

Foro
“Memorias y resistencias.
Experiencias comunitarias e indígenas en el México actual”

Algunos usos de la memoria en el rebasamiento del miedo

Pilar Calveiro

Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM)

La reorganización capitalista en su fase global está muy lejos de la pacificación, flexibilidad y tolerancia que enuncia en el discurso. "Pacífica" denunciando como hostil, violento y peligroso todo aquello que se le opone, para eliminarlo. Su flexibilidad se restringe al ámbito de los mercados, la circulación de capitales y la aplicación de un derecho diferencial, extraordinariamente duro para los infractores menores, pero ciego y sordo frente al cúmulo de ilegalidades que sostienen las actuales formas de acumulación política, económica y tecnológica. Por fin, esgrime la tolerancia de la indiferencia, es decir, el desinterés por la diferencia y, sobre todo, del abandono de las preguntas fuertes por la justicia, por la responsabilidad en relación con los otros y con nosotros mismos.

Esta, como toda fase de instauración hegemónica, comprende grandes dosis de violencia o, más bien, de diferentes violencias que vale la pena identificar. Por una parte, están las violencias directas y terriblemente cruentas de los escenarios bélicos que construye, para sostener sus prácticas de dominio en lo internacional y lo nacional, como las llamadas guerra antiterrorista y guerra contra el crimen organizado. Por otra, y no menos importante, se multiplican las violencias estructurales de esta fase que comprenden: distintas formas de apropiación por desposesión, con el consecuente desplazamiento forzado de grandes grupos de población que pierden toda clase de derechos abriendo, junto al Estado de derecho, un verdadero estado de excepción, al margen de toda protección legal, en el que

quedan abandonados inmensos grupos de población, en especial indígenas y migrantes.

Estas violencias persiguen la imposición abierta de las nuevas formas de concentración política y económica, pero también generan *políticas del miedo*, es decir, utilizan el miedo como instrumento de control. “El mercado prospera cuando se dan condiciones de inseguridad; saca buen provecho de los temores humanos y de la sensación de desamparo” (Bauman: 175) ya que “de la inseguridad y del miedo se puede sacar un gran capital potencial” (Bauman: 185). Mientras que “el Estado social convirtió la confianza en uno mismo y en la accesibilidad de un futuro mejor en la propiedad común de todos los ciudadanos de ese Estado. El Estado de seguridad personal, por el contrario, se inspira en el miedo y la incertidumbre... busca legitimarse, precisamente, con la defensa de un orden público amenazado” (Bauman: 199). Puede decirse entonces que propicia el miedo como forma de control y de autolegitimación.

Isabel Piper propone pensar el miedo como una de las tecnologías de la gubernamentalidad¹ neoliberal. Esta mirada es interesante porque la idea de gubernamentalidad enlaza economía, población y seguridad con las “técnicas y procedimientos destinados a dirigir la conducta de los hombres”. Según Foucault, en el neoliberalismo de la Escuela de Chicago, que es precisamente el que se ha impuesto, la gubernamentalidad se basaría en extender la racionalidad de mercado y, más propiamente, la empresarial a ámbitos no prioritaria ni exclusivamente económicos como la familia, la natalidad, *la delincuencia y la política penal*² (Foucault, 2007: 365). En efecto, todos esos ámbitos, así como las esferas política y cultural, han quedado sujetos a la racionalidad económico-empresarial-corporativa que retrae lo público al ámbito privado, a la lógica de acumulación y restringe garantías. Se crea así un estado de indefensión que suscita miedo, pero sobre todo necesita de él. Lo alienta como instrumento de gobierno de las almas, las conciencias, los ciudadanos. Implica nuevas formas de abordar “los problemas específicos de la vida y la población” (Foucault, 2007: 366), en las cuales se agitan diversos miedos a enfermedades, catástrofes, enemigos internos y externos para configurar un ciudadano temeroso y asustado, retraído hacia la esfera privada de la seguridad personal y absorbido por el mercado.

Pero ni el Estado, ni los grupos corporativos legales o ilegales asociados con él, ni las sociedades son actores novatos o desprevenidos. Todos guardan memoria de antiguas prácticas de poder y resistencia que "actualizan" en las circunstancias

¹ Se entiende por gubernamentalidad una cierta tecnología de gobierno de los niños, de las almas, de las conciencias, de una casa, de un Estado (Foucault, 2006: 448).

² El resaltado es mío.

cambiantes del mundo global. Por ello surgen distintas formas de ejercicio de un poder político y económico *reloved*, así como nuevas formas de resistencias, prácticas de lucha y organización que, desde la sociedad civil, sobrepasan el miedo y, paralelamente, a las redes de poder que lo instrumentan.

Toda gubernamentalidad se enfrenta a resistencias y es precisamente en este punto donde quiero focalizarme, en la observación de prácticas que desafían el miedo y recurren a la memoria social para tal cometido. Así como existe una memoria del miedo, que los poderosos sostienen cuidadosamente, es posible afirmar que existe también una memoria del valor, como reserva capaz de emerger en los momentos de peligro. ¿Cuál es esta memoria? ¿Cómo entenderla?

Muchas veces pensamos en la memoria como un ejercicio, como una práctica consciente y voluntaria, que decide *sostener* ciertos recuerdos del pasado para traerlos a las necesidades del presente o que desde las necesidades del presente “recupera” fragmentos del pasado. En este sentido, actualiza las experiencias vividas trayendo de ellas lo que necesita para la acción en el momento actual. Esta práctica, ya sea individual o colectiva, es siempre significada socialmente. Sostener este tipo de memoria sobre la ofensas del pasado, en aras de mostrar sus continuidades o “reciclamientos” en el presente, es el trabajo de buena parte de los organismos de derechos humanos en el mundo actual y en México. Se buscan las continuidades del pasado en el presente, con la esperanza modificar las prácticas actuales para inaugurar futuros diferentes.

Sin embargo también hay una memoria involuntaria que es principalmente *discontinuidad y sorpresa*. Puede y suele tomarnos por asalto, irrumpir cuando menos se la espera, apareciendo desde el pasado remoto, sin solución de continuidad con un presente del todo diferente, para conectar ambos momentos de manera sorprendente e inesperada. Esta es una memoria que irrumpe y se nos impone, descoyuntando los tiempos. Trae algo de la experiencia vivida, sin recuperarla por completo, algo que siendo antiguo es nuevo, que ahora adquiere un nuevo sentido, perdido o incluso insospechado en el momento de la experiencia inicial (Imperatore, 2014: 17). Se podría decir que es una conexión que ilumina con una nueva luz tanto el presente como el pasado mismo; reabre uno en relación al otro; es la memoria de la que hablaba principalmente Walter Benjamin.

Estas dos formas de la memoria no se repelen sino que se articulan en lo que podríamos llamar la actualización de la experiencia, ya que parten de ella y van hacia ella. En efecto, la experiencia es primaria en todo proceso de conocimiento, no porque refiera a una escasa elaboración de lo vivido sino porque está en la base del conocimiento.

No existe la experiencia como algo separado de su elaboración y de la posibilidad de su comunicación. Es en este sentido que el mismo Benjamin se refirió al “fin de la experiencia”, en el mundo de la primera posguerra, en el que todo había cambiado tanto que lo vivido no podía colocarse en coordenadas de sentido que lo hicieran transmisible. Y sin embargo, la asignación de sentido y la transmisión de aquellas y otras experiencias posteriores, quizás incluso más terribles, no se han detenido desde entonces.

La memoria, ya sea como restitución de *ciertas* continuidades (siempre limitadas), ya sea como irrupción de otro tiempo en el presente permite nuevas asignaciones de sentido y, de tal suerte, la conservación y la actualización de la experiencia; de experiencias comunes, que se viven y se significan socialmente. En este sentido, *lo comunitario es un espacio privilegiado de la memoria* porque se sostiene en un enorme bagaje de experiencias compartidas a lo largo del tiempo, transmitidas intergeneracionalmente y que subsisten o que irrumpen de manera inesperada como memoria colectiva.

Dentro de las sociedades, como entre las personas, memoria y olvido se tejen uno sobre el otro, como bien sabemos. Y sin embargo no podríamos decir que guardan entre sí una relación proporcional, del orden de “a más memoria menos olvido”. Lo que a veces se considera “demasiada” memoria puede conllevar “demasiado” olvido también. La potencialización de ciertas memorias, su focalización en determinadas problemáticas sociales puede acompañar enormes olvidos de otras cuestiones no menos importantes. Es decir, hay una selectividad de la memoria que puede dar lugar al desplazamiento de unas memorias por otras.

Las formas de articulación entre olvido y memoria, qué memorias se sostienen y cuáles se intenta obstruir o sencillamente se desconocen tiene signos políticos precisos. Tanto desde el poder como desde la resistencia se construyen relatos relativamente homogéneos, archivos organizados que corresponden a una racionalidad específica, ya sea la hegemónica o la contrahegemónica. Pero también existen memorias múltiples y flexibles del poder -como el miedo- y memorias de la resistencia -como las formas de organización y lucha-. Cada una se acompaña de sus respectivos olvidos y silenciamientos. Estas memorias aparecen en los relatos testimoniales pero sobre todo en las prácticas sociales y políticas, desplegando una enorme diversidad de experiencias y de interpretación de las mismas. Una de sus mayores cualidades es que esta diversidad es refractaria a la homogeneidad de los archivos, a los que tiende a cuestionar y romper de manera incesante. En este sentido, podríamos decir que la memoria es virósica porque tiende a multiplicarse

pero también porque tiende a descomponer la coherencia del archivo y contradecirla.

Lo peculiar de la memoria es la recuperación del pasado, pero partir de sus “escombros”, fragmentos abandonados, recuperados, que se ensamblan de distintas maneras de acuerdo con las urgencias del presente. No construye un relato completo, coherente, fijo y repetitivo ni se fija en el pasado para exaltarlo o traerlo intacto sino que parte de lo roto, del “resto” recuperable. Tampoco se “clava” en las marcas que ha dejado el pasado sino que las incorpora para, a partir de ellas, “convocar” a las memorias del miedo o la resistencia. Aunque la marca sobre el cuerpo individual o social es intransferible en sentido estricto, ello no la hace inconcebible. La marca y el dolor del Otro es comunicable y permite así el “pasaje” de lo vivido a los demás.

Al asignar sentidos a fragmentos de una experiencia antigua que puede articular con los sentidos del presente y que puede comunicar, “pasar”, para su uso aquí y ahora, es que la memoria adquiere su dimensión política y su capacidad de resistencia. De pronto, los antiguos genocidios resuenan con los del presente – Auschwitz con Gaza, pero también con nuestros pueblos originarios cuyo exterminio no ha cesado de ocurrir- totalmente diferentes pero en una resonancia audible. Genocidios del pasado que iluminan y son iluminados por los del presente.

Una memoria viva está anclada en las ofensas de hoy; “revive lo pasado, siempre de maneras nuevas, para levantarlo contra las atrocidades del presente”. Esta es la memoria que quiero analizar como práctica de las comunidades indígenas en el mundo actual. Pero también es la memoria que creo que debemos perseguir en nuestro mundo académico, bastante desmemoriado por cierto: aquella que nos permita ver más allá de lo que se nos muestra, más allá de lo que aparece “naturalizado” o aceptado como irreversible, para ser capaces de fijar la vista precisamente donde incluso nosotros mismos nos resistimos a mirar. La reflexión y las prácticas en torno a la memoria deben implicar necesariamente una toma de responsabilidad sobre nuestro presente, en el sentido de buscar y dar respuesta a lo que nos quema hoy entre las manos.

Los pueblos indígenas en el México actual –y en toda América Latina- son un ejemplo de esta memoria viva, que enfrenta las políticas de violencia y miedo del mundo global con una memoria que recupera antiquísimas prácticas de resistencia, acoplándolas con otras más recientes, hibridándose y transformándose. Lo encontramos en las comunidades zapatistas de Chiapas, en la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) de Guerrero, entre los purépechas de

Michoacán, por mencionar las que se han visibilizado más en los últimos años, pero están ocurriendo en distintas partes del país y de América Latina.

Ciertamente, el ámbito de lo local se revela hoy como un espacio privilegiado para observar tanto las políticas del miedo como sus resistencias. Allí es donde las violencias estatales y privadas, articuladas en las grandes redes corporativas que conectan lo legal con lo ilegal, hacen blanco sobre los cuerpos de los sujetos individuales y colectivos. Allí, "se deja ver la compleja trama resultado de factores estructurales, coyunturas y acontecimientos generados en distintas escalas por los actores.... El peso de las circunstancias locales hace la diferencia, imprime la particularidad al escenario donde los individuos ponen en juego sus intereses, ideas, deseos y utopías, y con ello, asumen su condición de actores" (Radilla, 2013: 38). En el ámbito local, la opacidad de las redes de poder –como los vínculos entre las redes ilegales y las propias instituciones- se hace más visible e incluso evidente y permite, por lo mismo, comprenderlas y articular las resistencias de manera más eficiente.

Es en este sentido que vale la pena analizar las estrategias que se despliegan en las resistencias locales y, en especial, las que provienen de la población indígena, por diferentes razones. Por una parte porque allí es donde estas violencias público privadas se ejercen de manera más desnuda y descarada, como ya se mencionó. Pero también porque en ellas existe lo que podríamos considerar una "reserva" cultural de matriz diferente, que permite visibilizarlas con más claridad y abordarlas desde otra perspectiva. La mirada, necesariamente mestiza, que aportan las comunidades indígenas después de cinco siglos de dominación, implica un doble conocimiento cultural (el propio y el del colonizador), cierta distancia con el modelo estrictamente occidental que siempre las desconoció y un *know how* de la resistencia, a partir de su ejercicio incesante) que no es en absoluto desdeñable.

Las luchas de los pueblos indígenas actualizan las antiguas demandas del autonomismo, para proponer puntos de partida no estatales ni partidarios que son, justamente, los que atraviesan una fuerte crisis de legitimidad. Sin embargo, tampoco se estructuran a partir del enfrentamiento abierto con el Estado, y en algunos casos ni siquiera fuera de él por completo, sino desde la posibilidad de hacer a pesar del Estado y desde sus márgenes, "a bando". Conforman resistencias que, sin centrarse en lo estatal, tampoco desconocen necesariamente su relevancia ni la importancia de las luchas que se libran al interior del aparato, como las electorales. Simplemente hacen lo que han estado haciendo por siglos: construir alternativas y opciones limitadas de poder desde los bordes, sin desafiar abiertamente al Estado pero poniéndolo en jaque una y otra vez -más allá incluso

de su voluntad- por el solo hecho de mostrar la posibilidad de vivir, crear y construir alternativas por fuera del abrigo y el consentimiento estatal. Incluso de desempeñar funciones históricamente reservadas al Estado –como la seguridad o la justicia- de una manera más clara y eficiente. Por eso, siendo experiencias locales que no pretenden su generalización, impactan sin embargo en lo regional, lo nacional e incluso lo internacional, como se puede ver en el movimiento indígena actual.

Como ejemplo de esto, me voy a detener en el proceso seguido por la comunidad indígena de Cherán en el estado de Michoacán, y en la conformación del municipio autónomo de Cherán K'eri como parte de una serie de otras experiencias semejantes que hoy están en el foco de la atención y de preocupación de los grupos de poder legales e ilegales. Creo que experiencias como la de Cherán nos muestran, por un lado, que la acción es posible y con ella, abatir el miedo e impedir la entrada en el terror que inmoviliza y, por otro, que existen formas alternativas a la democracia liberal y prácticas que tienen la posibilidad de ampliarla, a las que es necesario prestar atención.

*Cherán, la instalación del miedo*³

Cherán es uno de los 113 municipios de Michoacán, ubicado en la meseta Purépecha. Su cabecera municipal –San Francisco Cherán- es la única del estado ubicada en una comunidad indígena y ha sido un referente para toda la región, desde tiempos inmemoriales. Tiene 18 700 habitantes y, antes del conflicto, contó con 27 mil hectáreas de bosques que, por efecto de la tala ilegal, se vieron reducidos a 7 mil, poco más de una cuarta parte de la superficie original.

Cherán fue sede de antiguas luchas *campesinas, indígenas y particularmente las de la nación purépecha*, cuya identidad cultural es compleja y riquísima. Para los purépechas, como para otros pueblos originarios, se es en el territorio; no se marca la oposición o separación entre sociedad y entorno, cultura y naturaleza, propias de Occidente, sino que estas son, siempre, una en la otra.

El proceso de conformación del Municipio Autónomo de Cherán K'eri, que reconoce antecedentes importantes en las luchas indígenas de las últimas tres décadas, se desencadenó en el año 2008. Fue entonces cuando comenzó a darse cierta descomposición social y una fuerte división dentro de la comunidad, que los pobladores atribuyen a la creciente intervención de los partidos políticos para ganar

³ Todos los entrecomillados que se presentan en este apartado corresponden a ocho entrevistas personales realizadas a mujeres y hombres habitantes de Cherán, entre enero y agosto de 2013. Toda la reconstrucción de los acontecimientos está hecha a partir de las mismas y de documentos de la propia comunidad. Se citan de manera directa sólo un par de entrevistas por ser las que se refieren de manera más clara a la discusión sobre las formas de participación política y la recuperación de experiencias previas.

la presidencia municipal y para conseguir apoyos en las elecciones estatales. A esto se sumó la devastación del bosque por parte de talamontes clandestinos que, aunque ya se venía dando desde antes, se incrementó con los conflictos internos, la desunión y la “ausencia de autoridad”⁴, en el sentido fuerte de la palabra.

Se hizo evidente entonces la presencia de los “malos”⁵ a través de una ola de violencia -robos, extorsiones, secuestros, asesinatos- que no fue atendida por las autoridades municipales ni estatales. El problema fue creciendo y, para 2010, el robo de madera de los bosques de la comunidad⁶ era sistemático y los talamontes se movían en el territorio como si fuera propio. La violencia escaló y, además de las agresiones contra los comuneros en el campo, comenzaron a ocurrir robos en los domicilios particulares, extorsiones y secuestros dentro del poblado. A partir de allí la inseguridad se extendió del bosque a la comunidad y al centro mismo del pueblo. Se sucedieron los secuestros, los asesinatos, todo tipo de agresiones físicas, incendios, robos e incluso el desplazamiento de pobladores amenazados para apropiarse del territorio de esa forma. La autoridad municipal seguía sin escuchar y el miedo crecía.

Se trató entonces de organizar una autoridad comunal, en forma paralela a la municipal -elegida por el sistema de partidos, ya para entonces bajo sospecha de estar coludida con los talamontes y narcos- pero no se lograron avances ni acuerdos sustantivos.

Al no encontrar freno, los talamontes, protegidos por grupos armados del narcotráfico, comenzaron a bajar cantidades extraordinarias de madera que los pobladores calculan en alrededor de 200 camiones diarios. Así las cosas, para 2011, estos camiones circulaban armados directamente por el pueblo y pasaban por las calles principales amedrentando y apuntando con sus armas a la gente, que no se atrevía a hacerles frente. Incluso circulaban abiertamente por la zona, camuflajeados con ropa del Ejército y vehículos sin placas, como forma de intimidación. A partir de las ocho de la noche todo el mundo se retiraba a sus casas y las calles quedaban vacías. El 10 de febrero de 2011, los “malos” secuestraron a tres comuneros, dos de ellos integrantes de la autoridad comunal, que luego aparecieron muertos. El miedo ganaba la partida y todo estaba “medio tenebroso”, al decir de uno de los habitantes.

El levantamiento y sus estrategias

⁴ Santiago, comunero, entrevista personal.

⁵ Así designan los pobladores a los miembros de redes criminales, como narcotraficantes y talamontes, así como a las autoridades de los distintos niveles que los protegen.

⁶ Se trata de bosques comunitarios que no están sujetos al régimen de propiedad privada.

A raíz de los abusos y de las sospechas de complicidad de las autoridades, la gente comenzó a pensar en realizar “acciones fuertes” pero no lograba concretarlas. En marzo de 2011 se intentaron, sin éxito, diversas estrategias, como el bloqueo del terreno para impedir el paso de vehículos o la detención de las camionetas de los talamontes. Las preguntas que se repetían en la comunidad, una y otra vez, eran: “¿Qué vamos a hacer? ¿Cómo le vamos a hacer?” Si no se hacía algo, todos estarían en peligro, en especial las mujeres y los niños.

Uno de los elementos que desencadenó la acción fue que los talamontes estaban llegando a La Cofradía, ojo de agua del que durante mucho tiempo se había abastecido la comunidad. Aunque ya para entonces el pueblo se surtía de un pozo profundo, La Cofradía tenía un valor emblemático: había sido garante de la subsistencia en un pasado inmediato y esto era parte de la identidad y la memoria colectivas. Precisamente, la memoria de “ser en el territorio” –no de servirse del territorio- se vincula con la necesidad imperiosa de su defensa, que tuvo un lugar importante en el levantamiento.

Asimismo, existe entre los pobladores una memoria de la valentía con la que Cherán se ha defendido en otras circunstancias por completo diferentes y que, en los relatos, se remonta a los tiempos de la Revolución Mexicana, se continúa con las luchas en contra de las empresas madereras estadounidenses para proteger el bosque y sigue con las asambleas en contra del tendido de las vías del tren dentro de su territorio (que lograron impedir levantando los durmientes del tendido).⁷ También hay una memoria del “honor” de ser la comunidad más grande de la región y de constituir un referente en la zona, de manera que “ese orgullo estaba exigiendo ponerle un alto a las cosas... Eso movió a muchos”⁸.

La acción del 15 de abril, que culminó con la formación del Municipio Autónomo, estaba originalmente planeada para el día 17 pero los hechos se desencadenaron sin que quede muy claro quién o por qué se decidió adelantarla, es decir sin una planificación demasiado precisa ni un comando preestablecido. Lo cierto es que las mujeres detuvieron el primer vehículo de los talamontes; la población se lanzó luego a la calle, detuvo a cinco de ellos y los encerró. Sus cómplices fueron a rescatarlos acompañados con una patrulla de la policía municipal, que venía a confirmar la colusión de la autoridad, pero la gente amotinada los detuvo y comenzó a construir barricadas para impedir que pasaran otros vehículos. Las mujeres y los jóvenes, muy jóvenes –de entre 11 y 17 años- fueron los grandes protagonistas de la jornada.

⁷ Hay casas en las actualmente que se conservan trozos de aquellos durmientes.

⁸ Santiago, comunero, entrevista personal.

Cuando inició el enfrentamiento, se convocó a la gente con campanadas, sistema de alarma ancestral recuperado, y con cohetes. En cada bocacalle se armó una barricada bloqueando el paso, en una acción claramente defensiva. Toda la gente que tenía un arma fue a cuidar que “los malos” no rescataran a sus cómplices. La comunidad canceló la autoridad municipal pero la estatal (provincial) no se hizo cargo de la situación sino hasta ocho días después, cuando se pudo entregar a los detenidos. Su demora en intervenir y la liberación casi inmediata de los presos permitieron corroborar también la complicidad de las autoridades de ese nivel.

Las barricadas iniciales se convirtieron luego en las fogatas, núcleo aglutinador del movimiento y símbolo de la lucha de Cherán. Allí los vecinos se reunían, noche tras noche, para la defensa del territorio. Allí se restablecían los vínculos comunitarios. Allí confluían, mujeres, jóvenes, hombres y niños y se transmitía la experiencia, de los ancianos a los más jóvenes y de estos a los niños, que jugaban, en la barricada, a ser de la barricada.

Entonces, “todo se suspendió”: las escuelas, el comercio, el trabajo. Se prohibió el consumo de alcohol, hasta pasar la emergencia. Cherán se bloqueó durante 15 días y todo se concentró en la defensa. Fue un momento de corte, de excepción, de cierre de la comunidad sobre sí misma. Pronto el movimiento recibió algunos apoyos de la sociedad civil y de otros poblados que, como bocanada de aire fresco, lo fortalecieron, impidieron el aislamiento y le dieron confianza en la pertinencia de sus actos y en la esperanza de sobrevivir como comunidad.

Construcciones y reconstrucciones

El proceso organizativo y político que se desencadenó a partir de entonces no correspondió con una planificación afinada, sino que se fue armando paso a paso y tomando las ideas de uno y de otro.

Una de las primeras decisiones que se tomó fue mantenerse al margen de los partidos políticos y, a partir de allí, designar a las autoridades municipales con sus propios procedimientos, que son de carácter asambleario.

La idea que prevalece en la comunidad es que los partidos no sólo provocan divisiones innecesarias sino que, además, se vinculan de manera utilitaria y clientelar con la población, intentando cooptarlos mediante “favores” o promesas de cargos que nunca resultan en beneficio efectivo de la comunidad. Se los percibe como entes externos, ajenos a su cultura, sobreimpuestos de manera artificiosa y, por lo mismo, prescindibles e incluso dañinos.

En consecuencia, se decidió formar un gobierno propio que se planteó tres prioridades: reconstituir el territorio, demandar y obtener justicia para las víctimas y garantizar la seguridad comunitaria.

En un primer momento toda la gente cubría las barricadas de acceso al pueblo y las fogatas dentro de la comunidad. Se controlaron todos los accesos y se impidió la entrada de las fuerzas de seguridad a las que, sin embargo, se les demandó que se hicieran cargo de la seguridad de las inmediaciones. Es decir, se fijaron los límites, las jurisdicciones: la seguridad interior quedó a cargo de la autoridad comunal ("nosotros decidimos cómo se maneja el territorio del pueblo purépecha"⁹) y se le reclamó al gobierno estatal que garantizara la exterior. Se estableció entonces el control y la reglamentación de las entradas y salidas del municipio, los límites del adentro y el afuera, sin pretender una jurisdicción mayor que la del propio territorio, ni más ni menos.

Es interesante señalar que esta forma de acción, sin quedar presa de la institucionalidad federal tampoco rompe con ella. Se marca un territorio en el que rige la comunidad a la vez que se reconoce un territorio por el que debe responder el Estado. Asimismo, fue clara la decisión de no dejarse chantajear ni cooptar (práctica extraordinariamente extendida en el Estado mexicano), por el acceso a partidas presupuestales mayores o a programas sociales: "No nos hemos muerto sin el presupuesto; el gobierno puede quedarse con él"¹⁰.

No obstante esta autonomía manifiesta, el movimiento de Cherán no propició el enfrentamiento con las autoridades de los niveles estatal o federal, aunque expulsó a la municipal, de la que se hizo cargo. Tampoco propició la clausura de la comunidad sobre sí misma. Con los distintos órdenes de gobierno recurrió alternativamente al diálogo, a la negociación, a la demanda, a la movilización, al derecho, a la fuerza, según el momento y las circunstancias. A su vez, ha tratado de no enfrentar a todos sus adversarios al mismo tiempo, de neutralizar a unos para encontrar apoyos en otros, y ha recurrido a todas las vías posibles, tanto institucionales como no institucionales.

Cherán ha mantenido el diálogo con todas las diferentes instancias, aun con aquellas que han perdido toda credibilidad. Ha mantenido conversaciones con el gobernador, con los legisladores, con el Instituto Electoral del Estado, con la prensa, con los visitantes, pero siempre en posición de paridad. En los encuentros con el gobierno, las conversaciones son de autoridad a autoridad; con los ciudadanos, en cambio, las relaciones son siempre de persona a persona.

⁹ Entrevista con un miembro del Concejo Mayor.

¹⁰ Santiago, entrevista personal.

La lucha de Cherán se ha dado en todos los frentes pero uno de los más cuidados ha sido el del derecho. La batalla por el reconocimiento del derecho indígena en el que se sustenta la autonomía de las comunidades se ha librado a través de sus propios abogados, recurriendo a foros y acuerdos nacionales e internacionales. Así, se logró que los tribunales de la Federación, reconocieran el derecho de Cherán de designar autoridades bajo el modelo de "usos y costumbres". Cabe señalar que esta designación, de origen colonial, aunque muy instalada y legalmente reconocida, induce la idea del derecho indígena como derecho consuetudinario, arcaico y atrasado, previo al derecho positivo y menor que él. En realidad se trata de otras formas de pensar y ejercer lo jurídico, es decir, de un derecho indígena, que pugna por su reconocimiento en pie de igualdad con la normatividad vigente y que abre la discusión sobre el pluralismo jurídico que ya han ensayado otros Estados. Hay que decir que la norma indígena, basada más en la restitución que en la punición, así como en la toma de decisiones por consenso tiene bastante para enseñar a nuestras instituciones de justicia.

La reivindicación de diferentes formas del derecho, pero también de la política y la democracia, no han sido aportaciones menores. Los comuneros de Cherán reivindican la democracia, aunque entendida de otra manera. Exigen a los poderes estatales y federales el respeto a su derecho de tomar decisiones y nombrar sus propias autoridades bajo la modalidad que ellos decidan. Optan por hacerlo al margen del sistema de partidos, aunque no necesariamente en su contra, porque afirman que: “La democracia no es exclusiva de los partidos políticos. Es exclusiva del pueblo”¹¹. Pero también es inseparable de la defensa de la naturaleza, entendida esta no como patrimonio colectivo, no como propiedad, sino como parte constitutiva de la unidad social. De allí la afirmación que desconcertaría a más de un demócrata liberal: “Los que más han defendido la naturaleza son los pueblos indígenas porque somos los que estamos más cerca de la democracia”¹².

Esta forma de entender y practicar la democracia no es nueva para ellos; es antiquísima y ha funcionado, de hecho, incluso bajo el sistema de partidos. Según ella, las comunidades celebran asambleas generales en las que se elige a las autoridades tomando en consideración su identificación con la comunidad y ciertos rasgos personales, como la prudencia. Según la extensión de la comunidad se puede celebrar una o más asambleas.

En el caso de Cherán, que se divide en cuatro barrios, cada uno de ellos realiza su propia asamblea y elige a sus representantes. A partir del movimiento y

¹¹ Santiago, entrevista personal.

¹² Entrevista con un miembro del Concejo Mayor.

la constitución del Municipio Autónomo de Cherán K'eri, cada barrio elige a tres representantes; de las cuatro asambleas barriales salen los doce miembros del Concejo Mayor, que es la autoridad principal. En 2013, este Concejo estaba constituido por 11 hombres y una mujer. En este órgano se toman las decisiones de carácter general y se procura hacerlo por consenso y convencimiento antes que por el principio de mayoría. A su vez, el Concejo Mayor está secundado por concejos operativos que se encargan de la ejecución de las políticas en ámbitos específicos de competencia.

Otra antigua práctica que se “rescató” a raíz del movimiento fue la “ronda” comunitaria. Quienes la integran, los “ronderos”, son la autoridad nocturna y prestan este servicio sin recibir retribución económica alguna. La ronda está conformada por hombres y mujeres a quienes se elige en cada barrio por su condición de personas honorables y sus miembros se niegan a llamarse policía o policía comunitaria proponiendo, en cambio, una reformulación del concepto de seguridad.

Como se puede apreciar, la autonomía, el concejo, la ronda, las asambleas, las fogatas son parte de una memoria colectiva que reconstruye, recuerda y “regresa a las cosas positivas de pasado purépecha”¹³, pero no a todas, sino sólo a las definidas como “positivas”, es decir, a las que sirven “para un cambio” en el presente. Recrea. Por ello, incorpora las nuevas circunstancias -como la consideración de las transformaciones nacionales y del entorno global- y los avances tecnológicos -como el recurso a los medios masivos y el uso de redes políticas y virtuales- para superar el localismo del pasado y compartir proyectos a nivel regional o nacional sin separarse de su especificidad local. A lo largo de todo este recorrido y a cada paso, en boca de los pobladores se reitera la pregunta “¿Cómo le hacemos? ¿Cómo le vamos a hacer?”

Algunas reflexiones finales

Cherán ha conseguido muchas cosas en apenas tres años: tener un gobierno autónomo; cambiar el concepto de seguridad y garantizarla dentro de su territorio; fortalecer el tejido social; detener la devastación del bosque e iniciar la reforestación; duplicar la matrícula escolar; decidir quiénes toman las decisiones y cómo deben hacerlo; echar a andar un proceso de recuperación de la memoria purépecha y ponerla en acto. No es poco.

Sin embargo, los cheranenses dicen que apenas están empezando. Y es cierto porque todo está en curso y la pregunta “¿cómo le vamos a hacer?”, sigue en el aire.

¹³ *Ibid.*

Todavía no se sabe qué es lo mejor para Cherán, ni se sabrá porque, según ellos mismos dicen, "hay que caminar e ir viendo", y ciertamente, lo mejor se define paso a paso, cada día.

Pero lo más importante es que, como colectivo, el municipio autónomo de Cherán ha conseguido pararse sobre sus pies y tomar el control de la vida con sus propios recursos. Ha sobrepasado el miedo con el que talamontes, narcos y autoridades corruptas trataron de sojuzgarlos. ¿Cómo lo lograron?

Este relato sobre Cherán permite observar, en una escala abarcable, algunos rasgos de las violencias actuales. El conflicto se desencadena por la apropiación ilegal de recursos naturales y territoriales, de bienes públicos, en este caso comunitarios; o sea, es un proceso de acumulación por desposesión mediante el uso ilegal y mafioso de la fuerza. La red ilegal cuenta con el apoyo de la policía y de autoridades políticas pertenecientes a diferentes partidos. Los partidos políticos como tales permanecen ajenos a las demandas comunitarias. Todo ello provoca una pérdida de autoridad. En la medida en que nadie detiene la violencia mafiosa, esta se expande y se intensifica abarcando todos los espacios de la vida. El miedo se adueña de la situación. Sólo la acción colectiva, que no es fácil pero sí posible, permite salir de él. Se abre así el proceso de resistencia de Cherán que le permitió consolidar un gobierno autónomo sostenido en formas de la democracia directa; cambiar el concepto de seguridad y garantizarla dentro de su territorio; fortalecer el tejido social, y servir de ejemplo a otros municipios de Michoacán que se levantaron en armas siguiendo las estrategias de los cheranenses, aunque con sus propios recorridos. Vuelve entonces la pregunta, ¿cómo lo logró?

Lo primero fue sentir y reconocer su propio miedo y su incertidumbre. De allí el cuestionamiento inicial: ¿Cómo le vamos a hacer?, que pone sobre la mesa dos cuestiones principales. La primera, la convicción de que hay que hacer algo; la segunda, que esa acción tiene que ser colectiva.

La defensa del territorio, del honor y de la dignidad fueron claves para decidir el paso a la acción. Finalmente esta no se produjo como resultado de una estrategia planificadísima sino que ocurrió de forma muy pragmática, después de una serie de intentos, de avances y retrocesos. Así, la memoria de la dignidad compartida y la decisión del acto colectivo parecen haber sido cruciales.

El relato de la acción que hacen sus protagonistas no tiene nunca tintes ni personajes heroicos, lo que facilita otra de las funciones de la memoria: la transmisión y la apropiación. En efecto, el levantamiento no se cuenta en singular sino siempre en plural. Los actores son "las señoras", "los jóvenes", "los mayores".

La acción se funda y se explica por la pertenencia al colectivo, que es lo que infunde el valor y el sentido.

Se recurre a una violencia de carácter defensivo que consiste en recuperar el control del propio territorio pero cuidando de no escalar el enfrentamiento ni ampliarlo. No hay una renuncia al uso de la fuerza sino una autorrestricción que la limita a una función defensiva, para detener una violencia mayor. También aquí podría decirse que aparece la memoria como aprendizaje de otras experiencias que enseñan, por un lado, la necesidad del recurso de la fuerza para detener el abuso y, por otro, la peligrosidad de desatarla más allá de ciertos límites.

La memoria viva del pasado fue una de las claves, ya que permitió recuperar no sólo el recuerdo de la dignidad como móvil de la acción, sino también las formas aprendidas de la práctica y de la organización previa articulándolas con otras posteriores. Frente al miedo, se despertó la memoria del valor, así como la intencionalidad de dejar memoria de la experiencia presente para la comunidad futura. Por eso en los relatos es tan importante la presencia de los mayores -que narran el pasado-, como la de los niños -que juegan a ser grandes defendiendo, ellos también, su territorio-. En las fogatas,¹⁴ símbolo de la lucha de Cherán, esas tres generaciones comparten el espacio, se escuchan y se reconocen.

El levantamiento de Cherán buscaba abrir, inaugurar otra forma de la política. Lo ha ido logrando de manera gradual, apropiándose del mecanismo de toma de decisiones y de sus contenidos. Ha reinventado una democracia antigua, de corte asambleario, que no es preparitaria ni antipartidaria sino alterpartidaria - es decir, que prescinde de los partidos en el ámbito local, después de haberlos experimentado- y que no se considera incompatible con las políticas tradicionales en el orden estatal o federal. A la vez, se sostiene en un derecho y un orden jurídico propio y alternativo, basado en la restitución, que tiene bastante que enseñar a nuestros sistemas penitenciarios centrados en el punitivismo penal. A su vez, toma del derecho occidental la defensa del derecho de las mujeres y trata de incorporar este, como otros elementos, a su sistema jurídico. Es decir, recupera lo propio abriéndolo, modificándolo y reconociéndolo como particular, sin pretensiones de universalidad (todos rasgos de lo que hemos entendido como memoria)

Construye una forma de gobierno que cancela las policías para crear un sistema de seguridad ciudadana, mucho más moderno y extraordinariamente exitoso (cero asesinatos en dos años). Además, ha logrado duplicar la matrícula

¹⁴ La fogata es el símbolo del levantamiento porque desde allí se organizó la defensa inicial. También se la reconoce como el espacio que permitió restablecer los lazos entre los miembros de la comunidad, muy degradados por la violencia previa. Por ello, la radio comunitaria se llama Radio Fogata y su lema es "Radio Fogata, donde las ideas arden".

estudiantil, reducir el consumo de alcohol y plantear programas para la recuperación de una epistemología propia, lo que representa logros sociales significativos. Cherán ha optado por prescindir de lo ajeno sobrepuesto y, por lo tanto inútil, a la vez que echa mano de tecnologías y saberes que puedan servirle para el desarrollo comunitario. Practica una democracia que no se debe entender como naïf, ni de retorno o fijación en el pasado, sino que da un tipo de respuesta posible, no la única, pero sí posible y articulable con otros modelos, para atender asuntos de absoluta actualidad.

En todos estos sentidos, Cherán es sólo un ejemplo entre otros –en el propio estado de Michoacán y en otras entidades federativas como Guerrero-, de prácticas que logran sobreponerse a las violencias ilegales –ya sean estatales, privadas, delincuenciales o mixtas- para actuar, sobrepasar el miedo y evitar la entrada en el terror, pasando a la acción. Ello les permite reformular otros modos de la política. Formas que, lejos de competir o entrar en colisión con las instituciones de la democracia representativa, como se pretende, bien podrían articularse con ella para ampliarla y contrarrestar las prácticas mafiosas que la corroen.

Aquí la memoria es memoria viva y actuante. No aparece como una reconstrucción lineal y continua desde el pasado sino que irrumpe, de manera desordenada, haciendo conexiones inesperadas entre pasados muy distintos –la Revolución, las madereras estadounidenses, el ferrocarril- y urgencias del presente inmediato –cómo hacer frente a las redes mafiosas protegidas para evitar la desposesión de sus recursos y de sus vidas-. Se compone de fragmentos, incluso desechos, en el sentido de prácticas desechadas por el tiempo –como la ronda comunitaria o los cohetes y las campanas como sistemas de alarma-. Proviene de experiencias compartidas en otras luchas, en otras cotidianidades, en otros momentos políticos que se pueden significar colectivamente por referencia a la propia cultura y a la lengua común como identidades claras pero no fijas ni estables. Los cheranenses son indígenas, pero también campesinos y mexicanos y muchas cosas más que se articulan en la historia y en los relatos. Finalmente, esta es una memoria viva porque es una memoria que sirve para la acción y la transformación del presente; sólo en ese sentido es una memoria política y resistente.

Bibliografía

- Appadurain, Arjub, *La modernidad desbordada*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

- Bauman, Zygmunt, *Miedo líquido*, Paidós, Madrid, 2007.
- Beck, Ulrich, *La sociedad del riesgo*, Paidós, Buenos Aires, 1998.
- Calveiro, Pilar, *Violencias de Estado*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2012.
- Estrada Álvarez, Jairo, *Capitalismo criminal*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2008.
- Flores Nández, Nancy, *La farsa detrás de la guerra contra el narco*, Océano, México, 2012.
- Foucault, Michel, *Seguridad, territorio y población*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- Giddens, Anthony, *Un mundo desbocado*, Editorial Santillana, Madrid, 2000.
- IDCM, www.internal-displacement.org, consultado 14 de noviembre 2013.
- Imperatore, Adriana, *Literatura y memoria crítica*, tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2014.
- Long, Norman (1996), "Globalización y localización: nuevos retos" en Lara Flores, Sara María y Michel Chauvet (coords.), *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, Plaza y Valdés, México, 1996
- Marina, José Antonio, *Anatomía del miedo*, Anagrama, México, 2011.
- Radilla, Andrea y Claudia Rangel (coords.), *Desaparición forzada*, Plaza y Valdés, México, 2013.
- Reguillo, Rossana, Ponencia presentada en el IV Encuentro de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. ALAIC, Universidad Católica de Pernambuco, Recife, Brasil, 11-16 de septiembre de 1998.
- Reguillo, Rossana, "Los laberintos del miedo. Un recorrido para fin de siglo", *Revista de estudios sociales*, Universidad de los Andes, Bogotá, núm. 5, 2000.
- Reguillo, Rossana, "Condensaciones y desplazamientos. Las políticas del miedo en los cuerpos contemporáneos", *e-Misférica*, http://hemispherisinstitute.org/journal/4.2/esp/es42_pg_reguillo.html, 2007, consultado 30 de octubre de 2013.
- Sierra, María Teresa, Rosalva Aída Hernández y Rachel Sieder (eds.), *Justicias indígenas y Estado*, Ciesas, México, 2013.