante las conversaciones que mantuve con las mujeres cheraní y al narrar cómo vivieron el proceso de despojo de sus bosques pude identificar que este espacio es el lugar donde desarrollan su vida cotidiana y su medio de subsistencia porque los árboles de pino son hábitat de lo que posteriormente será su alimento y el de su familia. Los hongos, los quelites, la diversidad de hierbas para té, los animales para consumo, la leña con la que cocinarán para alimentarse y alimentar a su familia emergen de él. Por lo cual, el segundo despojo al que se enfrentaron fue su fuente de alimento, como mencionan las siguientes comuneras.

Nos afectó mucho... porque nosotros de ahí sacamos... de los bosques comemos. Tenemos hongos, se da mucha zarzamora, muchas hierbitas para poner té, quelites, animalitos para comer, muchas cosas que nos da el bosque (Karla, comunicación personal, agosto 2022).

Si no teníamos que comer nos metíamos al monte, agarrábamos quelites, cortábamos hartos hongos, hacíamos tortillas y mira... comíamos bien rico. Hasta da tristeza cuando eso se [suspiró] por el daño que hicieron. [...] Teníamos que gastar más dinero pa' la comida, y luego ni teníamos. No nada más acabaron con el bosque, sino también fueron acabando con nuestros animales, conejos, venados,

con lo que acontece en el pueblo p'urhépecha (Viridiana, comunicación personal, julio 2022).

Otro despojo al que refieren las mujeres cheraní son sus medios de producción, que repercutieron en su economía como lo mencionó Viridiana en el testimonio anterior y que se conjunta con el siguiente. Porque durante este tiempo los narcotalamontes iniciaron la búsqueda por el control territorial y se establecieron en puntos estratégicos del bosque para evitar que las y los comuneros ingresaran en él ya que el despojo se basa en el “control de la tierra, y desde ahí, del territorio” (Olivera, 2018:6). Esto condujo a que las actividades productivas en el campo y en el bosque se redujeran ampliamente a partir del año 2009 por miedo a ser violentados. Los comuneros que pastoreaban su ganado, que acudían a sus parcelas de cultivo o cortaban leña se enfrentaban a las amenazas, desapariciones, robo de ganado y asesinatos. Rosario, comunera cheraní comentó lo siguiente:

Ya no podíamos entrar a nuestros bosques como en el 2009. Los “malos” se pusieron en varios puntos del bosque y ya no dejaban entrar a *nadien*. Ahí se escuchaba que a un señor que llevó a sus vacas a tomar agua, lo mataron. Su familia lo encontró porque las vacas llegaron solitas... Fueron sus sobrinos y ahí lo encontraron. El que algo decía luego luego lo levantaban, las amenazas. Nosotros sembrábamos a escondidas, como vivimos por una vereda *nadien* notaba que sembrábamos, pero cuando el monte comenzó a quedarse pelón ya no nos metíamos a nuestra parcela por miedo. La gente ya no llevaba a su ganado, luego se los quitaban. Los resineros tampoco podían meterse. Y esto nos preocupaba porque precisamente porque pues, sabíamos que de ahí es donde sacaban el sustento nuestros esposos para mantener nosotros a nuestros hijos. Las familias no la vimos dura porque ya nuestros esposos no podían trabajar y cuando se envalentonaban les iba mal (Rosario, comunicación personal, Junio 2022).

La privatización del bosque también despojó a las mujeres cheraní del vínculo que construyen con sus hijas e hijos a partir de la reproducción de los saberes desde el

bosque. Porque el conocimiento de las plantas medicinales, de los hongos, las frutas, las enfermedades de los árboles, características de los pinos, etc. sólo surge de la relación directa con el bosque. Sin bosque se puso en peligro la pérdida de los saberes, la construcción del conocimiento de las nuevas generaciones y el vínculo entre las nuevas generaciones y el bosque. Esto que menciono se puede observar de una mejor manera con los siguientes testimonios:

Desde chicos nosotros llevábamos a nuestros hijos al monte pa' que conocieran las plantas, los árboles, los animales y pa' que aprendieran a cuidar el bosque. Pero pues todo eso se acabó al talar nuestros árboles (Viridiana, comunicación personal, agosto 2022).

Ora verás... yo me acuerdo que desde muy pequeñitos mi mamá nos llevaba con ella para juntar leña, y a conocer los hogos que comíamos... que ya nos decía esto y aquello porque hay que saberlos cortar pa' que crezcan más. Mirar de donde salen porque unos son engañosos. Las hierbas que nos ayudan pa' los partos, pa'l empacho, el susto. Pero cuando entraron los "malos" y estaban quemando el bosque fue muy triste. Yo me preguntaba ¿pa' que queman el bosque? qué no se dan cuenta que ellos también lo necesitan pa' respirar. De estos bosques todos respiramos (Catalina, comunicación personal, mayo 2022).

Las curanderas, las hierberas y campesinas que se internaban en el bosque para proveerse de la arcilla, los animales, la parafina o las hierbas para sanar a las y los comuneros en caso de enfermedad o para su venta de acuerdo con Márquez (2016) eran violadas. Por lo tanto, también se vulneró la práctica medicinal tradicional.

Según García (2016), el bosque y los manantiales funcionan como elementos integradores de la comunidad porque las fiestas más importantes comienzan en ellos. Por ejemplo, la fiesta patronal, los bautizos o los casamientos donde en esta última como parte final del ritual la familia del novio y de la novia encabezados por las abuelas y las primas de ambas familias se reúnen en el manantial *Kumitsarhu* para mojarse y así fortalecer la unión familiar. De igual manera, los manantiales son

un lugar de socialización tanto para hombres que llevan a su ganado a beber agua mientras ellos descansan, como para las mujeres que ante fallas de la red de agua, hacen uso del manantial para las distintas tareas del hogar y del consumo humano.

En el contexto que pasaba Cherán se canceló paulatinamente “la celebración de las fiestas y de las faenas comunitarias, pues ambas actividades representaban un riesgo porque exponían gran cantidad de personas en espacios públicos y abiertos (plaza, calle o bosque)”. (Gasparello, 2018:84). Su despojo representó una transgresión a los vínculos espirituales en la comunidad y la destrucción de los pocos lazos comunales que quedaban entre ellos porque en palabras de Margarita corrías el riesgo de encontrarte con los narcotalamontes.

Llegó el punto... en que nos quitaron todo, los manantiales nomás no podían porque cómo lo quitan verdad. Pero uno iba rapidito a los ojos de agua y con miedo de encontrarse con... uno de los... de esos malos pues. La historia de nuestros antepasados estaba desapareciendo porque estaban destruyendo nuestro territorio que son los bosques. Y al destruir los bosques los manantiales desaparecen que es la fuente de vida de nuestro Cherán. Nosotros pensábamos qué le vamos a dejar a nuestros hijos, porque esta es su casa (Margarita, comunicación personal, agosto 2022).

Los hechos referidos por las mujeres cheraní son tan sólo una pequeña muestra de cómo vivieron y lo que representó para ellas el proceso de “acumulación por desposesión”. Un proceso que ante la búsqueda del control territorial no sólo despojó a las mujeres (y a la comunidad en general) de la materialidad de sus bosques, sino también de sus fuentes de trabajo, del derecho a la salud, a la alimentación, a los vínculos que mantenían con sus bosques y a la construcción de lazos entre las y los habitantes de la comunidad que entretejidos construyen al ser. Esto porque cuando se inscribe la crueldad en el territorio, es decir, cuando el territorio se percibe sólo como cosa apropiable, la usurpación se convierte en un fin. De ahí, que la racionalidad que producen estos contextos esté “guiada por la

ganancia económica: mientras se sostenga la acumulación de capital, no importan las consecuencias sobre los otros seres” (Cortés & Zapata, 2022: 61). La tala del bosque y los incendios que propiciaron los narcotalamontes en tierras fértiles y bosques para su mercantilización y control son ejemplo de ello. Espacios que al quedar devastados dejaron de ser sustento de vida para las y los comuneros de Cherán porque retomando las palabras de Silvia Federici (2020: 119) estas tierras se liberaron “para funcionar como medio de acumulación y explotación, y ya no como medio de subsistencia”.

Por estas razones para las mujeres de Cherán K’eri el daño hacia sus bosques, representó una forma de acabar con la vida porque fueron despojadas de su espacio simbólico y material como menciona Rosario en su testimonio.

Al destruir nuestros bosques se acaba... he... la vida. Así lo entendemos nosotros. Si el bosque se acaba, se acaban los manantiales² y nosotros dejamos de existir. Como comunidad indígena nosotros dejamos de existir (Rosario, comunicación personal, junio 2022).

Por lo tanto, inscribir la crueldad en la naturaleza y las personas es mantener viva la economía, y desposeer de la tierra como espacio de vida es desposeer al ser. No obstante, como indica Mbembe (2011) para mantener el control total del territorio el sistema capitalista patriarcal requiere además, de la dominación de los cuerpos. Tema que abordaré en el siguiente apartado para visibilizar el modo cómo se entretejió el despojo de las mujeres a partir de su espacio de vida que es el bosque y la violencia directa hacia las y los habitantes de la comunidad, puesto que éstas

² La importancia de los bosques de Cherán K’eri radica en que al estar enclavados en la Meseta P’urhépecha son una fuerte recarga de acuíferos y de captación de agua para la región, ya que ésta se caracteriza por la gran porosidad y filtración de suelos de Ando o volcánicos que afecta la captación de agua por la rápida absorción.

dimensiones determinan las formas de habitar estos mundos entre mujeres y hombres.

2.5.2 Violencia y cuerpos femeninos. La expresión del poder

Como muestran Mbembe (2011), Federici (2020) y Segato (2021) el despojo territorial nunca ha sido pacífico, especialmente porque durante el desarrollo del sistema capitalista patriarcal despojó a ciertos cuerpos de valor a partir de su racialización como los cuerpos de pueblos originarios que desde la colonización representan la excepción y son considerados insignificantes en el contexto geopolítico como menciona Silvia, comunera cheraní:

Me refiero ahora sí que los que venían a saquear la comunidad, a las grandes empresas transnacionales o los señores pues del dinero. Ellos este... en primer lugar no les interesamos los indígenas. Si nos morimos de hambre, si nos matan, si nos acaban. Esas personas lo que quieren es destruirnos. A ellos lo que les interesa son nuestros recursos naturales ¿para qué?, para que sus empresas, para que su enriquecimiento siga creciendo, ósea es para eso. Entonces a nosotros si acaso nos quieren va a ser para esclavos como siempre [...] y como las comunidades indígenas les estorbamos a ellos para que puedan explotar, para que se puedan robar nuestros recursos, pues meten los partidos políticos, meten el miedo, meten la extorsión. Bueno meten todas sus tácticas que ellos tienen para aniquilarnos (Silvia, comunicación personal, junio 2022).

El testimonio de Silvia, introduce la manera cómo se anudó el despojo y las distintas violencias que el sistema capitalista patriarcal impuso sobre el cuerpo de la comunidad de Cherán K'eri con el propósito de avanzar tanto en las formas de desposesión como en las formas de dominación. Por ello iniciaré con la definición de violencia entendida como “un movimiento que, mediante el uso de una fuerza o de fuerzas combinadas (físicas, simbólicas, cognitivas, afectivas), persigue la producción de una situación” (Inclán, 2018:3), que para este caso es poseer y mantener el control total del territorio. Por esta razón, en palabras de Mbembe

(2011: 14) la violencia “se revela como un fin en sí mismo” y puede interpretarse como la voz de la que emana la ley y el orden porque se apoya del orden patriarcal que es un orden de soberanía.

En este entendido, las violencias que experimentaron las mujeres cheraní dentro de su territorio, como vimos en el apartado anterior, se sitúan en un contexto marcado por intereses económicos donde su vida cotidiana se entrelazó entre el despojo del bosque y las violencias que ejercieron narcotalamontes hacia las y los comuneros para el control territorial. Situación que desencadenó violencias orientadas a la colectividad, pero también específicas tanto para las mujeres como para los hombres las cuales tuvieron un carácter expansivo y determinaron la forma de habitar su mundo porque como señalan Federici (2020) y Segato (2021) en el imaginario social los cuerpos toman significados distintos que se enraízan en la construcción de dicotomías a las que Celia Amorós (1985) denomina “encabalgamientos”, es decir, diadas que se asocian unas con las otras -masculino/femenino, razón/emoción, cultura/naturaleza, civilizado/salvaje, bueno/malo, blanco/negro, mente/cuerpo, y fuerza/fragilidad- donde el hombre o lo masculino es asociado a la razón, a la cultura, lo civilizado, lo bueno, la mente y la fuerza. Y la mujer o lo femenino es asociado a la emoción, la naturaleza, lo salvaje, el cuerpo, lo malo y la fragilidad. Por ende la violencia que se infrinje en el cuerpo que se habita tomará connotaciones distintas entre hombres y mujeres, pero también dentro de la colectividad.

De vuelta al caso de Cherán K’eri, las comuneras refieren que con el ingreso del cártel “La Familia Michoacana” a su territorio, comenzaron a experimentar un aumento en la inseguridad por la intimidación violenta que éste ejerció al interior de la comunidad. Esta violencia se expresó de diferentes formas como: el uso de armas, mediante saqueos, por formas más anatómicas como las extorsiones, secuestros, asesinatos de disidentes y en el caso de las mujeres mediante

violaciones sexuales y amenazas que vulneraron sus cuerpos. Cada una de ellas orientada a subyugar a la población ante la búsqueda del control territorial.

El uso de armas de acuerdo con Mbembe (2011) es la manera que tiene el soberano para establecer superioridad y ejercer poder sobre el “otro”. En Cherán K’eri este instrumento logró acallar, intimidar y someter a la población durante el periodo 2008-2011, puesto que las armas que portaban los narcotalamontes, como pequeños soberanos, fue el medio por el que enviaron su mensaje a la comunidad: el poder que tenían sobre la vida y la muerte de las y los cheraní como indica Catalina.

Ellos ya venían como en su casa, con las armas. Pasaban como hormiguitas con los troncos de madera enormes por las calles. Y entonces este... pues ya teníamos ese referente. Si les querías decir algo se bajaban con las armas no, y te las muestran como diciendo se callan o qué. Ya uno no podía salir a gusto porque ya no más después pasaban saludándonos con sus cervezas y las armas en mano, pero como con burla pues nos decían ¡adiós!, y ya no más agachábamos nosotros la cabeza cuando pasaban, pues, teníamos miedo de las armas (Catalina, comunicación personal, Mayo 2022).

Este mensaje también tuvo recepción en la niñez que, conscientes del poder que tenían los narcotalamontes, ante su encuentro corrían a guarecerse por el peligro que para ellos y ellas representaban. Las experiencias de Silvia y Karla, mujeres comuneras que vivieron el proceso de despojo durante su infancia, nos permiten comprender esta situación:

Yo tenía como nueve o diez años... Recuerdo un Cherán que al paso de los años dejó de ser seguro, donde no te sentías a gusto de caminar por las calles. Este... había droga que comenzaba a circular por la comunidad... escuchaba mucho ruido por todos lados. En la noche ya no podíamos dormir por los talamontes... este... pues se escuchaba como un zumbido de abejas, así clarito, toda la noche. Y escuchabas como subían y bajaban las camionetas. Vivimos con miedo yo recuerdo a mi papás... he, que siempre hablaban de la tala desmesurada de los bosques.

Como niño no te das cuenta de lo que pasa en esos momentos, pero tenía presente que no eran personas buenas por las caras que nos hacían y por las armas que siempre, pues las enseñaban. Por eso mi mamá decía cuando los veía: ¡Entrencé para la casa! o nos llevaba a la escuela. Nos decía ¡Ya no van solos!, y cuando caminábamos pues... para irnos era estar atento a todo el peligro y nunca voltear ver a los “malos (Silvia, comunicación personal, junio 2022).

Mi mamá luego me mandaba a la tienda... y ya como cuando yo venía de la tienda y los veía, hasta me escondía porque los veía pasar y ya sabía que, si me veían me podían hacer algo. Yo nomás volteaba a verlos de reojo y llevaban troncos grandes. Eso yo recuerdo, que los veía y sabía que estaba expuesta al peligro. Dejaba que pasaran... y ya después yo me iba a mi casa (Karla, comunicación personal, agosto 2022).

A partir de estos tres testimonios puedo destacar la importancia que tomaron las armas y la manera cómo éstas se articularon con el poder para atravesar las subjetividades entre distintas generaciones y con ello mantener su dominación, puesto que el control total del territorio recordando las palabras de Mbembe (2011) sólo se sostiene a partir de la subyugación hacia los cuerpos.

Ahora bien, si para mantener el control total del territorio el capitalismo patriarcal requiere de la producción constante del terror, y si tomamos en cuenta que para éste la naturaleza y los cuerpos son sinónimos de ganancia por ende, aparecerán nuevas formas de dominación pero también de crueldad e insensibilidad como consecuencia de este proceso. Según Segato (2021) el uso del terror busca a toda costa mostrar que existen poderes que son soberanos y que pueden actuar en la impunidad absoluta. Esto que señalo se puede visualizar mejor a partir del testimonio de Catalina y del testimonio de un comunero que recuperé del trabajo de investigación de Ruiz (2015):

A nosotros nunca nos pasó nada. Supimos de varios casos... de un caso que a su hijo lo agarraron... como eso del 2008 que fue cuando el crimen organizado

comenzó con sus fechorías. Y este... manifestaban que si no les daban el dinero le iban a cortar los dedos. No sé cómo le hicieron... porque... ya no hablábamos mucho entre los vecinos. Pero esto también lo hicieron con... los comerciantes. Dicen que a unos los dejaron libres, pero a otros los desaparecieron hasta nuestros días. Después se empezó a decir que aquí en las tiendas empezaban a llegarles y cobrarles cuotas. Era preocupante porque *nadien* decía nada. La gente se quedaba callada por el miedo. Se estaban llevando a los esposos, a los hijos los levantaban en las noches cuando caminaban por las calles, a los taxistas también. Y no había manera de responder porque no teníamos una estrategia entre nosotros porque aquí eso casi no se escuchaba (Catalina, comunicación personal, mayo 2022)

Varios comuneros vendieron amenazados otros hicieron trato, por eso los talamontes alegaban que compraron, decían: “yo compré, a mí me vendió la autoridad agraria”, pero ya los habían condicionado... obligado, y también por eso los desaparecidos, pa qué pagaban, con desaparecerlos y quitarlos le entraban con toda libertad (F.S.R.25/09/2012, citado en Ruiz, 2015: 149).

Los cobros de piso a propietarios de comercios, el robo de ganado, el saqueo de los ranchos y la “venta” de propiedades de una forma nunca antes imaginada fueron actos orientados a denotar el poder que el cártel “La Familia Michoacana” tenía sobre el territorio y que desembocó en otro tipo de despojos conjuntándose con el de sus bosques. Y las extorsiones, las amenazas y los secuestros más allá de suponer un valor económico, denotaron un valor simbólico debido a que la violencia dirigida hacia los cuerpos asume códigos, orienta conductas y disciplina tanto a individuos como a colectividades.

Finalmente con estas expresiones de la violencia ejercida por los narcotalamontes se inscribió el miedo y a la vez se capturó las subjetividades. Y los efectos de la violencia patriarcal repercutieron en el cambio de la forma de vida de las y los comuneros de Cherán como se puede observar en los siguientes testimonios.

La gente decía, son las siete de la noche y todo el mundo a encerrarse. Y nadie se atrevía a salir. Y aquel que se atrevía, luego luego le tocaban la puerta y vámonos. A muchos muchachos los golpearon por andar caminando por la noche en las calles. Mis hermanas y yo no salíamos. Los bailes, las fiestas en la plaza, todo eso... se dejó de hacer, se cancelaron (Rosario, comunicación personal, junio 2022).

En el caso de algunas madres buscaron otras alternativas para que la niñez pudiera crecer con una mayor tranquilidad:

Pues a veces para que ellos no... pues a la mejor no se enteraran bien todo lo que estaba pasando a veces les decía hay que subirle más a la tele, hay que subirle más al radio para no asustarlos. Ahora que ya están grandes todavía dicen: mamá se acuerda cómo andábamos corriendo, y cómo nos decía ¡ya vienen!, y cómo corríamos. Por eso ellos nunca se van a olvidar de eso. Y van creciendo y eso es lo que van recordando. Eso nunca lo van a olvidar porque fueron años que estuvimos... ¡Mira ya me entró quien sabe qué! Y sí lo vivieron también (Catalina, comunicación personal, mayo 2022).

Por otra parte, si el ingreso del cártel “La Familia Michoacana” y su expansión por el reclutamiento de narcotalamontes representan una masculinización del territorio, esto indica que en Cherán K’eri se configuró un nuevo orden patriarcal orientado a los deseos del sistema capitalista para continuar con la búsqueda del control territorial y así reforzar las relaciones de poder y de dominio a partir del cuerpo de las mujeres, porque al existir “paralelos culturales, históricos y simbólicos entre las mujeres y la naturaleza” (Carvajal, 2016: 31) la violencia contra ellas es la única forma de reafirmar el dominio del territorio. De ahí que la violencia hacia las mujeres cheraní tomara tintes particulares como el acoso sexual y la violación sexual.

Los testimonios de un elemento de la ronda comunitaria, del cual se desconoce su nombre por seguridad, el de la comunera Adelaida Cucué Rivera y el de Karla, comunera a la que entrevisté detallan la vulneración de los cuerpos de las mujeres:

Pasaban los rapamontes, este... las chuleaban, por ahí les decían cosas pues obscenas. Con armas de alto calibre (Stöckelmann, 2015).

Pues yo pienso que era aterrante, si con los hombres estaba complicado por todo lo que pasaba... por las amenazas y que se los llevaban. Todo eso por parte de los malos, de éstos criminales, imagínate para una mujer peor tantito no. Para una mujer joven pues, nos sentíamos vulnerables a que te pudiera pasar cualquier cosa no. La preocupación de las familias siempre estaba si la mujer salía porque pues en las calles el acoso callejero de aquí, al menos, digamos, no se veía tan... tan marcado. Cuando llegan estos tipos, pues, no sé, se súper elevó no. Se multiplicó en las calles. [...] Tú no eras libre de transitar por las calles porque a todas horas estaban en las calles, por todos lados... eran sus calles. Nosotros nos sentíamos con nuestra libertad, pues, coartada. Ya no nos podíamos mover...y pues casi todo significaba miedo. (Karla, comunicación personal, agosto 2022)

Un día bajo un carro y traía una pantaleta de una mujer en el frente, en el frente traía una pantaleta de una mujer y ya venía con un lema: «primero son los pinos y después serán sus mujeres». Así tenía un lema, eso le pegó a los hombres como no te imaginas y a nosotras las mujeres también nos dió. Fue una humillación muy grande para las mujeres (Cucué, en Flores & Paredes: 2019).

Esta violencia que se traduce en simbólica fue otro factor importante en la reproducción del terror ya que de este modo, los narcotalamontes jugaron con la psique de los y las comuneras para derrotar psicológicamente al enemigo, porque realmente el dominio del territorio se encuentra ahí. En la vulnerabilidad de las mujeres cheraní los narcotalamontes repatriarcalizaron el territorio, es decir, reafirmaron el estereotipo de masculinidad ligada a la dominación y el control, mientras que las mujeres cheraní reprodujeron el imaginario de objeto de control y apropiación al cercarlas al espacio privado-doméstico. Situación que puede observarse en “eso le pegó a los hombres como no te imaginas y a nosotras las mujeres también nos dio” y “nosotros nos sentíamos con nuestra libertad, pues, coartada”.

Un dato que hay que resaltar es que durante la investigación se encontraron muy pocas fuentes de información de casos y cifras oficiales sobre abuso sexual hacia mujeres de la comunidad, incluso durante las entrevistas sostenidas con el grupo de mujeres cheraní, esta violencia tampoco fue nombrada, y que es comprensible primero porque las entrevistas vía telefónica imposibilitaron crear un lazo más íntimo y segundo porque al ser un hecho delicado es un tema que hasta nuestros días se estigmatiza. Este hecho me hizo cuestionar el motivo de su invisibilización ya que como demuestran Carvajal (2016), Olivera (2018), Segato (2021) y Ulloa (2016), entre otros, dentro de los procesos de despojo la violación sexual hacia las mujeres actualmente es vista como un arma de guerra. Además, como menciona Terrones (2015) es conocido que las mujeres en el estado de “Michoacán no han tenido tregua en la situación que vive la meseta purépecha, [...] no hay una contabilidad real de las muertas, torturadas, violadas y desaparecidas”.

En este sentido, durante la búsqueda de información en investigaciones como las de Pinto (2016) y López (2020) se llegó a identificar destellos de esta problemática; sin embargo, no fue hasta la investigación de Márquez (2016) se encontró relatos sobre violaciones sexuales hacia mujeres perpetradas por los narcotalamontes. Márquez destina un apartado a la violencia sexual donde indica que esta se ejerció con mayor énfasis hacia mujeres de edad, *naná K’eriecha*, como campesinas, hierberas y curanderas quienes son mujeres que suelen ir al campo a cortar hierbas para comercializarlas o hacer uso de ellas. Pero también mujeres estudiantes de secundaria o bachillerato y una mujer de mediana edad. Dentro de sus observaciones da respuesta a mi pregunta y con ello me permite comprender la invisibilización de la violación sexual durante el proceso de despojo en Cherán K’eri.

Varias participantes me confiaron algunos datos, a pesar de ser una situación del todo penosa para ellas, y al mismo tiempo oculta en la comunidad. Me explicaron que esta respuesta de la comunidad es una forma de cuidar moralmente a las mujeres, porque al haber pasado por una violación, no son bien vistas por el resto

de la comunidad e implica un marcaje moral para el resto de la vida (Márquez, 2016: 136).

Ante esta invisibilización y como una forma de continuar visibilizando las violencias a las que se enfrentaron las mujeres cheraní recupero de esta investigación, el testimonio de la comunera Achatí con el propósito en un primer momento, de ilustrar otra manera por la que se expresó el poder soberano y que se manifestó a partir de la violencia inscrita en los cuerpos de las mujeres. Y en un segundo momento, para mostrar la forma en que las mujeres además, fueron despojadas del control de sus cuerpos. Este testimonio menciona lo siguiente:

Ya nadie quería hablar, ahí es donde hace más, más la violencia hacia las mujeres. Pues, si ellos andaban tomados, y se le antojaba una muchacha, la violaban o abusaban pues de ella. En las orillas sobre todo, aquí en el centro no se veía tanto, pero en las orillas o en el cerro sí. Muchas no quisieron denunciar o que no quisieron hablar, por pena... o por miedo también. Pero yo sí supe de varias, y a sus parejas, los obligaban a ver, los humillaban, torturaban y hacían lo que ellos querían. Yo supe como de cinco o seis (Achatí, en Márquez, 2016: 137).

Con la imagen que muestra Achatí es posible visibilizar la manera en que los narcotalamontes en un primer momento denotaron la capacidad que tenían para desposeer los cuerpos femeninos, dado que la violación sexual hacia las mujeres se transformó en un gesto comunicativo que lanzó una amenaza a la comunidad. Y en un segundo momento simbolizaron con precisión desde los cuerpos de las mujeres violadas la dominación y derrota moral del “enemigo”. En este caso la derrota moral de los comuneros, porque controlar los cuerpos de las mujeres a través de la violencia sexual es una forma de manifestar el control sobre los territorios. De ahí que para Rita Segato (2016: 59) la agresión sexual en los contextos actuales de despojo o de guerra tome “una posición central como arma de guerra productora de crueldad y letalidad, dentro de una forma de daño que es simultáneamente material y moral”.

Esta fue la particularidad del tratamiento hacia los cuerpos de las mujeres cheraní. No obstante, las violencias no terminaron ahí, debido a que las vejaciones, las desapariciones y los asesinatos de algunos resineros, ganaderos y posesionarios de tierras, como consecuencia de implementar estrategias que permitieran frenar el avance de la tala del bosque, conllevaron a otro tipo de despojo como menciona Rosario dentro de la conversación:

Vivir en ese tiempo con el crimen organizado fusionado en la comunidad fue algo triste. Un año exactamente como se escuchaba, no es que yo ya fui a llevar la queja pero no me hicieron caso, no que yo también, no pues yo también. O yo ya fui y les dije que se salieran y no me hicieron caso o hasta me golpearon, me patearon, me hicieron, me amenazaron, me hablaron y me dijeron ¡ya bájale! Entonces ahí fue cuando ya uno se dio cuenta por una lógica de la vida, pues que entonces ellos son los que respaldaban a los talamontes porque luego luego que los hombres iban a dejar quejas les hacían eso. Entonces los propios comuneros zanjaron los caminos principales y se hacían grupos de vigilancia pero... no funcionaba, nuestros esposos y los hijos desaparecían, otros eran asesinados por defender el bosque que era lo que querían” (Rosario, comunicación personal, junio 2022).

Desde 2008 hasta 2012 fueron asesinados algunos comuneros por realizar denuncias, expresar su descontento o por tomar la iniciativa propia. Entre estos casos se encuentran Leopoldo Juárez Urbina, amenazado y asesinado en mayo de 2008 por denunciar la colusión entre el gobierno y el crimen organizado. Rafael García Ávila, desaparecido el 10 de febrero de 2011, Pedro Juárez Urbina y Armando Hernández Estrada, emboscados y asesinados el 27 de abril de 2011. Santiago Ceja Alonso y David Campos Macías, Salvador Olivares Sixtos y Santiago Charicata Servín, los dos primeros asesinados y los segundos heridos por cercar y reforestar el predio “El Puerto” el 18 de abril de 2012, según informa el periódico “La Jornada” (2012). También Urbano Macías Rafael y Guadalupe Gerónimo Velázquez secuestrados y asesinados el 8 de julio de 2012 por hombres armados asentados en la comunidad de “El cercito”, al recoger a su ganado en la zona de pastoreo,

entre otros más. Asesinatos y desapariciones que provocaron un impacto al interior de las familias y de la comunidad al ser investidos por el dolor. De ahí que planteé que en algunos casos las mujeres cheraní también fueron despojadas de sus seres queridos, “sus esposos”, “hijos”, “amigos”, “conocidos” que son cuerpos significados de valor, aunque no lo sea para el soberano.

Por medio de estos cuerpos se aleccionó a las familias y a la población, porque la dominación no puede completarse sin el control y el manejo de la vida/muerte como afirma Segato (2018:41):

Sin el dominio de la vida, la dominación no puede completarse. Es por esto que una guerra que resulte en exterminio no constituye una victoria, porque solamente el poder de colonización permite la exhibición del poder de muerte ante los destinados a permanecer vivos. El trazo por excelencia de la soberanía no es el poder de muerte del subyugado, sino su derrota psicológica y moral, y su transformación en audiencia receptora de la exhibición del poder de muerte discrecional del dominador.

El asesinato y la desaparición forzada de los comuneros como mecanismo disciplinador que utilizó el sistema capitalista patriarcal, fue la respuesta del soberano/cártel “La Familia Michoacana” para amedrentar a la comunidad ante la desobediencia. Desde estos cuerpos el miedo y el temor se inscribió en los cuerpos individuales y en el cuerpo de la comunidad con el propósito de profundizar la división entre las y los comuneros despojándolos de las relaciones sociales y de sus formas de organización reduciéndolos a la nada como menciona Rosario, mujer cheraní: “El miedo que teníamos por todo lo que pasaba se convirtió en impotencia, ya no sabíamos que hacer” (Rosario, comunicación personal, junio 2022).

Por lo tanto, la violencia como ejercicio del despojo conllevó a que a las mujeres cheraní no sólo fueran despojadas de sus bosques y de la relación que mantenían con ellos. Las estaban despojando de los espacios que históricamente habían

habitado, de su forma de vida, del derecho al desarrollo pleno de vida, a la salud, a una vida digna, a la propiedad, a la alimentación, al derecho de decisión sobre sus cuerpos. Las despojaron de sus lazos comunales, al derecho a la protesta y a la libertad de expresión, de reunión y asociación. Fueron privadas de sus condiciones de existencia. Esta es la especificidad del necropoder que “trata de gestionar poblaciones [...] y extraer bienes naturales por medio de masacres poblacionales que no discriminan entre enemigos internos y externos. (Gigena, 2012, en Cortés, & Zapata, 2022: 63).

Con estos testimonios se puede evidenciar finalmente la forma como la necropolítica se tejió, en el caso de Cherán K’eri, para decidir tomar la vida del otro con el propósito de generar riquezas. Es decir, la manera como el narcotráfico en connivencia con el estado revelaron en sus actos que ya no sólo pretendían regular la vida de las y los comuneros, sino también su muerte debido a que las estrategias que se implementaron a partir del ingreso del cártel se orientaron a subordinar la vida al poder de la muerte.

2.6 El hartazgo como punto de ruptura para la defensa del territorio-tierra y el territorio-cuerpo en Cherán K’eri.

Como muestran los testimonios de las mujeres cheraní, sobre los cuerpos se imprime todo lo que ocurre en los territorios. El miedo por la violencia cotidiana que se genera desde los espacios que habitamos o la tristeza por su explotación y destrucción. Como diría Nancy (2003: 99) “El todo de la experiencia está ahí, *in nuce*, en la experiencia del cuerpo- en la experiencia que el cuerpo es”.

Según la Real Academia de la Lengua Española el miedo es la “perturbación angustiosa de ánimo por un riesgo o daño, real o imaginario”. Hoy en día el miedo es uno de los elementos que constituyen la vida cotidiana de las sociedades. Éste se encuentra completamente instalado en las subjetividades y como se ha visto se

utiliza como una forma de control social para inmovilizar y desarticular cualquier forma de respuesta colectiva.

La creación de mundos de muerte que el sistema capitalista patriarcal construye ha sumergido a la población en una crudeza y en una la amenaza latente, que es una característica de estos espacios. Las formas disciplinares y de control que se imponen han generado estados de angustia entre la población, porque vulneran y exponen al peligro de una manera constante ya que en estos lugares la mayor parte de las muertes no son naturales, sino producidas. Por eso para Mbembe (2011: 73) “vivir bajo la ocupación contemporánea es experimentar de forma permanente «la vida en el dolor»”.

Es en este punto donde toman centralidad las mujeres cheraní, pues si bien es cierto que en los procesos de despojo la violencia tiene como propósito impregnar en las subjetividades miedo e incertidumbre para someterlas y silenciarlas, en su caso además, emergieron nuevos afectos que transformaron su subjetividad. Margarita muestra con su testimonio cómo fue este proceso:

Durante esos años vivimos con miedo, un miedo que calaba la piel. Pero sabes qué, llegó un momento en que... pues... ya después de un tiempo daba coraje todo lo que estaba pasando en nuestro Cherán, y el miedo que teníamos se fue haciendo cada vez más chiquito, chichito, chiquito y nos comenzó a dar coraje, un coraje que, yo pienso que es lo que... pues, lo que, este nos ayudó a salir esto. Ya había un como... pues yo pienso que era como un síntoma de enojo porque en nuestras casas era un tema que salía pues, a todas horas (Margarita, comunicación personal, agosto 2022).

Transitar del miedo al coraje es el claro ejemplo de que en las subjetividades, aún en ambientes de dominación, subyace un carácter activo que las sacude o las pone en movimiento. Spinoza (2007: 90) entiende este proceso como afectos, es decir, “las afecciones del cuerpo por medio de las cuales se acrecienta o disminuye, es

secundada o reducida, la potencia de obrar de dicho cuerpo, y a la vez las ideas de esas afecciones”. Siguiendo este razonamiento los cuerpos son afectados positiva o negativamente por fenómenos o cuerpos externos que conducen a los cuerpos a colocarse en una posición activa o pasiva. En el caso de Cherán K’eri la potencia de los cuerpos tanto individuales y del cuerpo colectivo se vio disminuida ante un factor externo que fue la exposición constante hacia la muerte, y la mutua afección entre los cuerpos, que debiera incrementar su potencia de ser, se transformó en angustia. No obstante, en el caso de las mujeres cheraní en sus cuerpos además, se gestaron otros afectos como el coraje y el enojo que las llevó a buscar una salida a su cruenta desposesión.

Las afecciones que se producen en las subjetividades y las ideas que se originan de éstas, conducen a la idea de un cuerpo actuante y deseante en búsqueda de su preservación. Prestar atención a los afectos permite advertir los motivos que llevan a los individuos a asumir determinadas posiciones. En el caso de las mujeres cheraní la significación que dieron a la violencia extrema, a la opresión sistemática, al despojo del territorio, a la mercantilización de la vida y a la producción de cuerpos dolientes inscritos de tristeza, miedo y humillación se tradujo en un “hartazgo” colectivo porque como menciona la comunera Margarita, vivir con miedo y humillado no era vida.

La, la comunidad dejó que se siguiera talando los bosques, que se siguieran quemando los bosques, que se siguiera secuestrando, que se siguiera extorsionando. Pero llegó el momento en que nosotros nos hartamos, porque vivir con miedo y vivir humillado no es vida, y dijimos hasta aquí. Estamos “hartas” de la muerte de nuestros esposos, de la desaparición de nuestros comuneros, de no poder vivir tranquilas con nuestras familias y de la muerte de nuestros bosques. (Margarita, comunicación personal, agosto del 2022).

El “hartazgo” como sentido y significado que las mujeres cheraní dieron a su experiencia, es el punto de ruptura ante las distintas formas de sujeción y

desposesión a las que fueron sometidas. Fue el acto político donde las comuneras decidieron hacerse cargo de sus cuerpos, sus afectos y su territorio desde un parámetro distinto a los procesos de despojo.

Por lo tanto, en Cherán K'eri, el proceso de defensa del territorio-tierra y el territorio-cuerpo inició “desde el miedo convertido en valor para transformar lo que estaba pasando” (Torres, en Doha Debates, 2021), porque en los cuerpos, parafraseando a Cabnal (2010) existe la potencia transgresora, transformadora y creadora que posibilita crear nuevas subjetividades, otras formas de resistencia y por ende, nuevos espacios de vida.

CAPÍTULO III. HACIA UNA SOCIOLOGÍA DE LAS CORPOREIDADES EN LAS MUJERES DE CHERÁN K'ERI.

Hasta aquí he señalado las distintas estrategias que tiene el sistema capitalista patriarcal para lograr el control total del territorio. Donde la privatización y la destrucción de la tierra, el agua, los bosques, suponen la desposesión del ser. Por esta razón, el sistema capitalista patriarcal se considera como un modelo de despojo, violencia y destrucción que hace que los territorios desaparezcan junto con los pueblos que habitan en ellos. Porque de eso trata la necropolítica, de la desposesión del territorio para desposeer al ser y con ello hacer valer la única forma de vida orientada al “desarrollo”. No obstante, lo que es de interés en este apartado es visibilizar cómo es que, dentro de un ambiente hostil, como el que tuvo lugar en el municipio de Cherán K'eri, las mujeres fueron capaces de resignificar su realidad y por ende producir nuevas subjetividades. Es decir, cómo desde otra visión del cuerpo y desde otra concepción de los espacios asumieron la emancipación y la reapropiación de sus cuerpos y de la tierra para re-crear su territorio destruido por el capitalismo patriarcal. Para ello pretendo desarrollarlo a partir del pensamiento político de los Feminismos Comunitarios quienes proponen la defensa del territorio cuerpo-tierra a partir de la comunidad como un proyecto de vida.

Para desarrollar mi planteamiento primero definiré lo que es cuerpo y corporeidad pues como lo indica Reyes (2018), “lo que es objeto de investigación sociológica no es el cuerpo sino la corporeidad; es decir, las maneras en que los hombres y las mujeres, en cada sociedad, saben dotar de significado y servirse de su propio cuerpo o el de los demás” (Mauss, 1971: 343, en Reyes, 2018: 20).

Para explicar esta diferencia partiré de que el mundo se encuentra conformado por materia entendida como “cualquier cosa que tenga masa y ocupe un volumen” (Morris, 1990: 52). Esta relación constituye los distintos cuerpos visibles y no visibles que ocupan un lugar en el espacio como las piedras, las plantas, los animales, el aire al interior de un vaso, una casa habitación e incluso nuestro cuerpo al ser el

lugar de existencia y por el que percibimos el mundo debido a que “no hay existencia sin lugar” (Nancy, 2000: 16). No obstante, lo que propongo diferenciar es que no es lo mismo referirnos al cuerpo como un ente orgánico que nace, crece, se reproduce y muere a pensarlo como un cuerpo que al situarse en un contexto histórico y sociocultural es inventado y reinventado por los vínculos humanos. La corporeidad por lo tanto,

supone las representaciones, los imaginarios, las conductas, las formas disciplinarias, los ritos, los mitos en torno al cuerpo. Éste se constituye como una urdimbre de significados y, como tal, depende de manera exclusiva de los contextos culturales en donde se enfrente a su simbólica cotidianidad (Reyes, 2018: 20).

Esta noción de corporeidad empata con el concepto “Territorio cuerpo-tierra”, propuesto por los Feminismos Comunitarios para abordar la corporeidad, propuesto por los Feminismos Comunitarios. Este ternario debe leerse como uno solo, pero que se matizarán por separado para después regresar a su comprensión relacional.

Para los Feminismos Comunitarios (2020) el territorio es el embrión que permite la existencia de los pueblos con su cultura y su identidad propia. Es el espacio donde se abrazan los cuerpos y la tierra y del que los pueblos originarios se sostienen por la particularidad de sus elementos, pero también donde recrean su vida social y cultural.

En primer lugar, se entiende que el cuerpo

Es la forma de existir de cada ser humana/o, el cuerpo que da una y cada uno tiene, nos ubica en el mundo y en la relaciones sociales que el mundo ha construido antes que lleguemos a él (Paredes, 2013: 98).

Un territorio expropiado por los patriarcados y pactado doblemente para sostenerlos, un territorio con memoria corporal y memoria histórica, por lo tanto el primer lugar

de enunciación, el lugar para ser sanado, emancipado, liberado, el lugar para recuperar y reivindicar la alegría (Gallardo, 2014:123).

La tierra es

Un lugar significado e histórico donde habita la memoria larga de los pueblos, un territorio de recuperación por la expropiación colonial, la usurpación de los modelos organizativos impropios, su imposición mercantilista de propiedad privada, remitido a ser parte del estado nación-colonial pero también en defensa ante el auge del neoliberalismo a través de las trasnacionales extractivistas como otra nueva forma de despojo, saqueo y amenaza de la vida de los pueblos (Gallardo, 2014:153).

Por consiguiente, Territorio cuerpo-tierra son “dos dimensiones entrelazadas en la Red de la Vida porque reconocemos que tanto el cuerpo como la tierra son espacios de energía vital que deben funcionar en reciprocidad” (Gallardo, 2014:122). Es la propuesta de los Feminismos Comunitarios para la recuperación y sanación emocional y espiritual de las mujeres en lucha, para seguir defendiendo a la vez el territorio-cuerpo y el territorio-tierra.

En este orden de ideas, se propone avanzar sobre los elementos sistemáticos de una sociología de las corporeidades a partir del caso de las mujeres p'urhépechas de la comunidad de Cherán K'eri, con el objetivo de abordar, en primer lugar la acción colectiva que iniciaron la mañana del 15 de abril de 2011 como respuesta a la crueldad inscrita en su territorio-tierra y territorio-cuerpo. Y en segundo lugar, abordar la consecuencia de esta acción que fue la re-creación de su comunidad al asumirse responsables de la re-constitución del territorio. Para ello se inicia con un concepto de “territorio” a partir de la percepción de la cultura p'urhépecha, específicamente de las mujeres, y con ello abordar la reciprocidad y el vínculo que existe entre los cuerpos de las mujeres cheraní y la tierra para relacionar la defensa del territorio cuerpo-tierra que iniciaron la mañana del 15 de abril de 2011. Se continúa con las acciones que las mujeres cheraní llevaron a cabo para cimentar la

defensa del territorio cuerpo-tierra desde espacios donde históricamente se desenvuelven, desde otros construidos por las mujeres y para las mujeres y en aquellos donde dominaban los comuneros y en los que ahora también intervienen las mujeres. Esto con el propósito de mostrar la reciprocidad entre la reconstitución del territorio de Cherán y la re-creación de la comunidad

3.1 El territorio y las mujeres p'urhépechas de la comunidad de Cherán K'eri.

De acuerdo con Ruiz (2015), *Minhuarhikuarhu* es el término con que se designa el territorio entre los p'urhépecha de Cherán. Este término puede ser interpretado como “apropiación”, “posesión de un lugar” o “un espacio humano” que además, toma un sentido sobrehumano y sagrado que proviene de *Kuerauperi*, con vida. Un espacio que se conoce y se sabe habitado no sólo por el ser humano, es decir, un “somos parte de”, “es todo lo que nos rodea”, “nos define” y “nos resguarda”. Las y los p'urhépecha de Cherán K'eri pertenecen y forman parte de ese espacio vital dotado de significado.

Lemus (2021) menciona que dentro de la cultura p'urhépecha el concepto “territorio” no tiene género definido, por ello las mujeres lo asocian con “*Nana Kuerauperi*” que quiere decir “la madre naturaleza” o “la que crea”. Y dentro del pensamiento colectivo p'urhépecha, lo relacionan como una mujer, puesto que ambas son dadoras o creadoras de vida.

Con base a este planteamiento, para las mujeres cheraní el territorio les provee su hogar porque es dadora de vida. Es el lugar donde viven y al que tienen derecho de habitar junto con su descendencia porque se ha heredado históricamente³. Para

³ Según Alicia Lemus (2021) la cultura p'urhépecha sustenta su sentido colectivo en el sistema de parentesco consanguíneo, por afinidad y por ritual. En este sistema de organización cada individuo tiene los tres sistemas de parentesco que lo hace relacionarse con alrededor de 250 a 300 personas como mínimo generando núcleos o clanes familiares compuestos por hombres y mujeres a fines, que agrupados conforman grandes comunidades las cuales participan en la vida política, económica,

ellas es un espacio físico donde abundan bosques, manantiales, animales, plantas, el aire y tierras de cultivo con los que obtienen los alimentos, la leña para cocinar, para construir sus casas y las plantas medicinales para la sanación de sus familias. Al mismo tiempo este espacio es un lugar cargado de espiritualidad porque cada uno de estos elementos tiene un soplo que sustenta la vida. Por estas razones, en ellas siempre está presente “la *Kashumbikua*, como el respecto o comprensión profunda de la naturaleza y la forma en que se dosifica su uso para autoconsumo” (Márquez, 2016: 119) como comenta la comunera Margarita:

Nosotras pensamos que el territorio es nuestro hábitat. Es el espacio que han venido construyendo y compartiendo con nosotros nuestros ancestros que nos enseñaron a que es necesario cuidar la vida y amar la vida. Los árboles, la madre tierra, los animales, los manantiales, todo lo que tenemos aquí es nuestra sangre, es nuestro Cherán y por eso siempre lo vamos a defender. Este...el agua, la tierra, el viento, es lo que nos construye porque está pues, adentro de nosotros. Estos elementos construyen nuestra identidad porque nosotros siempre pensamos que no estamos separados de la madre tierra, en ella cultivamos y la alabamos porque de ella recibimos la cosecha de la vida. Por eso nosotros decimos que no estamos divididos y sabemos que debemos de cuidar el territorio porque es nuestra vida. Y como mujeres, porque aquí, este... pues existe todavía la tradición de la familia, sabemos que tenemos que engendrar y cuidar y enseñar a nuestros hijos que hay que cuidar el territorio porque es donde nacimos, vivimos y donde vamos a morir (Margarita, comunicación personal, agosto 2022).

La simbiosis de la que habla Margarita permite comprender el sentido de reciprocidad que existe entre el territorio y las mujeres cheraní. Como dadoras de vida, el territorio posibilita el desenvolvimiento de las y los comuneros, al mismo

social y cultural. Este sistema es el que determina la vida comunitaria en Cherán K’eri y donde las alianzas parentales a través del matrimonio entre comuneros y comuneras juega un papel importante en la preservación de los territorios comunales, dado que se evita la venta de la tierra y asegura el traspaso a los familiares.

tiempo que las mujeres cheraní dan vida al territorio a través de los valores, el cuidado y las costumbres que reproducen de generación en generación. El territorio, por lo tanto, más allá de denotar un recurso funcional de sustento es un elemento que se vincula a su historia de vida y que construye su identidad. Por esta razón, la cosificación que impuso el sistema capitalista patriarcal en sus bosques, que son parte fundamental de su territorio, fue considerada una transgresión a los entramados que ellas mantienen con su territorio cuerpo-tierra como lo indican las comuneras Catalina y Karla:

El problema ahora es que el capitalismo ve el territorio como desarrollo y nosotros no lo vemos así. Para nosotros no es importante el *mercantilado*, a nosotros no nos importa. Nosotros somos muy felices viviendo aquí en este tiempo que nos ha prestado la vida. Y si el capitalismo destruye nuestro territorio nosotros morimos con él. Cómo te lo digo, es como si nos... nos volvemos urbanizados porque en el territorio están las historias de nuestros abuelos, sus vidas y la de nosotros también. Nosotros crecimos aquí, nuestras experiencias están aquí, nuestra sabiduría está aquí y la de nuestros abuelos también. Todo eso muere con el *mercantilado* de nuestro territorio. Nosotros no queremos *mercantilar* la naturaleza, nuestro pensar, sentir y hacer la cosas es diferente. Mientras nosotros podamos ser felices con nuestras familias, con nuestra siembra y nuestra cosecha es suficiente (Catalina, comunicación personal, mayo 2022).

Para nosotras el territorio es nuestro cuerpo también, es algo así como el corazón, el estómago, es parte del cuerpo, porque está en nosotros mismos. Es el agua que tomamos, son las plantas con las que nos curamos. Somos uno, no es mercancía como lo quieren ver, es algo que está en el fondo de... en nosotros mismos. Por eso nosotros sentimos el daño a nuestro territorio como si no lo hicieran a nosotras. Por eso siempre lo vamos a defender (Karla, comunicación personal, agosto 2022).

El territorio-tierra y el territorio-cuerpo como uno sólo, supone que no hay vida sin territorio y territorio sin cuerpos porque existe una imbricación de la vida de uno en el otro. “Nosotros sentimos el daño a nuestro territorio como si no lo hicieran a nosotras” y “Somos uno, [...] es algo que está en el fondo de... en nosotros mismos”

es la manera de decir que las mujeres cheraní son con el otro. Con la tierra, los manantiales, las montañas, los bosques, el aire, los cuerpos, etc. que difiere de la lógica capitalista donde se privilegia el individualismo.

Ahora bien, puesto que en el imaginario p'urhépecha las mujeres cheraní son asociadas con la madre naturaleza y, por ser las que históricamente sostienen su territorio, representan “algo que puede ser dominada y manipulada al servicio del “desarrollo” y del consumo” (Gallardo, 2014: 187), pero también son un peligro contra los proyectos capitalistas dado que reproducen en sus hijos e hijas el vínculo entre los elementos que conforman el territorio, que es la vida misma. Angélica, una joven comunera, en una entrevista realizada por TV Cherán menciona lo siguiente:

Y dentro de todo esto que las estrategias que ellos tienen pues también el mencionar que las mujeres indígenas principalmente están siendo el foco rojo del sistema. Principalmente de los militares porque saben que la mujer indígena es la que lleva la base de la cultura, es la que a sus hijos les impulsa desde la forma de vivir, desde la forma de pensar [...] y que más que nada siempre a los p'urhépechas se les ha reconocido como que nadie nos ha podido derrotar. Entonces esa fuerza que nuestras mujeres tienen es lo que a las personas de arriba les da miedo, que nuestros niños empiecen a crecer con las mismas ideas, con la misma fuerza que una mujer tiene al defender a sus hijos, así defiende su cultura. Desde ahí viene la rebeldía para ellas, el no ser sumisas ante las represiones que existen. Entonces el sistema lo único que quiere es terminar con la mujer porque sabiendo que la mujer indígena una vez que deje de existir, pues va a dejar de existir nuestra cultura. Ya no va a ver quién nos la transmite a nosotros mismos (TV Cherán, 2016).

Por lo tanto, si las mujeres cheraní son con el otro la transgresión al territorio-tierra o al territorio-cuerpo fractura y repercute en este vínculo como un efecto dominó. Ejemplo de ello, es el despojo del bosque y lo que desencadenó en la comunidad de Cherán K'eri, o la vulnerabilidad al territorio-cuerpo de las mujeres mediante el mensaje que enviaron los narcotalamontes de “ir por ellas una vez terminando el

bosque”. Violencia que representó una amenaza a la existencia, dado que la eliminación de las mujeres representa la eliminación del territorio.

De ahí, que Territorio cuerpo-tierra pueda entenderse como “una red de la vida que conecta con cuerpos e historias, lo cual crea un vínculo entre las luchas por la defensa de los cuerpos de las mujeres y de los territorios que (los) sostienen” (Carlsen, 2021), que en el caso de Cherán K’eri, inició la mañana del 15 de abril de 2011 cuando las mujeres decidieron enfrentarse a los narcotalamontes aun teniendo presente que podían perder la vida.

3.2 Corporeidades indominales. Las mujeres de Cherán K’eri y la defensa del territorio-cuerpo-tierra del 15 de abril de 2011.

Era triste y lamentable ver cómo el despojo de nuestros bosques. Era triste y lamentable ver cómo se nos quería despojar hasta de nuestra propia dignidad a las mujeres. Qué decían los talamontes, qué decía el crimen organizado: terminando con los bosques, vamos a empezar con las mujeres. Fue quizás su error, nunca pensaron que la mujer p’urhépecha y menos la del corazón de la Meseta P’urhépecha era indomitable, a nosotros no se nos pisotea nuestra dignidad de mujeres, a nosotros se nos respeta (Imelda Campos, en Walter Kroll, 2018).

Con el testimonio de la comunera Imelda Campos y del cual retomo la palabra “indomitable” con el propósito de denotar un cuerpo que va más allá de lo domeñado, se muestra en un primer momento, la manera como los cuerpos se entretajan para gestar “las luchas contra-sistémicas tanto del colonialismo, racismo, neoliberalismo y del patriarcado” (Gallardo, 2014: 153). Y en un segundo momento, visibilizar que la acción colectiva que iniciaron las mujeres cheraní la mañana del 15 de abril de 2011 fue en defensa del territorio-cuerpo-tierra porque como se vio en el apartado anterior las violencias que ejerció el cártel “La Familia Michoacana” no sólo se dirigieron al despojo de los bienes comunes, sino también al despojo hacia los cuerpos de las mujeres con el objetivo de tener el dominio total del territorio.

En este entendido, si bien es cierto que a esta acción antecedieron distintas reuniones, especialmente dentro de los barrios tercero y cuarto que son barrios ganaderos y resineros para tratar de frenar la tala del bosque, ante el desánimo que los comuneros sentían por ver fracasadas sus estrategias y por el miedo a ser levantados, asesinados o violentados, las comuneras con el “hartazgo” inscrito en sus subjetividades continuaron con la creación de estrategias que permitieran frenar tanto la tala del bosque como la violencia que se infringía en el cuerpo de la comunidad por lo cual, la defensa del Territorio cuerpo-tierra se gestó a partir de la organización de las mujeres cheraní.

A este respecto en investigaciones como la de Ruiz (2015), Márquez (2016) y López (2020), se señala la importancia que tomó el párroco de la iglesia en el impulso a la defensa del bosque y de las mujeres, quién a través de los sermones comenzó a visibilizar cierta pasividad en los comuneros ante los despojos y las violencias que enfrentaban desde el año 2008.

En una ocasión yo lo escuché, el padre Jesús Caballero dice: “Dicen que aquí hay hombres, incluso golpean a sus señoras, son machistas con ellas”, “pero”, dice: “cuántas personas que vienen a talar los montes, no hay hombres suficientes para pararlos. Ahora ya les han quitado todo, les van a quitar a sus mujeres, y pues ustedes, pues no dicen nada”, más o menos en ese tono eran todos los sermones más o menos tres o cuatro meses antes (A.M. 10/10/2012 en Ruiz, 2015: 169).

El testimonio, citado por Ruiz (2015), denota dos puntos importantes: 1) el dominio que posiblemente tenía el cártel “La Familia Michoacana” sobre la mayor parte de las subjetividades masculinas, pero no sobre las subjetividades femeninas puesto que desde sus hogares crearon estrategias para proponer la organización comunitaria. Y 2) que la acción colectiva que iniciaron las mujeres cheraní no sólo fue una respuesta al despojo de los bosques, sino también a las amenazas y la vulneración hacia sus cuerpos sustentadas en las violaciones sexuales ejercidas por parte de los narcotalamontes e invisibilizadas por la comunidad. De ahí que

Arias Hernández, profesora investigadora de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, y conocedora de la problemática a la que se enfrentó Cherán mencione lo siguiente en una entrevista vía telefónica:

el proceso que vivió Cherán pues, realmente es la decisión de las mujeres por defender pues, a sus propias muchachas de lo que estaba pasando. Y bueno, pues a raíz de eso es que se empieza a movilizar la comunidad como tal y se incorporan ya procesos que también incorporan ya a los hombres (Arias, comunicación personal, abril 2022).

Ante la vulnerabilidad por la que atravesaba la comunidad Cherán K'eri, la defensa del territorio-tierra comenzó a hilvanarse en el barrio tercero, cuando un grupo de mujeres desde sus hogares se organizó para alentar a la comunidad a defender parte del paraje “La Cofradía” que es un espacio sagrado porque de él brota el ojo de agua más importante para la vida. La Sra. Josefina Estrada Velázquez, en una entrevista realizada por Vice en Español narra lo siguiente:

“Hice unos volantes, fui y los tiré a las horas de la noche. Ya no más en el volante decía ¡Ya basta compañeros, vamos a levantarnos!, compañeras y compañeros”. (Vice en Español, 2016).

También en fuentes como la de Chávez (2016) indica que la Sra. Rosario y su familia elaboraron y distribuyeron 300 volantes que para el 13 de abril amanecerían regados por las esquinas de Cherán. Dicho volante decía lo siguiente:

al pueblo de Cherán se hace una invitación para que reflexiones de cosas que están sucediendo, y que las autoridades no hacen nada, no se preocupan por defender los bosques, por lo que se te pide: organízate en tu calle, colonia o barrio, para defender el ojo de agua de la “cofradía” ya que es uno de los manantiales que abastece una parte de Cherán. Este escrito no pertenece a ningún partido político, se hace porque da tristeza de cómo están quedando los cerros, sabemos que los árboles son los que retienen el agua de las lluvias (Chávez, 2016: 113-114).

No obstante, el punto de inflexión de las mujeres cheraní tuvo lugar la mañana del 15 de abril de 2011, cuando éstas se percataron que los narcotalamontes se encontraban a escasos metros del ojo de agua “La Cofradía” que es el manantial que desde hace siglos provee de vida a la comunidad. Talar los árboles que retienen el agua y dan vida al manantial representaba un atentado a la existencia de Cherán.

Ya organizadas, es así como el grupo de mujeres inició la defensa del territorio-tierra tras trastocar su estado de angustia y con ello impedir únicamente con sus cuerpos y palos como armas el paso a los primeros vehículos que intentaban ingresar a su territorio. Margarita, comunera de Cherán, quién por su seguridad decidió no proporcionar el barrio al que pertenece narra lo siguiente:

Las del barrio tercero se levantaron porque es que, cómo es que se llama. La Cofradía este, es un ojo de agua muy importante para nosotros. Es para todo el ganadero y también de aquí esta... se lleva agua al pueblo de Cherán. Entonces por esa razón se levantaron allá las mujeres. Ellas fueron las que se... pues las que llamaron a la gente el, el 15 de abril. Fue un 15 de abril, ese día es la fiesta de la Virgen de Dolores y la gente va al “Calvario” a misa y las mujeres hacen una novena. Entonces ese día el padre terminó de dar misa y les dio la bendición a las mujeres, y cuando se fue el padre empezaron a subir las camionetas y ellas allá les hicieron frente. Allá fue donde se prendió la mecha y ellas junto con unos jóvenes agarraron a los malandros y los encerraron en la iglesia porque los hombres no se hacían de valor y ellas tuvieron que adelantarse porque, ósea como que ellos todavía no se animaban.

Eso fue allá, aquí estaban las pláticas en las familias para ver qué podíamos hacer porque ya estábamos hartos de todo lo que nos estaban haciendo, eran puras humillaciones. Y ya había como que una molestia y por eso ya sabíamos que algo pasaría. Ese día los cohetes y las campanas se escuchaban cada vez más y más *juertes* y nos preguntábamos ¿qué pasaría? Y ahí fue cuando salimos a la calle a ver qué pasaba, y la gente ya estaba afuera en las calles dispuesta a todo y nos dijeron que habían agarrado a unos talamontes en el barrio tercero que nos

fuéramos para allá. Y pues, nosotros no fuimos allá porque eso fue bien mero en la mañanita y ya después si nos unimos para proteger las entradas, todos estábamos en las calles para estar atentos de lo que pasaba. Cada quién en su barrio y nos organizamos entre vecinos porque no podíamos dejarlas solas. Entonces las mujeres nos unimos, aquí no era de si querías o no, teníamos que ayudar y apoyarnos entre mujeres. Entonces dejamos a nuestros hijos con las abuelas para que los cuidaran y la mayoría salimos a defender lo que nos pertenecía y lo que le vamos a dejar a nuestros hijos. Entonces nos unimos con mucho miedo porque no sabes que es lo que va a pasar, pero en ese momento veías todo el sufrimiento y te nace el valor. Pero como te dije, no nos organizamos y parecía que lo hicimos porque ya después todos estábamos en las calles, unos protegían las entradas, otros arrimaban piedras, otros con los cohetes, otros llamando para que salieran de sus casas a defender. Otros traían las noticias del Calvario y así todos participamos. Las mujeres, no te imaginas cuantas mujeres habían, fuimos muchas defendiendo a nuestro Cherán (Margarita, comunicación personal, agosto 2022).

Defender el bosque de aquellos que buscaban desposeerlas fue el acto que permitió emancipar su territorio-tierra del sistema capitalista patriarcal y con ello garantizar la integridad y la vida de la comunidad ante el proyecto de muerte que azotaba su territorio, puesto que recuperaron el control sobre su tierra y los recursos comunes que son elementos vitales para la vida. Pero también fue una forma de defender y recuperar el territorio-cuerpo de los procesos de subyugación y con ello posicionarse ante las relaciones de poder asumiendo el cuerpo. Esto porque la defensa del territorio-tierra implica colocar en la línea frontal de ataque el primer territorio de defensa que es el cuerpo. Un acto político que agrieta la lógica del capitalismo patriarcal porque para éste la tierra y los cuerpos son su propiedad, ambos le pertenecen y no existe enunciación para ellos. Y simbólico porque en el imaginario social la tierra y los cuerpos de las mujeres tienen patrones de dominio. Y en el caso de las mujeres también representan la fragilidad, no se encuentran en la posición del guerrero. Razón por la cual, con este acto las mujeres cheraní no

sólo fracturaron esos imaginarios, sino también dejaron claro que la tierra donde habitan y sus cuerpos son indomables. Además, de resignificar sus cuerpos y con ello reivindicar su posición ante ellas, ante su comunidad y ante el sistema capitalista patriarcal, acto que dio paso a la re-creación del espacio donde habitan y a su comunidad.

Por lo tanto, con el llamado a la organización comunitaria las mujeres cheraní hicieron una defensa en dos dimensiones inseparables: la defensa del territorio-tierra y la defensa del territorio cuerpo, porque “defender un territorio ancestral [...] sin defender a las mujeres de la violencia sexual es una incoherencia” (Gallardo, 2014: 13), no se puede parcializar la vida. Su defensa, fue una defensa a todas las formas que habitan su territorio.

3.3 Representaciones de la corporeidad. El fuego entre cuerpos: El fogón como espacio de reflexión para la “lucha por la vida”.

El fuego fue el que nos unió, se fue formando nuestra lucha
ahora el mundo nos escucha, muchas vidas nos costó.
La amenaza terminó, pero la resistencia vive, nuestros bosques sobreviven.
Con la unión como bandera, echamos al enemigo fuera
en Cherán la lucha sigue, en Cherán la lucha sigue
El fuego fue el que nos unió [...]
(Yañez, 2015 en Agencia SubVersiones).

Ante la tensión del enfrentamiento y como una forma de continuar con la defensa del Territorio cuerpo-tierra, la tarde del mismo 15 de abril la comunidad decidió autositarse, por lo cual de acuerdo a la conversación que se mantuvo con la comunera Catalina, la organización entre comuneras y comuneros continuó para resguardar la comunidad y prevenirse ante el regreso de los narcotalamontes.

Ya en la tarde nos comenzamos a organizar para ver qué es lo que íbamos a hacer. Ese día fue de zozobra porque no sabíamos si regresarían los malandros por su gente y por eso desde ese momento decidimos no salir de Cherán. Nosotros no podíamos salir de Cherán por seguridad y tampoco entraban personas que no eran

de aquí. Era una forma de cuidarnos porque no sabíamos que era lo que tenían planeado hacer. Había mucha incertidumbre y por pues, por eso tomamos esa medida (Catalina, comunicación personal, mayo 2022).

Durante este tiempo se retomaron antiguas formas de protección como la ronda comunitaria que en la historia de Cherán es la institución que se encarga de vigilar y resguardar el territorio. Al mismo tiempo se construyeron barricadas –con llantas, piedras, camiones, palos- en diferentes puntos estratégicos como en las entradas y salidas de los cuatro barrios con la finalidad de controlar el acceso.

La instalación de barricadas se acompañó de más de “189 fogatas” (Redies, 2018) en los nodos de las calles para guarecerse del frío ante las largas noches en las que los comuneros tenían que permanecer despiertos para alertar a la comunidad en caso de que regresaran los narcotalamontes. No obstante, las fogatas tomaron un sentido diferente cuando las mujeres cheraní decidieron trasladar el fogón de la cocina o *parangua*⁴ del espacio privado al público, como se puede apreciar en el siguiente testimonio:

Quién sabe de quién sería la idea de las fogatas... ya fue que empezaron a juntarse a vigilar la noche y luego quien sabe quién dijo, “vamos a hacerles un atolito, han de tener hambre” y fue cuando todos empezamos a vivir ahí y a cooperar” (Romana 2013, en García, S. 2016: 126).

⁴ Ruiz (2015) menciona en su tesis de Maestría: Cherán K’eri: La defensa del territorio y el gobierno comunitario en tiempos del estado cooptado, que la mayoría de las casas de Cherán tienen un espacio dentro de su cocina en el que se encuentra la construcción de una *parangua*, que son “las piedras que conforman un “fogón” utilizado para cocinar generalmente ubicado al centro de la cocina. Pueden ser tres piedras que sostienen un recipiente o más elaboradas, con forma de herradura construidas con piedras adheridas con una mezcla casera o bien de ladrillo cubierto con azulejo” (pp.183).

Durante este tiempo las fogatas se transformaron en grandes cocinas alimentadas día y noche por las mujeres cheraní que al ser responsables de la alimentación familiar desde su rol mantuvieron el movimiento. Así mismo, las fogatas se convirtieron en un lugar de encuentro entre mujeres de distintas generaciones que alrededor del fuego re-crearon su vida y comenzaron a reflexionar y a compartir saberes, a expresar sus angustias, sus miedos, sus preocupaciones e incluso sus necesidades que posteriormente, durante el proceso autonómico y hasta la fecha se tradujeron en proyectos que llevaron a la re-creación de su comunidad.

Pues en las fogatas platicábamos entre mujeres de las cosas que nos pasaban. Por ejemplo, que nuestros esposos no nos escuchan, o que no nos gusta lo del alcohol o la drogadicción de los jóvenes, pensamos también que queríamos para Cherán o este, o también las abuelitas compartían sus recetas, platicaban sus historias. Aquí en las fogatas comenzamos a escucharnos (Margarita, comunicación personal, agosto 2022).

En las fogatas estábamos todas las mujeres haciendo comida porque los hombres se iban a los rondines, cuidaban las... las barricadas y pues nosotras nos dedicábamos desde tempranito hasta las horas de la madrugada a hacer la comida, las tortillas pa' que no faltaran, el té, el café pal' frío y pa' despertar. También nos íbamos a repartir la comida a los compañeros y también ahí cuidábamos a los hijos entre todas porque los hijos no querían estar solos en las casas porque les daba miedo. Nosotras tampoco podíamos estar dentro porque estabas con el pendiente. Entonces pues, era una manera de acompañar a nuestros compañeros, pero también de estar atentas nosotras (Rosario, comunicación personal, junio 2022).

Desde las reflexiones que las mujeres cheraní construían a través del fuego, más la organización para mantener las fogatas y el ímpetu por continuar con la defensa del territorio cuerpo-tierra la comunera Catalina muestra en su testimonio el modo como comenzaron a hilvanarse nuevos vínculos entre comuneras y comuneras y comuneros. Porque, si bien es cierto que en Cherán K'eri existe un vínculo y una

reciprocidad entre el territorio y los cuerpos, esa misma reciprocidad y vincularidad no existía entre los y las comuneras por la ruptura de los lazos intersubjetivos que causaron los partidos políticos a lo largo de la historia dentro de la comunidad.

Como por ocho o nueve meses más o menos las mujeres estuvimos diario en las fogatas para que no bajaran los ánimos. Fue bien pesado pero de apoco las familias completas nos juntamos en las fogatas para comer, aquí esperábamos a los compañeros cuando regresaban de las rondas o que terminaba su turno y otros los cubrían o se iban a las asambleas. Y platicábamos de todo lo que pasaba, como este... los problemas que teníamos económicos, de salud, de todo, y comenzamos a conocernos. Era como si nos viéramos por primera vez porque aunque vivimos aquí no nos conocíamos. Y las fogatas nos unieron, ahí nos empezamos a escuchar y a fortalecernos, porque eso hizo la fogata fortalecernos como comunidad. Después ya nos juntamos las familias completas y comenzamos a convivir aquí, y a hablar de lo que queríamos para Cherán. Y al estar unidos nos dimos cuenta que ya no queríamos los partidos aquí porque nosotros no vivimos separados. Entonces a partir de ellas, de las fogatas, nos empezamos a organizar, a darnos cuenta de lo que sucedía y las medidas que íbamos a tomar. Ahora es la forma que tenemos de reunirnos y nosotras somos las encargadas de organizarla porque fíjate que fue bien chistoso, porque cuando la comida comenzó a escasear porque pues, no entraba aquí *nadien* luego no salíamos porque no teníamos que compartir, este... nos dimos cuenta que cuando era eso *nadien* salía, *nadien* y pues entre nosotras este... dijimos tenemos que organizarnos para que eso no pase y siga el movimiento. Entonces así nos organizamos las mujeres, ya no dejamos de salir porque también esos meses que no salimos las comunidades aledañas nos apoyaron con despensa, los comuneros que tienen familiares en los Estados Unidos mandaban dinero y parece que el monte sabía nuestra necesidad porque dio harto hongo, como nunca había dado y eso nos mantuvo durante todo ese tiempo. Nosotras fuimos las encargadas de, pues de repartir bien todo y hacerlo rendir en lo que salíamos de esto (Catalina, comunicación personal, mayo 2022).

A partir de estos testimonios puedo se visibiliza en primer lugar la importancia que tomó el rol de cuidados que las mujeres cheraní mantuvieron durante el autositio, pues sin éste la defensa del Territorio cuerpo-tierra no podría sostenerse porque al igual que el capitalismo como sistema que requiere de la tarea de cuidados para producir cuerpos saludables a los que extrae su fuerza de trabajo, las luchas contra-sistémicas requieren también de esta tarea para propiciar cuerpos que puedan resistir las opresiones y a la vez generar nuevas formas de liberarse. En segundo lugar, se visibiliza que las mujeres cheraní fueron y son el vínculo principal y la parte más importante de cohesión para mantener la defensa por la importancia que tiene en ellas mantener unida a la familia. Y en tercer lugar visibilizar que el fuego entre los cuerpos fue el elemento y el vehículo que posibilitó que aquellas subjetividades que el capitalismo patriarcal había silenciado, deshumanizado y atomizado pudieran reconocerse unas a otras.

Es así como el fuego de las fogatas forjó la unión de las familias y a la vez la unión de la comunidad, razón por la cual la fogata tomó un sentido político y la nombraron “El fuego para el resguardo” (Sandoval, 2018:7), debido a que desde este espacio rodeado entre mujeres y hombres surgieron las respuestas a las necesidades de la comunidad y con ello la decisión de re-constituir su territorio que derivó en un proyecto autonómico cuyos ejes son:

“la reconstitución de sus bosques, para la cual hizo la recuperación perimetral del territorio con faenas comunitarias; la reconstitución del territorio, que implicó pensar otro tipo de organización, repensar la educación, la cultura; y por justicia y seguridad, que permitió crear las “rondas comunitarias”. (Zúñiga, 2016: 126).

Con este proyecto Cherán K’eri inició la “lucha por la vida” (Ibarra, Rojas, Tapia & Torres, 2020: 140), como respuesta al espacio de muerte que el capitalismo patriarcal impuso sobre su territorio. Como menciona la comunera Yunuén Torres

en una presentación llevada a cabo el 30 de septiembre de 2020 sobre las Autonomías de Michoacán.

Nuestro movimiento se transformó en defender la vida, y la vida era defender el territorio y el territorio es donde habitamos y todo lo que estamos respirando, comiendo y andando. No sólo es una expansión geográfica como luego otros lo consideran sino que para nosotros como pueblos P'urhépecha tenemos al menos esa claridad de que el territorio es aquello que habitamos y que tenemos que respetar (Biblioteca Comunitaria Ambulante, 2021).

No obstante, para defender la vida era necesario mantener el control de su territorio-tierra por lo cual exigieron desde la manera legal su reconocimiento como pueblo originario y su validación a la libre determinación que es “el regirnos nosotros mismos, nosotras mismas, decidir cómo nos organizamos desde dentro, cómo nos cuidamos entre nosotros y cómo desde acá ejercemos lo que consideramos que es mejor para nuestra comunidad” (Torres, 2021 en Little México Film Festival). Para lograrlo dentro de la ley el concepto más cercano a sus peticiones se encontraba en el sistema de “usos y costumbres” al que se aferraron, además de recurrir al Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales, al artículo 2° de la Constitución Política Mexicana y al artículo 3° de la Constitución Política de Michoacán, entre otros artículos⁵.

Una vez obtenido su derecho a la libre autodeterminación⁶ Cherán inició la reconstitución del territorio que es la “lucha por la vida”, donde construir comunidad es la base para continuar con la defensa del territorio cuerpo-tierra.

⁵ Durante el autositio la comunidad de Cherán K'eri decidió mudar del sistema de organización de partidos políticos al sistema por “usos y costumbres”. “Desde el 5 de Febrero del año 2012; la comunidad de Cherán es reconocida ante el Estado con el derecho de elegir a su autoridad municipal a partir de usos y costumbres, siendo la primera en la historia de México” (Pantoja, 2020: 9).

⁶ Una vez logrado el derecho a la libre determinación la estructura de Gobierno Comunal de Cherán cambió y retomó los Concejos, figuras ancestrales, que son el mecanismo encargado de velar por

3.4 La “lucha por la vida” en Cherán K’eri y la pregunta por cómo habitar el territorio cuerpo-tierra.

Según Gasparello Giovanna (2019), antropóloga del INAH, el reto al que se enfrentan actualmente los pueblos originarios es la construcción de estructuras más fuertes que permitan poseer un territorio al cual pertenecer y que puedan defender, porque no existe territorio sin comunidad que vive con él. Sin embargo, para los Feminismos Comunitarios la construcción de estructuras comunitarias que permitan mantener la defensa del territorio cuerpo-tierra sólo es posible si se reconceptualiza el sentido de comunidad. A este respecto Julieta Paredes (2010) denuncia que el sentido de complementariedad hombre-mujer que prevalece en pueblos originarios naturaliza la discriminación, las desigualdades, la explotación y la opresión de las mujeres. Por lo cual, la conciben como un “par machista de complementariedad jerárquica y vertical, los hombres arriba y privilegiados y las mujeres abajo y subordinadas” (Paredes, 2013: 81), sin olvidar que los hombres indígenas también son oprimidos, pero el género y la clase conlleva a otras opresiones como lo vimos en el primer capítulo. Esta jerarquía y verticalidad históricamente ha desequilibrado y lisiado a la comunidad, que es como un cuerpo compuesto por hombres, mujeres y personas intersexuales, porque el patriarcado ha invisibilizado a la otra mitad del pueblo, que son las mujeres. Situación que afecta por un lado, la solidez y el buen

los intereses de las y los comuneros. Estos Concejos son el Concejo Mayor conformado por la representación de tres personas de cada uno de los cuatro barrios para evitar la corrupción. Este Concejo trabaja en conjunto con el Concejo de Administración Local encargado de todos los servicios de la comunidad, el Concejo Coordinador de Barrios que es el enlace entre la asamblea y la estructura del Concejo Comunal, el Concejo de Programas Sociales encargado de los programas sociales y de su buen manejo, el Concejo de Honor y Justicia encargado del resguardo del territorio, del acceso a la comunidad y de todo lo que tenga que ver con protección civil y la Ronda Comunitaria, el Concejo de los Bienes Comunales encargado de los recursos, las empresas comunales, el vivero, el aserradero, la bloquera que son empresas que producen para la misma comunidad y el Concejo de los Asuntos Civiles encargado de la educación y cultura en todos los niveles.

funcionamiento de la comunidad y por otro, contradice las luchas contra el sistema capitalista patriarcal.

En el caso de la comunidad de Cherán K'eri, las estructuras a las que refiere Gasparello comenzaron a forjarse desde las fogatas a partir del vínculo que se creó entre comuneras y comuneros durante el autositio, pero también de la resignificación que dieron las comuneras a su sentir sobre el territorio, como menciona Belém, joven cheraní, en el siguiente testimonio:

A través del proceso que hemos vivido, hemos ido modificando el sentir de qué es el territorio para nosotros. Que no solamente habla de una extensión territorial, de un pedazo de tierra, de un espacio, sino que va más allá no. El territorio es aquello que nos asume como personas de este mismo espacio, en este caso como persona, como mujer de aquí de Cherán. El territorio para nosotros es parte de nuestra historia, el territorio para nosotros es parte de nuestros procesos cotidianos y también es parte de, pues de... de nuestra identidad no. El territorio ha sido una forma de entender el que la vida no es solamente pues ha... existir aquí no, sino cómo cohabitar con todo lo demás que conforma nuestro espacio. Ya sea la fauna, la flora, el clima. Todo aquello que se relaciona con nosotros y que forma parte de nuestra vida (Belém, comunicación personal, mayo 2022).

La pregunta por cómo habitar para ir más allá de la existencia, es el eje que posibilitó a las mujeres cheraní (y a la comunidad en general) generar reflexiones críticas desde las primeras fogatas para plantearse de qué manera podían fortalecer la “lucha por la vida”, que significa pensar nuevas formas para habitar el territorio-tierra y a su vez nuevas formas para habitar el territorio-cuerpo porque parafraseando a Lorena Cabnal (2010), como el territorio-cuerpo vive en relación con todos los elementos del territorio-tierra, tiene que tener paridad de condiciones en su entorno que debe ser sano y armónico para que se manifieste en plenitud de la vida.

Dentro de las reflexiones que surgieron de las fogatas entre las mujeres cheraní, la opción para emprender el camino fue incorporarse a la toma de decisiones en los distintos espacios donde nace la política dentro de su comunidad, ya que históricamente fueron excluidas de estos espacios por los roles de género que asignan tareas y responsabilidades particulares entre comuneras y comuneros y por ende generan un espacio para lo masculino y otro para lo femenino. Razón por la cual, menciona la comunera Catalina decidieron alzar la voz y asumirse como responsables de la transformación.

No, pues nosotras en nuestras reuniones en las fogatas platicamos sobre lo que tiene que cambiar y lo que tiene que permanecer en Cherán, y decir que es lo que queremos porque en la comunidad los hombres siempre toman las decisiones, pero no siempre son las correctas. Y nosotras también podemos aportar a la comunidad en otros lugares porque nos enfocamos en el bienestar de la familia y el... del territorio. Por eso es que dijimos que teníamos que ser parte de esos grandes cargos (Catalina, comunicación personal, mayo 2022).

La posición que asumieron las mujeres cheraní aquella mañana del 15 de abril de 2011 y su decisión por reforzarla en la comunidad para continuar junto con los comuneros con la “lucha por la vida” y lo que ello implica, representó el punto de partida para re-crear la comunidad y la lucha constante de las mujeres contra el patriarcado en dos direcciones: la primera contra el sistema capitalista y la segunda contra el machismo inscrito en las estructuras internas de su comunidad. Por lo cual, me parece importante señalar que su lucha no es contra los hombres, sino contra la dominación que el patriarcado impone desde el exterior con los procesos de despojo y contra las violencias que prevalecen en el interior de la comunidad para equilibrarla y con ello fortalecerla ante los cambios externos que la puedan perjudicar.

De aquí partiré para adentrarnos en las acciones o las prácticas de vida que las mujeres cheraní generan desde la comunidad como forma de vida para mantener

una defensa constante del territorio cuerpo-tierra como respuesta a los discursos y a las prácticas de muerte que el capitalismo patriarcal impone. Y también para mostrar cómo se articula el territorio-tierra, que es lo colectivo, y el territorio-cuerpo, lo individual o íntimo, en la “lucha por la vida”.

3.5 La re-constitución del territorio-tierra. Las mujeres p’urhépechas y los bosques

Para los Feminismos Comunitarios el espacio es un “CAMPO VITAL para que los cuerpos se desarrollen. El espacio es donde la vida se mueve y se promueve” (Paredes, 2013: 102-103). Por esta razón, lo comprenden como un espacio envolvente en dos sentidos: el vertical y el horizontal que conecta lo tangible y lo intangible. El primero cohesiona tres lugares ubicados: el arriba que está por encima de la comunidad que tiene que ver con la comunicación satelital, el cielo, lo desconocido o la energía que proviene del sol. El aquí, donde se siente la corporeidad de la existencia, donde se reflexiona y se toman decisiones para defender el territorio, y el abajo donde descansan y emergen las plantas, los manantiales, las semillas, etc. Un espacio que envuelve a la comunidad verticalmente y que habla de una complementariedad entre ésta, la madre tierra y el universo por ello, la confronta a mantener el equilibrio.

El segundo, es el espacio envolvente horizontal el cual “recoge la extensión de la tierra y el territorio de la comunidad hasta los límites” (Paredes, 2013:106), por ende es el espacio donde toma sentido la comunidad, donde se toman las decisiones políticas sobre los espacios, los intereses de ésta y también donde se construyen las autonomías. Por esta razón, ante la destrucción de los territorios la re-constitución del territorio-tierra, que se encuentra dentro de este espacio envolvente horizontal y vertical, se vuelve esencial tanto para reproducir todas esas formas de vida que posibilitan las condiciones necesarias para el desarrollo de la comunidad

como para defenderlas de un sistema basado en la explotación de la vida, de los cuerpos y de los territorios.

En el caso de Cherán K'eri la re-constitución del territorio cuerpo-tierra implicó en un primer momento recuperar el espacio que los narcotalamontes habían devastado durante los años 2008-2011. Primero, por el compromiso de reciprocidad y complementariedad que existe entre la comunidad y el territorio-tierra que los ha proveído ancestralmente como menciona la comunera Catalina en nuestra conversación. Segundo, porque a partir de su recuperación se posibilita el espacio idóneo para llevar a cabo su proyecto autonómico y con ello garantizar la continuidad de la vida, porque la defensa del cuerpo y la tierra sólo tiene lugar desde un espacio que lo posibilite.

Lo primero de dijimos era que teníamos que volver a plantar pinos para reconstruir nuestro territorio por todo el daño que le hicieron los “malos”. Era importante porque la “*nana echerí*” (madre tierra) siempre nos ha dado alimento, trabajo, casa, todo. Todo nos ha dado y ahora nos corresponde a nosotros como sus hijos cuidarla para que brote la vida porque nuestro territorio exige respeto, en ningún momento somos dueños de él (Catalina, comunicación personal, mayo 2022).

En esta relación del cuerpo con el territorio, que forman un *continuum*, la reciprocidad y complementariedad entre el territorio-tierra y la comunidad se vio reflejada en la restauración de los bosques mediante actividades de reforestación, obras de suelo, apertura de brechas cortafuegos, protección de manantiales, actividades de concientización sobre la protección de los recursos, recolección de semillas de pino y la apertura del vivero comunal, “San José Cherán”; gestionado por agrónomos, biólogos y comuneros, entre otras actividades más. En cada una de estas estrategias las mujeres cheraní participan y, al mismo tiempo dentro de sus hogares, reproducen el valor del bosque con el propósito de asegurar la continuidad de la vida y a su vez la defensa del Territorio cuerpo-tierra, como lo hacen notar las comuneras Viridiana y Rosario:

Nuestro bosque poco a poco se está reforestando con las faenas que hacemos, nosotras vamos a ellas. También con las actividades para los niños en las escuelas, con el vivero y con lo que cada uno de nosotros aporta. Es toda una labor muy grande la que se está haciendo aquí para seguir defendiendo nuestro territorio porque con eso tenemos agua y aire y con ello tenemos vida. Y pues, nosotras tenemos claro que se pueden sembrar los pinos que quieran, pero si no educamos a nuestros hijos para que los cuiden eso no sirve. Por eso nosotras somos las encargadas de decirles o sí, de enseñarles que esos árboles que ellos plantaron tienen y dan vida y que tienen que cuidarlos si queremos tener territorio y vivir en él (Viridiana, comunicación personal, julio 2022).

Hay mujeres que trabajan allá en el vivero para que el bosque recobre vida, ese es su trabajo. Pero todas sabemos que nuestros hijos también son las semillas que estamos formando para que ellos ya de grandes aseguren y defiendan el futuro de estos bosques, porque el valor no es lo monetario sino de la vida, si se acaban los árboles no va a ver aire para respirar. Y no es aire sólo para nosotros, también es para todo el mundo. Nosotros aportamos aire a todo el mundo y ese es el valor que debemos enseñarles (Rosario, comunicación personal, junio 2022).

Desde este entendido, los bosques de Cherán pueden comprenderse como una parte de lo que los Feminismos Comunitarios denominan “un espacio como contenedor de vida” (Paredes, 2013: 104). Es decir, uno de los espacios más importantes que abraza todo lo que propicia la vida y da origen a la comunidad. Los bosques son fuente de sustento y de ingresos, pero también son fuente de identidad porque a partir de ellos se construyen historias, memorias y valores que permiten a las comuneras y los comuneros identificarse individual y colectivamente con su entorno.

Reconstruir los bosques es la manera de recuperar el territorio-tierra dándole vida. Con ello aseguran el espacio para crear política y para mantener la defensa constante del territorio cuerpo-tierra desde la comunidad que es el lugar de identidad

común. Y en este proceso las mujeres cheraní contribuyen con su participación a través de las acciones implementadas por la comunidad, pero también mediante la formación de las nuevas generaciones que continuarán la “lucha por la vida” dando vida al territorio desde el territorio-cuerpo.

3.6 Las mujeres p’urhépechas de Cherán K’eri como el motor de la re-creación de su comunidad.

3.6.1 El espacio doméstico, origen de la defensa del territorio cuerpo-tierra.

Si bien es cierto que la defensa del Territorio cuerpo-tierra se sostiene desde un espacio en concreto donde se localiza la comunidad y desde donde ellas nos hablan, también es cierto que la defensa se reproduce a través de los territorios-cuerpos que habitan esos espacios. Si tomamos en cuenta que dentro del campo de vida que envuelve a la comunidad existen espacios signados donde se desarrollan las y los comuneros e incluso se finca el deber femenino y masculino, es imprescindible identificar los lugares donde las mujeres cheraní se desenvuelven en la vida cotidiana.

Para ello las entrevistas o mejor dicho las conversaciones que mantuve con las mujeres cheraní, más las fuentes como Lemus (2021), Márquez (2016), López, (2020), Enríquez, (2019) y más, de las que recabe información, me permitieron identificar distintos espacios donde las comuneras se desarrollan y desde los cuales reproducen la defensa del territorio cuerpo-tierra. Dichos espacios tienen relación con el sistema principal de organización comunitaria en Cherán que es la familia extensa, donde cada integrante que compone la red familiar tiene una función social determinada que se fundamenta en los roles de género. En el caso de las mujeres cheraní su rol es prolongar la familia, que es la institución primaria de la organización comunitaria, también son las encargadas de las tareas de cuidados, las que preservan la vida en colectivo, reproducen los valores, la cultura y conservar los linajes de los grupos de parentesco a través del matrimonio. Por esta razón, la

articulación con su pareja se encuentra en consonancia, es decir, si una mujer cheraní se casa con un comunero que práctica la medicina tradicional tiene que realizar la misma actividad y a su vez transmitir esos saberes a sus hijos e hijas. De modo que, no sólo se dedican a la reproducción y el cuidado de la familia, sino sus actividades se extienden a otros campos de la vida pública que dependen de la familia donde nacen, se casan y en la sociedad que interactúan. De ahí que, las formas y los espacios para mantener la defensa del territorio cuerpo-tierra dentro de la comunidad no sean las mismas entre ellas y entre mujeres y hombres.

A este respecto, si tenemos presente que en Cherán K'eri la familia es la organización primaria de la comunidad, y que las mujeres son las encargadas del cuidado de las hijas e hijos, entonces no es difícil inferir que el espacio doméstico es el primer lugar donde se reproduce la defensa del territorio cuerpo-tierra, como lo indica la comunera Rosario en su entrevista:

Las mujeres aquí en Cherán, pues tenemos esa encomienda de ir viendo que en la familia sigamos con el proyecto y seguirles haciendo entender a nuestros hijos que la lucha pues, he... pues tiene que seguir porque es algo que tu estas cuidando y que estas valorando. Y, he bueno... lo que nosotros debemos hacer como mujeres es pues, hacer entender a nuestros hijos este proyecto y cómo lo vamos a seguir manteniendo. Yo por ejemplo tengo un niño y una niña, yo a ellos les estoy enseñando que la fortaleza está en los dos y que es necesario decir las cosas cuando uno trabaja para algo y lo valora (Rosario, comunicación personal, junio 2022).

Así como las mujeres cheraní son las que originan la vida, las que enseñan las palabras, los sonidos y la lengua al niño y a la niña también son las que al interior de las familias van fortaleciendo y tejiendo el proyecto autonómico a partir de otras formas de construir comunidad. “Hacer entender a nuestros hijos este proyecto” y “cómo lo vamos a seguir manteniendo” es el retorno a la pregunta por cómo cohabitar el territorio-tierra y el territorio-cuerpo dándole vida. Y “les estoy

enseñando que la fortaleza está en los dos” y “es necesario decir las cosas”, es la manera de denotar que las mujeres también representan a la comunidad y son parte fundante de ella. Es decir, mujeres y hombres como un “par complementario en la representación simbólica de las comunidades” (Paredes, 2013: 81) y a la vez en la defensa que conllevan a construir nuevas relaciones de género en la comunidad.

Lo que significa, siguiendo a Rita Segato (2020), que maternar es un acto político porque las mujeres dan forma a la piel política de quienes crían que tiene un impacto en la vida colectiva. En el caso de las mujeres cheraní trabajan actualmente para formar los primeros pilares que serán las voces que permitirán darle continuidad a su proyecto, que hasta el momento tiene una proyección a 30 años según el PDMCH 2018-2021.

3.6.2 Mujeres cheraní por la defensa del territorio cuerpo-tierra desde los espacios de producción.

Otro espacio vinculado a las mujeres cheraní son las áreas de cultivo que forman parte de la unidad doméstica. En la lengua p'urhépecha, el término que expresa “el espacio abierto es el *ekuarho* que se traduce como patio. [...] refiriéndose al solar, al espacio productivo, entendiendo éste como la parte de la casa en que se cultiva y crían animales (Azevedo & Torres, 2020: 2019).

En este espacio históricamente las mujeres se han dedicado a cultivar lo que después será alimento para sus familias, el lugar desde el cual transmiten los conocimientos a su descendencia y también desde el que se produce conocimiento, como mencionan las comuneras Belém y Silvia:

En este caso la tierra ha sido parte fundamental para mí, ya que yo vengo de familia que son agricultores. Entonces para nosotros básicamente ha sido todo, nuestra vida, nuestra forma de alimentarnos, nuestro sustento, la forma en que nosotros vemos también y como conocemos el mundo a través del espacio físico como la tierra (Belém, comunicación personal, mayo 2022).

Nosotros siempre hemos vivido de la agricultura, mi mamá nos ha enseñado ese conocimiento sobre la tierra. Ahora con la lucha se quiere que todo lo que sembremos sea para la comunidad y para donde nosotros decidamos, por eso nos alientan a que nos vinculemos otra vez con la tierra, que la cuidemos y la respetemos porque ahora a nosotros nos toca defender en caso de que quieran venir a querer imponer y que quieran explotar la tierra (Silvia, comunicación personal, junio 2022).

Las áreas de cultivo actualmente son vistas por las mujeres cheraní como un espacio de poder que abre la posibilidad de construir estrategias desde las mujeres para continuar con la defensa del Territorio cuerpo-tierra, porque para ellas la producción del propio alimento y la decisión de cómo y para quién producir permite mantener el control y el bienestar de ambos territorios.

A estos espacios cotidianos, donde las mujeres cheraní reproducen la defensa del territorio cuerpo-tierra, se conjuntan otras propuestas como el caso de los huertos comunitarios para fortalecer día a día el proyecto autonómico. Zarate (2020), aborda la propuesta de un grupo de mujeres agricultoras que buscan favorecer la autonomía de Cherán mediante un huerto comunitario que utiliza técnicas agroecológicas y tradicionales con el propósito de: a) garantizar que la tierra conserve su ciclo de vida después de un periodo agrícola, b) preparar a la comunidad frente a un sabotaje económico, c) recuperar prácticas tradicionales relacionadas con la medicina tradicional y d) mantener a las y los comuneros sanos para continuar con la defensa en caso de amenazas externas.

De modo que, desde estos espacios las mujeres cheraní dan continuidad a la vida dentro de un sistema que antepone la acumulación de capital sin importar la vida de las personas y la naturaleza. Son ellas las que buscan garantizar la sostenibilidad de la vida permanente ante el asedio del crimen organizado, puesto que su perspectiva sobre el cuidado y su relación con el territorio permite que construyan

otras maneras de cuidar los cuerpos, la tierra y lo no humano. Esto permite vincular la defensa a estos espacios.

Por eso para la cultura p'urhépecha las mujeres son como la tierra porque originan la vida a través de los cuidados, los conocimientos y los saberes transmitidos de generación en generación sobre el territorio que se reflejan en la práctica cotidiana y simbólica de la comunidad. Las mujeres multiplican los espacios para mantener la defensa del territorio cuerpo-tierra. Son las que siembran y cosechan vida para dar vida y hacer vivir desde los huertos de traspatio, los solares, el campo o los huertos comunitarios que toman un sentido político. De esta manera, las mujeres re-crean la comunidad desde sus propias habilidades, sus conocimientos, el lugar que les corresponde y sus posibilidades.

3.6.3 La re-significación de los “usos y costumbres” y la construcción de nuevos espacios por defensa del territorio cuerpo-tierra.

Para las mujeres cheraní el 15 de abril de 2011 representó el momento donde el sentido de comunidad tomó otro rumbo, como resultado del despojo y las conversaciones que mantuvieron por meses en las fogatas donde surgieron sus necesidades, las problemáticas a las que se enfrentan, sus deseos y por ende la manera en la que podrían trabajar desde las mujeres para continuar fortaleciendo la defensa del territorio cuerpo-tierra. Por esta razón, a su lucha se aunó el desmonte del patriarcado inscrito en las estructuras de su comunidad que por años las invisibilizó y posiblemente podría ser reforzado con el cambio al sistema por “usos y costumbres”.

Aquí es donde tomó relevancia la interseccionalidad entre las mujeres cheraní, ya que la “edad” jugó un papel muy importante en el cuestionamiento hacia este sistema que condujo a las comuneras a pensar de qué manera podían modificarse para el buen accionar de la comunidad, porque los “usos y costumbres” no pueden

ser la justificación que sostengan las violencias hacia las mujeres como señala la comunera Karla:

Para las muchachas de ese tiempo era preocupante retomar los “usos y costumbres” porque si de por sí estamos en una comunidad que es machista, como en todos lados, entonces imagínate. Entonces lo que se hizo es pensar cómo esos usos y costumbres” los podemos usar para que sean nuestros, y así fue como se logró en 2015 el Concejo de la Mujer y el Concejo de los Jóvenes porque no se tomaban en cuenta. Entonces con eso queremos generar sociedades más justas en donde nosotras y nuestros compañeros asumamos las responsabilidades que tenemos con la comunidad y cada quién aporte desde donde le toque aportar (Karla, comunicación personal, agosto 2022).

El surgimiento del Concejo de la Mujer⁷ y el Concejo de los jóvenes fue el espacio que propusieron y por el que lucharon las comuneras de distintas generaciones para dar voz e iniciar el proceso de reconocimiento de esos cuerpos que por años fueron invisibilizados dentro de la comunidad, que parafraseando a los Feminismos Comunitarios representa un atentado contra la existencia de la otra/otro porque no es reconocida/reconocido. Además, de ser una manera de cercenar la mitad del potencial de la comunidad.

Por esta razón, la conformación del Concejo de la Mujer representa política y simbólicamente que la comunidad “tiene dos partes fundantes” (Paredes, 2013: 88) que en reciprocidad podrán mantener una defensa permanente.

⁷ Al igual que los otros Concejos, el Concejo de la Mujer se integra de cuatro titulares y un representante de cada barrio, no obstante, su diferencia radica en que las titulares son mujeres.

De acuerdo con el PDMCH (2018-2021) el Concejo de la Mujer se encarga de reivindicar el papel de las mujeres, de fomentar el desarrollo integral de las mujeres, niños, niñas, adultos mayores y matrimonios, incluyendo atención psicológica y apoyo jurídico y legal. Además, gestiona proyectos y programas estatales, federales e internacionales basados en derechos de la mujer indígena e impulsa la equidad y género y derechos de la mujer indígena, entre otras actividades más.

Esta institución también ha formado alianzas de trabajo con diversas instituciones, entre ellas el DIF, con el objetivo de brindar atención médica a aquellas personas que lo requieran. Igualmente, se dedica a organizar distintos talleres como tejido tradicional, medicina tradicional y de cocina con los que busca revalorizar la cocina ancestral, puesto que según la comunera Gloria Angélica Gembe Valencia en una entrevista realizada por Redies en 2018, el trabajo de las mujeres es mantener los “usos y costumbres” tradicionales para reconstituir el tejido social de la comunidad.

Lo que uno quiere lograr con este proyecto es que nosotros como mujeres indígenas no olvidemos nuestro origen, no olvidemos nuestras raíces. Que se mantengan esas costumbres y tradiciones que vienen a cimentar las bases de que, como nos regimos por usos y costumbres, que esos usos y costumbres se sigan de generación en generación (Gembe, en Redies, 2018).

No obstante, la importancia que tiene la re-significación de los “usos y costumbres” consiste en que además, permite a las jóvenes cheraní reproducirlos en otros espacios mediante otras propuestas creativas como describe Silvia, joven cheraní:

El Concejo de jóvenes, que también participan mujeres, hacen muchos proyectos como la producción de murales que para los jóvenes significó una apertura y un diálogo con la comunidad y con muchas edades porque lo que se buscaba era erradicar el grafiti y ahora la expresión la tenemos de los murales en espacios públicos. También hay actividades o talleres en la casa de la cultura para los niños y adolescentes para seguir uniendo a todas las personas, bueno en este caso a los

jóvenes. También hay unas muchachas que trabajan con arte, por medio del arte les meten la identidad, la cultura y pues, también la literatura con libros pues, para ellos. Conciertos, el grupo de música tradicional para los niños. Y pues, las mujeres están en todas esas actividades y también entre nosotras luego en reunimos en tipos como cafeterías o también nuestras casas para platicar entre nosotras (Silvia, comunicación personal, junio 2022).

Otra forma de reproducir los “usos y costumbres” es como Belém, comunera que trabaja “con artesanas de la región p’urhépecha para apoyar la innovación y salvaguarda de los procesos artesanales” (Belén, comunicación personal, mayo 2022).

Otro ejemplo lo tenemos en la Fogata Kejtsitani: Memoria Viva, colectivo integrado por un grupo de mujeres que se dedica a rescatar la memoria colectiva desde los saberes y experiencias que expresan las mujeres de mayor edad, como las madres y las abuelas que por mucho tiempo fueron silenciadas, y que mediante la historia oral dan lugar a cada una de estas voces dentro de la comunidad. Propuestas permiten a las mujeres sumarse a otros espacios e incluso aperturar nuevos como en la plaza del pueblo donde realizan exposiciones para mantener la memoria de Cherán mediante la visibilización del trabajo de las mujeres, porque en la memoria “se encuentran las raíces de las cuales venimos, que son únicas, son propias de aquí, es toda esa fuerza y energía que construye nuestra identidad desde antes que nacemos” (Paredes, 2013: 115).

El uso de los medios de comunicación es otra propuesta de los y las jóvenes, como Radio Fogata y TV Cherán. Con estos medios buscan combatir la desinformación del proceso autonómico y además, preservar la historia y las costumbres. Por este motivo, las mujeres y hombres, la niñez, la juventud y personas de la tercera edad tienen cabida en las cabinas de transmisión para dar voz a la comunidad.

Estas son sólo algunas acciones que permiten ver la manera en que las mujeres cheraní se asumen como sujetas políticas desde diferentes espacios y, con ello en palabras de Lorena Cabnal (2010:10), “proponer aboliciones y deconstrucciones de las opresiones históricas que (viven), (para) aportar enormemente con (sus) ideas y propuestas para la revitalización y recreación de nuevas formas y prácticas, para la armonización y plenitud de la vida”. Porque aunque en Cherán las mujeres aún no participan en masa en cargos políticos en la toma de decisiones, menciona Silvia en nuestra conversación, lo hacen desde su rol social por su escasa participación política y por la pena de expresarse en público.

Yo veo que todavía falta mucho porque las mujeres participen en estos asuntos políticos, y pienso que es porque nunca participamos en lo de la política. Entonces hay pena para poder hablar en público y por eso aportamos a la comunidad desde nuestras actividades. Yo como soy estudiante ayudo a mi madre en el huerto, también con las actividades de la casa, cuando hay las faenas me voy a ellas. Están las psicólogas que hacen talleres para las mujeres, las profesoras que ayudan a fortalecer la identidad de los niños, o las curanderas que nos ayudan a sanar, las que venden morrales, las que van y siembran varias hortalizas o también el maíz y van a la plaza a vender. Entonces todas participan y nuestra aportación responde a que viene desde el corazón para apoyar en los procesos que se dan en Cherán y de defender el territorio y protegerlo (Silvia, comunicación personal, junio 2022).

Es en esta diversidad de territorios-cuerpos que componen la comunidad, y su reconocimiento, que la misma comunidad se re-crea. Ya que como lo muestran las mujeres cheraní, cada comunera tiene capacidades y habilidades que aportan hacia el desarrollo de la comunidad. Por eso los Feminismos Comunitarios relacionan la comunidad como un cuerpo completo que tiene vida, un ser integral en dónde todas y todos tienen una dinámica propia, donde todas y todos son únicos y necesarios.

Por este motivo, la organización y la propuesta política que surge desde cada territorio-cuerpo propicia el movimiento de la comunidad. La forma como las y los

comuneros moldean los “usos y costumbres” para fortalecer a la comunidad es ejemplo de ello. Una re-significación que “permite construir (otro) cuerpo social, (otro) cuerpo común de lucha por vivir y vivir bien” (Paredes, 2013: 112). Un movimiento que representa una ruptura constante de los esquemas patriarcales inscritos en la comunidad que posibilita transitar hacia una horizontalidad entre mujeres y hombres.

3.6.4 La representación política de las mujeres p’urhépechas de la comunidad de Cherán K’eri.

Como mencioné líneas arriba, por lo regular la condición y posición de autoridad tradicionalmente se establece a partir del sistema hombre-mujer. Esta posición generalmente se ejerce a través de una pareja en matrimonio que pareciera mostrar que existen relaciones equilibradas y complementarias entre hombres y mujeres, pero que en realidad relegan a la figura femenina como acompañante del hombre que ha sido elegido y además, impiden que alguna persona soltera y/o no heterosexual ejerza como autoridad.

Los Feminismos Comunitarios rechazan esta posición de autoridad desigual y jerarquizada, que en aymara se traduce como chacha-warmi. Y proponen replantear el par complementario en warmi-chacha, mujer-hombre, “que recupera el par complementario horizontal, sin jerarquías, armónico y recíproco, par de presencia, existencia, representación y decisión” (Paredes, 2013: 84).

Con esta reconceptualización pretenden construir un nuevo par político mujer-hombre que posibilite nuevas relaciones en horizontalidad, sin jerarquías, sin sometimientos, con igualdad y respeto mutuo. Respecto a esto Alicia Lemus (2021) menciona que la participación de las mujeres cheraní en asuntos políticos hasta antes del 15 de abril de 2011 era casi nula, ya que al encontrarse en una sociedad patriarcal la voz y las ideas de los hombres tienen un valor importante dentro de la comunidad, y la voz y las ideas de las mujeres en menor cantidad. Sin embargo, la

posición política que las mujeres cheraní asumieron ante la defensa del territorio cuerpo-tierra posibilitó la transformación de los espacios donde se desenvuelven, la construcción de otros y el impulso a incorporarse en los que históricamente les negaron para alzar su voz.

Las asambleas de los cuatro barrios, como la máxima autoridad, es uno de ellos. Un espacio que era exclusivo de los comuneros y en el que actualmente participan mujeres y hombres, y se toma en cuenta las opiniones de ambos como mencionan las siguientes comuneras.

Poco a poco estamos construyendo espacios que sean propios de las mujeres que sean desde nuestras necesidades, desde nuestras formas y no desde donde nos digan porque de lo que se trata es que pensemos y nos preguntemos como mujeres las maneras que tenemos para aportar a la defensa del territorio y el Concejo de la Mujer es uno. También creemos que para esto, he... pues también tenemos que ser parte de los Concejos porque no se puede quedar allí, porque tenemos otra visión de la vida. Los hombres no ven lo que nosotras vemos y nosotras no vemos lo que ellos ven, y es como complementarnos para nuestro proyecto. Eso lo vemos en las asambleas donde nos juntamos todos y platicamos, pero también entre mujeres nos escuchamos y platicamos. [...] Yo me pongo a pensar y aunque entendemos que hay cosas que tenemos que mejorar, pues ya tenemos el Concejo de la Mujer que aporta para el beneficio de todas nosotras. Y también otras mujeres ya se animaron y ya son integrantes de los diferentes Concejos que es algo que no pasaba antes del levantamiento. En el Concejo Mayor hemos ganado terreno y que siento que es la manera en que Cherán puede salir adelante. Entonces pues, con esto que ahora pasa pues, ahora las nuevas generaciones de niñas que nacieron con un gobierno diferente pues, saben que pueden ser parte del Concejo de la Mujer, del Concejo de Bienes Comunes, de la Ronda Comunitaria o del Concejo Mayor, donde ellas quieran y que desde ahí ellas pueden aportar para defender el territorio (Karla, comunicación personal, agosto 2022).

Actualmente en este cuarto gobierno quedaron más mujeres en el Concejo Mayor y es porque en la comunidad estuvimos platicando que es importante que las mujeres también estén en estos puestos de toma de decisiones porque, pues es necesario, porque para que la voz de nosotras esté presente también en esos puestos importantes porque creo que con la lucha demostramos que también podemos defender a nuestro territorio, y que por lo mismo podemos estar en esos lugares y también porque nosotras tenemos otra visión de gobierno, porque nuestras decisiones siempre están encaminadas hacia la familia y hacia nuestra comunidad (Rosario, comunicación personal, junio 2022).

Justo por la presencia de las mujeres cheraní, en estos espacios se construyen nuevas formas de hacer política entre mujeres y hombres y desde las mujeres y para las mujeres. De ahí, la importancia en el cambio de juego de palabras mujer-hombre que proponen los Feminismos Comunitarios, porque el par complementario inicia “desde las mujeres, porque las mujeres somos las que estamos subordinadas y construir un equilibrio, una armonía en la comunidad y en la sociedad, viene a partir de las mujeres” (Paredes, 2013: 83).

En el caso de Cherán K’eri las mujeres no sólo son las que iniciaron la organización y la defensa del territorio cuerpo-tierra, sino también las que mantuvieron y mantienen la fuerza del movimiento, las que fortalecen los lazos sociales y las que continúan aportando desde diversos espacios para defender el territorio cuerpo-tierra del asedio del capitalismo patriarcal y del machismo interno de su comunidad.

Por eso su lucha camina hacia la búsqueda de la complementariedad desde el par político que puede observarse claramente en el siguiente recuadro, donde la participación de las mujeres cheraní en los distintos periodos para conformar el Concejo Mayor del Gobierno Comunal de Cherán va en ascenso. Por ejemplo, la mayor presencia de mujeres dentro de este Concejo se encuentra durante el periodo 2021-2024. Esto porque actualmente los “usos y costumbres” por los que se rige la

comunidad ya no son obstáculo para que las mujeres cheraní accedan a estos espacios.

Tabla 1 PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES P'URHÉPECHAS

<p align="center">Concejo Mayor del Gobierno Comunal de Cherán</p>	<p align="center">Periodo</p>
<p>- Trinidad Estrada Avilés</p>	<p align="center">2012-2015</p>
<p>- Ma. Dolores Santa Clara Gembe - Ma. Elena Hurtado Rosas</p>	<p align="center">2015-2018</p>
<p>- Patricia Hernández Pulido - Albertina Sánchez Juárez - Claudia Rojas Hernández</p>	<p align="center">2018-2021</p>
<p>- Sonia Xochil Guerrero Sánchez - Isabel Fabián Fabián - Josefina Velázquez Romero - Silvia Silva Hernández</p>	<p align="center">2021- 2024</p>

- María de la Luz Estrada	
---------------------------	--

La incorporación de las mujeres cheraní en espacios compartidos con los hombres, es la forma de continuar re-creando la comunidad, puesto que con ello gradualmente se desmontan las estructuras patriarcales que imperan en Cherán K’eri y al mismo tiempo, desde la cotidianidad, su busca restablecer el equilibrio de la comunidad, ya que en palabras de Julieta Paredes “las mujeres somos la mitad de todos los pueblos, de todas las esperanzas y de las propuestas” (Paredes, citada por Gallardo, 2012: 194).

Construir comunidad entonces, es pensarse mujeres y hombres en relación a la comunidad. Mujeres y hombres como dos partes fundantes que fortalecen el cuerpo de la comunidad y asumen horizontalmente la defensa del territorio-tierra y de los territorios-cuerpos que la conforman. Por esta razón, para los Feminismos Comunitarios la comunidad es un proyecto que se hace en la práctica.

3.6.5 La defensa del territorio-cuerpo y las mujeres P’urhépechas de Cherán K’eri.

Hasta este momento he abordado algunas acciones que las mujeres cheraní llevan a cabo para mantener la defensa constante del territorio cuerpo-tierra. Además de visibilizar algunos espacios en los que se desarrollan transformándolos en espacios políticos como los bosques donde se genera la red de la vida, sus hogares donde se reproduce la defensa, los lugares de producción para garantizar la sostenibilidad de la comunidad, los espacios de convivencia donde se fortalecen los lazos comunales, la construcción de nuevos espacios pensados desde las mujeres y para

las mujeres que se concretan en algunas instituciones como el “Concejo de la Mujer” y la re-creación de otros al incorporarse en los que históricamente fueron excluidas.

Siguiendo esta misma lógica, si la defensa del Territorio cuerpo-tierra es una propuesta de recuperación y defensa del territorio-cuerpo para seguir defendiendo a la vez el territorio-tierra y el territorio-cuerpo del capitalismo patriarcal, tendríamos que preguntarnos qué acciones llevan a cabo las mujeres cheraní para defender su territorio-cuerpo del machismo y el sexismo inscritos en las estructuras comunales de Cherán. Porque si bien es cierto que son las que motivaron la emancipación del territorio-tierra y mantienen la defensa desde diversos espacios además, se organizan y trabajan para defender su territorio-cuerpo de las violencias que prevalecen al interior de su comunidad. Pues como señalan Federici (2020) y Segato (2021), los imaginarios que atraviesan los cuerpos de las mujeres son los causantes de las distintas escalas de opresiones que viven y que se ejercen desde el territorio, la comunidad, la familia, el barrio, etc.

En este entendido, en una entrevista realizada por Ascencio (2021) para el programa “Rostros de la transformación”, Juana Mateo Sánchez, comunera y encargada de la casa de la Mujer Indígena, “*Uarimas Kuajpiriicha Anapuecha*” que significa “Mujeres guerreras”, mencionó que la institución se creó en el año 2016 con el apoyo del Concejo Mayor del Gobierno Comunal de Cherán (2015-2018) y la capacitación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Esta institución es consecuencia del resultado de un diagnóstico realizado a la población femenina, donde ella y un grupo de psicólogas de la misma comunidad buscaba conocer las problemáticas a las que se enfrentan las mujeres cheraní dentro de su comunidad. Dicho diagnóstico arrojó según Juana Mateo, “un alto índice de violencia psicológica, patrimonial y económica” (Mateo, J. 2021 en Ascencio, C.). Resultado que motivó a este grupo de mujeres a construir redes de apoyo con las lideresas de cada barrio, que son mujeres que por décadas trabajan con otras mujeres desde sus casas compartiendo sus saberes como un compromiso

con el trabajo comunitario, para generar proyectos a favor de la protección de las mujeres. Razón por la cual, esta institución trabaja en conjunto con el Concejo de la mujer.

La Casa de la Mujer Indígena se encarga del cuidado individual, familiar y comunitario de las mujeres. Además, brinda acompañamiento a aquellas que son víctimas de violencia doméstica, sexual, física, psicológica y económica ya que retomando nuevamente las palabras de Lorena Cabnal (2010:122), resulta una “incongruencia política y cosmogónica defender la Madre Tierra ante el neoliberalismo pero no defender los cuerpos de las mujeres y las niñas”.

No obstante, abordar el problema de la violencia hacia las mujeres dentro de la comunidad, dice Juana Mateo no es tarea fácil, porque es un tema que tiende a invisibilizarse. Por esta razón, con las redes que se construyeron entre psicólogas y lideresas de cada barrio trabajan desde diversas alternativas como los temazcales, la aromaterapia, la preparación de cremas y/o pomadas a base de plantas medicinales para trabajar el tema de la violencia de manera indirecta, como lo explica en el siguiente fragmento.

Nosotras decíamos, tenemos un taller de plantas que nos van a ayudar a curar estas emociones o va a ver un taller de hortalizas y en ese taller de hortalizas va a ver un taller muy importante de emociones. Entonces era de la manera en que nosotras trabajamos porque lo seguimos haciendo. Entonces, no pues a mí me gusta elaborar una crema, [...] o una pomada, pero esta crema nos ayuda para curar una infección he... vaginal y las infecciones vaginales surgen por esto y por esto. En ocasiones también es por consecuencia de violencia. Indagamos ya ir más allá y llegamos al punto que nosotras queremos que es... porque no todas te decían vivo violencia sexual, la que más nos decían era violencia psicológica, patrimonial y económica. Es que yo mantengo a mi familia, yo vendo esto... yo vendo aquello, y pues hablábamos de la violencia sexual y eran muy pocas las personas que nos decían. Entonces nosotras empezamos a ver que había violencia sexual. Vamos a

hacer unos talleres para conocer las plantas que nos ayudan o prevenir infecciones vaginales. Vamos, era el gancho para hablar sobre la violencia sexual (Mateo, en Ascencio, 2021).

De esta manera, en esta simbiosis de cuerpos y territorios y de territorios y cuerpos, las mujeres cheraní dentro de sus estrategias de lucha rescatan, incorporan y reivindican las prácticas y los saberes producidos ancestralmente por las mujeres, especialmente del cuidado y la naturaleza que son ignorados y minimizados. Además, hay que recalcar que la defensa del territorio-cuerpo desde esta institución no queda ahí, ya que también promueve actividades familiares para sensibilizar a los hombres y a la niñez sobre la prevención de la violencia entre parejas y hacia los niños y las niñas. Así mismo, realizan pláticas desde diferentes espacios para abordar temas como el empoderamiento femenino, la equidad de género y el cuidado del cuerpo donde el uso de los medios de comunicación como Xepur Cherán, ha jugado un papel importante para tener un mayor alcance.

Cada una de estas actividades busca fortalecer los lazos entre mujeres y entre mujeres y hombres para prevenir y erradicar las violencias, pero también sanar los cuerpos oprimidos y violentados de las mujeres cheraní, porque si en Cherán K'eri la "lucha es por la vida" entonces se vuelve fundamental defender y sanar el territorio-cuerpo de las mujeres en congruencia política. Dicho de otra manera, en la defensa del Territorio cuerpo-tierra no puede existir la contradicción de que los comuneros luchen contra los procesos de despojo y al mismo tiempo practiquen violencia contra sus esposas o las compañeras de su comunidad. Por esta razón, los cuerpos de las mujeres son el primer territorio a defender para continuar con la defensa del territorio-tierra.

Ahora bien, esta lucha no sólo tiene cabida en esta institución, sino también en la vida cotidiana de las mujeres cheraní, donde algunas jóvenes comuneras defienden la autonomía de su territorio-cuerpo mediante el cuestionamiento a la moral sexual

y el derecho a decidir sobre su cuerpo y la vida que desean, porque los cuerpos “son el lugar de la libertad y no de la represión” (Paredes, 2013: 99). Ante esto mencionan Silvia y Karla, comuneras jóvenes en nuestras conversaciones:

Desde antes del levantamiento algunas compañeras decidieron ya no seguir con algunas costumbres de Cherán. Y pues cuando fue lo del levantamiento y platicando nosotras pensamos y dijimos que ya no queremos seguir reproduciendo lo de nuestras abuelas. Si hay cosas bonitas como que te hereden las recetas, que nos enseñen las costumbres, los valores y todo eso pero... hay cosas que tienen que cambiar y una ellas es que nosotras estamos defendiendo nuestra decisión para ver si queremos tener hijos, cuando tenerlos y con quién porque hay muchas mujeres que ya ejercemos nuestras carreras, otras están estudiando y queremos seguir con nuestra preparación. No queremos ser amas de casa, que no tiene nada de malo porque es una labor importante en la comunidad, pero también podemos aportar de otras maneras. Y por eso yo creo que es importante que decidamos que queremos para nuestras vidas y no que decidan por nosotras (Karla, comunicación personal, agosto 2022).

El movimiento del 2011 nos enseñó que sí queremos seguir caminando en la lucha, no podemos seguir de la misma manera porque nuestra comunidad es machista. Y ahora para nosotras en este momento caminar esta lucha significa mucho mirarnos para adentro, sanarnos, cuidar nuestro cuerpo de que no lo violenten, defender lo que pensamos porque la principal limitante es nuestra familia, a ellos tenemos que hacerles entender que no podemos seguir caminando de la misma forma, no podemos dejar a un lado nuestros sueños y lo que sentimos (Silvia, comunicación personal, junio 2022).

Cuestionar las violencias que no siempre son físicas, es la manera de demandar la autonomía del primer territorio que es el cuerpo. Defender su derecho a decidir cómo parir, con quién, y si quieren tener pareja o no, es poner un alto a la violencia física, emocional y sexual. Cuando las comuneras defienden sus sueños y su sentir de las estructuras patriarcales sustentadas en la familia, caminan hacia la liberación

y a la autonomía de su territorio-cuerpo, porque es la manera de tomar el control sobre sus cuerpos y defenderlo de los actos patriarcales. Cuestionar cómo habitar el territorio-cuerpo para defenderlo y sanarlo de las violencias es un acto político y simbólico, porque finalmente las mujeres están re-creando su espacio de vida y su comunidad para habitarlos por los cuerpos y vivirlos desde el cuerpo. Por eso los Feminismos Comunitarios señalan que “es con nuestros cuerpos, desde nuestros cuerpos y para nuestros cuerpos que luchamos y hacemos política” (Paredes & Guzmán, 2014: 94).

Sin embargo, al sostener y defender estos esfuerzos, estas ideas y sus proyectos las mujeres cheraní se enfrentan día a día a la disciplina del patriarcado que es ejercido por algunos comuneros y comuneras e incluso la propia familia, por el mandato patriarcal de los roles, las costumbres y tradiciones que se tienen que respetar. Por ejemplo, ingresar a espacios considerados masculinos como la Ronda Comunitaria, los distintos Concejos, trabajar en el Vivero Comunal o ejercer los diversos acompañamientos entre mujeres son motivo de un marcaje hacia su persona porque las consideran “rebeldes” por algunas comuneras y comuneros o van acompañadas de un “no vas a poder o tú no puedes estar en ese espacio” (Belém, comunicación personal, mayo 2022). Además, la familia y en especial las mujeres como encargadas de preservar los “usos y costumbres” son las primeras en cuestionar el trabajo fuera de casa.

Por lo tanto, las acciones que las comuneras generan es la manera de ir tejiendo la comunidad. Con ellas día a día hilan más fino hacia el corazón de la comunidad, que son los cuerpos, para posibilitar mejores condiciones de vida y así dar respuesta a todo lo que amenaza el territorio cuerpo-tierra. De ahí, que para Lorena Cabnal (2010) la reapropiación del territorio sea otra manera de oponerse a los mundos de muerte que genera el sistema capitalista patriarcal. Regresar a él es fundamental para re-entenderlo como sustento material de la vida y para reconstruirlo de tal forma que ese espacio ocupado físicamente permita existir y vivir. Y el cuerpo y la

tierra como territorios indisociables serán esos elementos que generen las condiciones idóneas para la reproducción de experiencias vitales como menciona Belém en su entrevista:

Yo como mujer, pues podría decir que el territorio y mi cuerpo van de la mano porque ambos cohabitan en el mismo lugar. Porque ambos forman parte uno del otro para coexistir. Porque también he entendido que mi cuerpo como mujer también tiene que tener cuidados, también tiene que tener sus tiempos, también tiene que tener sus cosechas. Pero también tenemos que sembrar en nosotros aquello que nos haga bien [...]. El hecho de asumir mi cuerpo también como un espacio, en el cual yo lo alimento, lo cuido es como en relación a como cuando nosotros tenemos nuestros cultivos, como los alimentamos, como los cuidamos para que posteriormente den una... o sembremos algo que esté bien, que se encuentre en buenas condiciones.

Mi cuerpo a través del territorio ha tenido que pasar por diferentes procesos y también entender que mi cuerpo entiende que este territorio, que este espacio es un espacio en el que yo también me siento cuidada, me siento tranquila. Igualmente que el mismo espacio que yo cohabito también se sienta cuidado por lo que yo hago por él (Belém, comunicación personal, mayo 2022).

El territorio-cuerpo entonces es el primer espacio desde lo individual y lo colectivo que defiende la vida propia y comunitaria, porque se encuentra entretelado con el territorio-tierra. En palabras de Lorena Cabnal (2010), no se puede hablar de cuerpos emancipados si el territorio-tierra es atravesado por opresiones y explotaciones. La recuperación de los cuerpos forzosamente pasa por la recuperación de la tierra. De tal manera que, la relación cuerpo-territorio es una relación unitaria y recíproca que aislada carece de sentido. No existe un territorio independiente de los cuerpos, el territorio siempre estará en constante transformación por la simbiosis que existe entre ellos. De ahí, que reconstruir el vínculo con el territorio sea para los Feminismos Comunitarios la única manera de

poder permanecer en los territorios y con vida. Hablar de procesos emancipatorios sin pensar en los cuerpos es un proyecto incompleto.

En conclusión, en Cherán K'eri la "lucha por la vida" parte de la sanación con la madre tierra desde los cuerpos dándose vida uno al otro, ya que defender el territorio ancestral es también resguardar la cultura que significa la permanencia como pueblo. Por esta razón, no se puede dejar de lado la importancia que tiene el papel de las mujeres cheraní en la re-creación de su comunidad. Una comunidad que va hilando cada vez más fino su defensa por la diversidad de propuestas que se generan a partir de ella y porque año con año se suman más mujeres a mantener la defensa junto a sus compañeros. Situación que posibilita un constante movimiento a la comunidad y por lo tanto, una re-creación continua puesto que se tiene que ir adaptando a los cambios generacionales, a las necesidades del territorio cuerpo-tierra y al mismo tiempo a los factores externos que influyen en ella.

Por consiguiente, la re-creación de la comunidad permitirá a Cherán K'eri construir una defensa continua de su territorio cuerpo-tierra, pero también cambiante ya que de ésta se desprenderán nuevas formas de hacer política, nuevas formas de seguridad y nuevas formas de organización social. Ejemplo de ello es la forma de retomar elementos antiguos, pero que reformulan para articularlos a las necesidades actuales.

CONCLUSIONES

En la presente tesis se analizó la experiencia de las mujeres p'urhépechas de Cherán K'eri en un momento histórico específico, de 2006-2011 y 2011-2021, considerado a mi parecer como uno de los más importantes en la historia de esta comunidad. Primero, porque la defensa que iniciaron las mujeres el 15 de abril de 2011 realmente es la lucha de las propias mujeres defendiendo sus bosques, sus propios cuerpos y el de sus compañeros ante la vulnerabilidad de su existencia. Y segundo, porque esta acción produjo algo más allá de la resistencia, llevó a construir otras formas de habitar el mundo y otras formas de habitar el cuerpo.

Para los pueblos originarios la muerte se encuentra en los proyectos que impone el sistema capitalista patriarcal no sólo por la destrucción de sus recursos comunes como fuentes materiales, sino porque ellos también representan sus saberes, sus conocimientos, sus experiencias, su sabiduría, su cultura, su identidad, etc. El individualismo que impera ante la colectividad y la crueldad que enseña el sistema capitalista patriarcal a instalar en todo lo que tiene vida, se contrapone a la vincularidad y las redes de vida que estos pueblos construyen con sus territorios.

Se señala esto porque el “hartazgo” a la desposesión de las formas de vida y a la desposesión de los cuerpos que suponen la muerte, fue el punto de ruptura que posibilitó en el caso de las mujeres cheraní la reconstitución de sus subjetividades para mantener una defensa constante de sus bosques y cuerpos como territorios inseparables. Esta conclusión fue resultado de la caracterización y el análisis de las violencias que experimentaron las mujeres cheraní, durante el periodo 2008-2011, cuando el cártel “La Familia Michoacana” intentó por distintos medios mantener el control total del territorio de Cherán. Periodo que evidenció que tanto la tierra como los cuerpos de las mujeres siguen siendo una condición necesaria para el control total de los territorios.

En este sentido, los aportes de Aquille Mbembe, Rita Segato y Silvia Federici sin duda fueron fundamentales primero, para traducir desde la teoría el fenómeno violento por el que atraviesa el mundo, especialmente el Sur Global. Segundo, para comprender el *continuum* de los procesos de despojo en territorios habitados por pueblos originarios, pero con nuevos actores. Tercero, para particularizar el tratamiento de los cuerpos de las mujeres cheraní y con ello visibilizar a partir de las contribuciones de Márquez (2016) el acoso y la violación sexual, que es un tema invisibilizado dentro la comunidad, como un arma que detentó poder, subyugó a la población y derrotó la moral de los comuneros. Y cuarto, me permitió visibilizar que el control territorial siempre conlleva al despojo de la tierra y los cuerpos. Es decir, despojar a las mujeres cheraní de sus bosques era despojarlas de la red de la vida que históricamente han construido.

Las violencias visibilizadas a partir de esta caracterización, que fue construida mediante entrevistas hacia un grupo de comuneras vía telefónica y de segunda mano, permitieron relacionar el vínculo entre las mujeres cheraní y los bosques, y la relación con su defensa la mañana del 15 de abril de 2011. Donde su lucha tomó gran importancia, puesto que al enfrentarse a los narcotalamontes no sólo hicieron una defensa hacia el Territorio cuerpo-tierra, que son territorios históricamente despojados. Sino también fracturaron el imaginario de que los cuerpos de las mujeres son sólo reproductores biológicos de la vida, y se reivindicaron ante su familia, su comunidad, su estado, su país y el mundo como reproductoras sociales de la vida y defensoras de sus territorios-cuerpos y de su territorio-tierra.

Por otra parte, analizar las acciones que las mujeres cheraní llevaron y llevan a cabo para mantener la defensa constante de ambos territorios, me permitió comprender que la re-creación de su comunidad inició desde la mañana del 15 de abril de 2011 cuando las mujeres decidieron enfrentarse a los narcotalamontes. Acto que reconfiguró el sentido y la estructura de su comunidad, porque a partir de ese momento las mujeres no pudieron ser invisibilizadas en Cherán. Así mismo, a partir

de sus testimonios me permitieron vislumbrar que la re-creación de la comunidad tiene lugar porque las mujeres continúan organizándose entre ellas, y entre ellas y los comuneros para construir nuevos lazos, construir nuevas formas de habitar sus espacios, re-crear otras formas de organización o para incorporarse a la toma de decisiones. Ejemplo de esto es la conformación de los distintos Concejos donde la participación de las mujeres incrementa con cada cambio de gobierno. También me mostraron que el hogar para algunas mujeres cheraní es un espacio de poder desde el cual pueden tomar el control e impulsar la “lucha por la vida” que es la defensa del cuerpo y de la tierra. Desde este espacio ellas quiebran las estructuras patriarcales incrustadas en su comunidad y a la vez cimentan las bases para mantener la defensa ante el asedio capitalista, a diferencia de algunas otras latitudes que percibimos este espacio como un espacio de represión.

No obstante, las comuneras también muestran que sus acciones tienen repercusiones en la estructura de su comunidad y que ante esto tienen que mantenerse en una defensa constante. Por lo cual me surgen las siguientes preguntas que posteriormente en una investigación a profundidad podrían responderse: ¿De qué manera y desde qué espacios participan los comuneros en la re-creación de su comunidad?, y ¿Ante qué violencias se enfrentan? Porque si bien es cierto, que las mujeres trabajan para despatriarcalizar su territorio, también es importante mencionar que hay comuneros que deciden ser parte de esta re-creación comunitaria.

A partir de la propuesta de los Feminismos Comunitarios se puede observar cómo algunas acciones y la organización que las mujeres en lucha mantienen para construir nuevos horizontes, se construyen a partir de la memoria histórica de los pueblos. En el caso de las mujeres cheraní, mostraron que por efecto de la interseccionalidad, es decir, por el cruce del género, raza, etnia, edad, etc. que son imaginarios que históricamente las oprimen, se pueden encontrar desinterseccionalizándose; es decir, a partir de cada uno de estos imaginarios ellas

regresan a su historia, sus saberes, sus conocimientos, sus raíces, etc. y a partir de ahí proponen otras formas de habitar su espacio-tiempo. Pongamos de caso la recuperación de los Concejos de Cherán, que al no encontrar respuesta en las leyes para su protección, retomaron esta forma de gobierno ancestral y a su vez surgieron nuevos Concejos, como el Concejo de la Mujer y el Concejo de los Jóvenes para dar voz y así fortalecer a la comunidad. Otro ejemplo, lo encontramos en la Casa de la Mujer Indígena que a partir de la recuperación de la medicina tradicional vinculada con la medicina alópata defienden, recuperan y sanan emocional, física y espiritualmente los territorios-cuerpos de las mujeres. O el uso de los distintos medios de comunicación que son propuesta de las y los jóvenes cheraní para difundir su historia, sus costumbres, etc. Propuestas que siguen nutriendo la re-creación de la comunidad.

A partir de la confrontación entre el primer objetivo que era caracterizar y analizar las violencias vividas en las mujeres durante el periodo 2006-2011 y el segundo objetivo que era caracterizar y analizar las acciones que las mujeres construyen para defender su territorio y re-crear su comunidad pude comprender la importancia que toma la corporeidad en esta investigación, puesto que actualmente la lucha de las mujeres no tiene sentido si la defensa de la tierra no pasa por la defensa de los cuerpos. Porque en realidad como afirma Rita Segato (2021), la guerra se hace en los cuerpos de las mujeres. En su destrucción y en su profanación se inscribe la guerra por el territorio, por los minerales, los bosques, el agua, etc. Es una guerra de usurpación, y como la acumulación de capital es perpetua, en los espacios para acumular riquezas los cuerpos de las mujeres serán usurpados, violentados y maltratados. Por esta razón, los cuerpos como territorios, son el nuevo imaginario político que posibilita su recuperación.

Cada uno de estos aspectos, permite comprender que la reconstitución del territorio de Cherán sólo tiene lugar a partir de la re-creación de la comunidad, porque el territorio es una construcción social que tiene vida por los cuerpos que habitan con

él. Por lo tanto, tanto la reconstitución del territorio como la re-creación de la comunidad se encontrarán en estrecha relación y será un proceso dinámico, cambiante y constante, puesto que esta relación estará determinada a las necesidades de las y los comuneros, a los cambios generacionales y a los factores externos que la puedan afectar.

Así mismo, deseo expresar que lo que se presenta en esta investigación es el resultado de un replanteamiento constante a mis preguntas de investigación, al cuestionamiento constante de los teóricos que pudieran guiar esta investigación y al cambio de estrategias para recabar la información, ya que una de las principales limitantes a la que me enfrente fue no poder interactuar directamente con las mujeres cheraní dentro de la comunidad, tanto por la crisis sanitaria que atravesó el mundo por el COVID-19 y que limitó mi fase de campo, aunado a que la violencia en el estado de Michoacán se encuentra en su punto más álgido. Por esta razón, decidí incorporar herramientas etnográficas dentro de línea para enviar entrevistas vía correo electrónico y también, realizar entrevistas a distancia bajo la plataforma de teléfono. Herramientas que posibilitaron mantener un contacto a pesar de la distancia, pero que también entorpecieron un poco de las entrevistas ya sea porque en algún momento el internet no tenía buena recepción, porque tenía que esperar un tiempo determinado para recibir las respuestas o porque en el caso de la plataforma de teléfono, las interferencias del sonido afectaban la fluidez de la conversación. Además, de que ambos casos el no mantener el contacto físico con la persona imposibilitó la creación de un vínculo y limitó algunas respuestas durante las entrevistas. Por ejemplo, para mí fue complicado poder abordar la violencia que las mujeres viven dentro de su comunidad porque eran conversaciones que evadían. Por eso puedo mencionar que en la investigación quedan muchas aristas abiertas, y por lo mismo surgen diversas preguntas. Por ejemplo: ¿Qué acciones llevan a cabo las mujeres en otros espacios productivos como las que trabajan en apiarios o las ganaderas?, ¿Las artesanas, las parteras, las curanderas, las

profesionistas cuál es la propuesta que tienen para defender y cuidar el cuerpo?,
¿Las niñas?, cómo participan en la re-creación de su comunidad.

Pero me parece que lo que presento al día de hoy es la base para continuar y profundizar en el tema porque en cada una de las mujeres cheraní existe el sentido de reciprocidad hacia su comunidad que me conduce a otra pregunta. ¿Cómo y de qué manera se articulan hombres y mujeres para mantener la defensa del territorio cuerpo-tierra?

Finalmente parece importante mencionar y agradecer que aun con el tiempo limitando que tenían las comuneras por las actividades que desempeñan dentro y fuera de su comunidad, me brindaron en todo momento un apoyo total al hacerse un tiempo para poder conversar conmigo. Por qué mencionó conversar en lugar de entrevistar, porque durante nuestras conversaciones ellas me llevaron a comprender la reciprocidad entre la tierra y el cuerpo y el motivo de su lucha que también es nuestra lucha, pero en distintos espacios y tiempos. Me mostraron la importancia de rescatar y dar voz a la memoria de nuestras madres, de nuestras abuelas, tatarabuelas, etc. que también se encontraron en una lucha constante. Me mostraron que la lucha transita entre lo individual y colectivo y viceversa, me enseñaron que las respuestas no siempre se encuentran en lo individual sino en lo colectivo. Y aunque no sé si las mujeres cheraní buscan la despatriarcalización de su territorio cuerpo-tierra, y si esto que proponen los Feminismos Comunitarios en realidad se puede lograr, me dejan claro que caminan hacia un horizonte diferente, donde su historia se reconstruye y que eso es lo que importa porque caminan, muestran su insatisfacción y buscan garantizar la vida aquí y ahora.

Esto que expreso se puede sintetizar con este fragmento interpretado por las Mujeres y niñas del coro de Cherán.

“Somos corazón en flor. Nuestra voz es de esperanza, este canto es la labor de construir una alabanza a cada árbol, a cada flor para que ya no haya distancias entre mi voz y tu corazón”

(Yañez, 2015 en Agencia SubVersiones).

BIBLIOGRAFÍA

Agencia SubVersiones. (16 de abril de 2015). *El fuego nos unió*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=FMu2Rq-KnNQ>

Agua y Vida, (2018). Cartografías ecofeministas para la defensa del territorio cuerpo tierra en contra del extractivismo. *Agua y Vida: Mujeres, Derechos y Ambiente AC*, San Cristóbal, Chiapas. Recuperado de: <https://aguayvida.org.mx/wp-content/uploads/media/documents/2019/05/cartografias-ecofeministas-para-la-defensa-del-territorio-cuerpo-tierra-oct2018.pdf>

Agredo, G. (2006). El territorio y su significado para los pueblos indígenas. *Revista Luna Azul*, (23), 28-32. Recuperado de: <https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/lunazul/article/view/1059>

AP. (2022). Abogado de García Luna pide que jurado en EU no sea anónimo: “daría la impresión de ser culpable”, *EL FINANCIERO*, Recuperado de: <https://www.elfinanciero.com.mx/nacional/2022/04/30/abogado-de-garcia-luna-pide-que-jurado-en-eu-no-sea-anonimo-daria-la-impresion-de-ser-culpable/>

Arrieta, C. (2022). Cárteles del narco en México; el mapa de en dónde se encuentran. *EL UNIVERSAL*. Recuperado de: <https://www.eluniversal.com.mx/estados/el-cjng-el-de-mayor-penetracion-en-el-pais>

Ascencio, C. (9 de marzo de 2021). *Casa de la Mujer de Cherán*. [Archivo de Vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=vUdwlwVDs_0&t=981s

Azevedo, E. & Torres, L. (2019). Modos de vida, sostenibilidad y patrimonialización del territorio purépecha, *Revista Latinoamericana e Caribenha de Geografía e Humanidades*, 3(5), 1-13. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/journal/6040/604063281003/html/>

Biblioteca Comunitaria Ambulante. (30 de Septiembre de 2020). *En-tendiendo las autonomías de Michoacán I* [Archivo de Vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=_28cRw9EXbo&t=422s

Bocco, G. & Garibay, C. (2011). *Cambios de uso del suelo en la meseta purépecha (1976-2005)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México

Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *ACSUR-Las Segovias: Feminismos diversos: El feminismo comunitario*, 11-25. Recuperado: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>

Capel, H. (2016). Las ciencias sociales y el estudio del territorio. *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, 21(1). Recuperado de: <https://www.ub.edu/geocrit/b3w-1149.pdf>

Carlsen L. (2021). La defensa del cuerpo-territorio. *d desInformémonos periodismo de abajo*. Recuperado de: <https://desinformemonos.org/la-defensa-del-cuerpo-territorio/>

Carvajal, L. (2016). Extractivismo en América Latina. Impacto en la vida de las mujeres y propuestas en defensa del territorio, *Fondo de acción urgente América Latina y el Caribe*. Bogotá, Colombia.

Cortés, R. & Zapata, E. (2022). Racionalidad extractivista y necropolítica de la expropiación patriarcal: un acercamiento al estudio de las masculinidades para re/pensar el poder del extractivismo. *CS*, (36), 51-84. Recuperado de: <https://doi.org/10.18046/recs.i36.4743>

Chávez, E. (2013). Necropolítica. La política como trabajo de muerte. *Abaco: Revista de cultura y ciencias sociales*, (78) 23-30. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/359342>

Chávez, J. (2016). *Cherán K'eri juchari uinapikua, Cherán Grande es nuestra fuerza. La reivindicación de la comunidad purhépecha a través del conflicto territorial* (Tesis de Maestría), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Doha Debates. (16 de septiembre de 2021). *Cherán: The Burning Hope* [Archivo de Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=xr1hapswLd0&t=505s>

Enviomental Justice Atlas, (2018). Bosques, agua y territorio en Cherán, Michoacán, México. Recuperado de: <https://ejatlas.org/conflict/bosques-agua-y-territorio-en-cheran>

España, M. & Champo, O. (2016). Proceso de deforestación en el municipio de Cherán, Michoacán, México (2006-2012). *Revista Madera y Bosques*. Vol. 22(1), 141-153. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-04712016000100141&lng=es&tlng=es.

Estrada, J. (2020). Crimen organizado se disputa puerto Lázaro Cárdenas en la última década, *MILENIO*. Recuperado de: <https://www.milenio.com/policia/narcotrafico/michoacan-crimen-organizado-disputa-puerto-lazaro-cardenas>

Federici, S. (2019). *La guerra contra las mujeres y las nuevas formas de acumulación capitalista*, México: Cátedra Interinstitucional.

Federici, S. (2020). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, México: Traficantes de sueños.

Flores, D. & Paredes, H. (2019). Las mujeres de fuego de Cherán, *PIEDEPÁGINA*. Recuperado de: <https://piedepagina.mx/las-mujeres-de-fuego-de-cheran/>

Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

Gallardo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.

Gamboa, V. & Rodríguez, L. (2022). Alertan en Senado sobre extorsiones a aguacateros, *EL UNIVERSAL*, Recuperado de: <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/alertan-en-senado-sobre-extorsiones-aguacateros>

García, S. (2016). *Tradición en la defensa del bosque y reconfiguración del sentido de comunidad. Cherán K'eri*. (Tesis de Licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Gasparello, G. (2018). Análisis del conflicto y de la violencia en Cherán, Michoacán. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 39(155), 77-112. Recuperado: <https://doi.org/10.24901/rehs.v39i155.289>.

Global Witness (2021). *Última línea de defensa. Las industrias que causan la crisis climática y los ataques contra personas defensoras de la tierra y el medio ambiente*. Recuperado de: <https://www.globalwitness.org/es/last-line-defence-es/>

Harvey, D. (2005). *El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión*, Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Hernández, L. (2017). Minería, narco y comunidades indígenas. *LA JORNADA*. Recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2017/05/09/opinion/017a2pol>

Hurtado, P., Gutiérrez, J., Gómez, L. & Barbosa, F. (2019). Lideresas Sociales: El relato invisible de la crueldad. En *Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento*. Recuperado de: <https://codhes.files.wordpress.com/2019/03/informe-lideresas-sociales-codhes-marzo-2019.pdf>

Ibarra, L., Rojas, R., Tapia, G. & Torres, Y. (2020).+ La demanda por justicia de género en una autonomía indígena: las mujeres de Cherán contra el feminicidio. Inflexiones. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (6), 139-166. Recuperado de: <http://inflexiones.unam.mx/ojs/index.php/inflexiones/article/view/115>

INAFED, (2010). Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México. Recuperado de: <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM16michoacan/mediofisico.html>

Inclán, D. (2018). Violencia, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México. Recuperado de: http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/648trabajo.pdf

Jiménez, C. (2017). *Perspectivas de Género: Una mirada desde las Ciencias Humanas*, Bogotá: Sello Editorial UNAD

Lagarde, M. (1996). *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Madrid, España.

Lemus, A. (31 de marzo de 2021). *Uárho. La mujer p'urhépecha. México. /Alicia Lemus/ V Coloquio de Humanidades UDEM*. [Archivo de Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Rbs1rE2sy2U>

Little México Film Festival. (30 de octubre de 2021). *LiMe PANEL 2021 Siangua. Raíces. Roots*. [Archivo de Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=Zli7Na_Ch4A&t=2074s

Llanos, L. (2010). El concepto del territorio y la investigación en las ciencias sociales. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 7(3), 207-220. Recuperado de: <https://www.scielo.org.mx/pdf/asd/v7n3/v7n3a1.pdf>

Martínez, E. (2020). Guardia Nacional interviene tras enfrentamiento en Cherán. *LA JORNADA*. Recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/estados/2020/06/20/interviene-guardia-nacional-en-intento-de-linchamiento-en-cheran-8084.html>

Martínez, S. (2019). Feminismo Comunitario. Una propuesta teórica y política desde Abya Yala. *Revista Servicios Sociales y Política Social*, (119), 21-33. Recuperada de: <https://www.serviciosocialesypoliticassocia.com/-41>

Márquez, Irene. (2016). *Revaloración de la vida: La comunidad P'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016*, (Tesis de Maestría), Colegio de la Frontera Norte. Chihuahua, México.

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, España: Melusina

Mbembe, A. (2012). Necropolítica, una revisión crítica. En *Estética y Violencia: necropolítica, militarización y vidas lloradas*. MUAC, UNAM.

Meza, V. (2020). El narcoestado, *La Prensa*. Recuperado de: <https://www.laprensa.hn/opinion/columnas/el-narcoestado-CBLP1377702>

Miguelés, R. (2019). Inegi: sexenio de Peña Nieto rompe record en homicidios. *EL UNIVERSAL*.

Moncada, A. (2016). Aportes para el análisis de la violencia contra las mujeres indígenas en los contextos mineros. En *MUJERES, DERECHOS Y POLÍTICAS PÚBLICAS EN AMÉRICA Y EL CARIBE*. Culiacán, Sinaloa.

Moncada, A. & Pineda, E. (2018). Violencias y resistencias de las mujeres racializadas en los contextos extractivistas mineros de América Latina. *Observatorio Latinoamericano y Caribeño* 1(2), Recuperado de: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/observatoriolatinoamericano/article/view/3190>

Morris, H. (1990). *Química*, México: Grupo Editorial Iberoamérica, S.A. de C.V.

Nancy, J. (2000). *Corpus*. París, Francia: Ediciones Métailié.

Olivera, B. (2018). Mujeres frente al extractivismo. Experiencias Latinoamericanas. Recuperado de: https://www.dar.org.pe/archivos/docs/boletin_mye_vf.pdf

Ospina, G., Jelsma, M. & Hernández, J. (2018). Amapola, opio y heroína. La producción de Colombia y México, *Transnational Institutud, Amsterdam*. Recuperado de: https://www.tni.org/files/publication-downloads/amapola_opio_y_heroina_la_produccion_de_colombia_y_mexico_web_0.pdf

Pantoja, K. (2020). "Que la voz arda como el fuego: Un estudio sobre el caso de la comunidad de Cherán, Michoacán vista desde la ecología política". Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperada de: [file:///C:/Users/Esmeralda/Downloads/CasodeestudioCheran.EcoPol%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Esmeralda/Downloads/CasodeestudioCheran.EcoPol%20(1).pdf)

Paredes, J. (2013). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Cooperativa El Rebozo.

Paredes, J. & Guzmán, A. (2014). *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

Pineda, E. (2017). *Racismo, endorracismo y resistencia*. Caracas, Venezuela: El perro y la rana.

Redies, I. (2018). "Las mujeres son el motor del movimiento": 7 años de autonomía y emancipación en Cherán K'eri". *LUCHADORAS*. Recuperado de: <https://luchadoras.mx/las-mujeres-motor-del-movimiento-7-anos-autonomia-emancipacion-cheran-keri/>

Reyes, A. (2018). *Itinerarios Sociales del Cuerpo. Biopolítica y resistencia social*. México: Cofradía de Coyotes.

Ruiz, G. (2015). *Cherán K'eri: La defensa del territorio y el gobierno comunitario en tiempos del estado cooptado*. (Tesis de maestría). Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social.

Sandoval, D. (2018) CHERÁN. Narrativa de un proceso comunitario de lucha y transformación. *Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano*. Recuperado de: <https://www.ceccam.org/sites/default/files/cheran.pdf>

Salazar, R. (2009). *La nueva estrategia de control social. Miedo en los medios y terror en los espacios emergentes*. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología Buenos Aires. Recuperado de: <https://cdsa.academica.org/000-062/2239.pdf>

Scott, J. (2015). Experiencia. *Revista de estudios de género, La ventana*. 2(13), 42-74. Recuperado de: <http://revistalaventana.cucsh.udg.mx/index.php/LV/issue/view/69>

Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.

Spinoza, B. (2007). *ÉTICA. Tratado teológico-político*, México: Porrúa.

Symington, A. (2004). Interseccionalidad: una herramienta para la justicia de género y la justicia económica. *IGUALDAD DE GÉNERO EN EL MAR*. (9). Recuperado de: <https://igualdadenelmar.org/interseccionalidad-una-herramienta-para-la-justicia-de-genero-y-la-justicia-economica/>

Stöckelmann, R. (Julio de 2015). *El pueblo de Cherán ha dicho basta- construyendo su futuro sin narcos y sin partidos*. [Archivo de Vídeo]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=XUpQb_5eC6w

TV Cherán. (21 de junio de 2016). *Caminando hacia la autonomía*. [Archivo de Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=XNFyREo3c68>

Valencia, Z. (2016). *Capitalismo Gore. Control económico, violencia y narcopoder*. México: Paidós.

Valladares, L. (2017). El despojo de los territorios indígenas y las resistencias al extractivismo minero en México. *REVISTAS OpenEdition*, (28), 21-45 Recuperado de: <https://journals.openedition.org/eces/2291#tocto1n1>

Velázquez, R. (2015). Michoacán, rey de narcolaboratorios. *EL UNIVERSAL*. Recuperado de: <https://www.eluniversal.com.mx/articulo/periodismo-de-investigacion/2015/10/18/michoacan-el-reino-de-los-narcolaboratorios>

Ventura, M. (2018). Espacios agrarios en conflicto en la Meseta Purépecha. Capacuaro-Pomacuarán y Ocumicho-Tangancícuaro. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, (156), 257-288. Recuperado de: <chrome-extension://dagcmkpagjlhakfdhnbomgmjdpkdklff/enhanced-reader.html?openApp&pdf=https%3A%2F%2Fwww.scielo.org.mx%2Fpdf%2Frz%2Fv39n156%2F2448-7554-rz-39-156-00257.pdf>

Villareal, M. & Echart, E. (2018). PACHA: DEFENDIENDO LA TIERRA. Extractivismo, conflictos y alternativas en América Latina y Caribe. *Cartilla*.

Recuperado de: <file:///C:/Users/Esmeralda/Downloads/Pachadefendiendolatierra-ExtractivismoconflictosyalternativasenALC.pdf>

VICE en Español. (6 de mayo de 2016). *Cherán, el pueblo purépecha en rebeldía/LGVPLE* [Archivo de Vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=DqI9_kKBwws

Walter Kroll. (1 de enero de 2018). *Cherán K'eri y el buen vivir*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=-ZPSjHRs3Ow>

Zúñiga, R. (2016). Cherán defiende y reconstruye su territorio: Entrevista a Sharenir Maciel Alcantar, del Consejo del Municipio autónomo de Cherán K'eri, México, *Revista Internacional de Investigación en Educación Global y para el Desarrollo*, (10), España. Recuperado de: <http://educacionglobalresearch.net/wp-content/uploads/EGR10-06-Entrevista-Sharenir-Castellano1.pdf>