



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

TERRITORIOS ENCARNADOS

**MUJERES P'URHÉPECHAS
ANTE EL EXTRACTIVISMO AGROINDUSTRIAL
Y LA AUTONOMÍA DE CHERÁN**

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A

VERÓNICA ALEJANDRA VELÁZQUEZ GUERRERO

DIRECTORA DE TESIS: DRA. MARÍA TERESA SIERRA CAMACHO

CIUDAD DE MÉXICO 3 DE DICIEMBRE 2018

LECTORES DEL COMITÉ DE TESIS

DRA. NATALIA DE MARINIS
CIESAS GOLFO

DR. SANTIAGO BASTOS
CIESAS OCCIDENTE

DR. EDUARDO ZARATE
COLMICH

Esta tesis es en honor a un ser profundamente amoroso:

Consuelo García Marín (+)

A ella por impulsar a sus hijas, nietas y bisnietas
a imaginar desde niñas proyectos de vida independientes

Dedicatorias especiales:

A Lupita (+) defensora de los bosques de Cherán.

A Nati (+) comunera de Santa Ana Zirosto.

A Monserrat (+) y a Víctor (+)
y a todos los bebés no-nacidos víctimas del ecocidio en la región.

Agradezco al CONACYT y al CIESAS por brindarme la oportunidad de cursar el doctorado en Antropología Social.

Agradezco a las comunidades de Cherán y de Zirosto, en particular a las trabajadoras del vivero y a las cortadoras de zarza que me permitieron acompañarlas durante meses en su cotidianidad.

En Cherán agradezco en particular a Josefina Velázquez quien ha sido inspiración a lo largo de este trabajo de investigación por su fuerza y su entrega al defender los bosques. Con cariño le doy las gracias a mis amigas Genoveva y Alicia, maestras de vida y compañeras de aventuras. Agradezco a Lupita (+) las tardes y las risas compartidas, jamás pensé que una de las mujeres más valientes que he conocido, fuera víctima de feminicidio.

En Zirosto agradezco a la familia Churape por su hospitalidad y en especial a Doña Vitalina por sus atenciones; a la familia Vargas Laurean por la amistad de tantos años. Un especial agradecimiento, a Nati (+) por abrirme las puertas en el trabajo de campo, a Alicia y Maya por compartir las tardes conmigo y a mi comadre Vita por su sincero cariño.

Agradezco profundamente a mi directora Teresa Sierra, por refrendar la idea de que en la academia el compromiso social no está peleado con la rigurosidad metodológica y analítica. Gracias por dejarme fluir en la escritura, y luego encausarme por el trayecto original cuando me desviaba. En su labor, siempre comprometida con las luchas de las mujeres y con los pueblos originarios, observé lo que es corazonar la antropología.

Agradezco a Santiago Bastos por su acompañamiento constante y por las ricas reflexiones a lo largo del trayecto de esta investigación, a Natalia De Marinis por sus contribuciones en la elaboración de la tesis y por su apertura al diálogo. Así mismo agradezco a Eduardo Zárate su disposición para revisar y comentar este trabajo.

A mis profesoras de línea Rachel, Mariana, Aída y Lolita, siempre implicadas con su labor pedagógica. A Orlando por apoyo en la entrada a Cherán, a Bertely, a Margarita, a Claudia por sus comentarios y un agradecimiento especial a Rogerio Haesbaert por su retroalimentación en los temas que aborda la tesis.

Agradezco a mis compañeros de generación del doctorado, gracias por las horas de lectura de los borradores y por sus valiosas aportaciones en los coloquios. Gracias a Anita y a Laura Serrano con quienes compartí desvelos e inquietudes, gracias a Elena, Laura, Mayeq, Erika, Daniel, Maricarmen, Victoria, Lucía y Lucia, por sus pláticas motivantes.

A mi amiga Andrea gracias por su apoyo durante los años que fui tesista, gracias por la espera amiga mía. Agradezco a Nashielly por su amistad, su compañerismo y comprensión, su presencia fue fundamental en la recta final de la tesis. A Dahil, a Cristina, a Paola y Anna, por su calida y fraterna amistad, con todas ellas comparto la pasión por la antropología. Agradezco a Ana Laura, Anahí, Alejandro y Adriana porque a pesar de la distancia, siempre están presentes. A mis amigos de

Michoacán Agustín, Tzivia, Julio y Gil les agradezco por compartir su activismo crítico y perseverante. A María Elisa Velázquez, a Hugo Cotonieto y a mis compañeros de trabajo por su comprensión en los últimos meses.

Agradezco a mi familia, a mi querida tía Martha quien siempre ha sido atenta y amorosa conmigo, a mis primos hermanos Libe y Tsiri y a mi sobrina Erandini que están muy cerca de mí, aunque lejos físicamente. A mis maravillosas tías: Lety, Lala, María, a mi tío Luis y a Vladis, a todos ellos por sus ánimos y cariño. A mi abuelo Rafa gracias por su ejemplo de fuerza y empeño a sus 90 años. A Marisa y a Diego, por su apoyo y afecto durante los gloriosos años universitarios.

A Faustino gracias por su compañía, su sincero cariño y su apoyo a lo largo de estos años.

Agradezco a Lorena por inspirarme con su ejemplo de vida, por su amor y por su compañía constante en los tiempos difíciles.

A mi padre, quien ha sido mi guía en este camino de la vida, le agradezco todo su apoyo, su amor, su escucha y su paciencia durante la elaboración de la tesis.

A mi madre, quien es mi mayor cómplice en la vida y en la elaboración de esta investigación. Con ella compartí la larga travesía de esta tesis, fue mi aliento en los trayectos sinuosos en campo ante la violencia exacerbada que marchita el alma, y fue mi compañía en los momentos gustosos en las visitas a campo. Gracias mami por ser, con todo tu amor y conocimiento, un pilar en la realización de esta tesis.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	13
ANDAMIAJE TEÓRICO	24
LOS COMUNALISMOS P'URHÉPECHAS ANTE LOS PROCESOS DE TERRITORIALIZACIÓN NEOLIBERAL Y LAS RESISTENCIAS	24
ORDENES DE GÉNERO, INTERSECCIONALIDAD Y AGENCIAS	27
PRECARIZACIÓN DE LA VIDA Y VULNERABILIDAD DEL CUERPO	31
ETNOGRAFÍA EN LAS CARTOGRAFÍAS NEOLIBERALES Y EN LAS TERRITORIALIDADES ALTERNATIVAS	33
LA EXPERIENCIA ETNOGRÁFICA EN TERRITORIOS EN DISPUTA	39
ESTRUCTURA DE LA TESIS.	44
CAPÍTULO 1. TERRITORIALIDADES EN DISPUTA EN LA MESETA P'URHÉPECHA	48
1.1 LA MESETA P'URHÉPECHA: DEL MODELO AGRÍCOLA FORESTAL A LA EXPANSIÓN DEL ENCLAVE AGROEXPORTADOR	54
EL ENCLAVE AGROEXPORTADOR URUAPAN-LOS REYES	59
1.2 DENSIFICACIÓN DE LAS VIOLENCIAS: NARCOTRÁFICO, DESPOJOS Y SECURITIZACIÓN	67
1.3 CHERÁN Y EL MOVIMIENTO DE 2011	79
1.4 EL SURGIMIENTO DE LAS AUTODEFENSAS MIXTAS	88
REFLEXIÓN FINAL	92
CAPÍTULO 2. LA COMUNIDAD AGROEXPORTADORA Y LA COMUNIDAD AUTÓNOMA	96
2.1 COMUNALISMOS Y TERRITORIALIDADES DIVERGENTES	97
2.2 ZIROSTO: DE LA DEVASTACIÓN A LA LUCHA POR EL TERRITORIO	101
2.3 LA COMUNIDAD AGROEXPORTADORA	114
2.4 CHERÁN: BOSQUE MANZANA DE LA DISCORDIA O EJE DE LA RECOMUNALIZACIÓN	125
2.5 COMUNALISMO Y “VOLVER A LO NUESTRO”	141
2.6 DINÁMICAS DE PRECARIZACIÓN DE LA TERRITORIALIDAD ÉTNICA, Y DE RE-TERRITORIALIZACIÓN ÉTNICO/SIMBÓLICA	145
REFLEXIÓN FINAL	146
CAPÍTULO 3. MUJERES P'URHÉPECHAS: ÓRDENES DE GÉNERO, MOVILIDAD Y TRABAJO	150
3.1 HONOR, ESTIGMA Y LA ESPACIALIDAD FEMENINA P'URHÉPECHA	152
3.2 LAS “CORTADORAS DE ZARZA” P'URHÉPECHAS	170
3.3 TRABAJADORAS DEL VIVERO Y DEL MONTE EN CHERÁN	186
REFLEXIÓN FINAL	196

CAPÍTULO 4. TERRITORIOS ENCARNADOS: LAS JORNALERAS P'URHÉPECHAS Y EL CUERPO EN LA AGROINDUSTRIA DE EXPORTACIÓN	200
4.1 EL CUERPO DIFERENCIADO EN EL MODELO DE AGROEXPORTACIÓN	202
4.2 VIOLENCIAS Y PRECARIZACIÓN DE LA VIDA DE LAS JORNALERAS DE ZIROSTO	200
4.3 EL CUERPO Y ESPACIO VIVIDO EN LA AGROINDUSTRIA DE EXPORTACIÓN	217
4.4 TERRITORIOS ENCARNADOS	224
4.5 LUCÍA Y LA ACUMULACIÓN DE OPRESIONES EN UNA HISTORIA DE VIDA	227
REFLEXIÓN FINAL	233
CAPÍTULO 5. LA TERRITORIALIDAD ALTERNATIVA DE CHERÁN: LAS TRABAJADORAS Y LAS LIDERESAS DE LAS EMPRESAS COMUNALES	237
5.1 LAS MUJERES EN LA RECONSTITUCIÓN DE LA TERRITORIALIDAD P'URHÉPECHA	237
5.2 TRAYECTORIAS DE LAS MUJERES DE CHERÁN EN LOS BIENES COMUNALES Y EN LA DEFENSA DEL TERRITORIO	249
5.3 DESHILANDO LOS ÓRDENES DE GÉNERO: ABRIENDO LOS ESPACIOS MASCULINOS	257
5.4 LA DEFENSA DEL TERRITORIO Y EL CUESTIONAMIENTO DE LOS ÓRDENES DE GÉNERO	260
REFLEXIÓN FINAL	267
CONCLUSIONES	271
COMUNALISMOS HETEROGÉNEOS: TERRITORIALIDADES PRECARIZADAS Y ALTERNATIVAS	273
GRIETAS EN LOS ÓRDENES DE GÉNERO Y LAS MUJERES EN LA DEFENSA DE LA VIDA	276
PRECARIZACIÓN DE LA VIDA, INTERSECCIONALIDAD Y VULNERABILIDAD DE LOS CUERPOS	279
CHERÁN Y LOS HORIZONTES DE LO COMÚN	279
BIBLIOGRAFÍA	281

INTRODUCCIÓN

Espero sentada en una banca a la orilla de la carretera de la Meseta P'urhépecha, volteo a mi alrededor y entre el espesor de árboles de aguacate veo atrincherados a hombres armados en una barricada hecha con piedras pintadas de blanco y costales llenos de tierra amontonados, de pronto un hombre sale de entre los aguacates y se dirige hacia mí rodeado con un fusil AR-15. Ese fue uno de los momentos del trabajo de campo en los cuales encarné la vulnerabilidad del cuerpo en las cartografías michoacanas. Escenarios así son cotidianos en las carreteras por las que circulan cientos de mujeres p'urhépechas abordo de los bananos¹ o en camionetas de carga rumbo a los ranchos para el corte de *las berries*² en Los Reyes.

“La región forestal” se ha fragmentado debido a procesos acelerados de expansión de los monocultivos de exportación. “Extraño ir a la milpa y tener mis animalitos” dice Jesusa ante el desplazamiento del cultivo de maíz y del bosque por las huertas de aguacate en su comunidad Santa Ana Zirosto. Alicia, del mismo pueblo, le dice a su hijo cuando le plantea emigrar “¿para qué te vas al norte? ¿Si el norte ya llegó aquí?” Ella es encargada de una cuadrilla de mujeres que se han incorporado en la última década al jornal asalariado.

El corte de zarza es parte de los procesos de feminización del empleo globalizado que brinda trabajos precarios y temporales, situando a las mujeres en las jerarquías inferiores de la estratificación laboral. En este sentido, la agroindustria exalta los discursos sobre la delicadeza de las manos femeninas, óptimas para la cosecha de las frutillas de calidad de exportación, mientras que en la práctica los cuerpos de las jornaleras viven una acumulación de las vulnerabilidades ante la exposición a agrotóxicos, los accidentes en el trabajo y en el transporte en los caminos inseguros a causa de la violencia criminal.

¹ Les llaman así a los autobuses escolares color amarillo desechados en E.U.A, que importan los migrantes.

² Es un neologismo para llamar los frutos rojos como zarmamora, frambuesa y arandano.

Pero este no es el único paisaje de la Meseta P'urhépecha, viajemos al otro extremo, a Cherán, una comunidad donde los bosques son reconstruidos. En esos bosques que recorrí, vi a los niños jugar entre los parajes, trepar árboles, construir columpios y saltar las barrancas de los cerros. Pero no fue fácil defender ese derecho a habitar sin miedo su territorialidad como pueblo originario. Tuvo que darse un levantamiento donde mujeres como doña Josefina arriesgaron la vida para lograrlo.

En estas territorialidades contrastantes, las mujeres buscan la manera de subsistir. Alicia -encargada de cuadrilla- se traslada junto con otras mujeres al corte de zarzamora, Josefina -representante del Consejo de los Bienes Comunales- sube al cerro con las cuadrillas mixtas de reforestación. De tal manera que ambas están insertas en nuevas experiencias de trabajo asalariado para las p'urhépechas.

Estas dos trayectorias particulares –la de Alicia y la de Josefina- pretenden situar la problemática que abordo en esta tesis considerando las experiencias contrastivas de mujeres p'urhépechas trabajadoras situadas en dos contextos diferenciados- la comunidad Zirosto y de Cherán- cuyas vidas están marcadas por los procesos de transformación social que operan en la meseta impactando los órdenes de género y la diferenciación socio económica. En ambos casos se hacen visibles un cúmulo de opresiones de índole diversa que se intersectan en sus vidas, pero al mismo tiempo dejan ver respuestas distintas vinculadas con las propias trayectorias de vida y la configuración de los comunalismos.

Situar estos procesos con base territorial, implica delimitar este estudio a lo que se ha estudiado como la región Meseta P'urhépecha (Vázquez, 1992, Dietz 1999, Castilleja 2003), donde se ubican las comunidades que han sido afectadas de manera distinta por los procesos de reconfiguración neoliberal y ante coyunturas particulares propician respuestas diferentes: mientras en Zirosto la agroindustria de la exportación subsume a la comunalidad generando nuevas violencias, en Cherán la resistencia frente al despojo abre alternativas de reorganización comunal y nuevas semánticas de relación con el territorio y los recursos naturales.

En esta tesis me propongo documentar y analizar los efectos de la reconversión agroindustrial del aguacate y las berries en mujeres jornaleras purépechas y

contrastar estos procesos con lo que sucede con otras mujeres jornaleras en una comunidad que puso un alto al despojo al conseguir recuperar el control de su territorio y emprender un proyecto alternativo comunal. Me pregunto sobre el papel de la comunalidad en ambos procesos y el sentido en que las dinámicas de transformación que viven las comunidades, y profundizar en cómo estas afectan o no a los órdenes de género p'urhépecha tradicionalmente jerárquicos y patriarcales. Es decir, por un lado, me cuestiono si la comunalidad reconfigurada en Cherán permite replantear el lugar de las mujeres y con ello redefinir los marcos de las exclusiones y subordinaciones de género, y, por otro lado, cuáles son los efectos de la fragmentación comunal, que involucra la agroindustria del aguacate y de las berries, en las mujeres jornaleras de Zirosto, y a su vez las adecuaciones que pueden hacer de sus vidas en contextos de tremendas vulnerabilidades.

Dos dimensiones de un mismo proceso social, se entrecruzan esta investigación: 1) las comunidades, en particular la configuración de sus comunalismos y territorialidades y 2) las mujeres, en específico sus experiencias en el jornal y la vivencia en sus cuerpos ante las dinámicas territoriales extractivistas o alternativas.

El argumento apunta a que los procesos de precarización de la vida producidos por el capitalismo se despliegan a través de dinámicas de des-re-territorialización en la Meseta P'urhépecha, en las que se enmarcan los jornales de la agroindustria afectando de manera principal a las mujeres indígenas que ven trastocados no solamente los órdenes sociales y el espacio vivido sino muy especialmente los órdenes de género. Son las mujeres las referentes, en sus propios cuerpos, de un proceso de transformación de gran profundidad que las sitúa ante nuevas vulnerabilidades y violencias obligándolas al mismo tiempo a reaccionar a ellas. Sin embargo, las respuestas que dan las mujeres dependen de los contextos y de las lógicas comunales donde construyen sus vidas.

De acuerdo a Foucault (2006), en la biopolítica el poder reside en “hacer vivir o dejar morir”, en ese sentido los procesos capitalistas mundiales realizan una distribución geopolítica de la vulnerabilidad asentada a su vez en racismos estructurales. Siguiendo a Butler (2006) se trata de lógicas de precarización de la

vida, las cuales podemos observar a través de dinámicas de des-re-territorialización (Haesbaert, 2011) entendidas estas como un movimiento continuo en el que se afecta el territorio al mismo tiempo que se le reestructura para fines del capital. En el caso que analizo la desterritorialización extractivista desplaza a los bosques y al sistema agrícola maicero a la vez que reterritorializa el espacio con los monocultivos de aguacate y berries, que implican la expansión de una economía de enclave agroexportador. En este sentido, estas lógicas des-re-territorializadoras son dinámicas que precarizan la vida humana y a la naturaleza en general, puesto que responden a una racionalidad económica del “ganar-ganar” en el más corto tiempo, extrayendo la vida y dejando muerte a su paso. En este sentido, la vulnerabilidad de los cuerpos humanos es directamente proporcional al daño ecológico al medio ambiente. En este contexto, los cuerpos no son homogéneos, sino que están atravesados por las diferenciaciones de raza, de etnia, de género, de edad y por su puesto de clase. De tal manera que, si la vulnerabilidad se distribuye de manera desigual en el mundo, también se distribuye de forma heterogénea de acuerdo a la intersección de opresiones por las que esta cruzado el sujeto en determinado momento y espacio; como es el caso en especial de las mujeres jornaleras p’urhépechas, foco de mi investigación.

Pensar la ruta de producto agrícola (Barndt, 2007) como el aguacate o el arándano desde su producción hasta su consumo, nos puede ayudar a entender cómo se da esta distribución geopolítica racista de la vulnerabilidad. Por ejemplo, el aguacate que es una fruta nutritiva y antioxidante se expande por cadenas de restaurantes en Europa a donde la gente recurre a su consumo para procurar su salud. Mientras en zonas como Petrarca en Chile, o en la Meseta P’urhépecha en México, el costo del boom de aquel producto, considerado un súper alimento, lo paga la salud y el medio ambiente de la población que tienen un ingreso mínimo de las ganancias exorbitantes de la exportación. En este sentido el plusvalor lo constituye la fuerza vital del jornalero, pero también la vida misma de los habitantes de áreas vecinas que recienten en sus cuerpos la intoxicación crónica por las cantidades exorbitantes de fertilizantes y de plaguicidas que se vierten en el medio ambiente para tener una fruta perfecta.

Regresando a la idea del movimiento continuo de des-re-territorialización en las que se expresan las relaciones de poder, planteo que la técnica capitalista, que avanza a través de su sistema de objetos y de acciones de un modelo extractivista que se expande por latinoamérica, encuentra topes y rugosidades en los agenciamientos colectivos. Es decir, en las territorialidades de los pueblos originarios que tienen una apropiación comunal histórica del territorio. Tal es lo que sucede en el caso de Cherán, donde la desterritorialización que implicó la extracción acelerada de madera entre 2008 y 2011, de mano del estado de excepción que inmovilizó paulatinamente a la población, acosada por el crimen organizado, emergió un proceso de re-territorialización que tuvo como base el espacio vivido o simbólico, en este sentido emergió una territorialidad alternativa ante el modelo dominante. No obstante, de forma contrastante, y mucho más generalizada muchas comunidades se ven insertas en las dinámicas del capital y en las nuevas violencias que trae consigo, sin enfrentar resistencias, lo que involucra cambios en el espacio productivo que bajo la lógica del mercado traen consigo también nuevas vulnerabilidades y afectaciones en las lógicas comunales y órdenes de género, con efectos particularmente notorios en las mujeres. Tal es lo que analizo en el caso de Santa Ana Zirosto y las jornaleras de las berries cuya capacidad de agencia es mínima.

Para desarrollar este planteamiento en la presente introducción hago un breve esbozo de la problemática que pretende mostrar la investigación, antes de ello realizó un paréntesis donde situo mi propia trayectoria de vida en la formulación de las preguntas de investigación. Busco destacar la visión emic de los procesos, cómo estos son vividos por las actoras sociales, el campo de tensiones y violencias estructurales que atraviesan sus vidas, para dejar planteados los ejes analíticos que enmarcan los debates y guían las reflexiones de esta tesis. Por último, hago una referencia acotada sobre la metodología de la investigación y subrayo un aspecto central para mi estudio, en relación a las condiciones de realizar trabajo etnográfico en contextos atravesados por la violencia.

El problema de investigación

Una trayectoria hacia el problema de investigación

En 2008 recién graduada de la carrera de antropología, ingresé como maestra rural a un pueblito entre la Tierra Caliente y la Meseta P'urhépecha de Michoacán. Lo elegí por su nombre: El Limón de la luna, desde sus calles se podía ver el valle de Apatzingán y muy a lo lejos el volcán de Colima. Era de un clima templado, con árboles de mangos y junto a la plaza había un antiguo trapiche que recordaba el tiempo de los cañaverales. La tranquilidad de aquella ranchería se esfumó poco a poco mientras aumentaban las notas rojas que anunciaban alguna emboscada con muertos, el hallazgo de tambos con personas disueltas en ácido o los cuerpos mutilados encontrados en los caminos.

La llamada “guerra contra el narco” del expresidente Calderón y las disputas por el control del territorio entre grupos criminales transformaron de manera abrupta aquel paisaje rural. En el 2010 los cárteles del narco habían diversificado sus actividades de producción y tráfico de drogas, atacando a la población civil mediante la extorsión, el secuestro y el despojo. En tanto en el pueblo cercano las huertas de aguacate eran codiciadas por los grupos delictivos, por lo que la extorsión y el despojo a los aguacateros estaban desatados. Hombres armados allanaban las casas a media noche, había secuestros en los caminos; la tortura y la amenaza se volvieron los mecanismos de control social. Si alguien denunciaba cualquier crimen en el ministerio público recibía intimidaciones para que guardara silencio. Se sabía que a veces los principales enemigos de los militares eran los policías locales, quienes informaban a los grupos criminales de los operativos.

En abril de 2011 me enteré de que el pueblo de Cherán estaba confrontando al crimen organizado que los amenazaba. Fui a conocer y a documentar su lucha, llegamos junto con Federico y otros comuneros de pueblos de la región, a una reunión en la presidencia municipal. Nos presentamos uno por uno, y luego ellos nos contaron cómo organizaron un autositio ante el despojo y las amenazas del crimen organizado. El compromiso fue hacer reportajes de lo que estaba pasando para romper el cerco mediático que desestimaba su situación, pues las declaraciones del gobierno estatal decían que era un conflicto intercomunitario. Así

comencé a conocer su lucha, los visitantes presenciamos algunas asambleas, recorrimos las fogatas por la noche y visitamos las barricadas.

En una ocasión cuando las mujeres estaban en el atrio de la iglesia recolectando víveres, sucedió la entrevista que marcó mi interés de investigación: una mujer narró que su defensa era por la vida, cuya fuente era el agua y el bosque. Aquella mujer describió a los bosques de Cherán como las paredes de un hogar y a la comunidad como una gran familia. En esos momentos donde su vida estaba amenazada, la señora apelaba a regresar a lo común para defender la vida, esas palabras sintetizaban la fuerza de su levantamiento, fue el inicio de un movimiento que transformo al pueblo y trascendió sus fronteras.

Comencé a documentar la densificación de las violencias como el despojo de los recursos, la extorsión a los talleres de sierra cinta, los secuestros y asesinatos de comuneros que defendían el bosque en la comunidad. Me di cuenta que el terror que paraliza y silencia a la ciudadanía, se había apoderado por tres años de aquella población como había sucedido en el Limón de la Luna. Pero en Cherán, el valor de las mujeres quebró el miedo que inmoviliza. Como comunidad indígena tenían las armas, la memoria colectiva, los repertorios de confrontación de luchas pasadas, el sentido del bien común y el territorio que defender.

Dado lo narrado en las líneas anteriores, puedo decir que la tesis de maestría en Cherán,³ es un antecedente directo de esta tesis doctoral. Aquella investigación me mostró una experiencia alternativa que frenaba el despliegue de las lógicas bélicas que como cáncer se expandían, y se siguen expandiendo, por los territorios michoacanos dejando despojo y muerte. Me pregunté qué estaba pasando en el país ante esta agudización de las violencias, si bien Cherán parecía no ser la norma, si se vislumbraba como el paradigma a seguir.

En 2013 fuera de Cherán la violencia se desbordaba. Para ejemplificar lo dicho, valga la siguiente anécdota: mientras elaboraba el protocolo para ingresar al posgrado leí la nota periodística sobre la comunidad donde trabajé hallaron cuatro

³ En la tesis titulada “Reconstitución del Territorio Comunal, el Movimiento Étnico Autónimo de San Francisco Cherán” (2013), analicé los antecedentes históricos del manejo del bosque, el proceso de despojo a modo paramilitar que vivieron, la articulación de la acción colectiva, el uso de los repertorios de confrontación y la territorialidad étnica en sus aspectos materiales y simbólicos como eje del proceso autónomo en marcha.

cuerpos expuestos en el arco de bienvenida, ahí estaba colgado el cuerpo torturado del maestro que me remplazó en la escuela cuando dejé aquella localidad.⁴ Fue asesinado tan sólo por circular una carretera en un momento de intensificación de la disputa territorial entre grupos criminales. Nunca hubo justicia por su caso, quedo en la impunidad como tantos miles de asesinados por la violencia en el país. Percibí la vulnerabilidad de la vida en los territorios contenciosos.

Ante esa realidad que se recrudecía en las geografías michoacanas, Cherán parecía una burbuja de paz. Por estas razones me propuse estudiar las violencias desplegadas en los territorios en disputa y profundizar en las respuestas como la de Cherán.

En aquel año surgieron numerosos movimientos de autodefensa ante la inseguridad, los cuales declararon haberse inspirado en la experiencia de Cherán, pensé hacer el trabajo de campo para el doctorado sobre las autodefensas de Tierra Caliente, pero no había condiciones de seguridad en un terreno minado por grupos armados donde “nadie sabe quién es quién”. Entonces ¿cómo estudiar el fenómeno de la violencia cuando no hay las condiciones de seguridad para hacer etnografía? ¿Cómo tratar la violencia de modo indirecto y descubrir en qué procesos sociales se genera? Estas cuestiones acompañaron el proceso de problematización de la investigación doctoral.

Comencé a reflexionar: ¿Cómo viven las otras comunidades p'urhépechas los procesos de agudización de las violencias? Tenía que tomar distancia del énfasis que se da a la investigación del movimiento de Cherán desde el estudio micro político, y observarlo desde la región y apuesta autonómica en un momento de reconfiguración del Estado. Otra preocupación que aun persiste es que mientras decenas de investigaciones se desarrollan en la comunidad autónoma, la academia ha dejado de lado el estudio de las realidades de poblaciones vecinas que viven la violencia cotidianamente.

⁴ Era un hombre comprometido con su labor pedagógica muy querido por los alumnos y padre de familia, le tocó la mala suerte de transitar un camino en un momento de disputa por el control territorial. Su asesinato fue un mensaje de terror para la población local y para mí una llamada de atención, no podía evadir mi compromiso ético y académico de hacer algo ante los crímenes de lesa humanidad que cernían las geografías michoacanas.

En suma, esta narrativa me permite contextualizar el proceso reflexivo donde se originó la problemática de la investigación que articula tanto mis intereses de estudio, como mi trayectoria académica y mi propia experiencia de vida.

En la elaboración del protocolo de esta investigación mi preocupación fue entender los territorios en disputa en la Meseta P'urhépecha, retomando la perspectiva del actor y poniendo el foco principalmente en las mujeres p'urhépechas, porque veo en ellas la posibilidad de analizar las estructurales que están impactando los órdenes de género de forma acelerada. Además de mantener la mirada etnográfica en Cherán seleccioné una comunidad donde las mujeres se vieran vinculadas directamente a los procesos que territorializan; inmersas al mismo tiempo en las dinámicas de la agroindustria como es el caso de Santa Ana Zirosto; por ello centré mi trabajo de investigación en las jornaleras – tanto de las berries de exportación como del vivero comunal en Cherán- y sus espacios laborales como el lugar idóneo para la observación participante.

Desarrollo del problema de investigación

Existe un proceso de expansión geográfica del capital bajo modelos neoliberales que impulsan el extractivismo en las áreas ricas en recursos naturales y mano de obra, las cuales coinciden con regiones de los pueblos originarios. En ese contexto las comunidades de la Meseta P'urhépecha están respondiendo de manera contrastante a la territorialización de la agroexportación. Por un lado, Cherán reivindica una territorialidad alternativa y un proceso autonómico, mientras las comunidades como Zirosto incorporan la lógica de agroexportación sin dejar de organizarse colectivamente. Ante esta problematización la pregunta general de investigación fue ¿Cómo las mujeres p'urhépechas viven las cartografías neoliberales? y ¿cómo las mujeres de Cherán se sitúan en la construcción de una territorialidad alternativa?

La reflexión inicial apunta que la expansión geográfica del capital (Harvey, 2004) busca nuevos territorios para incorporarlos a las dinámicas de valorización del capital, encontrando una ventaja en los regímenes neoliberales, en particular en las

regiones donde hay fisuras en el Estado de derecho. Como lo apunta Garibay (2018) las corporaciones transnacionales buscan el control territorial zonal para la extracción de recursos, en tanto que las actividades como el narcotráfico a través de redes ilícitas (Garay & Salcedo, 2012), que involucran la cooptación de agentes e instancias estatales, mantienen el control sobre la población local. La falta de garantías y de seguridad, desincentivan las posibles resistencias ante dinámicas extractivas y de despojo. No obstante, cuando los actores locales involucrados en las redes ilegales toman control sobre los procesos productivos, y ponen en riesgo la acumulación de ganancias de los capitales globales, el Estado refuerza sus procesos de securitización desplegando fuerzas armadas para favorecer las dinámicas del capital transnacional, y no para garantizar la vida de todos los ciudadanos, ni el respeto a los derechos humanos. En el caso de Michoacán además se ha desplegado una estrategia de paramilitarización, para infiltrar y dismantelar las resistencias legítimas de la ciudadanía.

Dicho lo anterior, parto del supuesto de que, en los procesos de acumulación del capital, el despojo y las violencias bélicas se dirigen a las periferias del globo (Calveiro, 2012) en espacios donde la población tiene condiciones de precarización de la vida (Butler, 2006, 2009). En dichos espacios se dan las condiciones para que se cometan crímenes de lesa humanidad y se dé la destrucción del medio ambiente.

Desde este análisis la región de la Meseta P'urhépecha de Michoacán es parte de esos territorios donde los capitales globales se establecen con un modelo extractivista –forestal y agroalimentario-. En este tenor, la investigación tuvo el objetivo de indagar cómo enfrentan y cómo viven las mujeres jornaleras/comuneras su inserción en los procesos productivos y la acumulación de múltiples violencias con el fin de observar sus vulnerabilidades y su capacidad de agencia.

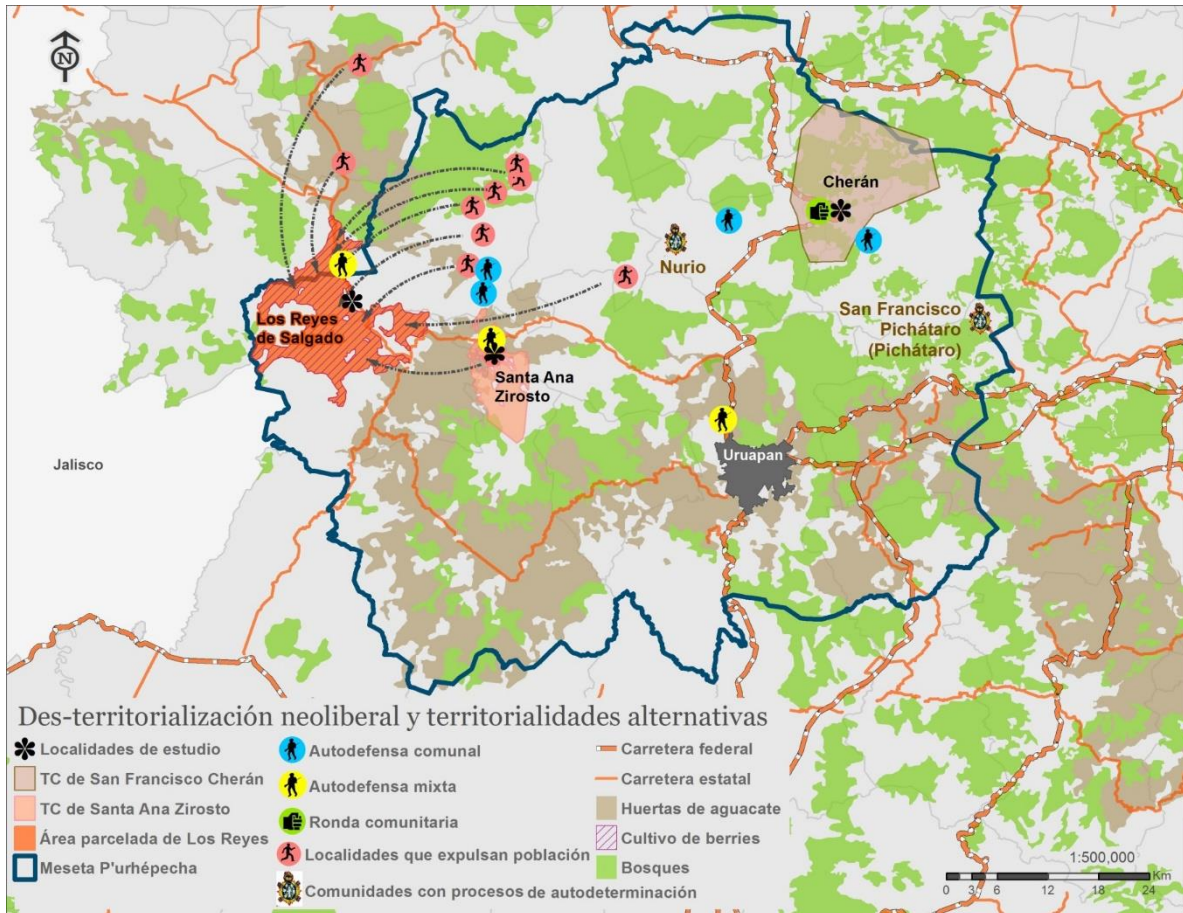
En este afán de analizar cómo se despliegan las violencias en el territorio y cómo lo viven las mujeres p'urhépechas, incluí el jornal como escenario, en un estudio por contraste entre Cherán y Zirosto, una comunidad indígena con similares estructuras organizativas e históricas. El jornal tanto del vivero como de la berries/aguacate fueron los espacios etnográficos relevantes del trabajo de campo. No obstante, en el desarrollo de la etnografía registrar las dinámicas comunitarias se hizo cada vez

más relevante. En Zirosto el cuerpo emergió como otra dimensión del problema de investigación.

Para poder responder la problematización que plantea esta tesis, tuve que investigar el proceso de des-re-territorialización neoliberal, observé las implicaciones en los territorios comunales, así como el impacto en las mujeres y sus cuerpos.

Analíticamente me interesa investigar los efectos en la comunalidad de las lógicas neoliberales que penetran los territorios, desposeen a los comuneros y luego subsumen su fuerza de trabajo al proceso de acumulación. La investigación por contraste también intentó analizar cómo cruzan el género, la etnia y la clase en los procesos de salarización de la mujer indígena en los contextos distintos. Qué violencias e inseguridades viven en cada caso, y cómo articulan su capacidad de agencia y/o mecanismos de protección en contextos de violencia que marcan el territorio. Y por último me interesó destacar las alternativas que les ofrece cada espacio a las mujeres en su relación con la comunalidad.

En la etnografía que desarrollo en ambas poblaciones destaco la centralidad de la experiencia del jornal, tal como es vivido en el cuerpo de las mujeres y en su relación con el orden comunal.



El mapa superior titulado “Des-reterritorialización neoliberal y territorialidades alternativas” ilustra elementos del problema de investigación. En él se delimita la región de la Meseta P’urhépecha, ubicando los lugares de trabajo de campo: 1) el territorio comunal de Zirosto, 2) las parcelas de las berries en Los Reyes y 3) el territorio comunal de Cherán. También se muestra el cambio de uso de suelo de bosques (áreas verdes) a huertas de aguacate (áreas cafés). A su vez indica una aproximación de las comunidades expulsoras de mano de obra, los grupos de autodefensa comunitarios y mixtos, y las comunidades con procesos autonómicos.

En el mapa se puede ver una representación de las dinámicas territoriales, ubicando las dos comunales que se analizaran –Cherán y Zirosto, y la zona de

desarrollo de la agroindustria de las berries en el Valle de los Reyes a donde cientos de mujeres p'urhépechas se trasladan de ida y vuelta todos los días en la temporada de corte.

También se observan las cartografías de la región de la Meseta P'urhépecha como un campo de disputa entre prácticas espaciales y por el control factico del territorio, entre las comunidades como Cherán, Nurio o Pichátaro, que defienden su territorio y su autonomía -de facto o de jure-, y las comunidades o ciudades insertas en las dinámicas de expansión de los capitales globales, en particular de la agroindustria d exportación de berries y aguacates. Donde suelen instaurarse dinámicas de control territorial que involucran a redes ilícitas y grupos criminales.

Justificación de la problemática

La descripción del problema de investigación desde mi trayectoria, sirve para contextualizar la principal preocupación de este trabajo que ha sido aportar a la comprensión del fenómeno de la violencia en Michoacán, y por ende en México, desde la dimensión espacial abordando el punto de vista de las mujeres en escenarios de la vida cotidiana.

Es un aporte desde la etnografía a los estudios que explican los fenómenos de violencia e inseguridad que repercuten en gran parte de la población en México (Maldonado 2010, Astorga 2007) y en Latinoamérica (Zavaleta 2012, Ortiz, 1992, Veena Das 2008). Ya que dichas investigaciones no han estudiado a profundidad cómo se articulan las dinámicas económico-políticas del espacio con la acumulación de violencias con las estrategias de supervivencia y mecanismos de defensa de las mujeres indígenas.

En años recientes hay estudios que están abriéndose camino desde diferentes perspectivas y metodologías para hacer esas conexiones; entre ellos destaco el trabajo de investigación de Mariana Mora (2013), quien analiza el impacto en las vidas de la población indígena en la Montaña de Guerrero de las políticas de seguridad y de desarrollo social del Estado mexicano que ha producido una agudización de la violencia y la criminalización de la pobreza. Me inspiró también el trabajo de Natalia De Marinis que desde el contexto de las mujeres triquis

desplazadas por la violencia en Oaxaca analiza los efectos de la formación de Estado en la vida de estas mujeres y la construcción de una agencia política desde los márgenes (De Marinis, 2013), así como sus recientes análisis sobre la (in) seguridad (De Marinis, 2016). Esta investigación intenta aportar a este conjunto de investigaciones con fuerza empírica que buscan comprender las lógicas estructurales de las múltiples violencias y sus efectos en la vida de las mujeres.

Por otro lado, este estudio tiene un enfoque etnográfico centrado en los actores, inspirado en estudios antropológicos sobre mujeres indígenas y seguridades alternativas (Sierra 2013, 2018, Arteaga, 2013). De tal manera que el estudio buscó trabajar con las mujeres jornaleras en el contexto de un proceso de autodefensa como el de Cherán y con las jornaleras indígenas de Zirosto, en este último caso, en el territorio se despliegan agentes paramilitares, que recuerda los procesos de securitización hipermasculinizada que De Marinis (2013) documentó en Oaxaca.

Me interesa así entender cómo impacta la acumulación de vulnerabilidades en las mujeres jornaleras indígenas, su capacidad de agencia, y los efectos en las relaciones comunitarias y el poder. Por lo que analizo cómo la configuración del territorio y su producción en la región y las dinámicas de poder están atravesadas por el género, la clase y la etnia.

Otra contribución del trabajo, remite a los enfoques que estudian la economía en relación al género, denunciando la intensificación procesos de feminización del empleo globalizado en los campos de agro-exportación de cadenas transnacionales. Distintas autoras han estudiado cómo se están insertando las mujeres que participan en las empresas agroexportadoras en México (Vara, 2006, Barndt, 2007, Lara, 1993).

Por otro lado, el jornal femenino en México, ha sido abordado en espacios de la empresa, generalmente enfocado en jornaleros migrantes y sus familias, o bien se analizan desde las comunidades de expulsión de la mano de obra. Lo novedoso de este análisis es revisar las comunidades expulsoras de mano de obra femenina pendular (de ida y vuelta), en comunidades que a su vez están impactadas por dinámicas de la expansión del modelo agroexportador que quiebra las lógicas de subsistencia campesina al invadir los territorios comunales, generando que las

familias desposeídas de tierra o precarizadas tengan que emplearse en el jornal agroindustrial de berries o de aguacates.

En lo que se refiere a Cherán, el jornal en la industria comunal en los procesos autonómicos, es un tema emergente en los estudios de los antropólogos de los pueblos originarios y de los que hacen investigación comprometida, quienes por lo regular sistematizan las teorizaciones emic sobre la relación humano-naturaleza, cosmovisión, territorialidad, entre otros. Sin embargo, este estudio pretende aportar en hacer énfasis en la participación de la mujer en la reconstitución del territorio comunal, por lo que se enmarca en los estudios sobre género y manejo del bosque (forestería), y en ese sentido pretende contribuir a ellos.

En este orden de ideas quiero advertir un trabajo que me inspiró desde un inicio, como antecedente en la región de la participación de la mujer en otros procesos de industrialización: Fiona Wilson (1990) y su libro “De la Casa al Taller. Mujeres, trabajo y clase social en la industria del textil y del vestido en Santiago Tangamandapio”,⁵ entre sus páginas encontré un abordaje interseccional, puesto el foco en el entrecruce entre clase y género en las historias de las mujeres de una comunidad rural.

Finalmente, el lector sentirá que se desbordan las vetas analíticas, la justificación sería que, al iniciar este proyecto de investigación, imaginé una tesis panorámica de que nos ayudará entender la complejidad de la violencia en el marco de las disputas territoriales y desde el punto de vista del actor. En este sentido Rosana Guber (2013) plantea que la articulación etnográfica implica un proceso de reflexividad del autor en el mismo campo acerca de las categorías emic que van surgiendo y guiando la elaboración del problema de investigación.

En lo siguiente desarrollo los ejes analíticos y conceptuales que estructuran mi investigación, la cual considero ofrece una vista general de lo que sucede en la región ante la ausencia de estudios etnográficos a profundidad en las poblaciones sumergidas en las violencias criminales y extractivas en Michoacán.

⁵ Quien analiza tres generaciones de mujeres y los cambios en sus vidas y en sus unidades domésticas ante el empobrecimiento de la economía campesina, la ausencia temporal de los hombres migrantes, y el fenómeno de su ingreso y el de sus hijos al mercado de trabajo de la maquila.

Andamiaje teórico

En las sucesivas líneas abro la discusión de tres ejes analíticos que atraviesan la tesis y que constituyen el argumento de la misma. A través de ellos se guían los debates de la investigación que se irán desgranando a lo largo de los capítulos y a los que se subordinan los subtemas y las ventanas etnográficas.

Los comunismos p'urhépechas ante los procesos de territorialización neoliberal y las resistencias

Las comunidades indígenas en la Meseta P'urhépecha⁶ de Michoacán, han resistido en cierta medida a procesos históricos de despojo⁷ de larga data de sus recursos y territorios comunales, pero en las últimas décadas la pauperización del campo se ha profundizado y se ha acelerado el cambio de uso de suelo bajo lógicas neoliberales que transformaron el sistema agrícola maicero inter-comunitario, con la extracción de los bosques comunales a gran escala y la expansión del monocultivo del aguacate. Derivado de esta transformación de los territorios comunales por las dinámicas económicas y las políticas estatales,⁸ las formas de organización comunal y sus territorialidades se están posicionando en torno a dos modelos de ordenamiento territorial, a partir de sentidos divergentes de encausar lo común.

⁶ De acuerdo al enfoque geográfico-económico, la Meseta P'urhépecha está integrada por 13 municipios en un área geográfica delimitada. Como área natural tiene gran importancia forestal en el Estado de Michoacán. Es zona de captación de aguas pluviales que se filtran en el subsuelo y desembocan en otras regiones en ríos, mientras en la sierra se da la cultura de escases del agua.

⁷ El término despojo lo retomo aquí desde su definición básica según la RAE: despojar privar a alguien de lo que goza y tiene, desposeerlo de ello con violencia; aunque este término fue trabajado por Marx y es rescatado desde algunas corrientes de economía política actuales. Respecto a este proceso de “despojo” en la región, el historiador Calderón Molgora, en su libro *Historias de Procesos Políticos y Cardenismos* señala que la Sierra P'urhépecha a diferencia de la Zona Lacustre, la Ciénega de Zacapu y la Cañada de los Once pueblos (todas microrregiones p'urhépechas) hubo un importante surgimiento de haciendas a finales del XIX, en las comunidades indígenas de la Meseta la mayor parte de las tierras seguirían siendo comunales. Aunque no por ser comunales, estos territorios serranos dejaron ser de disputa interna y con el exterior desde tiempos coloniales y hasta la actualidad.

⁸ Esto ha evolucionado de la mano del Estado y sus políticas hacia los pueblos originarios, lo que ha trastocado la organización de lo comunal. Pero el papel explícito de las políticas estatales oficialistas en la configuración de la comunidad y la organización política, ha sido ampliamente estudiado desde la antropóloga (Calderón 2004, Garibay 2008, Vázquez, etc.).

Este primer eje de análisis que aborda las reconfiguraciones de los comunalismos y sus territorios tiene por sustento el corpus analítico de los debates de la geografía crítica que ve a este como el espacio donde se despliegan las relaciones de poder, y las aportaciones de la antropología mexicana que ha sistematizado las maneras en que las poblaciones originarias organizan y conciben sus territorialidades desde su etnicidad e historicidad particular (Castilleja 2003, Barabas, 2006).

La geografía crítica nos ayudará a comprender cómo la forma de vida campesina de las comunidades p'urhépechas y sus territorios simbólicos, han cambiado ante el dominio de la técnica capitalista sobre el espacio (Lefebvre, 1991, 2013, Santos 2000, Haesbaert, 2011). En particular, retomo la propuesta de producción del espacio de Henri Lefebvre y la triada analítica: prácticas espaciales, representaciones espaciales y espacios de representación. Esta perspectiva me sirve porque es posible distinguir la dimensión material de la producción de significados.

En la Meseta se observaron procesos de apropiación de los territorios a través de las *prácticas espaciales* dominantes de los monocultivos agroindustriales de exportación como en el caso de Santa Ana Zirosto; y las propuestas contra-hegemónicas como el proyecto autonómico de Cherán y su gestión del territorio comunal. Sin embargo, esta perspectiva es útil para el contraste de elementos de las territorialidades que están cambiando, pero no para comprender el proceso en sí de cambio, que es continuo y se superpone.

La propuesta teórico analítica central para la tesis es la de Rogerio Haesbaert (2004, 2010), quien plantea que en Latinoamérica hay procesos de reterritorialización dirigidos por los Estados de corte neoliberal y acelerados por los nuevos procesos de acumulación del capital. En este sentido el territorio es una expresión delimitada geográficamente de las relaciones de poder, mientras al hablar de territorialidad implica que hay una intencionalidad sobre ese territorio, es decir que se le dota de significados (Barabas, 2006), este concepto funciona para analizar la territorialidad de las comunidades p'urhépechas.

Analizar la dimensión espacial permite situar la reterritorialización neoliberal de la agroexportación que impacta a las comunidades indígenas de la Meseta P'urhépecha.⁹

Para Haesbaert “el territorio debe ser concebido como producto del movimiento combinado de desterritorialización y de reterritorialización” (2012: 26) donde se expresan las relaciones de poder. Todo proceso de reterritorialización conlleva un proceso de desterritorialización que no siempre tiene connotaciones negativas. La “des-re-reterritorialización” implica un movimiento continuo, podríamos hablar de un comunalismo subsumido territorialmente bajo la lógica neoliberal y de un comunalismo con similares procesos coyunturales e históricos, pero con un proyecto en curso de autonomía territorial y gestión de los comunes. En esta propuesta ahondo en el capítulo 1.

Para efectos de esta tesis, a los procesos de expansión espacial de la agroindustria de agroexportación los llamé reterritorialización neoliberal. De acuerdo con Haesbaert (2012), este concepto se utiliza “cuando la movilidad está bajo control” (p. 32). En nuestro caso de estudio se trata de una apropiación funcional del espacio que busca acelerar los tiempos de producción agrícola para maximizar ganancias.

En la reterritorialización neoliberal agroexportadora de la Meseta P'urhépecha, las empresas y capitales transnacionales, de la mano de élites regionales y con apoyo de los gobiernos (en sus diferentes niveles), se instalan en espacios altamente productivos por su riqueza natural y humana, esto, gracias a la ayuda de nuevas leyes, a la implementación de infraestructura vial y al fortalecimiento de los sistemas financieros de los agronegocios de cadenas globales.

En este análisis vemos que la reterritorialización agroexportadora provoca la desterritorialización de los habitantes de la Meseta, mediante el despojo,

⁹ Cuando hablo de reterritorialización y desterritorialización, lo hago sólo desde la perspectiva geográfica de Haesbaert (2012), quien conoce la rica producción teórica de Deleuze y Guattari⁹, pero se deslinda de ella, ya que él asume su perspectiva como geográfica. Referenciando a las bases del pensamiento de Haesbaert “Para autores como Deleuze y Guattari (1995, 1996, 1997), quienes utilizan mucho el concepto de desterritorialización en su filosofía, éste tiene especialmente un sentido positivo: la apertura para lo nuevo, la ‘línea de fuga’ como momento de salida de una antigua territorialidad y de construcción de un territorio nuevo. La desterritorialización, entonces, puede ser tanto positiva como negativa, pero no es esto lo que particularmente está en juego, sino una cuestión más analítica, conceptual” (Haesbaert, 2012: 13).

desplazamiento, que incluyen dinámicas de despojo a mano de paramilitares, pero, sobre todo, la desterritorialización en esta región “está asociada a la precarización de las condiciones materiales de vida, lo que equivale a un menor control del territorio” (2012, p. 33).

El segundo corpus teórico relevante es la discusión sobre los comunalismos, el cual se entrecruza con lo anterior, por un lado tenemos los estudios de comunidad que se enfocan en los ordenamientos territoriales y el manejo forestal (Garibay, 2008), y desde otra perspectiva el comunalismo desde la visión de las reivindicaciones identitarias y los discursos de lo común en las relaciones de poder al interior de la comunidad y de esta frente al Estado (Zarate 2001, 2005), o el comunalismo desde la reivindicaciones étnicas y los procesos de globalización que los reconfiguran (Bastos, 2011). Por último, se expresa la perspectiva de la comunalidad que emerge de la propuesta de Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna, y que ha sido retomada y cuestionada en relación a su visión homogenizante de comunidad, sobre todo desde la perspectiva de género por diferentes autoras (Chirix, 2011, Tzu Tzul, 2010, Lemus, 2016). Es en referencia a este último punto el que nos intenta en la comprensión de la heterogeneidad de las comunidades, centrarnos en su diversidad nos hace entender mejor qué las articula. La posición de las mujeres en los comunalismos y las territorialidades, nos ayuda a entender cómo la vivencia de lo comunal y de lo territorial esta atravesados por las trayectorias particulares de los individuos en ciertos marcos sociales que determinan sus opciones.

Ordenes de género, interseccionalidad y agencias

Las experiencias narradas por las mujeres fueron un eje analítico central en la teorización, no obstante, hay categorías de la geografía crítica, la economía política y la antropología en general, que nos ayudan a situar previamente el trabajo de la mujer en un campo de poder de disputa territorial caracterizado por una multiplicidad de violencias. Es desde la experiencia de trabajo en el jornal de la mujer, en la experiencia en su grupo doméstico, y como comunera, donde podemos ver los procesos más estructurales.

Hay otros estudios donde se está teorizando el papel de las mujeres indígenas frente al neo-extractivismo Tzul, (2011), Belausteguigoitia y Saldaña-Portillo (2015) que están poniendo en el centro tanto nuevas conceptualizaciones y otros saberes en la relación con la tierra como visibilizando formas diversas de participación de las mujeres para enfrentar el despojo. Uno de ellos es el de la lucha de las mujeres contra el extractivismo petrolero en la Amazonía centro del Ecuador (Vallejo & García, 2017). Ahora bien, las luchas frente al extractivismo tienen como protagonistas a mujeres de varios pueblos indígenas, quienes revelan formas distintas de entender el mundo. Sus acciones colectivas e inter-étnicas alcanzan una dimensión ontológica, centradas en la racionalidad y lo comunal; involucran la defensa de “otros modelos de vida” (Escobar, 2010: 19) que contribuyen a posicionar transiciones ecológicas y culturales.

En el marco teórico de las epistemologías del sur, Escobar desarrolla el concepto de lucha ontológica y señala “muchas luchas contemporáneas en defensa de territorios y de la diversidad se pueden entender más bien como luchas ontológicas, como luchas por un mundo en el que quepan muchos mundos, como han dicho los zapatistas, y cuya meta es promover un *pluriverso*” (Escobar, 2015: 13).

En este sentido, las mujeres que participan de los procesos de defensa de los territorios, han reproducido históricamente bajo los ordenamientos de género, una manera de habitar el espacio relacionado con los recursos para la alimentación, con el cuidado del agua y en algunos casos, están involucradas con procesos de los lugares sagrados en la dimensión simbólica del territorio. En este orden de ideas, señalo que, en las luchas por el territorio a lo largo de Latinoamérica, el cúmulo de saberes que las mujeres y hombres detentan, son centrales para construir alternativas al extractivismo “Dentro de la etnopolítica de las mujeres indígenas, ejes centrales siguen siendo el territorio, la libre determinación, la autonomía, la protección de las diversas formas de vida, el cuidar la selva /los bosques, el agua” (Vallejo & García, 2017:14).

En el caso de Cherán la lucha de las mujeres indígenas por el territorio está involucrando una discusión ontológica en la medida que ellas destacan su vínculo

con los bosques como espacio de vida. En esa medida puede afirmarse que en Cherán el horizonte de la autonomía propició también una afirmación identitaria como mujeres indígenas y una revalorización del territorio; esto mismo incide en las formas en que las comuneras han abierto su lugar en espacios de decisión colectiva como lo son el Consejo de Bienes Comunales, pero además han generado políticas públicas que benefician a las mujeres especialmente las marginales, como sucede con el trabajo en las empresas comunales donde han encontrado no sólo un espacio para la subsistencia sino también un lugar de sororidad e involucramiento con la lucha colectiva.

Un aspecto central para comprender los efectos del despojo y las resistencias en las vidas de las mujeres indígenas, es situar la conformación de los órdenes de género como las gramáticas culturales desde donde estructuran sus vidas, y el sentido en que son impactados por estos cambios; para ello resultan inspiradores los trabajos que desde la antropología han analizado la construcción cultural del género en mujeres indígenas y la necesaria discusión con los feminismos hegemónicos que tienden a imponer modelos occidentales para la comprensión de la situación de género (Mohanty 1991; Hernández 2001; Sierra 2013).

Como lo analizo en detalle en el capítulo tres de esta tesis, los órdenes de género p'urhépechas reproducen estructuras patriarcales, la reconfiguración neoliberal del espacio que está sacando a las mujeres de sus comunidades convirtiéndolas en asalariadas y dejando de lado, en las prácticas, las obligaciones y las costumbres que las han disciplinado. Su inserción en el jornal las sitúa ante nuevos contextos de violencias y vulnerabilidades, que las exponen a discriminaciones, explotación laboral, y a sus cuerpos a ser territorios de vejaciones y violencia sexual. Como veremos en el capítulo 4, las jornaleras de Zirosto han transformado sus vidas y con ello la de sus familias; aun así, construyen su propia agencia para maniobrar en situaciones de vulnerabilidad extrema. En el caso de Cherán pueden verse cambios en las dinámicas de los órdenes de género en la medida que la participación activa de las mujeres en la defensa del territorio les abrió el reconocimiento, y en ese proceso ellas buscan abrir los roles de género; si bien los logros no son muchos si son significativos ya que han conseguido legitimar

su lugar en los espacios públicos e incidir en la gestión de los bienes comunes. Con todo prevalecen situaciones de violencias múltiples y subordinaciones que me llevaron a comprender como estas se materializan en sus vidas.

La etnicidad y el género son variables para analizar la movilidad espacial dentro de la región de la Meseta P'urhépecha y fuera de ella. Un primer punto es la división del espacio público y privado de acuerdo al género relacionado con la situación de la movilidad en las comunidades indígenas. Para ubicar la discusión en el pueblo p'urhépecha, retomo el concepto de la *Kaxumbekua* 'honorabilidad' y sus antecedentes que estructuran los discursos de los órdenes de género. Por otro lado, observo cómo los procesos de desarrollo económicos dirigidos por el Estado mexicano en las comunidades, han transformado las actividades de las mujeres, poniendo en conflicto sus trayectorias con el "deber ser" de la mujer p'urhépecha. Para el desarrollo de este punto parto de dos lecturas de la geografía feminista: Lise Nelson (2006) y Doreen Massey (1994). El espacio público y privado, está anclado a los procesos históricos de conformación de la cultura p'urhépecha y su manera de ver y normar el mundo. Desde esta perspectiva, el confinamiento de las mujeres al espacio doméstico y a espacios comunitarios limitados en la Meseta, está circunscrito a la lógica de control de la sexualidad a través de la hipervigilancia de las mujeres para "preservar" el honor de las familias.

La interseccionalidad de las opresiones (Cremshaw, 2008), nos ayuda a ver como la opresión de raza, de clase y de género se expresa en las formas específicas de producción como en los monocultivos de la agroindustria de exportación o en las empresas comunales de un proyecto autonómico. Esta investigación aporta evidencia empírica al observar la manera en que las distintas opresiones de clase, étnicas y las de género se potencian mutuamente pero también se traducen manera novedosa cuando encuentran alternativas para enfrentarlas. Chandra Mohanty (1984), denuncia la visión occidental de las mujeres del tercer mundo como un grupo homogéneo y victimizado, negando la rica diversidad y la agencia de las mismas. La intención de encontrar cómo se produce y reproduce la desigualdad y la diferencia, en la división del trabajo, cómo eso se retroalimenta o no con las dinámicas al interior de las comunidades.

En este sentido, realicé etnografía con las mujeres tanto en su periodo del jornal como en las dinámicas comunitarias cuando no había jornal, para observar qué cambiaba en su cotidianeidad y ver qué hacían para sobrevivir mientras no laboraban en el vivero. Teniendo presente el enfoque relacional del poder del que habla Menéndez (1999), observé que las jornaleras compartían el hecho de que sus vidas estaban marcadas por “el deber ser” de la mujer p’urhépecha vigilado por la comunidad a través del sistema de parentesco. Por lo que la investigación se centró en analizar cómo se intersectan las distintas opresiones en las historias de vida de las mujeres y su capacidad de agencia.

La tesis reflexiona al enfoque interseccional de las opresiones en relación al territorio, para ver cómo se despliegan las relaciones de poder en el espacio.

Precarización de la vida y vulnerabilidad del cuerpo

Judith Butler se pregunta, ¿por qué ciertas poblaciones son gravemente afectadas por el sistema económico y geopolítico, mientras otras se enriquecen? ¿Cómo se explican los procesos acelerados de desigualdad y de violencia?

En este sentido, según Butler “hay formas de distribución de la vulnerabilidad, formas diferenciales de reparto que hacen que algunas poblaciones estén más expuestas que otras a una violencia arbitraria” (2006: 14).

La noción de vida precaria, nos ayuda a analizar no sólo la violencia criminal y política en la región, sino que “vidas precarias” se puede referir a los procesos vitales de los seres humanos y medio ambiente que viven por procesos agroindustriales y la contaminación (entrevista canal UCR, Butler, 2015)

En este eje me inspiro en estas reflexiones para referir un punto central que elaboro en la tesis especialmente en los capítulos 3 y 4, donde busco comprender la acumulación de opresiones en la vida de las mujeres y sus efectos en la precarización de sus vidas.

El aumento de la violencia criminal, la presencia de grupos armados, no sólo están ligados a la economía ilícita de las drogas, sino también a la economía extractiva (monocultivos y tala inmoderada). Hay una imbricación de estos procesos en el estado de Michoacán, donde además los gobiernos locales se han visto coludidos en mayor o menor grado con los grupos criminales.

Es así como ciertos cuerpos en las geografías michoacanas caracterizadas por el extractivismo y el control de grupos criminales, son más vulnerables. Las mujeres quienes están expuestas en el espacio público a esa latente vulnerabilidad corporal, en actos como el acoso sexual en la calle y el transporte, el acoso sexual a las jornaleras de las berries en los ámbitos laborales, los raptos, las violaciones y los feminicidios que han registrado en los últimos años una tendencia al alza en la región.

En la investigación a partir del estudio por contraste, encontramos un proceso de “precarización” del territorio étnico-comunitario -aspectos simbólicos-, tanto en el caso de Cherán antes de 2011, como en el caso de Zirosto actualmente frente a las dinámicas de la economía extractiva. En particular, sobresale la precarización de territorios étnicos como el de Zirosto bajo la lógica extractiva de los monocultivos anclados a una lógica de reconfiguración del Estado neoliberal. En esta investigación planteo que la expansión de los procesos extractivos en la región económica de la Meseta P’urhépecha, ha provocado la violencia criminal y la contaminación ambiental, lo que se traduce en una amplia afectación de la vida social y especialmente manifiesta en los cuerpos de las mujeres.

En este tercer eje se retoma la idea que hay zonas de sacrificio, en este caso el enclave agroexportador donde el biopoder la lógica es “hacer vivir y dejar morir”,¹⁰ de tal manera “la raza, el racismo, son la condición que hace aceptable dar muerte” (Foucault, 2006: 231). Lo cual no sólo debe entenderse como la posibilidad de cometer asesinatos directos, sino también la posibilidad de cometer asesinatos indirectos: “el hecho de exponer a la muerte, multiplicar el riesgo de muerte de algunos o, sencillamente, la muerte política, la expulsión, el rechazo, etcétera” (p. 231). Esta idea de exposición a la muerte o multiplicación de esa exposición se

¹⁰ Para Foucault (2006) fue el surgimiento del biopoder el que inscribió el racismo en los mecanismos del Estado. El racismo entonces tendrá por lo menos dos funciones: 1) “Fragmentar el campo de lo biológico que el poder tomó a su cargo”, introduciendo un “corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir” (Foucault, 2006: 230) y 2) establecer una relación entre lo que debe vivir y lo que debe morir que permita el ejercicio del biopoder. Entonces la pregunta “¿Cómo se puede hacer funcionar un biopoder y al mismo tiempo ejercer los derechos de la guerra, los derechos del asesinato y de la función de la muerte si no es pasando por el racismo?” (Foucault, 2006: 237).

corresponde con la idea de Butler (2006, 2009) de las vidas que merecen la pena ser lloradas.

Es por eso que se entiende que algunas vidas de jornaleros y mujeres sean vulnerables a la enfermedad por los agrotóxicos o por la violencia exacerbada, y no haya justicia. Por qué “hay vidas que no valen la pena ser lloradas” en un sentido de la ética global.

Etnografía en las cartografías neoliberales y en las territorialidades alternativas

Esta tesis realizó una etnografía principalmente con mujeres p'urhépechas que trabajan en el jornal por lo que se situó desde los márgenes de las cartografías neoliberales y de las territorialidades alternativas, ya que en el protocolo me propuse investigar los procesos socio-territoriales locales en articulación con los órdenes regionales y globales, desde la experiencia situada de los actores. Antes de explicar el modelo analítico y la metodología que me permitieron abordar la complejidad del problema de investigación, en este subapartado expongo algunos apuntes sobre mi posicionamiento.

Una de las principales inquietudes que impulsaron este estudio fue preguntarme sobre el México que estamos retratando los antropólogos y cuestionarme la pertinencia de la etnografía para conocer los efectos de las dinámicas de acumulación en la fase neoliberal, sobre los territorios, las comunidades y los cuerpos. La apuesta por la investigación cualitativa ha sido para comprender cómo viven las personas de manera cotidiana las dinámicas de expansión de la agroindustria de exportación y el continuum de violencias, en el contexto de la reconfiguración cooptada del Estado por las “redes ilícitas” (Garay & Salcedo, 2012) y ante la militarización de la seguridad.

En este sentido esta investigación se posiciona como comprometida con las problemáticas que aquejan a los pueblos originarios y en particular a las mujeres ante la nueva distribución geopolítica de la vulnerabilidad, por los procesos de territorialización del modelo capitalista neoliberal. Al respecto, Gustavo Linz Ribeiro y Arturo Escobar, mencionan que existe la necesidad de que las antropologías

diversificadas sean más conscientes de las necesidades sociales, epistemológicas y políticas frente a las “relaciones de poder” en la construcción del conocimiento,¹¹ a su vez Nancy Scheper-Hugues invita a asumir que hay un compromiso social que reclama “la práctica de una etnografía moralmente responsable” (1997: 35) con las realidades de las poblaciones con quienes trabajamos y con el tiempo que nos tocó vivir.¹²

De modo que este posicionamiento ético y político, ha implicado el reto de construir un modelo analítico que tiene como eje la etnografía, y de igual forma se ha alimentado de la lectura de estudios regionales, así como de la consulta de archivos históricos, notas periodísticas y estadísticas económicas. En dicho modelo planteó desde un inicio abarcar distintos puntos del análisis en el problema de investigación, como el territorio comunal, las mujeres y sus cuerpos, en un esfuerzo por conectar los macro procesos a las vivencias cotidianas que registramos los etnógrafos.

Así mismo, el centrar la investigación desde la etnografía con las mujeres jornaleras, y lideresas, fue una elección que tomé para tener una perspectiva relacional del poder. Me planteé alejarme de los determinismos economicistas y visiones aplastantes de los sentidos de los actores, para situarlos sin descontextualizar las condiciones materiales del poder. La propuesta de Menéndez (1997) sobre el punto de vista del actor nos da una perspectiva para no homogenizar y descontextualizar los estudios antropológicos.¹³

¹¹ Al aplicar la noción de Wallerstein de “sistema-mundo” a la investigación de la naturaleza de las ciencias sociales y la academia, se sugiere que éstas también se encuentran estructuradas por las relaciones de poder y por la expansión capitalista eurocéntrica (Gulbenkian Commission 1996). Este argumento geopolítico y epistemológico puede reflejarse, por ejemplo, en las ideas de “antropologías periféricas” [(Cardoso de Oliveira 2000) y “antropologías del sur” (Krotz 1997). Citado en (Ribeiro & Escobar, 2009.13)]

¹² La obra de Nancy se ubica en el nordeste brasileño en una región que perdió su riqueza forestal del antaño por la producción azucarera, trabaja con mujeres y sus hijos que enfrentan la muerte cotidianamente. Las plantaciones de azúcar que analiza, al igual que la industria de las berries en Los Reyes, son parte del comercio intencional.

¹³ La recuperación del punto de vista del actor como metodología académica y/o política debería reconocer que en las sociedades actuales la estructura social y de significado refieren a condiciones de desigualdad y diferencia que, generadas a partir de lo étnico, lo religioso, lo político o lo económico se expresan no solo a través de los diferentes actores, sino sobre todo a través de las relaciones construidas entre los mismos (...) el análisis del procesos sea en consecuencia, debería incluir tanto la estructura social como la de significado” (Menéndez, 1997: 240-241).

De la misma manera el proceso de reflexividad etnográfica me llevó a buscar la polifonía de voces y repensar constantemente en campo lo que los actores dicen que hacen, lo que observaba que hacen y el deber ser. Es por ello que además de acompañar de manera constante a las jornaleras, también use la estrategia de registrar lo que piensan las mujeres que no iban al jornal sobre esa nueva actividad y sobre quienes participaban en él. Otra estrategia fue hacer entrevistas a profundidad con el objetivo de reconstruir las trayectorias de vida de jornaleras y lideresas.

En este sentido, me centré en la experiencia y en las representaciones de las jornaleras sobre la comunidad y el trabajo del jornal. Intenté ubicarlas en la historia local, en la territorialidad y en las relaciones de poder en la comunidad. Esto enriqueció mi comprensión de cómo se estructuran las opresiones en sus vidas y las posibilidades de agencia.

En lo que sigue, desarrollaré el modelo analítico propuesto en la tesis y metodología, además reflexiono sobre cómo hacer etnografía en los territorios marcados por las violencias y las inseguridades, además de las implicaciones de una etnografía comprometida con un movimiento social.

Un modelo analítico por contraste

Se trata de un modelo que analiza las respuestas diferenciadas comunitarias, haciendo énfasis en la perspectiva de las mujeres, ante la profundización de las dinámicas económicas extractivistas en la Meseta P'urhépecha. Si bien no es un estudio comparativo, desde el trabajo de campo hasta la escritura de la tesis analicé las similitudes y los contrastes entre las territorialidades de Zirosto y de Cherán, así como entre las jornaleras de las berries de la agroindustria y las trabajadoras del vivero comunal, respectivamente.

Por otro lado, el modelo analítico de la tesis se propuso estudiar dos dimensiones del proceso de territorialización neoliberal extractivista y las resistencias alternativas en la Meseta P'urhépecha. De tal manera que la dimensión macro-estructural se abordó desde los territorios comunitarios de la región, mientras la dimensión micro analizó la perspectiva de las mujeres p'urhépechas.

En la macro dimensión me centré en los territorios comunales, analicé la expansión de monocultivos de exportación desde la comunidad de Zirosto en el contexto de la región de la Meseta P'urhépecha, e investigué el caso de la gestión forestal comunitaria en Cherán como parte del proyecto alternativo al modelo dominante en la región.

En cuanto a estas comunidades hay que apuntar que Santa Ana Zirosto es una de las comunidades indígenas que ha transformado sus territorios comunales del sistema agrícola forestal (cultivo de maíz, extracción de resina) al sistema de monocultivo del aguacate. Zirosto es una de las nueve tenencias con las que cuenta el municipio de Uruapan localizada a 60 minutos de la cabecera. Recientemente un nuevo fenómeno está modificando la cotidianidad de este pueblo, y es la expulsión de mujeres al jornal de las berries en Los Reyes. Por lo que las parcelas de las berries en el valle de Los Reyes Michoacán, fueron un lugar de trabajo de campo al seguir a las jornaleras.¹⁴

En tanto San Francisco Cherán es un pueblo ubicado en la Meseta P'urhépecha a 40 minutos de Zirosto. Es un municipio autónomo y desde hace siete años ha emprendido un proyecto autonómico, que desde la gestión forestal resiste a la re-territorialización neoliberal.

En la micro dimensión, las jornaleras han sido el foco de la etnografía poniendo en el centro su trabajo, su movilidad y el espacio vivido cotidianamente tanto en el campo del jornal como en el ámbito comunitario. Se registraron sus trayectorias de vida como una ventana para analizar la forma en que se localizan procesos de la globalización económica neoliberal y sus impactos en los territorios de la meseta p'urhépecha. Como ya comenté al inicio de este bloque sobre la etnografía, el enfoque relacional del poder fue importante, conforme el trabajo del campo etnográfico avanzó, la articulación etnográfica mostró que la movilidad espacial, la corporalidad y la agencia de las mujeres están cruzadas por un sistema de opresiones étnicas, clasistas y sobre todo de género, que se complejizan entre los

¹⁴ En este caso se hizo etnografía multisituada (Marcus, 2001) pensando en esa conexión entre sitios que definen el argumento etnográfico, lo cual explicaré en el capítulo 3 y 4 al hablar de la movilidad de las mujeres p'urhépechas en el contexto de la globalización del trabajo asalariado.

de orden comunitario y los de la agroindustria de exportación, así que la intersección de opresiones era visible en sus historias de vida.

Temporalidad y estrategias metodológicas

El periodo de trabajo de campo se dividió en tres etapas a lo largo de un año: primera etapa de exploración (junio 2014), segunda etapa una estancia en Santa Ana Zirosto (julio a noviembre de 2014) y tercera etapa una estancia en Cherán (enero a junio de 2015). Si bien el trabajo de campo duro un año, hubo varias visitas posteriores en los años 2016 y 2017 para indagar cuestiones puntuales.

El periodo de exploración, se caracterizó por las visitas de campo a los posibles lugares de estudio para contrastar con la experiencia de Cherán. De tal manera que recorrí durante varios días: Pamatácuaro, San Isidro y Zirosto, tres comunidades con mujeres jornaleras y territorios comunales dentro de la Meseta P'urhépecha, entre las que hay diferencias en cuanto a la autoadscripción y marcadores étnicos. Elegí Zirosto ya que en esa comunidad había contactos previos y las mujeres y hombres salían al trabajo del jornal en las berries y el aguacate. En ese periodo, exploré además los albergues de los Reyes y Santa Clara, pensando en hacer una estancia en alguno de ellos, no obstante, como se narra al final de este apartado metodológico, el momento no era propicio para ello dadas las tensiones por la violencia criminal.

En la segunda etapa, en el trabajo de campo en Zirosto, se realizó la observación de la vida comunitaria y el acompañamiento a las jornaleras en sus actividades cotidianas. Trabajé en el jornal local del aguacate de manera voluntaria, me desplace a laboré en el jornal asalariado en Los Reyes en cuadrillas de la comunidad. La mayor parte del tiempo asistí a casas del grupo de jornaleras con las que tejí redes. Además, se realizaron entrevistas para entender las condiciones generales de la comunidad y sus procesos históricos.

En la tercera etapa, la estancia de campo en Cherán, el centro de la etnografía fue la observación participante en el trabajo del vivero comunal, se acompañó la reforestación en el monte y se hizo el acompañamiento día a día de dos mujeres líderes del consejo de los Bienes Comunales. Se realizaron entrevistas para las

historias de vida a las trabajadoras del vivero, a mujeres líderes de la comunidad y a otros comuneros sobre temáticas pertinentes. Colateralmente se observó el proceso de elección municipal por usos y costumbres.

En cuanto a las técnicas y herramientas utilizadas en ambas comunidades, puedo decir que la observación participante, me permitió hacer descripciones de los escenarios laborales del vivero comunal y las parcelas privadas, a partir de la experiencia propia en el trabajo agrícola. De la misma manera se utilizó para hacer el registro etnográfico de paisajes cotidianos en torno al hogar, en el trabajo en el jornal y en la parcela donde las mujeres se desenvolvían cotidianamente. Para el registro de las prácticas productivas en los territorios de Cherán y Zirosto, se hicieron recorridos de campo por las huertas y bosques de Zirosto, y recorridos de campo por los bosques y la reforestación de Cherán.

Se realizaron entrevistas a profundidad para estudiar las trayectorias de vida y para acceder a las percepciones y valoraciones de las entrevistadas sobre las inseguridades y vulnerabilidades. A partir de las trayectorias de vida busque comprender la interseccionalidad de las opresiones de género y clase.

Se hicieron entrevistas semiestructuradas sobre temas específicos con diferentes actores. La elaboración de mapas, registros visuales, consulta de archivos locales como estadísticas, actas etc. Además de realizar actividades colaborativas como elaborar videos de interés para las comunidades, la organización de un foro en defensa de la soberanía alimentaria y participación y apoyo en otras.

En cuanto a la caracterización de las actoras, con el grupo de entre ocho y diez mujeres jornaleras del vivero de Cherán trabajadoras del vivero de Cherán, conviví en su espacio laboral durante el mes de marzo y abril. Y posteriormente las visité en sus hogares y convivimos en varias fiestas. Se trabajó con lideresas representantes del CBC y con otras mujeres reconocidas como especialistas rituales, defensoras del territorio y académicas. También se documentaron las trayectorias de vida de dos varones, un maestro de primaria y un representante del Consejo de Bienes Comunales.

Por otro lado, la etnografía con el grupo de once mujeres jornaleras de Zirosto, este proceso del trabajo de campo la mayor parte del tiempo conviví en los hogares, en el trabajo del jornal del aguacate y en el jornal de las berries. Aquí la estrategia fue ir primero a visitarlas de casa en casa, luego acompañarlas al jornal. Igualmente se trabajó con amas de casa y líderes morales en la comunidad, como una comunera encargada de la vida ritual en relación a la iglesia. Se trabajaron dos trayectorias de vidas de hombres, un joven resinero y un señor que ha sido parte importante de la organización comunitaria.

Para cerrar este subapartado metodológico, quiero apuntar que la articulación etnográfica me fue llevando a perfilar el estudio hacia las trayectorias de los comunalismos y de las mujeres p'urhépechas, en el marco de las transformaciones regionales. Empero las transformaciones de los grupos domésticos quedaron fuera del análisis, ante la delimitación del problema de investigación, y emergieron en cambio la categoría de territorio y la categoría de cuerpo, como los espacios donde se hacen tangibles y se materializan los impactos de las dinámicas extractivistas de agroexportación, por un lado, y del proyecto alternativo etnoecológico de Cherán.

La experiencia etnográfica en territorios en disputa

Etnografía en espacios de violencia armada

Escena etnográfica: Exploraciones de campo en el área de Los Reyes

Fuente: Notas y diario de campo 24 de junio de 2014.

Este día caluroso mi objetivo fue hacer una visita exploratoria a los albergues de jornaleros en Santa Clara municipio de Los Reyes. Sólo uno de los tres que existen en esa localidad estaba habitado por mujeres de Guerrero y sus hijos, pues aún no es la temporada de corte de berries. Después de platicar con ellas, salí de regreso al taxi de un chofer llamado Ramiro quien me comentó algo perturbador:

-Así como andas preguntando, si hubieras venido antes, te hubieran "levantado". En ese momento me desconcertó el comentario y le dije nerviosa sin pensarlo mucho - ¿Quiénes? Ramiro, con su vista fija en el camino, respondió: Los caballeros, esos no se tientan el corazón. No más te suben y ya. Pero eso ya no pasa con los comunitarios.

Mientras yo apretaba mis manos quise aclarar mis intenciones -Pero si sólo estoy entrevistando a mujeres. Se dio un silencio, luego pregunté: ¿Entonces es peligroso que ande por estos rumbos? El chofer, con su acento peculiar, me aseguró: No, ya no pasa, hace unos meses sí, porque aquí estaba el hijo de la Tuta y ese iba decir,

‘no pus ésta está anda haciendo investigación no, para el gobierno (voltea a verme). Pero ya ahorita está tranquilo, ¡tú no más identifícate: los comunitarios no te hacen nada!, y sino tú no más acércate con sus jefes, los federales, y pláticales yo ando sacando mi tesis y ya no hay problema.

Suspiré hondo y no hable más del asunto. Me quedé absorta contemplando el tosco paisaje de la carretera asfaltada que cruza Santa Clara y lleva hasta Zirosto, llena de plantaciones de berries seguidas de huertas de aguacates, camionetas repletas con jornaleros y jornaleras, decenas de comercios de agroindustria, depósitos de autos en venta, barricadas de hombres armados, puestos de birria, bares y expendios de alcohol. En tanto resonaba en mi cabeza que he sido ingenua al acercarme de esa manera al lugar y he tenido suerte de que la temporada de campo haya coincidido con una aparente “tregua” en la región, de la cual no me confío.

Tiempo después supe que el albergue al que había ido aún estaba manejado por “la maña”, como les dicen en la región a los narcotraficantes. Se presumía que el encargado del albergue perteneciente a un ingenio cañero, estaba relacionado con la trata de personas, de acuerdo a información de lugareños. A partir de experiencias como éstas al inicio de campo y algunas otras de violencia armada que presencié en el área de Los Reyes-Zirosto -dónde se encuentran las plantaciones de aguacates y berries-, decidí que mi acercamiento a esa realidad sería como trabajadora con una cuadrilla saliendo desde la comunidad de Zirosto

En ese sentido, el inicio del trabajo de campo coincidió con un momento histórico caracterizado por la disputa territorial entre grupos armados (2014); por lo cual se transformaron drásticamente las estrategias metodológicas planteadas. En las etnografías rurales que hasta entonces había realizado, estar en medio de la espiral de violencia criminal armada, de manera cotidiana y constante, por tiempo prolongado, suscitó grandes preguntas sobre los retos de la etnografía contemporánea en México y a la necesidad del apoyo institucional a los estudiantes que se insertan en ese tipo de contextos.

Es así como la inserción a campo, un campo minado de las violencias criminales y armadas, me fue dando las pautas que habría de perseguir la investigación. En este sentido, ¿cómo llegar a la perspectiva emic de la violencia cuando no se enuncia como violencia o lo que se dice sobre ella se da sólo en ámbitos muy “controlados” e íntimos? Los retos son desde trabajar sin testimonios de “víctimas”, porque nadie se asume como tal en esos espacios ante el hostigamiento criminal, trabajar a través de rumores o notas periodísticas; hasta registrar historias de vida

donde se han naturalizado los actos violentos. Existe la necesidad de explicar la violencia más allá de las observaciones cuando no hay ciudadanos organizados por la búsqueda de justicia.

Tuve que hacer ajustes muy importantes en mi acercamiento a Zirosto, y otras comunidades de la meseta. En las primeras semanas en Zirosto en 2014 mis preocupaciones centrales eran ¿de qué puedo hablar y a quién?, ¿cómo lograr que los grupos armados no perciban mi presencia como algo amenazante? ¿cómo conseguir acceder a espacios de la vida cotidiana comunitaria en un momento de aumento de la tensión social? y ¿acaso era factible seguir el trabajo de campo en esas circunstancias?

La presencia de los silencios en la etnografía ante la violencia explícita en la cotidianidad como experiencia de una situación límite en la producción etnográfica: “las experiencias de situaciones de violencia y sufrimiento llevan al límite también la posibilidad misma de lo narrable: fracturan el lenguaje, develando lo impotente que resulta para captar el horror de la experiencia extrema” (Pollak, 2006). El texto de Veena Das (2008) me resultó inspirador para entender cómo los procesos de violencia marcan lugares en el territorio y su impacto sobre el colectivo, aunque esto no sea explicitado. A su vez reflexione sobre qué significan los silencios, como pistas etnográficas para entender los impactos del fenómeno de la violencia criminal o de la muerte por agrotóxicos en la vida cotidiana de las mujeres de Zirosto y de la región.

El solo hecho de mudarme de Zirosto a Cherán significó un cambio radical en torno a mi percepción sobre la seguridad, lo que se respalda con los bajos índices delictivos de esta comunidad y en los registros etnográficos de percepciones de la gente local en torno a la seguridad después del movimiento autonómico. Ahora en la región muchos pueblos indígenas ven a Cherán como ejemplo a seguir y tienen sus modelos similares de seguridad comunitaria (Pichátaro, Urapicho, Nurio). Pasar de Zirosto a Cherán, lejos de romanticismos, fue transitar entre dos tiempos distintos, en uno parecía que reinaba la incertidumbre ante la amenaza de nuevos ciclos de violencia por parte de grupos armados que llegaron al lugar. En la otra

comunidad, el tema conflictivo era de orden político local, sobre la sucesión del gobierno autonómico y los asuntos de seguridad parecían pasar a segundo plano.

Además, me interesó comprender los efectos de estos cambios y múltiples violencias en las vidas de las mujeres, considerando arraigados órdenes de género patriarcales. Por ello fue fundamental no sólo comprender las formas de su inserción en el jornal o de su agencia en los distintos contextos sino también los modelos sexo-genéricos p'urhépechas y sus efectos en las jornaleras que los transgredieron sistemáticamente.

Se ha escrito sobre la etnografía de las violencias, la memoria del sufrimiento social y la violencia política de algunos pueblos latinoamericanos en el siglo XX, especialmente comunidades desplazadas y afectadas por violencias armadas. Pero en México sin duda estamos ante retos metodológicos de distintas proporciones y temporalidades en cuanto a la complejidad de lo que sucede en las geografías de Michoacán, Guerrero, Veracruz, Tamaulipas, entre una larga lista de espacios.

Etnografiar la violencia explícita “en vivo”, nos coloca como sujetos que encarnan la experiencia, por ejemplo: pasar todos los días por un retén armado de criminales, recibir amenazas, acoso sexual y demás vivencias que “el estar allí” implica.

En la Meseta el conflicto armado aparecía por todas partes, vinculado a una disputa por el control territorial donde aún se dice “no se sabe quién es quién”. Durante todo el año de investigación, en los recorridos por las carreteras Uruapan-Los Reyes y Uruapan-Paracho, la circulación y retenes de grupos armados era común. Al inicio de campo abundaban los comunitarios o autodefensas, meses después, estos mismos oficializados como fuerzas rurales tanto en las ciudades como en los pueblos. Estos grupos iban equipados con tanquetas, camionetas nuevas, lanza granadas y todo tipo de armas de alto impacto. Hombres armados había por todas partes, día y noche en la entrada del pueblo al que llegué, a las afueras de las plantaciones de berries o en los recorridos cotidianos en las calles, bloqueadas repentinamente por ellos.

El reto fue cuestionar mi propia experiencia de miedo en relación a las otras experiencias, siendo mi cuerpo el principal instrumento de la investigación dispuesto

en los escenarios de violencia simbólica. Retomando la etnografía encarnada: ¿cómo podría yo defenderme o protegerme “sola”? Ni siquiera durante meses pude pensar en la posibilidad de contención más allá del diario, aunado a que en la comunidad había una especie de silencio de los actores locales sobre los procesos devastadores de violencia. Entonces mi cuerpo enfermó y el insomnio se apoderó de mis noches en aquel pueblo pequeño de Santa Ana Zirosto.

Hacer investigación de campo en momentos así, debe ser pensado cuidadosamente, es por eso que mi directora se aseguró de que tuviera las condiciones de seguridad mínimas. Lo que consistió básicamente en tener contactos previos en la comunidad a estudiar, fue uno de los motivos de por qué elegimos a Zirosto, aunque también exploré las comunidades de San Isidro, Patamban y los albergues de Santa Clara en Los Reyes. También por estas razones con mi directora decidimos sí mantener la investigación en Cherán, ya que me ofrecía un lugar más accesible y seguro, con el interés además de mantener el contraste, como lo he mencionado.

Para cerrar este apartado metodológico quiero apuntar a que los datos etnográficos se obtuvieron, como hemos visto, en procesos contrapuestos. Por un lado, en un campo minado por las violencias, y por el otro en una comunidad autónoma.¹⁵ De tal manera que la cualidad del dato está determinada por el contraste de los contextos en que me situé. Para dar certeza al análisis, al regreso de campo sistematicé la investigación de las dos comunidades de manera paralela en un árbol de codificación selectiva, abordando los mismos temas para cada comunidad.¹⁶ La estructura de la tesis que describo en el siguiente subapartado, se trabajó de acuerdo al problema de investigación.

¹⁵ El trabajo de campo comprometido implicó que tuve acceso a las dinámicas del gobierno comunal en turno y a los espacios de trabajo agrícola como el vivero y el cerro. No obstante, esta labor tuvo un esfuerzo extra de tiempo al seguir un procedimiento más largo y muy cuidadoso. Al trabajar la perspectiva de género, sociabilicé mis preguntas entre varios sectores: las académicas del lugar que trabajan con mujeres, con las líderes del gobierno, y en menor medida entre las mujeres del trabajo del jornal y con comuneros varones.

¹⁶ Los temas de la sistematización del trabajo de campo en los dos lugares fueron: caracterización de las jornaleras, la organización de la comunalidad, el territorio comunal, la estratificación socioeconómica, el trabajo en el territorio, el sistema de parentesco, los ordenes de género, las trayectorias de las mujeres y el cuerpo, el espacio y las emociones.

Estructura de la tesis.

Esta tesis se estructura a partir de cinco capítulos más la introducción, la conclusión y los anexos.

En el primer capítulo el objetivo fue presentar el marco estructural e histórico donde se conformó la Meseta P'urhépecha con el fin de ofrecer una visión de profundidad histórica de los procesos contemporáneos que analizo en los capítulos siguientes. Expongo las dinámicas de profundización del modelo económico neoliberal extractivista, en particular del enclave agroexportador de la franja aguacatera, con la finalidad de analizar las territorialidades neoliberales y las territorialidades alternativas que tienen como base los territorios étnicos de los pueblos indígenas; los que conciben a su territorio como sustento de origen y de destino. También describo los procesos de des-re-territorialización que operan en la meseta p'urhépecha, de las dinámicas neoliberales vinculado a la reconfiguración del Estado mexicano que en su fase de despojo se acompaña de una densificación de las violencias producto de una colusión del crimen organizado con los gobiernos locales y regionales, y por otro lado la lucha por la vida que involucró la defensa del territorio comunal de San Francisco Cherán.

En el segundo capítulo abordo las configuraciones de dos comunalismos, casos de esta investigación: el de Santa Ana Zirotto y el de San Francisco Cherán, ambas comunidades p'urhépechas de larga data representativas de muchas otras comunidades de la meseta. Me detengo aquí en sus trayectorias históricas y en los procesos de formación de estado que las caracterizan para comprender las formas que asumió el comunalismo en cada una de ellas, referente central para comprender sus respuestas ante el acoso sobre sus territorios. En el caso de Zirotto lo distintivo ha sido una historia marcada por los efectos del volcán que fragmentó y reconfiguró la estructura de la comunidad, lo que posteriormente fue la base de una defensa de sus tierras ante el interés de propietarios privados interesados en la producción del aguacate. Zirotto fue subsumido en dicha lógica, y se reconfiguro hacia un comunalismo agroexportador, por lo que es posible hablar de una economía colectiva corporada. En contraste el caso de San Francisco Cherán, también una comunidad de raíces prehispánicas y coloniales, ve trastocada su dinámica por el

despojo forestal y el crimen organizado que obligan a una respuesta en defensa del territorio y por la vida; lo que desde 2011, dio un cariz radicalmente distinto a la organización comunal y las identidades p'urhépechas.

El tercer capítulo, resulta central para analizar los órdenes de género p'urhépechas, gramática articuladora del deber ser p'urhépecha, donde la *kaxumbekua* (el honor), ha establecido los dispositivos de control y vigilancia de hombres y mujeres, que reproduce la subordinación de las mujeres a las lógicas patriarcales. En una primera parte, describo una visión emic de los ordenamientos de género destacando sus adecuaciones y transformaciones, lo que resulta central para comprender el impacto de los cambios macroeconómicos en la vida de las comunidades y particularmente de las mujeres, destacando sus efectos en la división del trabajo y la movilidad espacial. En la segunda parte refiero a la salida masiva de mujeres p'urhépechas al jornal de las berries y su repercusión en los órdenes de género y asimismo me refiero al proceso generado por las empresas comunales de Cherán y su apertura para incorporar a las jornaleras. La finalidad de este capítulo es situar a las mujeres en las configuraciones comunales y en las dinámicas territoriales, para después profundizar en los siguientes capítulos en las experiencias del jornal de agroexportación y del jornal comunal.

En el cuarto capítulo el objetivo es describir los efectos de la agroindustria de exportación en la vida de las mujeres jornaleras, las cuales se ven insertas en cadenas de producción y en lógicas de individuación que las expone a nuevas vulnerabilidades. A partir de un análisis etnográfico tanto del espacio del jornal y su trayectoria, como del seguimiento de casos emblemáticos doy cuenta de cómo juegan distintos sistemas de opresión racializados que potencian la subordinación de las mujeres tanto en la estructura de la producción industrial como en el espacio comunal; doy cuenta así desde la visión de las mujeres de los significados de la feminización del empleo globalizado y los nuevos contextos de inseguridad y violencia que atrapa sus vidas. Aun así, revelo también que aún en los márgenes de los márgenes son capaces de maniobras y hacer algunas readecuaciones a sus vidas.

Por último, en el quinto capítulo analizo la experiencia de las mujeres en Cherán destacando tanto su lugar como jornaleras en las empresas comunales como el nuevo papel asumido por mujeres comuneras líderes en la defensa del territorio y en la conformación del nuevo gobierno, donde ellas son parte integral. También en este capítulo doy seguimiento a las jornaleras en sus espacios laborales y muestro la construcción de nuevas subjetividades que se gestan en el marco de un proyecto colectivo que impacta las concepciones de género aún si las lógicas patriarcales siguen siendo las hegemónicas.

En estos dos últimos capítulos las experiencias situadas de los jornales, así como las trayectorias de vida de las mujeres, dan sustento a los argumentos etnográficos que se entrelazan con el marco teórico esbozado aquí y desarrollado a lo largo de la tesis.

Capítulo I



Ilustración: Agustín Ruíz

CAPÍTULO 1. TERRITORIALIDADES EN DISPUTA EN LA MESETA P'URHÉPECHA

Era triste y lamentable ver 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 quizá su error, ¡nunca pensaron que la mujer p'urhépecha y menos la del corazón de la Meseta P'urhépecha era indomable! A nosotros no se nos pisotea nuestra dignidad de mujer (Imelda, comunera de Cherán, 2013).

La cita ejemplifica las violencias a las que se han visto sometidas las poblaciones p'urhépechas en Michoacán en el contexto de los procesos de reterritorialización extractivista. Muestra también la capacidad de respuesta, desde la autonomía y la reconstitución territorial de Cherán, donde las mujeres reivindican su papel en la construcción de una territorialidad alternativa al modelo dominante regional.

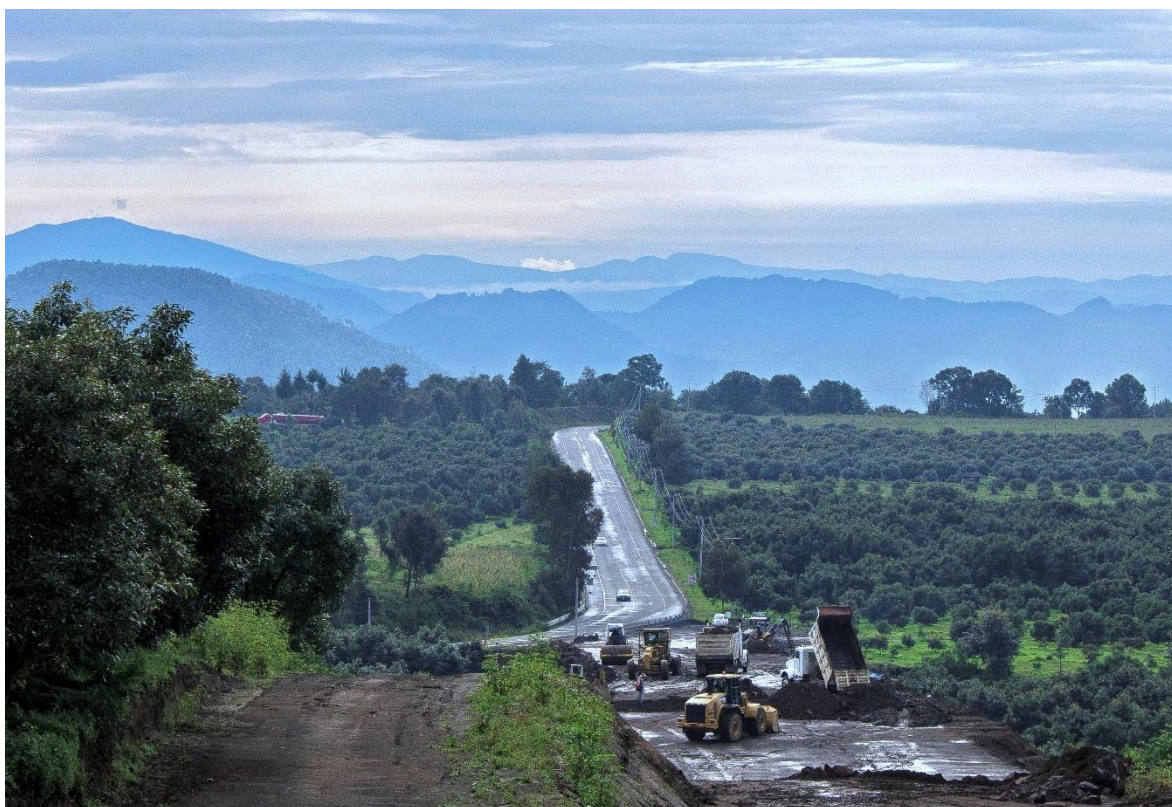
La finalidad del capítulo es situar los procesos de reterritorialización extractivista que se han desplegado, a partir del desarrollo de lo que llamaremos una economía de enclave agroexportador en la región Meseta P'urhépecha. A su vez se describirá como el control de los territorios se convierte el campo de disputa que involucra diferentes actores como los cárteles y sus paramilitares, fuerzas de seguridad del Estado, autodefensas civiles y rondas comunitarias.

En este capítulo se triangulan las propuestas teóricas que reflexionan sobre los procesos de territorialización globales y el papel del Estado, con la información empírica que se ha registrado desde 2011, incluyendo dos periodos de campo, así como con la profusa bibliografía de la región, los datos estadísticos económicos y las notas periodísticas sobre la violencia.

En cuanto al contenido del capítulo, para comenzar, se describe el andamiaje analítico, los antecedentes históricos de la región y la explotación del bosque. Así, en la primera parte planteo la reterritorialización neoliberal agroexportadora de la Meseta P'urhépecha y defino el enclave agroexportador Uruapan-Los Reyes como modelo rector de la economía regional —este tema se vincula con dos procesos que se abordarán posteriormente, en los capítulos 3 y 4—; también desarrollo el impacto del modelo agroexportador en el territorio de Santa Ana Zirosto, así como la feminización del empleo en los campos de *berries*.

En la segunda parte, abordo el incremento de las violencias en la región a partir de la expansión de las actividades de los cárteles de drogas a otras áreas de la economía y a la implementación de la llamada “guerra contra el narco”, que coincide con el impulso del Gobierno Federal al modelo agroexportador. En este subapartado hago énfasis en la violencia feminicida, que se ha acentuado en los lugares de los cultivos de exportación.

Finalmente, me refiero a las respuestas comunitarias contra los procesos de territorialización neoliberal y sus violencias. El caso de Cherán es precursor y *sui generis*, por ser un movimiento con fuerte impacto encabezado por mujeres en la defensa de su territorio étnico que puso un alto a los procesos de despojo armado, mientras que el caso de Zirosto se inscribe en las lógicas de territorialización de la economía agroexportadora.



Panorámica de la Meseta P'urhépecha, agosto 2015.
Fotografía tomada durante la adecuación de la carretera Uruapan los Reyes, ante la creciente comercialización de aguacate.
VAVG

Procesos de territorialización del capital global y el papel del Estado

La posición geográfica de algunas regiones del globo, que cuentan con suficientes recursos naturales y una población empobrecida, favorece la siembra de cultivos de alto valor comercial como el aguacate, como parte de “la incorporación de alimentos y materias primas en objetos de especulación (commodities), como estrategia de dominio y de altas ganancias de empresas agroalimentarias, energéticas y financieras anglosajonas” (Rubio, 2014). Esta situación acelera el desplazamiento de las economías tradicionales, como la agrícola maicera.

Al respecto, Rogerio Haesbaert (2011) señala que en Latinoamérica hay dinámicas de reterritorialización dirigidos por los Estados de corte neoliberal y acelerados por los nuevos procesos de acumulación del capital. David Harvey (2004, 2013) describe estos procesos de la siguiente manera:

El proceso de neoliberalización ha causado un encarnado proceso de destrucción creativa, no sólo en los marcos y los poderes institucionales (desafiando las formas tradicionales de soberanía estatal), sino también de las divisiones del trabajo, de las relaciones sociales, de las áreas de protección social, de las combinaciones tecnológicas, de las formas de vida y pensamiento, de las actividades de reproducción, de los vínculos con la tierra y de los hábitos del corazón (2013, p. 7)

En México, la clase gobernante, dentro del contexto de la expansión del capitalismo flexible, ha apostado desde hace cuatro décadas por el modelo neoliberal de desarrollo. A principios de la década de los 80, ante la crisis financiera por endeudamiento y la intervención de organismos internacionales, comenzó la reestructuración del Estado, la cual implicó, entre otras cuestiones, la privatización de las empresas paraestatales, la reforma del artículo 27° constitucional y la firma del TLC.

Así, el Estado mexicano y sus políticas económicas han generado las condiciones propicias para el desarrollo de las industrias extractivas con capitales transnacionales en los territorios ricos en recursos naturales, que coinciden con zonas ocupadas históricamente por pueblos indígenas.

Las reformas trajeron consigo la profundización de la crisis del campo, por lo que el cultivo del maíz se volvió poco rentable para los campesinos, quienes no pudieron competir con el importado de Estados Unidos, de producción subsidiada por su gobierno. En tanto, el Estado y la expansión de los mercados de cadenas

globales promovieron el desarrollo de la industria manufacturera y agronegocios en regiones estratégicas. Esto ha creado una distribución geográfica desigual de la riqueza. En este contexto de transformaciones, se sitúa el panorama de destrucción ambiental y densificación de las violencias en Michoacán, el cual se describe a continuación.

En Michoacán, la extracción desmesurada de madera de los bosques y el cultivo del aguacate en cuarenta municipios es parte de la aceleración de la rotación del capital que tiene como consecuencia la rápida destrucción de los territorios y sus recursos. Por otra parte, el aumento de la violencia criminal está ligado a la economía ilícita de las drogas, que en la historia reciente se ha visto vinculada con las dinámicas extractivas y con el desarrollo de los cultivos de agroexportación. Las violencias estructurales y la violencia bélica criminal son el resultado de las reformas al modelo de desarrollo hacia afuera, que posibilita no sólo la transnacionalización de la economía formal, sino también de las redes ilegales y de las tecnologías de guerra.

Tras una revisión de la formación de Estado en la región de Tierra Caliente, Michoacán, Salvador Maldonado (2010) intenta ir más allá de las visiones esencialistas que tratan al narcotráfico como un proceso desanclado de la formación de Estado. Desde su visión, los análisis reduccionistas suelen reproducir los estigmas de que hay ciertas regiones cuya forma de vida es el narcotráfico por elección. Maldonado, en el marco de las geografías desiguales, analiza la reconfiguración del Estado al servicio del mercado,¹⁷ y el narcotráfico es la actividad mercantil que destacó en la entidad michoacana, debido a la producción de marihuana y amapola en las serranías, a la ubicación geográfica del puerto de

¹⁷ Un análisis básico de expedientes judiciales demuestra que la delincuencia organizada mexicana no se dedica sólo al tráfico de drogas, sino también a 22 tipos de delitos económicamente redituables para las mafias: tráfico de migrantes, tráfico de seres humanos, tráfico de armas, extorsión, contrabando, pornografía infantil, prostitución forzada, piratería, entre otros. Son todos delitos enormemente redituables, que justifican de alguna manera que los grupos de la delincuencia organizada mexicana compitan entre sí, cada vez más ferozmente, para capturar al Estado y, de esta manera, consolidar las rutas de tráfico, distribución y, obviamente, el mercado de bienes ilícitos. Estos grupos criminales se han lanzado no solamente a controlar instituciones en México, sino también a mercados de bienes y servicios lícitos e ilícitos en 59 países del mundo, de acuerdo con reportes de inteligencia financiera consolidados (...). La delincuencia organizada, en todo lugar y época, posee tres dimensiones organizacionales: la operativa armada, la financiera y la de protección política (Spiller & Aguirre, 2013:19).

Lázaro Cárdenas y a las vías ferroviarias que lo conectan con la frontera norte. Esta red de comunicaciones ha sido ideal, a su vez, para las redes transnacionales de armas y drogas.

El mismo autor señalado describe que el desarrollo de la infraestructura en la cuenca del Tepalcatepec y en la del Balsas, como parte de un proyecto del Estado asistencialista del presidente Lázaro Cárdenas, fue utilizado por los capitales privados. Él afirma que el auge del narcotráfico no se basa en una infiltración del Estado, sino más bien en una relación de complementariedad. La “transnacionalización de lo local” (p. 433), mediante la expansión de la agricultura de exportación, permitió intersticios¹⁸ donde las economías ilegales florecieron y se internacionalizaron:

En la Tierra Caliente se desarrolló una economía agrícola de grandes dimensiones conectada a procesos transnacionales, luego de que el Estado desarrollista decidió transformar las abandonadas tierras fértiles en campos de cultivos de frutas y hortalizas para la exportación. Pero la transnacionalización agrícola dio lugar a una internacionalización exitosa del narcotráfico (p. 433).

Sintetizando, en la región terracalienteña no hubo ausencia del Estado, como se pretende aludir cuando se le describe como una zona inhóspita e incivilizada. Maldonado (2010) documenta los proyectos desarrollistas y la militarización de esa zona desde la década de los 60. Además, argumenta que el desarrollo del sector agrícola de exportación permitió que la región se transnacionalizara con la economía ilegal y que se asentaran en ella intereses que iban más allá de los de la población local y del propio Estado. Estos procesos de formación del Estado y sus configuraciones neoliberales a favor del mercado permitieron “la formación de territorios ilegales en los márgenes del Estado mexicano” (p. 24).

Tal perspectiva es la que utilizo para analizar a la región de la Meseta P’urhépecha y el desarrollo de la industria extractivista forestal y de agroexportación. A través de ella abordo, de manera general, la relación entre la formación del Estado desde las comunidades y los procesos acelerados de acumulación del capital, los cuales depredan, despojan y precarizan los territorios comunitarios.

¹⁸ El nivel de colusión de agentes estatales a nivel local y de caciques con las redes mafiosas se registra desde la segunda mitad del siglo XX en la región terracalienteña.

El extractivismo, es un concepto de la ecología política utilizado por autores como Raúl Zibechi y Anthony Bebbington (2013) para hablar de las modalidades de acumulación por desposesión del capitalismo del siglo XXI (Harvey, 2010) sobre los territorios y sus recursos. También es usado por activistas y movimientos defensores de los territorios de los pueblos originarios y mestizos para hablar de despojos. La definición a la que nos adscribimos en esta tesis es la de Alberto Acosta (2011), quien indica:

Para intentar una definición comprensible utilizaremos el término de extractivismo cuando nos referimos a aquellas actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales que no son procesados (o que lo son limitadamente), sobre todo para la exportación. El extractivismo no se limita a los minerales o al petróleo. Hay también extractivismo agrario, forestal e inclusive pesquero” (p. 2).

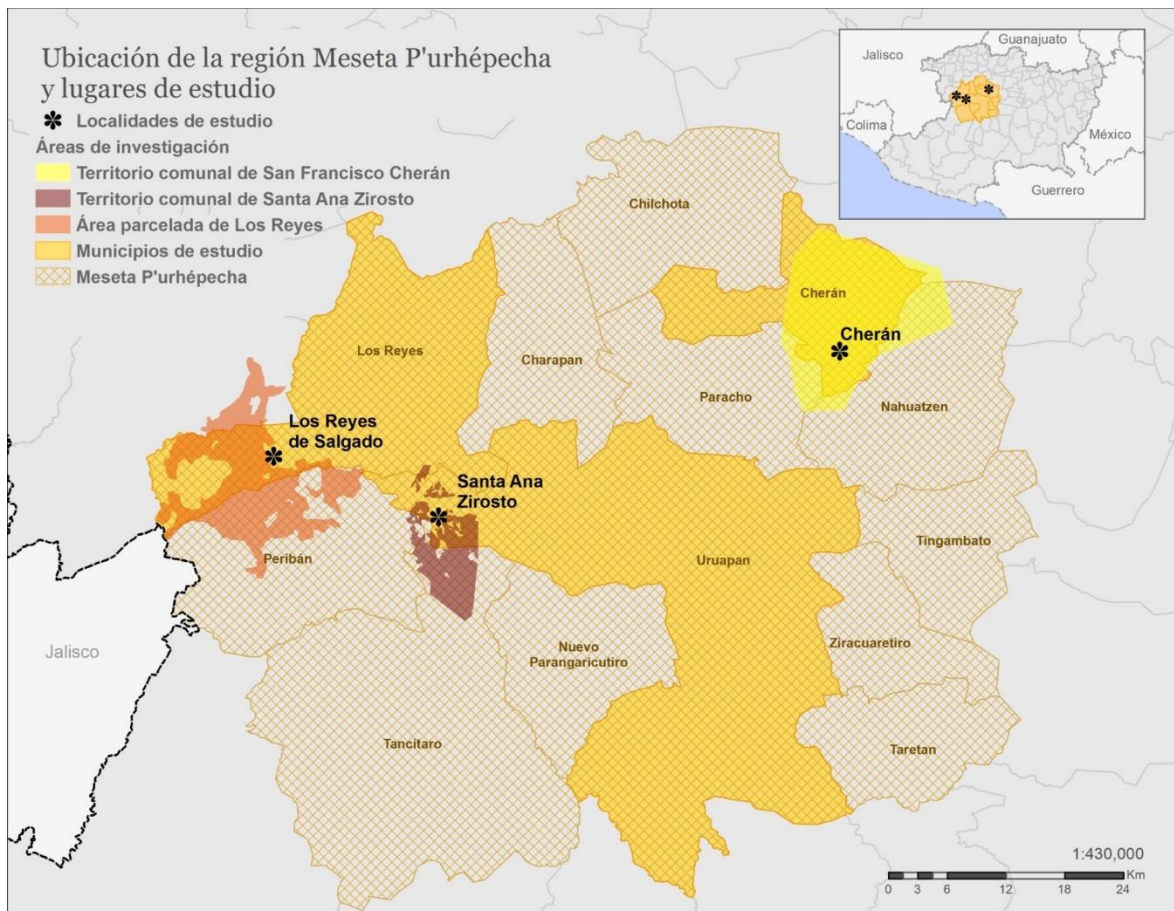
Así que el extractivismo en la Meseta es una compleja red de actividades económicas entre las que encontramos el monocultivo del aguacate, las *berries* y la tala masiva de bosques.

En este sentido la reterritorialización neoliberal agroexportadora de la Meseta P’urhépecha, es parte del extractivismo dirigido por las empresas y los capitales transnacionales, de la mano de élites regionales y con apoyo de los gobiernos (en sus diferentes niveles), se instalan en territorios altamente productivos por su riqueza natural y humana, esto, gracias a la ayuda de nuevas leyes, a la implementación de infraestructura vial y al fortalecimiento de los sistemas financieros de los agronegocios de cadenas globales.

La Meseta P’urhépecha presenta dos modalidades de respuesta ante la reterritorialización extractivista en la región, por un lado, están las comunidades que asumen el modelo productivo del aguacate y lo incorporan a su ordenamiento territorial comunal. Mientras que otras resisten de diferentes maneras, reivindicando las prácticas de “hacer milpa”, reforestar y resinar bosque.

En lo que sigue describiré los procesos históricos de transformación de la región, para entender cómo está se vincula con los procesos de globalización y expansión del capitalismo a través de intensificados procesos de acumulación por desposesión.

1.1 La Meseta P'urhépecha: del modelo agrícola forestal a la expansión del enclave agroexportador



La delimitación regional es una herramienta para acercarnos a las relaciones de poder en los procesos de larga data histórica, así como los efectos de la globalización económica en espacios locales. En ese sentido, retomo la perspectiva que describe a la región de la Meseta P'urhépecha con interdependencias geográficas (Ávila, 1996) en las dinámicas económicas dentro de un área mayor, que abarca ciudades mestizas como Uruapan y Los Reyes (Bocco y Garibay, 2011).¹⁹

La Meseta P'urhépecha está delimitada geográficamente por trece municipios con gran importancia forestal en la entidad, situación que ha motivado el interés de

¹⁹ Existen dos perspectivas que agrupan las diversas definiciones y delimitaciones de la región P'urhépecha: la visión histórica y etno-política de la Sierra P'urhépecha (Zarate, 2001; Calderón, 2004; Aguirre, 1952; Espín, 1983; De la Peña, 1987; Van Kemper, 1987; Calderón, 2004; Jasso, 2012) y la región económica de la Meseta P'urhépecha (Bocco y Garibay, 2011; Ávila, 1996).

la inversión privada, pues “representa una tercera parte del área total boscosa del estado de Michoacán” (Espín, 1987, p.104). Sobre ésta, Ávila anota:

Es una región natural cuyas particulares condiciones geológicas y topográficas impiden la formación de manantiales y norias de importancia en contraste, presenta una abundante precipitación y extensa cubierta forestal que facilita la infiltración y recarga de acuíferos. Es decir, es una zona productora de agua que beneficia a otras regiones (Ávila, 1996: 381).

Esta región comprende una extensión territorial de 5,092.92 Km² en la Región Central del Eje Neovolcánico Transversal.²⁰

La explotación forestal en la Meseta P’urhépecha

En el presente apartado describiré brevemente los antecedentes del extractivismo forestal de la Meseta P’urhépecha durante el régimen de Porfirio Díaz, ya que se observa cierto paralelismo entre el modelo extractivo de origen decimonónico y el modelo agroexportador de la época actual: ambos tienen impacto en el medio ambiente y sus ganancias van mayormente al sector privado encabezado por extranjeros.

La modernidad capitalista se introdujo en los territorios de la Meseta P’urhépecha por el proyecto de construcción del ferrocarril en Michoacán que implicó la extracción maderera a gran escala a finales del siglo XXI y en las primeras décadas del siglo XX. Esto fue parte de una política del Estado a través de reformas para propiciar la integración económica y social de México.

Como antecedente, en las regiones vecinas: la Cañada y la Zona Lacustre, el despojo se inició en 1870 con las reformas liberales, que terminaron con el derecho colectivo sobre la tierra (Calderón, 2004),²¹ lo que permitió que se extrajeran grandes cantidades de recursos maderables. La zona boscosa entre Pátzcuaro y Uruapan fue la más expuesta a la extracción de madera a finales del siglo XIX.

20 Sus límites son: al norte con la cañada de los 11 pueblos, que corresponde al Bajío o Ciénaga de Zacapu y Valle de Zamora; al sur colinda con la zona de transición entre Tacámbaro y Peribán; al oriente, tiene sus límites con la zona de Pátzcuaro-Cointzio, y al poniente con el valle de Los Reyes-Tingüindín. Fuente: PRONASOL (1992), Programa de Desarrollo de la Región Meseta Purépecha 1992-1994).

21 En las regiones vecinas, como la Ciénaga, las consecuencias fueron extremas y se despojó de las tierras comunales a los indígenas para crear haciendas. “El gobierno de Díaz favoreció el establecimiento de latifundios forestales por medio de dos procesos: concesiones de explotación forestal (...) y mediante la firma casi obligada de contratos de arrendamiento de bosques en las zonas densamente pobladas por comunidades indígenas” (Garibay, 2012, p. 79).

Es en este punto, donde las políticas del Estado porfirista transformarían la realidad de la región p'urhépecha al acelerar los procesos de extracción, en el particular con la expedición del reglamento para la explotación de los bosques y terrenos baldíos y nacionales de 1894, cuando se dio la posibilidad de contratos de arrendamiento de bosques entre las comunidades y las compañías madereras. Las concesiones de explotación forestal se otorgaron a empresarios estadounidenses y británicos, empresas como la *Read y Campbell* y la Compañía Nacional de Maderas de Slade, de tal manera que el tendido de las vías férreas se desarrolló de acuerdo a sus intereses comerciales y no a los de la población local.

La continuación de la construcción de la red ferroviaria entre Uruapan y Los Reyes implicó la extracción de madera para durmientes o soportes para las vías en las serranías. En este contexto la ciudad de Uruapan, se desarrolló durante el último tercio del siglo XIX (Pureco, 2016: 131), dada su ubicación geográfica como puerta de entrada a la sierra, que permitía la explotación de los bosques, fuente energética más importante de la época.

Las concesiones de los bosques de las comunidades indígenas, ya no sólo fueron para la obtención de durmientes para las vías férreas, sino para la comercialización nacional y al extranjero de madera en rollo, y de vigas, tablas y morillos que se aserraban en los montes. Por lo que hubo una deforestación en grandes dimensiones en las primeras décadas del siglo XX, hacia el año de 1911 se había deforestado gran parte de la Meseta P'urhépecha por “la comercialización forestal en altos volúmenes, la cual estuvo dirigida hacia diversos puntos del país y del extranjero” (Pérez, 2016:147).

En una concesión durante cinco años al empresario Slade, se talaron dos millones de árboles en la región posiblemente para exportación a Estados Unidos y para el sector minero de Querétaro y Guanajuato.

Comunidades como Zirosto y Cherán, tenían concesionada cierta parte de sus bosques entre los años de 1906 y 1913 al empresario Santiago Slade (Pérez, 2015). En este sentido como señala el mismo autor “no hubo manera de contener la excesiva extracción de especies madereras por parte de empresarios nacionales y extranjeros, sobre todo al haberse originado el arrendamiento como una nueva

fisionomía en el sistema capitalista de producción a finales del siglo XIX” (pp. 217-218).²²

Esta es la época donde se transformó drásticamente la manera de organizar el territorio comunitario, ya que de acuerdo con Calderón (2004), desde la Colonia hasta el siglo XVIII, los indígenas de la sierra se habían reservado el derecho a explotar los bosques bajo una lógica del valor de uso.

No obstante, este proceso de extracción forestal no se hizo de manera pacífica desde el Porfiriato la inestabilidad de la región fue evidente. Calderón (2004) señala que los contratos de arrendamiento de compañías madereras y la introducción del ferrocarril provocaron revueltas. Este historiador apunta que, durante la Revolución, en la Sierra P’urhépecha “los habitantes no buscaban el reparto agrario, ni la democracia política, sino el retorno a un orden trastocado dramáticamente por la mercantilización del bosque y por la introducción del ferrocarril” (p. 81).

Hasta aquí los antecedentes sobre la expansión de los capitales transnacionales en la Meseta P’urhépecha impulsada por el régimen porfirista. La historia de la explotación forestal durante el siglo XX, será abordada un tanto en el capítulo 2, desde la descripción de los casos de Cherán y Zirosto. A continuación, describiré a grandes rasgos lo que sucedió entre la época posrevolucionaria y la implementación de las políticas neoliberales.

En el México posrevolucionario, los bosques se convirtieron en recursos disputados por facciones con tintes políticos dentro de las comunidades. El mercado regional iba desarrollándose fuertemente con la explotación forestal, acompañado de la construcción de caminos como la carretera Uruapan-Carapan en la década de los 40.

²² De acuerdo a Martínez (2011), en la época se hablaba de “derechos de monte” por parte de propietarios privados sobre terrenos en “Parangaricutiro, Paricutín, Pichátaro, Cherán, Paracho, Urapicho, Aranza, Angahuan, los cuales tenían una vigencia de explotación maderera de 30 años y prohibían a los comuneros cultivar los terrenos silvícolas; a cambio estos recibían una renta anual, pagada por Slade al gobierno del Estado” (p. 197). En ese entonces, los pagos se hacían a través del Monte de Piedad del estado, el cual debía distribuir los depósitos entre los comuneros en partes iguales, pero eso no sucedía a menudo.



Vista de la vía de ferrocarril, Michoacán 1901.
Fototeca Nacional INAH

Fue durante el cardenismo, cuando se reconfiguró la comunidad en términos políticos y económicos, acercando la organización comunitaria con distintos agentes y programas estatales. En 1934, tras los conflictos durante la presidencia de Cárdenas y de las políticas conciliatorias de Ávila Camacho, la comunidad indígena fue reconocida como comunidad agraria, el Código Agrario de 1934 se reconoce a la comunidad como un núcleo de población con personalidad jurídica y titular de derechos.²³

En cuanto a la explotación del bosque se mantuvo mermada. Fue en los años 40 durante el mandato de Miguel Alemán cuando hubo una apertura e incentivos a la explotación forestal en México, pues la política federal se basó en tres ejes: la vida forestal, las concesiones forestales a empresarios y la formación

²³ Desde la perspectiva del antropólogo Arturo Warman (1985), "...la comunidad agraria es una organización de gente en la misma posición social y que comparte el derecho a un mismo espacio territorial. Dicho en otras palabras: es una organización de una clase específica, el campesinado, por medio de la cual se realizan negociaciones colectivas con otras fuerzas de la sociedad" (p. 11).

de ingenieros y guardias forestales. Esta política dio como resultado la extorsión a los tejamanileros, carboneros y labradores, así como que se propagaran las plagas con el fin de talar bosques “por saneamiento”.

Posteriormente a principios de los años 60, en el contexto de desarrollo de la agroexportación en el Valle de la Cuenca del Tepalcatepec, se aceleró de nuevo la explotación del bosque: “Cárdenas (desde la Comisión del Balsas) dio libertad a algunas comunidades indígenas de utilizar los bosques, con el propósito de fabricar cajas de empaque” (Maldonado, 2010, p. 125). La alta demanda de recursos maderables, permitía que los funcionarios forestales se aliaran con los representantes comunales o ejidales para un negocio jugoso. En los años 80, “ser guarda forestal o ingeniero forestal era sinónimo de abuso para las comunidades” (Garibay, 2008, p. 99).

Estos son los antecedentes del extractivismo que ha acechado a los bosques de la Meseta al ritmo del desarrollo de las técnicas capitalistas de explotación de la naturaleza. Bosques que, bajo los modelos desarrollistas del Estado posrevolucionario, se convirtieron en la manzana de la discordia entre facciones políticas de las comunidades.

Es posible entender así que, en la historia de la explotación del bosque, hay ciertas fases donde los modelos de desarrollo económico hacia afuera —como el del Porfiriato o el régimen neoliberal actual—, aceleran la devastación forestal en la región de la Meseta sin que las dinámicas económicas extractivas generen un desarrollo sustentable para los habitantes locales.

El enclave agroexportador

La propuesta de la delimitación del enclave agroexportador en la región, se basa en dos características 1) el sistema de monocultivos de agroexportación y 2) la flexibilización laboral de la agroindustria.

En Latinoamérica, históricamente se han nombrado economías de enclave a los sistemas de producción de monocultivos de exportación. De acuerdo con Velasco (2015) y su descripción del Valle de San Quintín, un enclave agroexportador articula

capitales y modos de producción globales con recursos naturales locales y mano de obra nacional (p.32).

Para el caso que analizo, retomo una noción de enclave en el contexto del capitalismo flexible que acorta distancias y acelera los tiempos de rotación del capital (Harvey, 2004) para abastecer de frutos frescos a los países desarrollados en el gran mercado global. En México la mejor ejemplificación de este modelo es el Valle de San Quintín, pues es un “enclave agroexportador que forma parte de las cadenas agroalimentarias que conectan a consumidores de frutas y verduras de Estados Unidos, Canadá y Japón, y otros países industriales con los trabajadores pobres de países menos desarrollados, quienes proveen su fuerza laboral” (Velasco, 2015, p. 345).

Este tipo de enclaves están caracterizados por “la dependencia externa que se tiene sobre la provisión de insumos y medios de producción, que hacen que esta industria quede supeditada a las decisiones estratégicas tomadas en el país consumidor” (Macías, 2003, 104). De tal manera que, en el enclave de la Meseta, exigir un “aguacate de calidad de exportación” o una “arándano perfecto” implica una serie de insumos tecnológicos y agroquímicos que afectan al medio ambiente y a la población que los produce (Luján, 2005) con una lógica extractiva, porque el daño al entorno local es muy alto y la mayor parte de las ganancias quedan en las empresas agroexportadoras y comercializadoras.

En tal sentido estamos hablando las dinámicas del desarrollo geográfico desigual (Harvey, 2013; Massey, 2004; Soja, 2014) que nos habla de los procesos de acumulación por despojo y nos remite a la idea de injusticia espacial. Por ejemplo, en este caso de estudio, se observa que las desigualdades históricas se acentúan por la acción del Estado -y del mercado- complejizando las opresiones de clase, de etnia y de género en la región. De acuerdo con la académica colombiana Margarita Serje (2011), quien hace un estudio de las economías de enclave en Colombia, “la experiencia ha mostrado sobradamente que este tipo de economías de enclave y extracción no se traduce en beneficios ni locales, ni regionales y no se elevan los niveles de vida de la población. Su efecto es más bien el opuesto: dejan detrás de sí pobreza, desolación y corrupción” (p. 271). En este sentido, el enclave

deja al margen de ese “desarrollo” a las zonas circundantes, como sucede en Michoacán.

Un dato empírico que muestra la incoherencia del desarrollo geográfico desigual del capitalismo y el proceso de globalización, es que los jornaleros están excluidos del beneficio nutrimental de los productos que cultivan. Por ejemplo, el arándano que producen en la región llega a tener un costo de \$180 pesos el kg en la ciudad de Uruapan, \$60 pesos más que el salario.²⁴ En el caso del aguacate, en algunas huertas castigan con tres golpes con un palo por cada aguacate que el cortador intente llevarse de la huerta a su casa, escondido en su ropa o mochila. Mientras que en la zona suele haber desbaste de aguacate en las tiendas, y el aguacate que venden en todo el país generalmente es el “menos perfecto” o el que no pasa los filtros de exportación por la detección de agrotóxicos.

El oro verde michoacano

El aguacate es el principal producto agrícola de exportación de México, y es orgullo de los gobiernos señalar que el país ocupa el primer lugar en producción del fruto a nivel mundial.²⁵ La expansión de la actividad aguacatera está vinculada con los proyectos modernizadores del Estado²⁶ y a las inversiones de tecnología extranjera, principalmente de California.²⁷

De acuerdo con las cifras oficiales, “con 176 mil hectáreas de siembra, México es el principal productor de aguacate en el mundo (...). Michoacán es el líder en valor de producción, (y) aporta cuatro quintas partes del total nacional” (SIAP, 2015:19-20). A su vez, Peribán, Tancítaro y Uruapan, municipios de la Meseta P’urhépecha, concentran la mayor producción de exportación.

²⁴ Datos del trabajo de campo 2015

²⁵ SAGARPA (2015). Boletín no. 034. *Michoacán aporta el 85.9% de aguacate en el país*. Recuperado de: <http://www.sagarpa.gob.mx/Delegaciones/michoacan/boletines/Paginas/B0342015.aspx#>

²⁶ Entre 1947 y 1960, la ciudad de Uruapan del Progreso fue sede del proyecto de la Comisión del Tepalcatepec (CT) por su potencial en recursos forestales y acuíferos. De acuerdo con Barkin y King (1978), dicho proyecto contempló el impulso económico, social y educativo de la Tierra Caliente, basado en el desarrollo de las cuencas hidrológicas, lo cual tuvo un impacto en la urbanización y modernización de Uruapan.

²⁷ Crónistas locales señalan que Uruapan fue uno de los focos en donde la producción aguacatera mantuvo ese vínculo con inversiones y tecnologías californianas.

Entre los países importadores, encabeza la lista Estados Unidos con el 80%, seguido de Japón, Francia y Canadá. Recientemente, las exportaciones a China han incrementado de manera considerable.²⁸

La Asociación de Productores, Empacadores y Exportadores de México (APEAM, A.C.) reportó más de 100,000 toneladas de aguacate vendidas para el *Super Bowl* de 2017 en Estados Unidos. La misma asociación indicó que la cadena de producción genera 187 mil empleos directos, seis millones de jornales anuales y beneficia a más de 70 mil familias. Las cifras expuestas dan cuenta de la importancia del monocultivo para la economía regional y del país.

El lugar del aguacate en la economía no ha sido obra del azar, el papel del Estado ha sido importante en la tecnificación del campo michoacano. En particular, destacan las políticas cardenistas entre 1947 y 1975 (Molgora, 2004; Maldonado, 2010). Un dato importante de impacto en la sierra fue la fundación, en 1956, de la Facultad de Agrobiología, en Uruapan lo cual “obedeció a una estrategia de desarrollo regional; se buscaba formar en ella los cuadros técnicos indispensables para impulsar el desarrollo de las regiones hortofrutícolas de mayor impacto económico, como el Valle de Apatzingán, así como las zonas marginadas de la Sierra Purhépecha” (Manual del estudiante de la Facultad de Agrobiología, 2018: 1)

En cuanto al impacto de los empresarios extranjeros en el desarrollo del monocultivo, en 1957, con la inversión del norteamericano Gil Henry, se instalaron los primeros viveros en Uruapan para vender injertos de la variedad de aguacate Hass, lo que colocó a dicho fruto como el de mejor sabor y fue preferido por su facilidad de traslado, y provocó la especialización en esta variedad.

Posteriormente, en el contexto de la revolución verde, en 1961 se creó la Comisión Nacional de Producción de Fruta para desarrollar programas productivos en la región. En este sentido, las alianzas entre inversionistas, comercializadoras, bancos e ingenieros fueron promovidas por el Estado.

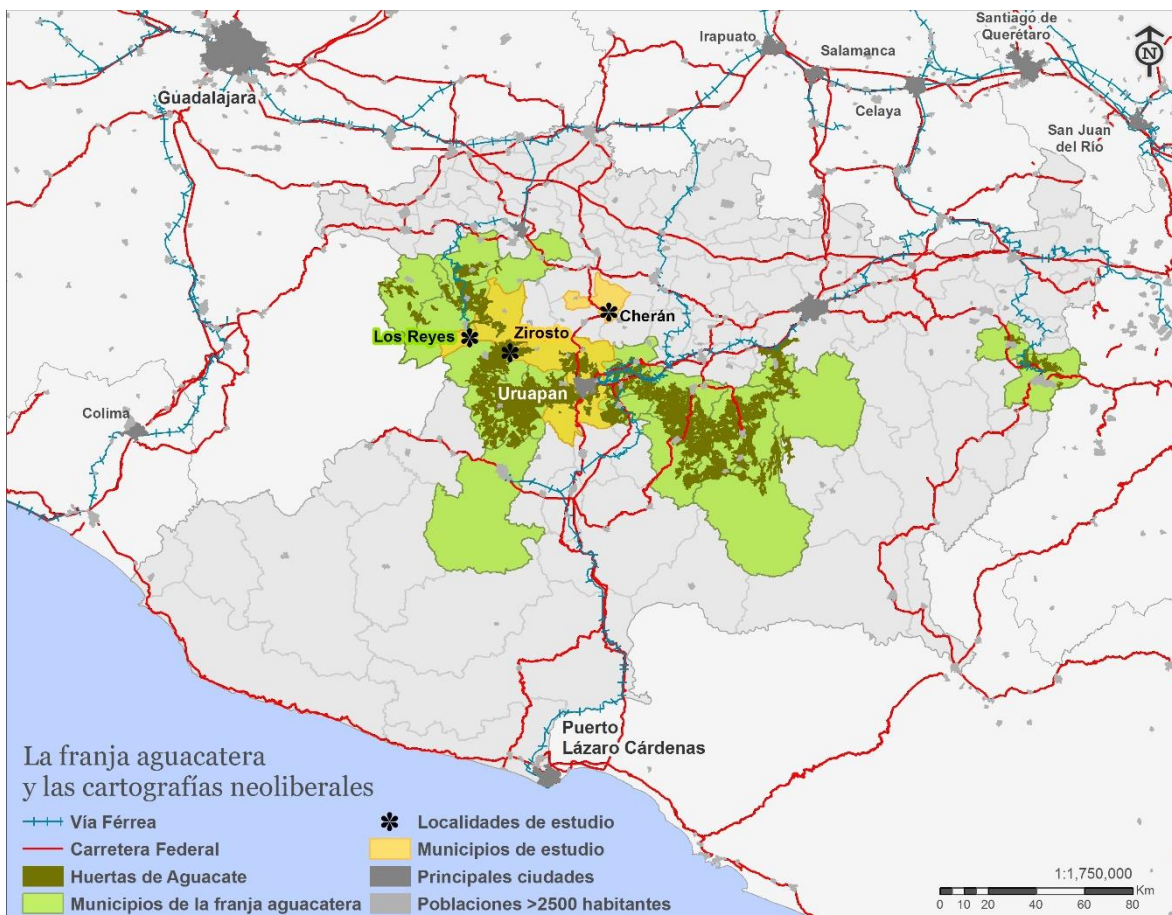
²⁸ Un artículo publicado en el The New York Times, el 18 de abril de 2018, titulado “Cómo el aguacate se convirtió en la fruta del comercio global” señala que “hace una década, los aguacates eran prácticamente desconocidos en China. El país importó solo dos toneladas de ellos en 2010; el año pasado, fueron 32.100 toneladas” (Larmer, 2018) el mismo artículo refiere que una nueva provincia de Guangxi China está plantando aguacate, lo que podría cambiar el mercado global del fruto.

Agencias gubernamentales como la Comisión Nacional de Fruticultura, la Secretaría de Recursos Hidráulicos, la Secretaría de Agricultura, el Instituto Mexicano del Comercio y varias universidades públicas locales, diseñaron e implementaron políticas para fomentar el cultivo y comercio del aguacate michoacano entre los años setenta y noventa del siglo XX, obteniendo diversos grados de éxito (García, 2011, s/p).

En Uruapan, “los subsidios desde principios de los setenta eran entregados a productores de aguacate mediante créditos preferenciales y venta de insumos a bajo costo” (Mendoza, 2001, p.135). También los gobernadores impulsaron la actividad, por ejemplo, la Comisión del Campo del Estado de Michoacán empezó a trabajar con frutales de aguacates híbridos para repartir en los ejidos y comunidades. Así, los campesinos de ejidos y territorios comunales localizados entre Uruapan, Peribán y Tancítaro comenzaron a hacer el cambio de uso de suelo de maíz o trigo a huertas de aguacate (Herrera, 2017).

En el mapa inferior “La franja aguacatera y las cartografías neoliberales” se observa la extensión del enclave aguacatero a manera de franja que trasciende la delimitación de la Meseta. Me interesa destacar la importancia de la ubicación geopolítica del enclave, a partir de las comunicaciones terrestres y marítimas. Observamos el puerto de Lázaro Cárdenas, la infraestructura ferroviaria que llega hasta la frontera con Estados Unidos y la red de carreteras federales que comunican a la región con las dos principales ciudades del país. Es por eso que la posición geográfica de la Meseta P’urhépecha es relevante en un mundo donde el tiempo de

transportación de los alimentos es un factor de competencia en el comercio internacional.



Con el paso de las décadas, se fueron consolidando los municipios productores de aguacate y conformaron la franja aguacatera, distribuida en la provincia fisiográfica del Sistema Volcánico Transversal.

En los años 80 se constituyeron uniones de productores que promovían la exportación. Jaime Espín (1987) señaló, en esa misma década, que “el cultivo del aguacate injertado Hass es más redituable que cualquier otro: después de 4 años de plantado el aguacate reditúa 200 mil pesos anuales... penetra en las laderas, desmonta bosques vírgenes, está inmerso en tierras comunales” (p. 106). En 1983 se creó la Unión de Productores y Exportadores de Aguacate Mexicano,²⁹ que es la organización más representativa del sector. Para 1992, Michoacán era ya el primer

²⁹ En 1997 fue sustituido por APEAM.

productor nacional y fue en 1997 cuando se comercializó el aguacate a diecinueve estados del vecino país del norte.

No obstante, la expansión de la exportación de este producto se desarrolla exponencialmente hasta mediados de la primera década del siglo XXI, de la mano de los gobiernos federales panistas y coincidiendo con políticas de securitización enfocadas en la entidad.

En el 2004, se consolidó el modelo agroexportador en Michoacán con la liberación de aranceles para la exportación por parte de Estados Unidos. El 2 de febrero de ese año, el presidente Felipe Calderón dio el banderazo a un grupo de camiones con aguacate que partían de Uruapan rumbo a diversos destinos en el extranjero. A partir de entonces, la exportación creció exponencialmente, de 83 mil toneladas que se exportaban en 2002 se pasó a más de 200 mil para 2005, según datos de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA).

En el Capítulo II abordaré la producción del aguacate en la comunidad indígena de Zirosto, y en el Capítulo IV se retomarán algunos de sus efectos sobre la salud de la población. Por ahora, me interesa destacar lo rentable de esta actividad, que va ganando espacio en la entidad y se vuelve parte de la disputa por recursos entre grupos de diversa índole, como se verá más adelante.

El boom de las berries en el Valle de Los Reyes

En 2015, México exportó más de 1,000 millones de dólares de *berries* frescas al mundo, producto del que Michoacán produjo el 71.2% del total del país entre 2013 y 2014, con un total de 151,851 toneladas, según datos del *Atlas Agroalimentario 2015*, publicado por la SAGARPA.

Su cultivo se desarrolla en las zonas templadas y con abastecimiento de agua, en la Meseta P'urhépecha, entre Uruapan, Ziracuaretiro, Peribán y el sitio en el que me enfocaré, debido a los miles de jornaleros y jornaleras que acuden a trabajar en la época de cosecha, es Los Reyes.

La historia de Los Reyes es diferente a la del resto de la Meseta P'urhépecha. La fertilidad del Valle³⁰ y el otorgamiento de mercedes para fundar estancias atrajeron a la población de origen español. Así, desde la Colonia se suscitaron despojos a las comunidades indígenas para el establecimiento de la industria azucarera y se fincaron las bases de los grandes latifundios. Para 1822 existían nueve haciendas y un rancho en Los Reyes, y tres haciendas y dieciséis ranchos en Peribán (Andrés & Santoyo, 1996). El despojo, el acaparamiento y la renta de tierras han originado conflictos entre pueblos originarios y las élites mestizas.

La transformación en cañaverales del Valle de Los Reyes y las sierras circundantes con el objetivo de generar mejor rentabilidad económica, de acuerdo con Virginia Thiébaud (2011), modificó la organización territorial y social de la región. Ya en los años 50 del siglo xx, la producción cañera desplazó al maíz y al arroz, pues se otorgaban créditos por parte del ingenio, y se entregó la producción a San Sebastián y Santa Clara. La administración estatal de estos ingenios trajo importantes consecuencias económicas y políticas. A nivel de la producción, el propio Estado favoreció el patrón de monocultivo —como consecuencia en el Valle desapareció la siembra de maíz y frijol—, se introdujeron nuevas variedades de caña y se impulsó un mayor uso de fertilizantes y herbicidas (González & Ortiz, 1980. En Andrés & Santoyo, 1996, p. 119). A su vez, los ejidatarios recibieron créditos y se asociaron en sindicatos y, aunque entre los años 1960 y 1970 en Los Reyes se impulsó el cultivo de fresa, no prosperó (p. 119).

Sin embargo, en la actualidad, el cultivo de zarzamora desplazó a la plantación de caña, imperante durante siglos como la principal actividad productiva, tal como ésta sustituyó la siembra tradicional de arroz, maíz y frijol en su tiempo.

A finales del siglo xx, en los años 90, aparecieron los primeros plantíos de zarzamora: para 1995 ocupaban 85 hectáreas; en 2010, llegaron a 5,000. Las empresas transnacionales estuvieron ligadas a este proceso de expansión. En 1996 se establecieron *Hortifrut* y *Driscoll's*, comercializadoras y exportadoras que se

³⁰ Los Tres Santos Reyes Agricultores fue fundada por fray Juan de San Miguel en 1532. Posteriormente, el Virrey Luis de Velasco expidió un ordenamiento, el 12 de mayo de 1594, para que las estancias se juntaran en una sola, y así se constituyó la ciudad de Los Reyes.

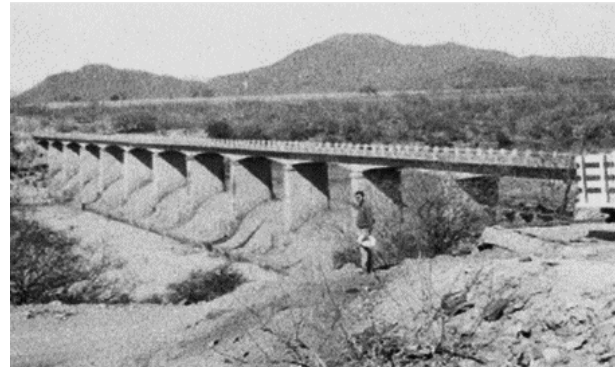
caracterizan por invertir en tecnología y mejorar frutos para ampliar el tiempo de cosecha. Este contexto motivó a los cañeros a aprovechar las alternativas existentes: empezar a cultivar zarzamora o rentar sus parcelas a zarzamoreros.

Hasta ahora hemos visto las transformaciones en la Meseta, considerada en los 90 una “región forestal” (Vázquez, 1992), cuyos ordenamientos territoriales estuvieron determinados por el uso y explotación de los bosques, y que ha pasado a ser una región que forma parte del enclave agroexportador aguacatero-zarzamorero. Cabe una puntualización, es pertinente un estudio que aborde el papel de los diferentes actores en el campo de poder de la agroexportación: las empresas transnacionales, los bancos, las instancias y agentes del Estado; y por otro lado los comuneros, ejitarios y pequeños propietarios. Dada la problematización de la tesis, se analiza el desarrollo de este sistema agroexportador desde las comunidades p’urhépechas. La finalidad de este apartado ha sido entender cómo el boom en la exportación del aguacate está ligado al incremento de la violencia criminal directa y la disputa de los grupos mafiosos por el control de las rutas de trasiego y los procesos productivos mediante la extorsión y despojo.

1.2 Densificación de las violencias: narcotráfico, despojos y securitización

En este capítulo me propongo esbozar cómo el desarrollo de la violencia se concentra principalmente en áreas estratégicas por su alta productividad económica en Michoacán.³¹ Se examina cómo la expansión de las actividades ilegales coincidió con el desarrollo de las agroindustrias de extracción. En este sentido, Maldonado (2010) plantea que los márgenes del Estado o territorios de frontera son producto de la formación histórica de enclaves económicos. Como mencioné al inicio del capítulo, el antropólogo analiza el desarrollo de la agroexportación en la región terracalienteña, la internacionalización exitosa del narcotráfico y la configuración de territorios ilegales.

³¹ Específicamente en zonas donde se produce el aguacate, el limón o se da la minería, por la relación que hay entre estas actividades legales y las lógicas ilegales de producción y tráfico de estupefacientes.



A la izquierda el Presidente de la Republica Miguel Aleman Valdez, acompañado del Ejecutivo de la Cuenca del Balsas en Gral. Lazaro Cardenas del Rio, en un recorrido a la Tierra Caliente en 1950. Fuente: Archivo Casasola, Fototeca Nacional INAH.

A la derecha el puente Piedras Blancas de la cuenca de Tepalcatepec en 1952.

Fuente: Otrtiz, J. 2005.

Desde los 80 hasta la fecha el puente se ha constituido como un lugar icónico en las cartografías de la violencia relacionada al narcotráfico. Fue uno de los primeros lugares donde las cabezas degolladas fueron exhibidas en los noventa.

En este subapartado hago una semblanza de la trayectoria del narcotráfico en las últimas décadas a partir de la revisión hemerográfica, sin embargo omito el proceso de configuración de la región de la Tierra Caliente por razones de cohesión de la tesis. Empero es preciso señalar que la infraestructura agrícola (sistemas de irrigación, presas) y las políticas de repoblamiento, de fundación de ejidos y dotación de tierras promovidas por Lázaro Cárdenas, permitieron un desarrollo económico de la cuenca de Tepalcatepec, que según Maldonado (2010) es el antecedente para comprender el florecimiento en el siglo XX de las actividades ilegales relacionadas con las drogas Michoacán.

El principal cambio regional que sucede con el narcotráfico es la dependencia y articulación de las formas económicas a una economía ilegal con procesos mercantiles a gran escala, en los cuales se encuentran grupos más allá del Estado mismo (Maldonado, 2010, p. 252). A continuación, hago un breve recuento del desarrollo del narcotráfico en la entidad, utilizando letras del alfabeto para nombrar a los cárteles.

De acuerdo con la investigación de Astorga (2015), los primeros cultivos de amapola y marihuana en Michoacán se remontan a la década de los 50, pero es hasta la década de los 80 cuando el narcotráfico se consolida.

A mediados de los años 90 la actividad del narcotráfico se concentraba en la región del Valle de Apatzingán, hacia la Sierra Madre del Sur y hacia la Costa.

Ciudades como Uruapan y Morelia no eran precisamente espacios donde predominara visiblemente esta actividad y en la Tierra Caliente, donde era común el cultivo de marihuana, el narco era representado como un hombre de negocios proveniente del campo, “con valores morales” similares al resto de sus paisanos (Guillermo, 1992, p. 229).

El cártel de los V,³² que luego se trasladó a Uruapan, desarrolló su poder sin interrupción gracias al lavado de dinero a través de la producción de aguacate y al tráfico de cocaína con el cártel de Medellín, Colombia, a través del puerto de Lázaro Cárdenas. Por el puerto también se importaron químicos para la fabricación de cristal.

En 1999, con la colaboración de los gobiernos de México, Estados Unidos y Colombia, se puso en marcha el Operativo Milenio para desarticular a los V— también conocidos como “Los reyes del aguacate”³³—, y con información de la SIEDO, se exponen los mecanismos por los que evadió la fiscalización del crecimiento exponencial de sus ganancias ilegales a través de la agroindustria aguacatera.

Tras un pacto entre G y M, para desaparecer definitivamente al cártel moribundo, se da la llegada de los Z como brazo armado del cártel del cártel G.³⁴

Fue entonces que la población en general percibió el impacto de la actividad del tráfico de drogas, ya extendida a otras áreas de la economía y la sociedad. En este sentido, me interesa observar la relación entre los Z, provenientes del sureste

³² En esta sección del capítulo, usare abreviaciones para hablar de los carteles mexicanos, ya que el objetivo ha sido reseñar los antecedentes de las disputas y reacomodos que condujeron a la exacerbación de la violencia.

³³ En Internet aún hay notas periodísticas que describen tanto al cártel como el operativo que lo desmanteló, por ejemplo, *El cártel de los V*, de febrero de 2010, en: <http://lamafiamexicana.blogspot.mx/2010/02/el-cartel-de-los-valencia.html>

³⁴ Al parecer, con el acuerdo con Guillén, el cártel del G se quedaría con el lucrativo negocio de las drogas, pagándole a Los Z una buena cantidad por los servicios prestados; éstos se instalarían en las “plaaas conquistadas” para garantizar el flujo de mercancías y dinero, combatir a los enemigos del primero y disciplinar a los criminales locales, teniendo carta blanca para extorsionar a diversos negocios —legales e ilegales— en beneficio propio. Así, bandas de ladrones, secuestradores, traficantes de indocumentados, tratantes de blancas y narcomenudistas empearon a pagar cuotas por “trabajar”, para no ser eliminadas y desplaadas; mientras que paulatinamente los cobros y las extorsiones se extendían a negocios que se localizaban en la frontera de lo lícito y lo ilícito, como bares, centros nocturnos y de *table dance*, para finalmente propagarse hacia establecimientos como tortillerías, gasolineras, farmacias y tiendas de abarrotes (LopCam R. 13, marzo de 2014. *Brevísima historia del crimen organizado en Michoacán (2 de 2)*. Recuperado de: <http://subversiones.org/archivos/21132>).

mexicano e instruidos supuestamente por ejércitos genocidas, y la globalización económica y la geopolítica de guerra.

Entre 2001 y 2006 los Z provenientes del golfo, redujeron al cártel histórico de los V y tomaron la ciudad de Apatzingán. En el imaginario social se recrea la idea de que antes de esa época el narco era de gente de valores y de palabra, que “no se metía” con niños ni mujeres. Tal percepción cambió tras la llegada de los Z, que se comenzaron a “meter” con las familias de los narcotraficantes contrarios, implementaron las extorsiones y dañaron a la población común.

La gente local que trabajaba en la producción y tráfico de drogas pasó al cártel del Milenio, al mando de los Z. Éstos adiestraron a sus nuevos empleados en diversas áreas de especialización. La organización criminal funcionaba como empresa: tenía agentes de ventas, de tráfico, francotiradores, mutiladores, halcones.³⁵

El terror que desplegó el grupo suscitó el incremento de las demostraciones de violencia sobre los cuerpos, la tortura y la exhibición de los desmembrados. Todo eso fue parte del “conocimiento y nuevas habilidades” que adquirieron los delincuentes locales, adiestrados en las técnicas de genocidio.

Intensificación del horror como mecanismo de control territorial y social

Uruapan. Es miércoles, 6 de septiembre de 2006. Unas cien personas disfrutaban la madrugada en el antro (bar nocturno) *Sol y Sombra*: beben, bailan. De pronto, veinte encapuchados entran disparando hacia el techo y amagan a los presentes. Avanzan al centro del salón con bolsas negras en las manos que contienen algo redondo. Se detienen, sacuden las bolsas y las vacían en el piso: caen cinco cabezas humanas. Tres de jóvenes, de 19, 22 y 23 años. Con las cabezas arrojan una pequeña cartulina. En ella se lee: “La F no mata por paga, no mata mujeres, no mata inocentes, sólo muere quien debe morir. Sépanlo toda la gente. Esto es: justicia divina” (Díaz P. & Padgett H, 6 de noviembre de 2006, *Revista Emeequis*).

Los periódicos nacionales concluyeron que aquellas cabezas fueron lanzadas en respuesta a la decapitación de una mujer embarazada y por su alcance

³⁵ Un agente del narcotráfico cuya función es ser un espía camuflado de ciudadano común.

mediático, marcaron el inicio de una etapa de horror en la ciudad y en la región de la Meseta, así como el surgimiento de un nuevo cártel llamado la FM.

Antes de seguir en el análisis de la FM, es pertinente reflexionar que la tortura previa de aquella mujer marca también el inicio de una etapa de escalada de violencia sobre el cuerpo de las mujeres con una lógica basada en la “pedagogía de la crueldad”, usando la denominación de Rita Segato: el asesinato de las mujeres, de las maneras más violentas posibles, manda un mensaje que desmoraliza a los oponentes e infunde miedo en la sociedad.

A pesar de la muestra tan violenta de poder, entre la población circuló el rumor de que el nuevo cártel volvería a ser como antes, cuando “la maña”³⁶ no se metía con la población civil. Los rumores crecieron cuando la organización, en volantes, aseguraba que combatiría actividades como el secuestro, el robo a casas habitación, las extorsiones, la venta de *ice* (metanfetamina conocida también como *hielo*) entre los jóvenes y los asaltos en los caminos. Así, bajo discursos seudoreligiosos y apelando al arraigo michoacano frente a los Z, desligados del “terruño”, se afianzó su dominio.

Sin embargo, los discursos y las autorrepresentaciones de una fuerza que desafiaba el Estado de derecho por medio de estrategias bélicas, y los mensajes encarnados en las víctimas que denotaban la capacidad de hacer sentir dolor, escalaron a niveles inimaginables.³⁷ A lo largo de los años hemos observado que el poder bélico sobre los cuerpos es movilizado por los grupos criminales cuando hay una disputa por el control del territorio y la producción económica ilegal, tan cual se describe el poder soberano en los estudios de Foucault.

³⁶ Palabra local con la que se nombra a los cárteles de la droga.

³⁷ En 2010, José, de 27 años, habitante de Pareo, municipio de Tancítaro, me platicó lo siguiente en una charla informal de la que tomé notas por lo impactante que me resultó: “en la maña para ganarse un lugar y ser reconocido hay que ser más chingón que el otro”. Él participó en el tráfico en EU, donde cuenta que jueces y policías de ciertos estados están coludidos mediante el soborno. Comenó de mesero, pero recibía las burlas de sus parientes involucrados con el crimen. Cuenta que “luego me hice el jefe y hasta trabajo les daba”. Compró carros, pagó rentas y mandó dinero para los quince años de su hermana. El resto del dinero se lo gastó en “pistear” con los amigos. Regresó a México después de estar varios años en la cárcel y comentaba que no quería volver a entrar “al negocio” porque “sólo hay dos caminos: la cárcel o la muerte”. Su opción era ser jornalero del aguacate. Según él, la lógica de algunos cárteles era de venganza: si te mataban a uno de los tuyos, matabas a uno de ellos. Pero en esos años algunos grupos estaban comenando a meterse con las familias, entonces los ofendidos tenían que ser más agresivos para no perder poder y con ello el control del mercado. Al final de esa larga charla, aseguró nunca haber asesinado a alguien, que sólo traficaba droga.

Contrario a lo que la población pensó que sucedería, la diversificación de las actividades criminales comenzó con la C (nuevo grupo surgido de Los Z) y se prolongó con la FM. Para aumentar sus filas, este cártel comenzó a reclutar jóvenes,³⁸ además, se dieron extorsiones telefónicas masivas, secuestros y asaltos en los caminos.³⁹

Hacia 2009 se dio una escisión al interior de la y nacieron los CT, que tenían como ideólogo a M. Estos construyeron una red de empresas legales y actividades criminales para penetrar las actividades productivas más pujantes de Michoacán: controlaron los mercados del limón y el aguacate, extorsionaron mineras que exportaban hierro a China desde el puerto de Lázaro Cárdenas; se involucraron en todo el comercio informal de mercancías y cobraron por protección a restaurantes, tortillerías, taquerías, a vendedores de la calle, entre otros, a través de su red de plazas, que cubría territorios que sobrepasaron los límites del estado michoacano.

La Guerra contra el Narco en Michoacán

El inicio masivo de exportaciones de aguacate a Estados Unidos en 2007, se dio a la par del despliegue de fuerzas de seguridad del Estado en la entidad, iniciada a finales de 2006, reforzada por el Plan Mérida en 2008, lo que generó un incremento de las violencias en Michoacán. La llamada “guerra contra el narco” del presidente Felipe Calderón inició el 11 de diciembre de 2006 con el anuncio de la Operación Conjunta Michoacán,⁴⁰ en la que se desplegó a 4,200 militares, 1,400 policías federales y 1,000 marinos, en el estado, además de agentes ministeriales y de investigación. La “estrategia de seguridad” implicó la pérdida de vidas humanas a las que se llamó “daños colaterales” del combate contra el narco. Las cifras de

³⁸ Tuckman, J. (30 de noviembre de 2012).

Mexico drug war continues to rage in region where president fired first salvo. The Guardian. Consultado el 20/2/2016

<https://www.theguardian.com/world/2012/nov/30/mexico-drug-war-tierra-caliente-calderon>

³⁹ Por ejemplo, en 2009, en el camino que va de Los Reyes a Tierra Caliente (Buenavista) había halcones (vigilantes) por todos lados, y cuando los grupos criminales interceptaban un carro con jóvenes, los bajaban, los desnudaban y los hacían confesar si trabajaban para el cártel contrario. Así desaparecieron personas inocentes.

⁴⁰ Anuncio de Presidencia de la República, <http://calderon.presidencia.gob.mx/2006/12/anuncio-sobre-la-operacion-conjunta-michoacan/> Consultado el 23/10/2016.

muerter llegaron a proporciones horrosas y dieron comienzo a una etapa sombría de la historia contemporánea de México.

En el sexenio calderonista, la guerra declarada provocó más muertos que en los conflictos de Irak (2008-2009), Sri Lanka (2010-2011) y Libia (2012) (Robles, 2014). De acuerdo con datos del instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2014), en el periodo calderonista se registraron 121 mil 683 muertes violentas,⁴¹ la mayor parte por agresión con armas de fuego. Sin embargo, esas cifras son inexactas: organizaciones civiles como Iberia y el entonces Secretario de Gobierno, Osorio Chong,⁴² hablan de alrededor de 70 mil muertes relacionadas directamente con la estrategia de combate al narco sólo en aquel sexenio.⁴³ En el sexenio de Enrique Peña Nieto las cifras incluso aumentaron, alrededor de 125 mil muertos se registraron al concluir su sexenio en este 2018.⁴⁴

Es, pues, a raíz de estas coyunturas, que la expansión de los cárteles que funcionaban bajo una lógica empresarial cuyos negocios se mezclaban entre lo legal y lo ilegal, la militarización del estado en 2006, en el contexto de la explosión de la exportación masiva de aguacate en 2007, que la población civil quedó en medio de diversos flancos armados, en poblados con gobernantes coludidos con el crimen organizado y padeciendo violaciones a sus derechos humanos que no parecen alcanzar la justicia aún.

En la administración de Enrique Peña Nieto, Michoacán volvió a ser el centro de la lucha contra el crimen organizado. En el estado se inició la Estrategia Nacional de Seguridad Pública del nuevo sexenio, en ese momento el asesor de estrategias de seguridad fue el colombiano Óscar Naranjo fue comisionado en la entidad.

Sin embargo, ante la falla de las autoridades municipales y estatales para garantizar la seguridad pública, y ante la ineficacia del sistema de procuración de

⁴¹ *Proceso* (30 de julio 2013). “Más de 121 mil muertos, el saldo de la narcoguerra de Calderón: Inegi”. Consultado el 26/09/16, en: <http://www.proceso.com.mx/348816/mas-de-121-mil-muertos-el-saldo-de-la-narcoguerra-de-calderon-inegi>

⁴² *Aristegui Noticias* (15 de febrero 2013). “Reconoce Segob 70,000 muertos por guerra de Calderón”. Consultado el 23/09/2016, en: <http://aristeginoticias.com/1502/mexico/reconoce-segob-70000-muertos-por-guerra-de-calderon/>

⁴³ La imprecisión de las cifras está relacionada a la ineficacia e impunidad del sistema de justicia penal y con intereses políticos partidistas que ocultan y manipulan la información.

justicia estatal, que permitió espacios de impunidad, algunos pobladores se organizaron para autodefenderse.

El despojo y la extorsión a los productores agrícolas

En este contexto de desarrollo del modelo extractivo-agroexportador se da el incremento de la extorsión y despojo a los productores aguacateros y se acelera el proceso de la tala ilegal masiva y en cadena de los bosques. En 2010 los grupos delictivos se multiplicaron, controlando plazas y creando nuevos centros de operación.⁴⁵La Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) documentó en su *Informe 2014* un total de 3,007 testimonios de víctimas recabados en algunas regiones de Michoacán,⁴⁶ incluyendo la Meseta.

Aunque desde 2001 se complejizó la violencia en la entidad, fue en 2006 cuando la población civil vivió un aumento en las violaciones a sus derechos humanos. Sin embargo, es difícil saber los números reales de casos porque la mayoría de las víctimas directas no denunciaron por temor a represalias. De acuerdo con los testimonios del informe mencionado, los michoacanos señalaron que “fueron víctimas de una serie de delitos en contra de la vida, su integridad física y psicológica y su patrimonio, los cuales, entre otras consecuencias, generaron el desplazamiento forzoso de personas” (CNDH, 2014, p. 28), principalmente en la Tierra Caliente y la Costa.

En la región de la Meseta, los delitos fueron especialmente la extorsión, el secuestro, el homicidio y el despojo. Por ejemplo, en la comunidad indígena de Cherato, sus habitantes señalan que “la maña” llegó “para instalar narcolaboratorios en sus bosques” (CNDH, 2014, p. 46). Además, los extorsionaban con \$1,000 por cada hectárea de sembradío de aguacate. Por su parte, en la ciudad de Los Reyes,

⁴⁵ Por ejemplo, en La Nopalera (La Cañada), un día llegaron unos hombres en camioneta y rentaron una casa. A los dos meses compraron un terreno, camionetas nuevas y construyeron una residencia. Luego comenaron a circular que eran la nueva ley del pueblo. Cuando un hombre golpeó a su mujer, ellos lo levantaron y lo golpearon. Comenaron los toques de queda y levantones. Lo mismo pasó en la ranhería El Cerecito, de Cherán.

⁴⁶ En un registro hecho en 192 días con víctimas directas, indirectas y referidas, los delitos mencionados fueron: lesión (192), extorsión (846), secuestro (524), homicidio (472), violación (119), afectaciones al patrimonio, incluido del despojo (596), desplaamiento forado (21) y privación ilegal de la libertad (157).

“se pedía una cuota de \$2,000 por hectárea” (CNDH, 2014, p. 47) a los propietarios de ranchos productores de *berries*.

Uno de los municipios más lastimados de la región fue Tancítaro. Ahí, en 2010, mataron a pedradas a un interino de la presidencia municipal y a su secretario: Gustavo Sánchez era maestro de escuela y deportista, no militaba en ningún partido y asumió el cargo cuando todo el cabildo municipal renunció por supuestas amenazas del crimen.⁴⁷

En ese pueblo, los testimonios de la CNDH reportan que los criminales organizados “realizaban secuestros, privaban de la vida a las personas, robaban y extorsionaban a los aguacateros de la región” (CNDH, 2014, p. 69). Un aguacatero atestiguó “que pagaba \$2,000 por hectárea de aguacate y que vivía con miedo de que secuestraran o mataran a sus hijos, pues tenía conocimiento de que los ‘levantones’ eran comunes y que muchas veces no los regresaban” (CNDH, 2014, p. 70).

En la comunidad indígena de San Juan Nuevo, “a los cortadores de aguacate se les cobraba una cuarta parte de las ganancias (...) las consecuencias para quienes no cumplían con las cuotas requeridas era ser golpeados, desaparecerlos e incluso en algunos casos la muerte” (CNDH, 2014, p. 86). En la ciudad de Uruapan también hubo extorsión, y los mecanismos involucraron empresas fantasmas:

V1683 describió de manera detallada el mecanismo que utilizaban ‘Los CT’ para el cobro de las extorsiones a los jornaleros de las huertas de aguacate. Indicó que los miembros de ese grupo criminal establecieron una oficina en el pueblo de una empresa que ofrecía cursos de capacitación para el corte y manejo del aguacate para que estuviera en condiciones de ser exportado; los jornaleros al anotarse en el curso quedaban en la lista de personas a extorsionar; quienes no se inscribían eran acosados por personas armadas que se transportaban a bordo de un vehículo rojo y los ‘invitaban’ a anotarse en el curso (pp. 86-87).

En suma, ciudades y pueblos fueron afectados en mayor o menor grado por la diversificación de las actividades y los delitos de los grupos criminales en la entidad.

⁴⁷ En esos años yo transitaba por Tancítaro cada semana para llegar a Uruapan, y era común encontrar el pueblo desierto o tanquetas militares entre las calles.

La vulnerabilidad de las mujeres

Durante el trabajo de campo registré 10 feminicidios⁴⁸ en notas periodísticas: cuerpos depositados en la carretera de Uruapan y Los Reyes o en los alrededores de los campos de cultivo. Para este análisis retomo el planteamiento de Rita Segato (2004) sobre las nuevas formas de la guerra que ponen en el centro el cuerpo de la mujer.

Segato hace referencia al feminicidio en relación con los procesos capitalistas neoliberales en el territorio y a los grupos de poder, que construyen su dominio a través de reafirmar su control sobre la vida y sobre los cuerpos femeninos.

La autora brasileña inicia estas reflexiones en Ciudad Juárez, a la que caracteriza como un lugar icono de la globalización económica y del neoliberalismo. En México, Aída Hernández (2015), en su análisis sobre los efectos de la violencia castrense hacia las mujeres en el estado de Guerrero, señala que “el lenguaje de la violencia sexual hacia las mujeres utiliza el significante ‘cuerpo femenino’ para indicar la posesión de lo que puede ser significado en aras del control territorial” (p. 81).

Para el caso michoacano, en su *Informe Especial sobre Michoacán* (2014), la CNDH destacó, en torno a la violencia sexual en los municipios de la Meseta p'urhépecha, la Tierra caliente y parte de la costa, lo siguiente:

Entre 2006 y 2013, la violación sexual casi se duplicó: creció en un 92.44%. Las víctimas de este tipo de delito son casi en su totalidad mujeres, por lo que en términos de violencia de género el dato resulta altamente preocupante. (...) [En] los testimonios recabados de víctimas directas e indirectas de agresiones sexuales, incluida la violación, (...) relataron la forma en que los integrantes de la delincuencia organizada' actuaban con violencia en contra de niñas o mujeres. Las agresiones generalmente comenzaban con la amenaza de 'robo' de la niña o la joven a sus familiares, con su posterior privación de la libertad, tiempo en el cual eran víctimas de violación sexual. Posteriormente, las mujeres eran regresadas a sus domicilios, en muchas ocasiones con embarazos producto de la violación sexual (p. 182).

En esos años no sólo incrementaron las violaciones sexuales, sino también los homicidios de mujeres. La Red de Mujeres en Contra de la Violencia Femicida en

⁴⁸ El concepto de feminicidio, de origen norteamericano, es resignificado por Marcela Lagarde (2005), quien lo define como: “...una ínfima parte visible de la violencia contra niñas y mujeres, sucede como culminación de una situación caracterizada por la violación reiterada y sistemática de los derechos humanos de las mujeres...”. En este sentido, los feminicidios no están desligados de actos de desaparición forada, desplaamiento, extorsión, secuestro y acoso sexual que se ha vivido en la región de Los Reyes y Uruapan.

Michoacán (RMFM) documentó 1,400 asesinatos de mujeres en el periodo 2013-2015, de los cuales 740 podrían ser tipificados como feminicidios. Por su parte, la activista Lucero López (videograbación, trabajo de campo de 2016), de Humanas Sin Violencia A.C, señala: “Han asesinado en el estado niñas, mujeres, adultas mayores (...), las violaron o las desmembraron, o las aventaron a un lugar donde no querían que se encontraran”.

Entre los asesinatos violentos por razones de género, está el feminicidio sexual sistémico (Monárrez, 2015).⁴⁹ Si bien es cierto que en Michoacán el número de asesinatos de mujeres es menor en relación con el de los hombres, hay dos condiciones para problematizar más allá de las estadísticas. La primera es que la mayoría de las mujeres que fueron asesinadas y expuestas públicamente no pertenecen a redes delictivas, mientras que un gran porcentaje de los varones asesinados estaban vinculados de alguna manera con actividades ilegales. No pretendo criminalizar a las víctimas masculinas, mi interés es evidenciar el asesinato por razones de género en contextos de violencia exacerbada, el cual se puede dar bajo “un orden patriarcal que lo cobije y a una fuerte incapacidad o complicidad del Estado” (Valenzuela, año, p. 53).

Un segundo punto es que las mujeres en Michoacán son asesinadas con diversas formas encolerizadas de violencia, mientras la mayoría de los hombres mueren por arma de fuego. Eso no quiere decir que los hombres estén exentos de tortura, pero son más diversas las formas de muerte violenta de las mujeres. Según las cifras de la RMFM, entre 2013 y 2015 de las asesinadas, un 29% fue con arma de fuego, 24% a golpes, 13% con arma blanca y el resto, 34%, de formas no especificadas. En la prensa se puede leer acerca de la tortura hacia esos cuerpos: quemados, lapidados y expuestos en lugares públicos, lo cual nos hace pensar en “la pedagogía de la crueldad” que se despliega en las territorialidades ilegales.

⁴⁹ Monárre (año) distingue tres tipologías de feminicidio: íntimo, el sexual sistémico y por ocupaciones estigmatizantes. En el texto las introduce con una revisión de la representación de “las antiguas muertas” y “las nuevas muertas” en la ciudad fronteriza. A grandes rasgos, señala que para 1993 las mujeres muertas respondían a un patrón de mujeres morenas, estudiantes o trabajadoras de la maquila, que tenían que ver con lo que denominó el feminicidio sexual sistémico, perpetrado por individuos o por grupos organizados. No obstante, recientemente los asesinatos están más relacionados con eventos del narcotráfico. Pero a estas dos formas anteriores y actuales de asesinato, subyace una estructura de desigualdad socioeconómica.

Las mujeres que son asesinadas en la región de la Meseta P'urhépecha son víctimas de la violencia que ejercen no sólo en su cuerpo biológico, como señala Monárrez (2015), sino también en su cuerpo cultural “conformado por las relaciones sociales de género, por las económicas y una crisis de inseguridad ciudadana y del fracaso del Estado mexicano” (p. 113).

Para la elaboración de esta tesis he hecho el seguimiento hemerográfico de los feminicidios en 2014. En varios puntos de la geografía michoacana se observa un patrón de incremento de feminicidios en momentos de confrontación entre facciones criminales, lo que parece significar que el cuerpo de la mujer es parte de los mecanismos de disputa entre grupos armados. Tales afirmaciones ameritan una documentación más profunda, no obstante, me pareció importante destacar la expansión inusitada de los feminicidios en la región donde se desarrolló esta investigación, dadas las condiciones estructurales de violencia e inseguridad donde construyen su vida las mujeres.

Las mujeres con las que trabajé en Zirosto y en Cherán no son ajenas a este contexto de vulnerabilidad femenino a nivel regional. De hecho, en el caso de Zirosto, las jornaleras de las que hablaré en los Capítulos III y IV se desplazan por los caminos y entre las parcelas donde cuerpos de hombres y mujeres torturados son expuestos. Y en el caso de Cherán, aunque hay estadísticas del 2011 al 2016 que evidencian un alto a los asesinatos de mujeres, en 2017 se da el lamentable caso que veremos al final de la tesis, el de la comunera Guadalupe Campanur. Para concluir este apartado, el feminicidio en contextos de disputa territorial armada es la expresión de la “densificación de las violencias”. En ese sentido, tener cuerpo de mujer en un momento de reafirmación del poder masculino bélico es un riesgo de vida latente.

A lo largo del capítulo he descrito las transformaciones del modelo silvícola al agroexportador en la Región de la Meseta P'urhépecha y la densificación de la violencia criminal. Ahora llegó el momento de aterrizar en un estudio de caso emblemático: el de la comunidad de Cherán y su resistencia territorial frente al modelo agroexportador y a los resultados de las políticas de seguridad del Estado.

1.3 Cherán y el movimiento de 2011

La extracción de los bosques de Cherán 2008-2011

Los agravios que vivió la población de Cherán han sido ampliamente documentados (Velázquez, 2013; Gabriel, 2014; Santillán 2014; García, 2016; Márquez, 2016; Martínez, 2017). Para los fines de este texto es necesario hacer un breve recuento del despojo que vivió la población en el contexto de la reconfiguración del Estado y el proyecto extractivista agroexportador en la Meseta p'urhépecha.

“Mucha gente se murió de tristeza por su bosque. Mucha gente a la edad de mi esposo y todavía más jóvenes. En mayo, junio, unos en marzo. Se murieron muchos porque los asustaron, porque les pegó el azúcar” narraba en 2012 Doña Toña, una mujer de alrededor de ochenta años, habitante del Barrio Cuarto de Cherán, mientras caminábamos por su terreno.

Cherán tiene una historia de tala de bosques, formal y clandestina, a lo largo del siglo xx. No obstante, las dimensiones de extracción del periodo 2008-2011 no tienen parangón con el pasado. Hablamos de una tala paramilitar y en cadena que carcomió los bosques de todo el territorio comunal, acompañado de violencia criminal. Alrededor de 7,000 hectáreas boscosas de las más de 20 mil que conforman el municipio, fueron devastadas.

La tala, que desde 2008 estaba fuera de control, no era realizada por simples talamontes de la región, sino que era parte de una cadena de negocios ilegales. Se dice que esa madera se comerciaba con el entonces Distrito Federal (hoy Ciudad de México, CDMX) y Guadalajara, para la fabricación de papel. También se comerciaba para aserraderos regionales propiedad de un político de la entidad, como lo narra este testimonio: “no quieren dejar este negocio que les deja mucho dinero. La delincuencia organizada cobra a cada camión mil pesos por protección. Salían como 180 camiones diarios cargados de madera” (comunero Barrio Cuarto, Cherán, 2012).

La profundización del modelo neoliberal, así como la reconfiguración del Estado (Maldonado, 2010) trajo consigo un ritmo acelerado de devastación, acortando los tiempos de extracción para maximizar ganancias. Tales prácticas arrasaron los

bosques y de acuerdo con los pobladores, el suelo deforestado fue quemado, como en el paraje de Patanziro El Chico, para plantar aguacate.

Junto con la extracción masiva de bosques se dio la vulneración de los cuerpos de las mujeres, según lo documenta Carolina Márquez (2016). La vulneración iba dirigida “hacia dos figuras centrales para la reproducción de la vida comunitaria: mujeres y personas mayores, que encarnan la reproducción y la memoria, respectivamente” (p. 162).⁵⁰

En los tres años antes del levantamiento, paramilitares acompañados de talamontes andaban “por afuera del pueblo, rumbo a los cerros”, y tres meses antes del movimiento transitaban por las calles de la comunidad. Cuando empezaron a atravesar el barrio *Karhákua* (el de abajo), “ya no dejaban salir a jugar a los niños”. En las esquinas no se escuchaban más las pláticas de viejitos, pues alguien del pueblo podría ser un “halcón de los malos”. La criminalidad se desbordaba: cuotas a los talleres de sierra cinta, secuestros a comerciantes, desapariciones y asesinatos de defensores de los bosques.

Hubo varias muertes ante la tristeza de quienes se veían despojados de su forma de vida. La violencia del despojo se encarnaba en sus cuerpos. Las tierras permanecían sin sembrar, el ganado iba desapareciendo, los pinos de resinar eran talados.

¿Y cómo habían podido llegar a tal extremo?, se preguntaron los comuneros. Hoy, la respuesta para muchos pobladores apunta a que “la comunidad estaba dividida por los partidos políticos”. Es decir, por conflictos facciosos internos —de expresión partidista— gestados durante el siglo xx en torno a la disputa de los recursos de los bosques como diversos autores lo han demostrado (Calderón, 2004; García, 2016; Román, 2014). Mi interpretación es que la maquinaria del extractivismo neoliberal en una región donde el Estado está reconfigurado por la cooptación de sus aparatos de gobierno y justicia por órdenes criminales, se da en

⁵⁰ En ese mismo escrito la autora hace referencia a lo que denomina vulneración a los habitantes de Cherán por parte del crimen organizado, que, entre otras acciones, incluye violaciones sexuales que nunca fueron denunciadas por las mujeres agredidas.

terreno fértil para el despojo a mano armada, gracias a la desarticulación de la organización comunitaria.

Ante el despojo de recursos, la *memoria colectiva* (Halbwachs, 1995) de los comuneros sentencia: “ya nos habían quitado todo, nomás faltaba que se llevaran a nuestras mujeres”. Se habían llevado la mayoría de los pinos, ¿seguían las mujeres?

En 2011, los cuestionamientos: “¿qué no hay hombres aquí? ¿Por qué no hacen nada?” del sacerdote Antonio Mora durante los sermones, reflejaban un malestar generalizado. En pláticas informales se cuenta que había varios grupos de hombres listos para actuar. Pero algo sucedió en esta comunidad p'urhépecha que la diferenció del resto de las diversas autodefensas regionales: no fueron los hombres sino las mujeres las protagonistas del hecho, lo que les daría a ellas una voz reconocida públicamente y legitimidad histórica a su palabra.⁵¹

Cherán, la lucha por la vida y la defensa del territorio comunal

La amenaza radical que suponía la muerte no sólo de los pinos, sino de los pobladores, generó una respuesta tan drástica como la nocividad a la que confrontaron. La intimidación de raptar a las mujeres y la tala de los pinos circundantes al manantial de La Cofradía desencadenaron la movilización.

El 15 de abril del 2011, hubo un levantamiento y la población de Cherán entró en estado de “autositio” bajo la consigna “¡Seguridad, justicia y defensa de los bosques!”. Ante el despojo, en Cherán emergió un sentido de agravio compartido, a partir del cual los comuneros movilizaron los repertorios de confrontación hacia la organización de la acción colectiva. Entonces, se inició un proceso de reconstitución de los lazos comunitarios quebrantados por décadas de faccionalismo, por lo menos los primeros tres meses del autositio.

⁵¹ Algunos comuneros e investigadores señalaron en pláticas informales que fue una estrategia de los líderes masculinos “porque a las mujeres no las lastimarian”. No obstante, el acercamiento etnográfico de más de cuatro años (en diferentes periodos) tuvo como encuentro a mujeres que estuvieron en el inicio del “levantamiento” (como lo nombran), lo que me dio otra perspectiva. Por eso decidí explorar en este capítulo sus testimonios, que evidencian la raíz de sus luchas colectivas en luchas personales que cuestionan los órdenes de género establecidos sin renunciar a ellos.

“Esta lucha comenzó por las mujeres, por la defensa de los bosques...”

En febrero de 2011, Tololoche⁵² comenzó a organizarse con otros hombres de la comunidad de Cherán para defender al pueblo y a los bosques del saqueo masivo. Estaban juntando dinero para conseguir armas con gente de Urapicho⁵³ y así emboscar a los paramilitares y talamontes al mando del jefe templario conocido como el Güero.⁵⁴ Sus planes no se cumplieron: “nosotros pensábamos reunirnos el domingo, pero las mujeres nos ganaron”⁵⁵. El viernes 15 de abril, con palos de escoba y piedras, las mujeres se enfrentaron en el templo El Calvario a “los malos”.⁵⁶

Fueron las mujeres⁵⁷ las que iniciaron el movimiento, hecho que marcó las continuidades y rupturas en torno de los órdenes de género en la construcción del proyecto autonómico. Las concepciones del bosque, la vida y la comunidad habían sido reivindicadas desde los sentidos que las mujeres les dan como soporte material y simbólico de su manera de estar en el mundo como colectivo:

En esta lucha que tuvimos fue bien importante la participación de las mujeres, porque fuimos las que sufrimos el acoso de las personas que venían a talar el bosque. Al estar aquí presentes pasaban ellos y, ¡nos decían, decían cualquier mmmh... palabra inconveniente! Y nosotros pues sí decíamos, ¡hasta cuándo vamos a estar pasando esto, sufriendo esto! (Comunera anónima, Cherán, 2015).⁵⁸

⁵² *Tololoche* es el apodo que tiene el señor Crescencio por su afinidad a la música. Fue miembro del Consejo de los Bienes Comunes (2013-2015). No terminó su periodo por migrar de nuevo a los Estados Unidos, donde participa en organizaciones de migrantes de Cherán (Román, 2010).

⁵³ Comunidad vecina que “se atrincheró” en octubre de 2012 para defenderse de los narcotraficantes tras la acumulación de agravios, por ejemplo, el asesinato de catorce comuneros presumiblemente a mando del “Güero”. Esta comunidad es conocida regionalmente por su actividad de abigeato (robo de ganado), por lo que enfrenta problemas intercomunitarios.

⁵⁴ Presumiblemente jefe de plaa de Paracho del cártel de los CT, a quien algunos medios de comunicación identificaron como Mauricio Cuitláhuac Hernández, que operaba en la región con elementos distribuidos en comunidades como El Cerecito (perteneciente a Cherán), Huecato, Tanaco, Capácuaro, entre otros. Fue ejecutado en 2014. Ver Semanario *Proceso* (14/08/2014).

⁵⁵ Diario de campo, noviembre de 2012. Plática informal con el comunero durante una caminata de las oficinas del Consejo al Barrio Tercero.

⁵⁶ El término “malos” es la expresión utilizada para hablar de las personas ligadas a actividades del crimen organizado en la región. En mi tesis de maestría (Veláquez, 2013), en el Capítulo II, describo cómo el nombrar a los malos es una estrategia para articular el sentido de agravio compartido en el movimiento. Vuelve a aparecer. Esto es importante situarlo en el texto y problematizarlo a la luz de ambas experiencias. Construir al “malo” es una forma de proteger al sí mismo.

⁵⁷ La expresión “fueron las mujeres” es una representación social actual en Cherán que reivindica su papel en uno de los eventos de la historia reciente que más ha impactado a la comunidad. Las mujeres han estado “al margen” de la tradición oral. No existen lideresas, ni protagonistas, en la interpretación del “más antes” (como género histórico local).

⁵⁸ Testimonio publicado el 3 diciembre de 2015 en TV Cherán.

En aquel tiempo, antes del levantamiento, los “malos” ya no sólo andaban entre los cerros talando monte; circulaban por los barrios “como si fuera su casa”, pasaban a toda velocidad por las calles y se bajaban a beber alcohol en las vinaterías. Las reiteradas llamadas de atención del padre despertaron la inquietud no únicamente de los hombres, sino de un grupo de mujeres del Barrio Tercero, vecinas de la iglesia de El Calvario, quienes se reunían a diario en una tienda local. Platicando, decidieron que ellas también podían defender a su comunidad, no era necesario esperar a que los hombres tomaran la iniciativa: “teníamos miedo de caer, pero estábamos dispuestas”, dice una de las iniciadoras del movimiento, que prefiere el anonimato.

Entonces no fueron las armas, ni los “más hombres” defendiendo a sus mujeres (como se dice en la región) quienes confrontaron al crimen organizado para frenar la extracción del bosque y la criminalidad. Si bien la visión dominante de la historia reciente de procesos de autodefensa⁵⁹ en Michoacán apela a representaciones de la masculinidad hegemónica -heterosexual, valiente, protectora-, en el caso de Cherán la confrontación al modelo paramilitar-extractivista estuvo ligada con la mirada femenina de la seguridad: una seguridad para la vida, para la continuidad de la vida en colectivo.

La defensa de los manantiales (*itsiarhu*) fue un punto central en la organización de las mujeres para confrontar la lógica extractiva y criminal:

Se hizo el levantamiento por un grupo de mujeres... el motivo principal es porque llegaron a un ojo de agua, un manantial que le llamamos La Cofradía, y era una zona boscosa muy densa. Los malos tumbaron el pino de ese ojo de agua, ¡si ya no hay ojo de agua! ¡Si carecemos en Cherán siempre de agua! ¿Ahora qué *vamos hacer*? (Genoveva Pedroza, ponencia UNICH 2016. Archivo de audio propio).

De modo que “el levantamiento” de Cherán se dio frente a la necesidad defender su vida, que, para la cultura p’urhépecha, está estrechamente vinculada a un territorio colectivo e histórico, no sólo en los sentidos materiales (tierra, recursos) o político-administrativos, sino también en los aspectos simbólico-afectivos.⁶⁰

⁵⁹ Autodefensa, comunitarios y ronda comunitaria son diferentes términos y realidades descritos en este capítulo.

⁶⁰ Siguiendo la propuesta de Barabás (2006) sobre el territorio simbólico, los lugares sagrados para los cheranenses son las piedras ancestrales del Toro y la *Kutsanda*, los bosques, los cerros, las cuevas y los manantiales.

“La gota que derramó el vaso” para el inicio del levantamiento fue la afrenta contra el suministro de agua del manantial sagrado La Cofradía. Como antecedente, no es la primera vez que las mujeres de Cherán defienden un manantial comunitario. Merced Velázquez, politólogo de la comunidad, citado por García (2016), narra cómo un grupo de mujeres se opusieron a la construcción de un balneario en *kumitsarhu* (“hogar de las tuzas del agua”), reivindicando la importancia ritual de aquel manantial en la tradición de este pueblo.



Fogata 14 del Barrio Cuarto, Cherán 2011. VAGV

La fogata representa el espacio de unión de toda la comunidad en torno al mítico fuego que veneraron sus ancestros.

Diversos autores señalan la importancia de los manantiales para el pueblo de Cherán (Ávila, 1996; García, 2016; Pedroza, 2009) y la representación de las mujeres p’urhépecha como las cuidadoras del agua.⁶¹ Hay toda una lógica de sentidos culturales y sociales donde el agua está relacionada con la mujer en esta comunidad.

⁶¹ La antropóloga Alicia Castilleja, quien ha trabajado por décadas en la región, argumenta que el agua es un elemento fundacional de la cultura p’urhépecha en numerosos rituales, como el de las aguadoras en Uruapan.

Doña Chepa y el 15 de abril

Todo se desató la tarde de un jueves de abril de 2011, cuando un grupo de los “malos” iba con cervezas y armas en las manos, sentados sobre la carga de troncos de una camioneta. En ese momento Doña Chepa, del Barrio Tercero, alzó la cabeza como retándolos con la mirada fija en sus rostros. Entonces ocurrió que uno de los talamontes le dijo mientras se carcajeaba: “¡Adiós, señora!”. Y aquellos hombres se echaron un trago de cerveza. Chepa, abrazando a su nieta y a punto del llanto, dijo: “¡Dios mío! Tanto no existe Dios, ¡o por qué no nos hace justicia! ¡Se van a acabar todo! ¿Qué vamos a hacer?” En ese momento no hubo más fe para ella que la de hacer justicia por sus propias manos.

El mismo día una vecina visitó a Doña Chepa avisándole: “¿Qué cree, doña? Ya están llegando pues allá, que ya tumbaron allá por La Cofradía, ¿y cómo le hacemos?” Chepa respondió molesta: “¡Yo no sé cómo le vamos a hacer, pero algo tenemos que hacer!” Platicaron largo rato hasta que decidieron reunirse el domingo con todos los que tienen bosque por esos rumbos del manantial. La reunión del domingo no se dio. La noche del jueves algunas mujeres repartieron notitas debajo de las puertas advirtiendo: “Llegó el día de enfrentar a los malos, nos reuniremos en El Calvario a las 6:30”.

Si no los detenían, los “malos” destruirían la más importante fuente de agua de la comunidad (después de Cumitzaro), de la cual depende no sólo población humana, sino también el ganado vacuno y caprino.

El viernes 15 de abril de 2011, una hora después de que las mujeres detuvieran la camioneta a la altura de El Calvario, bloqueando el camino con piedras, llegaron los policías de ‘El Negro’, quien ocupaba el cargo de presidente municipal. Algunos sintieron alivio porque se pensó que iban a brindarles seguridad a los comuneros reunidos en ese punto, pero la sorpresa fue grande: venían escoltando ‘al principal de los malos’, el mentado ‘Güero’ que había entrado al pueblo a rescatar a su gente. Numerosas narraciones describen cómo los malos andaban en varias camionetas lujosas y en una de ellas iba ‘el mero mero’ con un hombre armado a su lado. La gente al verlo corrió, se escondió por todos lados. La ráfaga de fuego comenzó. Los de Cherán estaban indefensos. De pronto, un joven lanzó un cohete con tal habilidad que le dio en el pecho al tirador, quien cayó al momento. La balacera se detuvo y ‘los malos’ se fueron. ‘¡Ese cohete nos salvó! Fue un milagro que no hayan matado a nadie’, comenta Doña Chepa. Se prendió la alerta tras los balazos, la gente comenzó a bloquear los caminos con lo primero que hubiera.

‘¡Nunca más apoyaré a los partidos políticos!’, señala ahora Doña Chepa. Dice: ‘Yo era perredista de hueso colorado (...), pero los partidos nomás dividen a la

comunidad'. En este sentido, la búsqueda de autonomía se originó ante la impotencia por los atropellos del crimen organizado en complicidad con autoridades locales (Aragón, 2012)

En las narraciones del movimiento se dice que antes del 15 de abril un grupo de mujeres subió a la piedra del Toro a ofrendar para que las cosas cambiaran (comunero Merced Velázquez citado en García, 2016). Una comunera narró cómo hablaban con los árboles para decirles que ellas los ayudarían si ellos ponían de su parte.

La defensa del territorio de Cherán

La organización de la acción colectiva fue clave para el autositio de abril de 2011. Se desplegaron repertorios de confrontación como la fogata, el rondín, las barricadas y la alerta para la movilización. La *juramukua* (gobierno de la casa), la horizontalidad y la representación barrial fueron las nociones de autogobierno que jugaron un papel central en la constitución del Gobierno Autónomo de Cherán. Para la seguridad, se constituyó la ronda comunitaria y el surgimiento de los guardabosques; quienes junto con el Consejo Operativo de los Bienes Comunes se ocuparon de la vigilancia y control del territorio.

Para proponer una territorialidad alternativa era necesario poner un alto a la lógica extractivista irracional de sus bosques. Para ello fue central la gestión del territorio comunal. El proyecto de reconstitución del territorio surge desde la gestión del Consejo de los Bienes Comunes (CBC). Éste proviene de una estructura que se diseñó desde las asambleas de barrio en el 2011, y tomó posesión en febrero de 2012.⁶²

Pero, además de la construcción de nuevos organismos de representación, un elemento indispensable para la conformación de una territorialidad alternativa en Cherán fue la revitalización de un territorio simbólico o del espacio vivido. Cerros, manantiales, cuevas y piedras zoomorfas configuran los espacios en los que se teje “la territorialidad simbólica” en Cherán. Son santuarios naturales del cosmos p’urhépecha que vinculan a *nanaecheri* (madre tierra) con el *aunada* (cielo); lugares

⁶² Originalmente, el CBC estuvo constituido por cinco consejeros electos en cada uno de los cuatro barrios, para hacer un total de veinte integrantes. El 18 abril de 2012 asesinaron a dos de los consejeros.

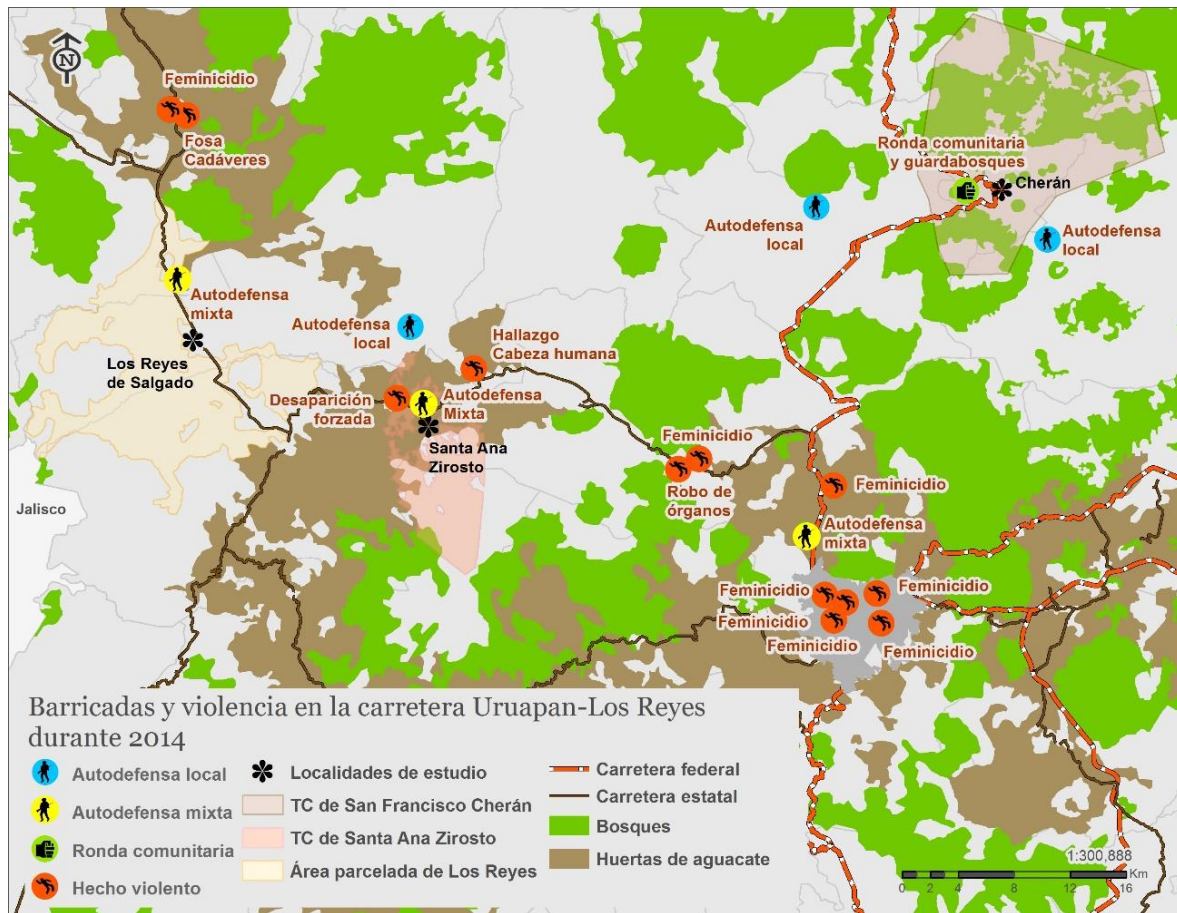
sagrados, cargados de cualidades que se despliegan a través de mitos y ritos. Dichos lugares sacros son marcas de la memoria de un pueblo en torno al cual se construyen “imágenes cognitivas” y se trazan redes y fronteras territoriales. Así, se registró un proceso de reincorporación de estos elementos sacros por “los abuelos” en las nociones del medio ambiente del imaginario colectivo a raíz del movimiento autonómico.

Respecto al bosque, el vivero comunal, que antes del movimiento no existía, para 2015 había generado un millón quinientos mil pinos que reforestarían Cherán y la región. La explotación de recursos de arena del cerro Kukundikata, previamente en manos de concesiones, hoy se ha constituido, al igual que el vivero, en una empresa comunal legalmente establecida. El aserradero, fundado décadas atrás, corrió la misma suerte. Para que estas empresas comunales funcionen, se han gestionado recursos de fondos federales.

El comunalismo y la territorialidad histórica son un campo de posibilidades para la resistencia de los pueblos. Los pueblos originarios mantienen estos procesos a través de valores de uso procreativos. La especificidad de la autodefensa de Cherán es el movimiento étnico político que la sustenta y que otorga autonomía al municipio a través de la revitalización de la *juramukua* y la defensa y gestión de “un territorio comunal de origen, de sustento y de destino” (palabras de la comunera y antropóloga Alicia Lemus).

La participación de la mujer como iniciadora del movimiento, organizadora de las fogatas, base del autositio, tiene importancia en la ronda y en la toma de decisiones de las asambleas comunitarias, y las coloca en un papel de liderazgo antes no reconocido en instancias del gobierno local. Además, se han creado para ellas fuentes de empleo permanente y temporal en el vivero y la reforestación. Este aspecto de la investigación será desarrollado en los Capítulos III y V. La ronda comunitaria es también un modelo importante de seguridad alternativa basado en los repertorios de confrontación históricos recuperados por la memoria colectiva.

1.4 El surgimiento de las autodefensas mixtas



Para cerrar este capítulo, muestro el mapa que resume cómo se desarrollaron los hechos violentos durante 2014 (en la temporada de campo en Zirosto y las visitas a Los Reyes) a partir de un seguimiento hemerográfico. Se trata de una representación aproximada que muestra que alrededor de la carretera y en la ciudad de Uruapan es donde más suceden hechos violentos, a diferencia de Cherán donde fue uno de los años con menores índices delictivos.

“...la situación empeoró cuando estos señores (narcos) no se conformaron tan sólo con quitarle el dinero a la gente, desde la más jodida a la más acomodada, empezaron a meterse con la familia, empezaron a violar niñas de 11 y 12 años” (Mireles, comunitario, 2013).⁶³

⁶³ José Manuel Mireles, en el video: “El pueblo que venció al crimen organizado” (24 julio de 2013). *La Jornada* en línea. Consultado en noviembre de 2013.

Casi dos años después del autositio de Cherán de 2011, el 24 de febrero de 2013, surgieron simultáneamente dos grupos de autodefensa,⁶⁴ en La Ruana y Tepalcatepec. Se trataba de población civil encabezada por ganaderos y productores de limón. Con el paso de los meses, los líderes de Buenavista Tomatlán y Tepalcatepec avanzaron sobre otros municipios de la Meseta p'urhépecha, la sierra y la costa con una actitud “ofensiva en contra de la ‘delincuencia organizada’, bajo la justificación de proteger a las poblaciones de esos municipios y ‘limpiar’ a la entidad de ‘Los CT’” (CNDH, 2014, s/p).

Como ya se vio, un primer punto que explica el surgimiento de los grupos de autodefensa se relaciona con la necesidad de los productores locales de protegerse ante el despojo y extorsión constantes. Salcedo (2012) habla de la captura reconfigurada del Estado⁶⁵ por grupos mafiosos, quienes aprovechan los vacíos estructurales en el mercado y el Estado para su propio beneficio, como sucedió con los grupos criminales. Los cobros que éstos realizaban involucraban a toda la sociedad, desde la mujer que ponía un pequeño puesto de frutas en la calle hasta los mayores productores de aguacate. La situación comenzó con un sistema de cuotas para supuestamente brindar protección a la población contra los robos, pero en algunos espacios la impunidad permitió comenzar a despojar a los productores agrícolas de sus tierras y a regular el precio de venta del limón.

Cabe señalar que, los primeros grupos de autodefensa fueron conformados por integrantes de las mismas poblaciones, con armas que ellos ya tenían en su poder. Pero al paso de las semanas surgieron nuevos grupos, por la costa, la Sierra Sur y el resto de Tierra Caliente, portando armas de uso exclusivo del ejército e incluso lanzagranadas.

⁶⁴ Las autodefensas de Tierra Caliente, declararon en varias ocasiones que Cherán los inspiraba “Solamente nos levantamos en armas ese día en Buenavista, La Ruana y Tepalcatepec. (...) Nosotros somos el noveno municipio que se levantó en armas, tomando en consideración los seis primeros que se levantaron en la Meseta P'urhépecha. Ya teníamos años viendo la forma en que lo hicieron los p'urhépechas, las estrategias que usaron los p'urhépechas, porque nosotros teníamos la intención, pero no teníamos el valor, no teníamos la forma de cómo podíamos hacerlo para que nos diera resultado” (José Manuel Mireles, 2013, entrevista online).

⁶⁵ En este sentido Salcedo apunta “Los narcotraficantes, interpretados como actores interesados en capturar o cooptar el Estado, pueden desarrollar capital social perverso orientado a aprovechar algunos ‘vacíos estructurales’ en el mercado y el Estado para su propio beneficio” (Salcedo, 2012: 93)

Una de las hipótesis sobre el crecimiento de la capacidad armada de algunas de las autodefensas es que, si bien pudieron ser parte de un movimiento legítimo en sus orígenes, con el tiempo se convirtieron en parte de una estrategia de contrainsurgencia del gobierno (Guillén, 2016). La CNDH sugiere incluso que las autodefensas en algunos casos fueron usadas por miembros del crimen organizado para seguir controlando espacios. Al respecto, los testimonios apuntan a que un cártel con sede en otra entidad aportó armas, vehículos e incluso hombres, en un pacto con algunos agentes estatales para acabar con el cártel de Los CT. La finalidad sería terminar con la extorsión y despojo hacia los productores y hacer que la economía agroindustrial de la región se desarrollara sin contratiempos. Nunca se contempló la procuración de los derechos humanos y la seguridad de la población.

Cabe señalar que hubo dos grandes tipos de autodefensas en ese periodo: las legítimas en algunos municipios de la costa, la Meseta y la Tierra Caliente, conformadas por ciudadanos hartos del despojo y la impunidad. Pero también hay claros datos que señalan que la mayoría de los grupos de autodefensas fueron generados como una estrategia del empresariado local y de algunos sectores del gobierno para generar procesos de control que permitieran el desarrollo económico y la movilidad.

Autodefenderse cobra sentido en el caso michoacano cuando la reconfiguración del Estado, guiada por las dinámicas económicas de ciertas élites que subordinan el aparato político-administrativo al crimen organizado, amenaza las fuentes de subsistencia y la vida. No obstante, se observan enormes distancias entre un proceso como el de Cherán y uno como el de las autodefensas de Tepalcatepec o Los Reyes (incluyendo la de Zirosto).

El papel de las autodefensas, aun siendo foráneas en la Meseta, se legitima en comunidades aguacateras por la protección a los productores y el rescate de tierras en manos de los cárteles, como sucedió en las huertas aguacateras, las cuales fueron “secuestradas” por los criminales para subsidiar su empresa. En Tancítaro la junta local de aguacateros decidió que a quienes se les regresaron sus huertas destinaran el 80% de la fruta al subsidio de las autodefensas o comunitario.

La autodefensa mixta en Santa Ana Zirosto



Barricada del cruce de Santa Ana Zirosto, 2014
Fuente: periódico local. La Voz de Michoacán

La autodefensa del cruce se instaló en Zirosto en febrero 2014, al principio, por hombres desconocidos de entre los 16 y 30 años de edad, todos armados con armas exclusivas del ejército. La autodefensa, colocada en la entrada de su comunidad, estuvo conformada por hombres al parecer de Tierra Caliente y con gente de Nuevo Zirosto, los cuales se instalaron a partir de un convenio con sectores locales. Ellos protegerían las huertas de aguacate contra la extorsión y el despojo practicados por los CT en la región, a cambio de conservar ese punto estratégico de control territorial.

Ya con la autodefensa instalada, la policía de la tenencia de Zirosto fue desarticulada, tras reprobare los exámenes sorpresa que les realizó el gobierno federal. En el trabajo de campo (2014-2015) la institución policiaca contaba con unos cinco auxiliares que recibían \$1,500 a la quincena y no portan armas.

En las recientes elecciones de comisariado de los bienes comunales prácticamente no hubo contendientes, debido al temor de estar al frente de la gestión del territorio donde se involucran huertas comunales y huerteros privados. Lo mejor, se dice, es mantenerse al margen, porque han muerto varios comisariados

comunales en poblaciones vecinas al intentar cumplir su función, como la vigilancia del robo de aguacate (caso Cherato).

Cuando fue anunciada la creación de la Fuerza Rural, vecinos de la comunidad colindante de Barranca Seca se sumaron al contingente por la oferta de que se les pagaría un sueldo de \$9,000 a la quincena. Sin embargo, ningún habitante de Zirotto participó en ese grupo de defensa.

A partir del surgimiento de las autodefensas, se volvió más ambiguo el ejercicio de la justicia. Las mujeres no tienen espacios en la comunidad para demandar el maltrato y tampoco confían en el Ministerio Público de Uruapan.

A la fecha (2017), los territorios de Michoacán siguen siendo disputados por los intereses de diferentes grupos organizados. En algunas poblaciones de la entidad, las barreras que separan a los grupos de civiles armados para autodefenderse de las redes de criminales organizados son difusas. Los pactos entre las mafias, los poderes locales —ya sea empresariales o de gobierno—, agravan la situación de indefensión de la ciudadanía en general.

Reflexión final

Los procesos de reterritorialización neoliberal que se han desplegado en la Meseta p'urhépecha en las últimas décadas han transformado gran parte de los paisajes forestales y agrícolas maiceros en grandes extensiones de monocultivo de aguacate intercaladas por plantaciones de *berries*.

En los resquicios que deja la reconfiguración del Estado neoliberal y del mercado transnacional agroindustrial, emergen las redes de criminalidad e ilegalidad, que en ciertas temporalidades crean espacios en los márgenes o “territorios de la ilegalidad”, como los ha llamado Maldonado (2010).

En este sentido, la transnacionalización de lo local en el agro se da también en las esferas de lo ilícito. Se trata de territorios-red, de cadenas globales de producción, tráfico y comercialización de estupefacientes. Es por eso que los grupos del crimen organizado, los paramilitares de empresarios privados y las fuerzas de seguridad se disputan en control de “las plazas”: les interesa la funcionalidad del territorio para los procesos productivos y las dinámicas de acumulación del capital.

Así, el modelo extractivista neoliberal necesita no sólo extraer las riquezas naturales y la mano de obra, sino que, en su despliegue, siguiendo la lógica del ganar-ganar de la acumulación acelerada del capital, pone en riesgo al estado de derecho y vulnera a poblaciones de regiones del globo donde se inserta. Se trata de la nueva redistribución geopolítica de la vulnerabilidad de la que habla Butler (2006), donde unas vidas valen menos que otras.

Pero, ¿qué tan nueva es realmente esa redistribución? Hemos visto cierta similitud entre las formas de extractivismo forestal del Porfiriato y las dinámicas agroexportadoras. Lo novedoso, insisto, es la velocidad de extracción y las formas de despojo, a través de grupos que hacen uso de armas de guerra, así como de estrategias de contrainsurgencia paramilitar para intimidar, controlar e incluso desplazar a la población local.

Este punto lo seguiré discutiéndolo en el Capítulo IV, donde veremos cómo los sistemas de producción del aguacate y las *berries* privilegian la calidad del producto de exportación a costa de los cuerpos envenenados y la devastación ambiental.

El otro gran eje de análisis del capítulo, es que el modelo agroexportador no han penetrado sobre la región de manera homogénea. Retomando el concepto de rugosidad geográfica que planteó Milton Santos (2000), en la Meseta p'urhépecha los proyectos comunitarios indígenas se presentan como pequeños pliegues que se resisten a la transformación de su territorialidad que reivindican como ancestral, como es el caso de Cherán.

En otros casos, como el de Zirosto, los sistemas de técnicas y acciones en torno a la producción del aguacate reconfiguran al territorio comunitario y la organización. A pesar de que hay una apropiación del modelo agroexportador por parte de la comunidad, también este nuevo modelo precariza la territorialidad simbólica-ancestral que los mantiene vulnerables ante las dinámicas belicosas del crimen organizado.

En el siguiente capítulo describiré dos proyectos comunales: el de Zirosto, que se inscribe dentro de la reterritorialización neoliberal agroexportadora, y el que reivindica un territorio étnico con un ordenamiento agroforestal, en un gobierno por

usos y costumbres, para construir una territorialidad alternativa frente a los despojos.

Ante estas dinámicas de cambio estructurales, ¿qué sucede con los actores? El punto de vista de las mujeres será el núcleo del análisis en los tres últimos capítulos. El enclave agroexportador ha utilizado las diferencias de género, las étnicas, las de clase y las etarias para su mayor productividad. En ese sentido, nos enfocaremos en el proceso de feminización del empleo de las mujeres en las *berries*. Y, por otro lado, haremos un alto en el análisis del papel de las mujeres de Cherán en la configuración de una territorialidad alternativa frente al modelo económico predominante que he descrito en este capítulo.

CAPÍTULO 2



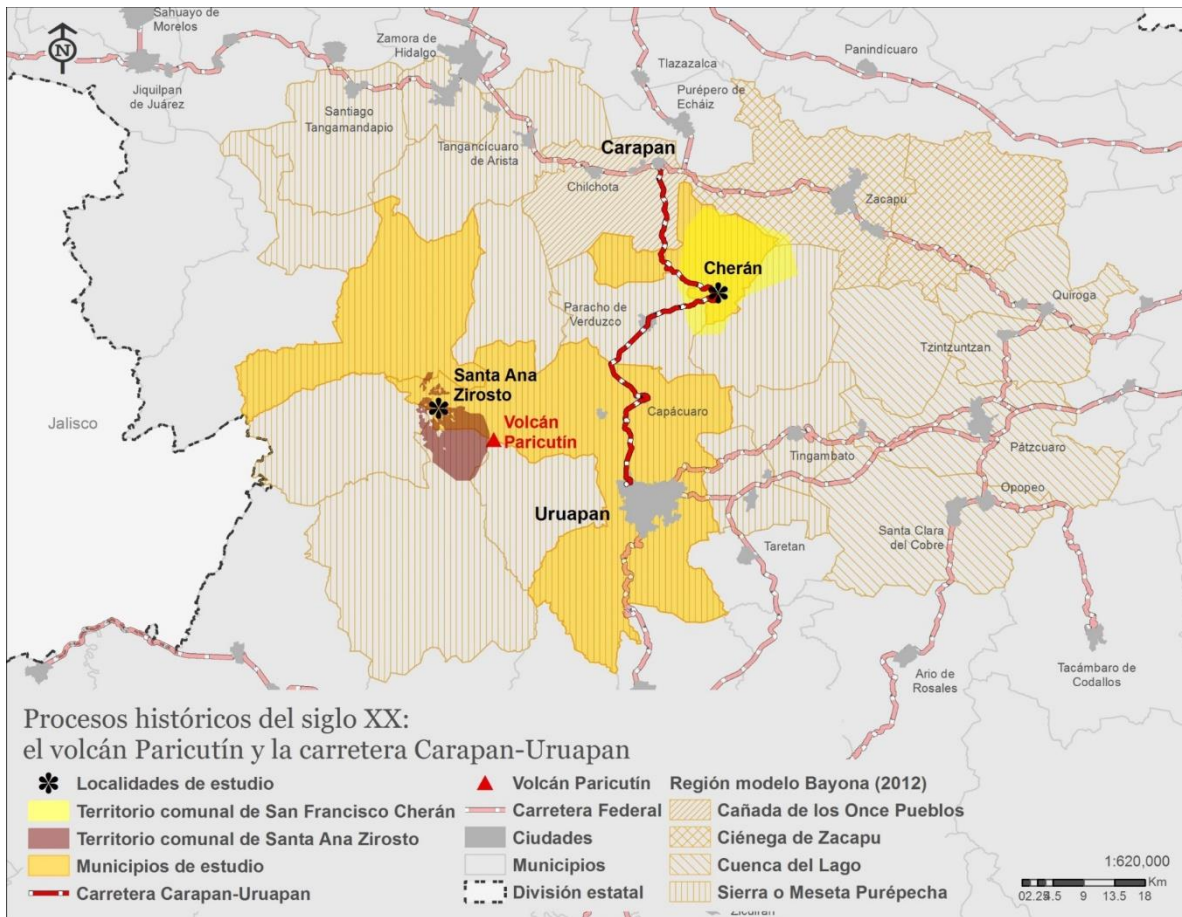
CAPÍTULO 2. LA COMUNIDAD AGROEXPORTADORA Y LA COMUNIDAD AUTÓNOMA

En este capítulo abordo las territorialidades comunales de Zirosto y Cherán, desde las genealogías históricas que las configuraron. Ambas comunidades sufrieron procesos de despojo en algún punto de su historia reciente, sin embargo, se re articularon bajo dos lógicas distintas de producción del espacio. Este acápite, tiene un enfoque histórico y contrastivo entre las dos comunidades enmarcadas en las dinámicas regionales y los procesos de formación del Estado mexicano, que han impactado de forma diferenciada sus economías locales y ordenamientos territoriales.

El caso de Cherán nos demuestra cómo en un momento cuando la vida estaba amenazada, y ante la incapacidad del gobierno de dar seguridad, la comunidad emprendió la recuperación del territorio y sus sentidos etnoecológicos, para confrontar el neoliberalismo extractivista. En el caso de Zirosto el sistema de acciones y de objetos de la técnica capitalista, que implica el monocultivo del aguacate, generó una práctica espacial donde los comuneros se vieron despojados de su manera de relacionarse con la naturaleza y del trabajo campesino de autosubsistencia. La etnografía develó que en Zirosto hay una precarización de la territorialidad étnica, ante la expansión de las huertas del monocultivo del aguacate, que han mermado la riqueza biocultural de su territorio y la transformación de las relaciones de producción han proletarizado a un sector importante de su población.

El capítulo está dividido en dos grandes secciones. En cada caso retomo dos ejes: los antecedentes históricos y la territorialidad en sus sentidos materiales y simbólicos. Al analizar la configuración moderna de la identidad de la comunidad saldrá a relucir que los pobladores retoman esta territorialidad ancestral como un elemento importante de su identidad. Finalmente, en el último eje, destaco la especificidad de cada proceso: el comunismo de Zirosto, aunque próspero económicamente, también excluye lo cual está marcado por el género; mientras el territorio reconfigurado de Cherán tiene un proyecto comunal que, si bien no ha logrado ser hegemónico, sí generó nuevos horizontes identitarios que inciden en las dinámicas políticas locales. Este capítulo es la base para comprender la producción heterogénea de las comunales.

2.1 Comunalismos y territorialidades divergentes



Piedras bloqueando el camino, hombres foráneos armados con lanza granadas y huertas de aguacate por doquier, esa era la puerta de entrada a la comunidad de Zirosto en el trabajo de campo. Un camino densamente sombreado por pinos, un mapa del territorio comunal y casetas de la ronda comunitaria uniformada, esa es la antesala de Cherán. Esta imagen postal de las entradas a ambas comunidades, sintetiza cómo se vive el espacio de manera contrastante y para explicar estas lógicas es necesario conocer las configuraciones de sus comunalismos y sus territorialidades.

En el capítulo anterior se abordaron a grandes rasgos los procesos de des-territorialización neoliberal y la emergencia de una territorialidad alternativa en la Meseta P'urhépecha. En este capítulo aterrizo en cómo se despliegan esas lógicas en los territorios comunales de las poblaciones estudiadas. Al respecto, las siguientes preguntas me han acompañado desde el planteamiento del problema:

¿cómo dos comunidades localizadas en la misma región geográfica y que se reconocen como p'urhépechas ordenan sus territorios de manera divergente?, ¿qué es lo que determina que una de ellas se inserte en el modelo agroexportador y que otra reivindique una economía agrícola forestal con perspectivas etnoecológicas?

A primera vista, uno podría decir que se trata de dos configuraciones de la comunalidad, ya que ambas tienen los elementos que caracterizan a los pueblos indígenas de orden mesoamericano. Cuentan con territorio comunal “de tiempos inmemoriales”, como señalan los comuneros de Zirosto, y donde sus “antepasados”, como lo expresan comuneros de Cherán, les han legado toponimias que remiten a maneras de vivir el espacio por la etnia p'urhépecha. En este sentido, es el territorio el que da sustento a la persistencia del colectivo en gran medida. Ambas comunidades cuentan también con la asamblea como máximo órgano de gobierno, tienen un sistema de cargos ritual donde la fiesta patronal y el calendario ceremonial anual son parte de la cohesión de los barrios.

Los elementos de la comunalidad indígena se mantienen en ambos casos, sin embargo, los patrones que las hacen converger no explica los contrastes entre los poblados. Es ahí cuando enfatizo la reflexión en torno a las diferentes prácticas espaciales: para entender los ordenamientos territoriales contemporáneos de cada una es necesario remontarse a sus trayectorias históricas, que son la explicación de su comunalidad.

Pensando desde una visión economicista, la gestión de los comunes (Ostrom, 2012) es una característica compartida; la membresía de “ser comunero” se funda en la gestión del acceso y control de recursos del territorio. Desde esta perspectiva, tanto Cherán como Zirosto se asemejan a comunidades corporadas (Garibay, 2008), donde las gestiones con las instancias del Estado son centrales para el caso de Cherán, sin embargo, la cadena de valor de la producción silvícola es controlada por la comunidad; y, en el caso de Zirosto, la producción está conectada con cadenas globales de valor del libre mercado.

Es en la producción económica en torno al territorio donde está la ruptura entre las maneras de hacer comunidad; las prácticas espaciales configuran territorialidades contrapuestas. De manera que la historia de cada comunidad nos

da el sustento para comprender cómo ambas vivieron procesos de despojo en distintos periodos, a partir de lo cual revitalizaron sus sentidos colectivos para defender el territorio común como fuente de sustento. Pero la reconstitución de sus territorios tomó distintos caminos, una comunidad lo hizo con base en el aguacate y la otra con base en el pino.

La reterritorialización neoliberal del territorio de Zirosto, ha convertido a través de sus técnicas, su sistema de objetos (máquinas, básculas, empaques) y acciones (explotación laboral), en un espacio de anclaje de las lógicas de producción extractivistas, que, sin embargo, también son apropiadas y reconfiguradas desde las lógicas de la organización comunitaria y sus sentidos de comunalidad.

Las transformaciones económicas y espaciales generaron también comunalismos divergentes: puede afirmarse, en términos generales, que en Cherán hay una procuración del bien común, lo que implica procurar el valor de uso; mientras que en Zirosto la lógica de acumulación del ganar-ganar profundiza las desigualdades, pues la categoría de comunero se vuelve inclusiva/exclusiva, que otorga derechos, obligaciones y acceso a la posesión del territorio en la medida que se es miembro de la comunidad. Y exclusiva, en tanto deja fuera a los inmigrantes que llegan a trabajar a las huertas, y deja desprovistas de posesiones a la mayoría de las mujeres oriundas de la comunidad que no tienen marido.

Un último planteamiento antes de desarrollar la etnografía que teje este análisis, es que en Cherán la territorialidad comunal alternativa se gesta a partir de la reconfiguración de su comunalismo “regresar a lo nuestro”, que implica una visión de desarrollo a partir de las prácticas etnoecológicas de discursos globalizados, con fuerte presencia en los pueblos originarios del subcontinente americano. En este sentido, en Cherán no sólo hay un comunalismo histórico, sino una producción de lo común (Navarro, 2015) que privilegia la reproducción de la vida.⁶⁶ El territorio comunal agroexportador, en cambio, reivindica una organización corporativa en

⁶⁶ Cita “Las lógicas comunitarias de reproducción de la vida, tienen como finalidad garantizar el sustento –la comida, el agua, el lugar donde habitar, la salud, la educación de las nuevas generaciones, ect.- y, por ello atienden y cuidan no sólo aquellos bienes naturales que garantían la vida colectiva actual y las generaciones por venir, sino los laos y los vínculos que producen trama comunitaria, la cual dota a cada quien de nuevas capacidades, regenerando y amplificando las posibilidades colectivas de producción, reproducción y disfrute” (Navarro, 2015)

torno a la tierra y a la producción agrícola del aguacate. En este sentido, el territorio de Zirosto se imbrica con las lógicas espaciales neoliberales que dominan la región.

Para entender las configuraciones heterogéneas que adquieren ambos comunalismos p'urhépechas, a continuación me remonto a sus antecedentes históricos, que muestran cómo dos comunidades p'urhépechas de la Meseta, a pesar de pertenecer a una misma región geográfica, étnica e histórica, han planteado proyectos comunales contradictorios que, en gran medida, se debe a las maneras en las que la modernización llega a través del Estado a estas poblaciones, así como a los procesos migratorios, y a sucesos naturales que las afectaron de manera distinta.

2.2 Zirosto: de la devastación a la lucha por el territorio

El pueblo indígena de Santa Ana Zirosto, ha vivido dos procesos que afectaron gravemente su territorio comunal en el siglo XX. El primero, tras el estallido del volcán Parícutín, que provocó un desastre ambiental y el desplazamiento de más de mil personas. El segundo fue la rearticulación comunitaria para defender las tierras comunales ante el despojo de algunos empresarios aguacateros externos. Este último hecho se dio en el contexto de la profundización neoliberal de la Meseta y derivó en la conformación de una comunidad corporada en torno a la producción del aguacate para la exportación.

En este sentido, una de las reflexiones que suscitó el trabajo de campo fue pensar en cómo el desastre ecológico por el volcán provocó un desplazamiento poblacional que generó fracturas fuertes de la comunidad hasta el punto de casi desintegrarse, y preguntarse entonces ¿qué permitió que los sentidos de comunidad sobrevivieran a la gran catástrofe?

Una de las premisas de esta investigación es que Zirosto es una comunidad que logró sostener su organización territorial comunal a lo largo del tiempo, pero la des-re-territorialización del monocultivo del aguacate, ha profundizado la desigualdad entre sectores de la población. En Zirosto, la actividad del monocultivo de exportación transformó el paisaje agrícola maicero y forestal al aguacatero, pero se ha mantenido y recobrado vigor el sistema de asamblea comunitaria.

Antes de describir los procesos históricos del siglo XX que configuran la actual comunalidad de Zirosto y su territorialidad, quiero remitirme brevemente a sus antecedentes históricos de larga data.

Trayectoria histórica de la comunidad

Los antecedentes coloniales del comunitarismo zirostense

Podemos ubicar elementos de larga data que son la expresión del comunalismo de Zirosto desde tiempos de la Colonia: un territorio comunal, un sistema de cargos ritual y una organización política comunitaria. Estudios históricos señalan que las bases del comunalismo indígena p'urhépecha se encuentra en la época colonial,

como parte de la República de Indios compuesta por comunidades cuyos derechos, obligaciones y bienes eran corporativos (García, 2016; Carrasco, 1976).

En la época prehispánica, *Tsirustu* era un pueblo de nobles y caciques que recaudaban tributos para el Imperio p'urhépecha. Hacia 1530, el caserío ubicado en las faldas del cerro de Tancitaro, fue reubicado en un cercano paraje por el fraile franciscano Fray Juan de San Miguel.⁶⁷ Durante la Conquista y Colonia, esta comunidad fungió como cabecera de República de Indios y centro de un extenso curato perteneciente al obispado de Michoacán (Basalenque, 1886 [1673]; Roskamp & Monzón, 2011).⁶⁸

Zirosto fue la sede del gobernador indígena que tenía la función de hacer valer los designios del virrey y ser intermediario entre el cuarto, los españoles y los indios.⁶⁹ La estructura en la que se insertaba esta comunidad como cabecera era compleja y jerárquica: en primer lugar estaba el encomendero, a quien le tributaba el gobernador indígena de Zirosto; este a su vez tenía dos alcaldes y un alguacil. Seguían los regidores, que representaban a los barrios (comunidades como Charapan); así como los uchambecha o mandones, que recolectaban los tributos (en las comunidades); después el mayordomo, que cuidaba los bienes del pueblo y el escribano (Monzón, 2011). Así, la comunidad de Zirosto se instituyó como un centro recaudador de tributos de la región: se tributaba maíz, frijol, mantas de algodón, trigo, sal, gallinas, guajolotes y trabajadores para el servicio personal del encomendero de Uruapan (Roskamp & Monzón, 2011).

Estos antecedentes nos ayudan a entender las reminiscencias del comunitarismo actual y nos acercan a comprender cómo la comunidad de Zirosto

⁶⁷ Las ruinas del antiguo Tsirosto han sido un lugar de identidad para los lugareños. Hacia 1551, Fray Sebastián de Trasierra estableció en Santa Ana Tirosto la Casa de Indios, donde capacitó a los naturales en la fabricación de dulces de alfeñique y los instruyó en la música. No obstante, en 1575 los franciscanos dejan el territorio y llega la Orden de los Agustinos para su administración.

⁶⁸ Según Aguirre Beltrán (1995 [1952]) irosto contaba con más de 3,347 tributarios durante la conquista, lo que representaba la mayor tributación de la región. En 1560 un visitador registró 1,730 personas en irosto, de las cuales 360 pertenecían a la nobleza local, cifra a la que hay que agregar 400 ancianos que al parecer no se contabilizaban. En los registros de ese siglo la población disminuyó por los efectos de la Conquista, y porque San Juan Parangaricutirimícuaro emergió como centro rector de esa parte de la Sierra.

⁶⁹ El cabildo era elegido de manera anual y “era presidido por el gobernador, quien tenía que ejecutar las órdenes de las autoridades superiores, asegurar el pago de los tributos y la realización del servicio personal por parte de sus súbditos indígenas y apoyar las labores de adoctrinación cristiana” (Monzón, 2011, p. 124).

ha sabido adaptarse a los cambios y relacionarse con el exterior sin perder su organización colectiva.

De los elementos históricos coloniales que han prevalecido, la propiedad colectiva del territorio es la base de su constitución como comunidad hasta la actualidad.⁷⁰ En el siglo XVIII, el territorio comunal de Santa Ana Zirosto fue reconocido por la Corona Española con un título virreinal (título primordial) fechado el 24 de mayo de 1709, el cual asienta 8,116 hectáreas de tierras y aguas.

Dicho territorio comunal permaneció cohesionado hasta entrado el siglo XX; se sembraban grandes cantidades de trigo y se producía tejamanil, también se fabricaban cobijas y comercializaban duraznos. A su vez, la caza de pequeños animales silvestres, la recolección de frutos del bosque como el zitún, tejocote, bayas y hongos, eran parte de las actividades de subsistencia.

En síntesis, la organización de la comunidad en torno a un territorio compartido mantuvo una continuidad hasta el desastre socioambiental del volcán Parícutín. No obstante, lo que conocemos como comunidad es algo que proviene de la profusión de las prácticas del pueblo prehispánico p'urhépecha y del ordenamiento territorial y económico de los pueblos de indios durante la Colonia.

Ni la transformación de la propiedad de la tierra en el México independiente, ni la Ley de desamortización de los bienes comunales, ni la Revolución, pudieron fragmentar el territorio comunal. En 1916, el Registro Agrario Nacional archiva un censo de bienes comunales de la comunidad indígena de Santa Ana Zirosto (no.2489, legajo 6, 2016, RAN), donde sus más de ocho mil hectáreas de territorio comunal permanecían bajo la gestión de los comuneros locales.

No obstante, en el siglo XX los conflictos agrarios y el despojo tras la erupción de un volcán impactaron al territorio y transformaron a la comunidad de Zirosto como lo relataré a continuación.

⁷⁰ La comunidad como entidad económico-administrativa tenía títulos de tierras comunales que, de acuerdo con la etnohistoriadora Lucía García, se dividían de acuerdo a su uso: el fundo legal, lugar donde se asentaba el núcleo de población; tierras de repartimiento, que por lo general eran tierras agrícolas subdivididas en núcleos familiares; ejido, correspondiente a las partes boscosas y de uso común y propios; tierras también de uso común arrendadas o trabajadas de manera colectiva para solventar gastos civiles (2016, p. 43).

La fragmentación del territorio comunal tras el volcán

“8 años, 8 meses y 8 días”: el desplazamiento por el volcán⁷¹

Para esta comunidad hay un antes y un después de la erupción del volcán Paricutín, ocurrida en 1943. El estallido significó la devastación ecológica del territorio comunal y la fragmentación de la comunidad, ante el desplazamiento de alrededor del 88% de la población.⁷²

“Ocho años, ocho meses y ocho días”, como suelen decir los pobladores, padecieron las inclemencias del desastre ecológico. Doña Bertha es una de las pocas personas en Zirotto aún viva que presencié aquel desastre ambiental. Ella narra el hambre y la soledad del pueblo en medio de un desierto de ceniza y cuenta cómo los pobladores que se quedaron se aferraban a la Virgen Santa Ana y a su templo de origen colonial aún en pie: “cuando reventó pues el volcán, llovía mucha arena seca y mojada. Era pues lluvia de arena. Luego pues un temblor que no se cortaba, y luego salía un humaderón, mmmh, mujer, ¡enorme!” (Bertha, entrevista, Zirotto, junio de 2014).

La extensa planicie de siembra agrícola del valle que se encontraba entre Zirotto y Paricutín, uno de los más fértiles de la región, desapareció entre montículos de lava y ceniza volcánica. Los viejos pueblos con los que comerciaban, Paricutín (reubicado en Caltzotzin) y San Juan Parangaricutiro (reubicado en San Juan Nuevo), quedaron totalmente sepultados por la lava.

El siguiente testimonio narra los efectos de dicho desastre:

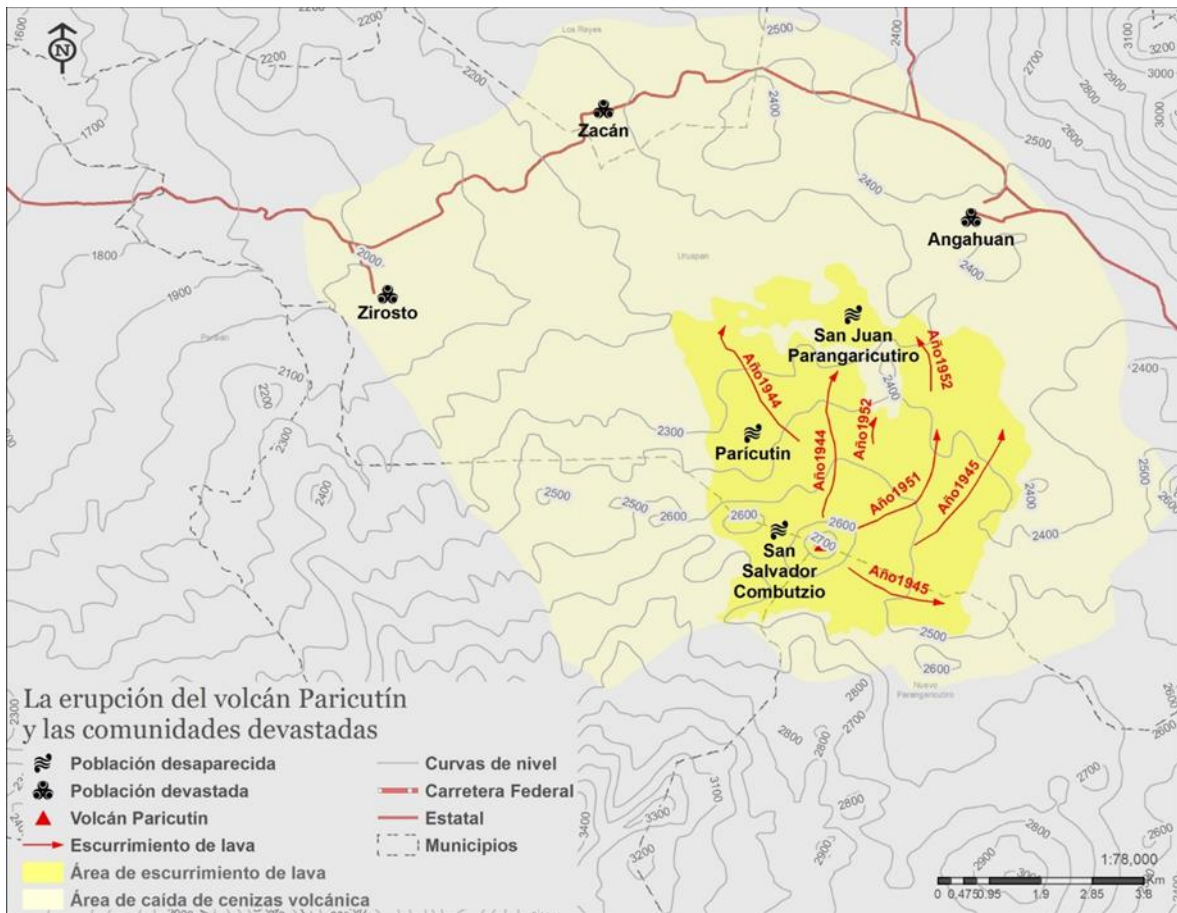
Mi mamá me cuenta que cuando reventó el volcán no había comida, que ya ni nanches, ni zitún para recolectar. Las ramas de los árboles se quemaron, el maíz se perdió, todo estaba triste y cubierto de arena pues. Tenían miedo que desapareciera el pueblo, por eso nos salimos de ahí (Teresa Flores, entrevista, Pátzcuaro, noviembre de 2016).

La familia de Teresa llegó a un paraje del municipio de Ario de Rosales, a más de 150 km de Zirotto. Ahí se fundó el 18 de agosto de 1943 el pueblo Doctor Miguel

⁷¹ “El volcán Paricutín (lugar al otro lado) nació el 20 de febrero de 1943 y su actividad duró alrededor de nueve años. Su lava cubrió un perímetro aproximado de 300 km², por lo que de inmediato destruyó el pueblo de Parikutín y, meses después, los de San Juan Parangaricutiro y San Salvador Kotumbio. Al mismo tiempo, afectó las tierras y poblados de Angahuan, acá y irosto.

⁷² En ese momento irosto tenía 1,314 habitantes y era tenencia de San Juan Parangaricutiro.

Silva, conocido como El Pueblito, con más de mil desplazados.⁷³ El éxodo de la población afectada provocó que Zirotto prácticamente quedará despoblado, mientras la enfermedad y el hambre pusieron en riesgo la vida de los que se quedaron.



⁷³ Los primeros años de dicha localidad no fueron fáciles: hubo conflictos que derramaron sangre porque el proceso de reubicación no fue llevado con orden y hubo una falta de supervisión por parte de las autoridades. El desempleo y el hambre recibieron a esa población. El cura Javier Guadalupe Hernández gestionó recursos y defendió a los reubicados del acoso de los terratenientes. Hoy este pueblo desfila cada 19 de agosto con imágenes de Cárdenas y el cura, y en frente de la iglesia una escultura del volcán les recuerda su origen. En ese mismo año, en octubre, la población de irotto y de otras comunidades que no encontraban solución en un desalojo obligado, fueron estimulados y orientados para emigrar al poblado de Tintongo, al sur de Ario de Rosales. Sin embargo, su llegada se llevó a cabo sin ninguna coordinación por parte de las autoridades, de manera que fue vista como una literal “apropiación” de tierras. La recién creada población de Miguel Silva alcanzó a tener más de 1,000 emigrados, lo cual generó conflictos violentos y la muerte de algunos líderes de irotto (Corona, 2010:14).

El mapa nos muestra el área de impacto de la lava, que dejó inservibles las tierras de labor del plan en el que sembraban los habitantes de Zirosto y que mermó sus recursos forestales.

De acuerdo con Corona (2003: 8), la fauna silvestre desapareció, al igual que el ganado. Había días en que la Meseta quedaba parcialmente oscurecida por la ceniza. En Los Reyes, don Arnulfo recuerda que “se perdió toda la caña”. Pero en Zirosto, las secuelas del desastre natural provocaron hambre, enfermedad y miedo.

El Estado, a través de la coordinación de Lázaro Cárdenas, en ese entonces presidente de México, emprendió un proceso de reubicación de la población afectada.

Este hecho histórico es relevante ya que el territorio comunal de origen ancestral quedó fragmentado hasta la fecha. Años después, cuando el volcán paró su actividad, muchas familias que se fueron quisieron regresar, pero no pudieron porque algunos de los reubicados habían vendido sus tierras comunales a gente de fuera, de Los Reyes, Uruapan y Guadalajara, lo que suscitó la molestia de los comuneros que permanecieron.

Otro proceso de división de la comunidad fue la creación del ejido de Zirosto. Al verse desposeídos de tierras, entre 1950 y 1955, alrededor de 197 familias reubicadas regresaron a la comunidad y gestionaron ante el gobierno del estado y la Comisión Agraria Mixta la dotación de tierras ejidales para la creación del poblado de Nuevo Zirosto, la cual se dio de manera provisional en 1955 y la resolución definitiva de dotación de tierras se expidió en 1972.⁷⁴

Así se sentaron las bases de los conflictos que se han prolongado a lo largo de varias décadas entre “los comuneros” y los nuevos actores que emergieron tras el volcán: por un lado, las familias de comuneros que permanecieron en el territorio devastado, por el otro, las familias de comuneros desplazados que retornaron y que consiguieron la dotación ejidal de Nuevo Zirosto y, por último, los pequeños

⁷⁴ Sábado 22 de enero de 1972. Diario Oficial. Resolución sobre dotación del ejido del poblado de Nuevo Zirosto.

propietarios externos que aprovecharon el desastre para apropiarse de las tierras comunales.⁷⁵

A pesar de la fragmentación del territorio y de la comunidad por el desastre ecológico y los efectos de las acciones del gobierno, la cohesión de la comunidad se mantuvo gracias a las pocas familias que subsistieron en el lugar sin abandonar la asamblea, ni el sistema de cargos, ni la propiedad colectiva del territorio ancestral.

“Los antiguos” pobladores que permanecieron en las ruinas del pueblo

Nosotros no nos fuimos porque ni para irnos teníamos. Para comer pepenábamos en el plan de Corupo (...) más de cuatro horas caminando para traer maicito (...) No, y así con pura pala mi papá quitaba la arena de nuestros terrenos, mucho trabajo era aquello. Estaba más de medio metro de profundo. Ya cuando yo era muchacho se limpió la mayor parte pa' sembrar maíz. Pero sí le sufrimos mucho ¡por eso defendemos nuestra tierra! (Sanabria, plática informal, Zirosto, agosto de 2014)

“Cuando el volcán, se desintegró el pueblo (...) así quedó un pueblo fantasma con apenas 18 familias” (Lino Sanabria, Zirosto). A las familias que permanecieron en el pueblo tras el desastre natural se les conoce como “los antiguos”. Algunas personas mayores no se fueron porque no querían abandonar el pueblo donde nacieron, por arraigo, y otras familias se quedaron ante la falta de recursos para desplazarse. No obstante, la tradición oral señala que permanecieron para cuidar su templo y por la devoción a la Virgen Santa Ana: “¡no la abandonamos!”, dice doña Vita Laurean, fervorosa creyente. Cuenta que hubo quien soñó cómo la Virgen les indicaba que debían permanecer en el pueblo para verlo florecer.

Los que se quedaron en medio de la desolación y el hambre, reivindican ese hecho como un parteaguas en la historia de la comunidad. Narran un acontecimiento que simboliza la reconfiguración de la comunidad.

La gente de antes platicaba que el presidente Lázaro Cárdenas estaba cenando ahí en el fresno, el que está en la plaza, y que ahí reunió a los jefes de las 18 familias, y que les dijo “que él fue a ver cómo estaban viviendo ahí, y que veía que, sí pues estaban trabajando sus tierras, que ya estaban sembrando maicito, y que entonces

⁷⁵ Los que formaron el ejido de Nuevo Irosto fueron llamados “planecos”, por estar en una planicie. A lo largo de los años ha habido rencillas entre los dos poblados, pues los planecos quisieron llevarse a la virgen cuando formaron el ejido. En la actualidad, existen conflictos porque el ojo de agua de donde se provee el ejido está en tierras de Santa Ana Irosto. Por otra parte, la lucha con los pequeños propietarios se ha judicializado y persiste hasta la actualidad.

les dijo, pero no les dio por escrito, sólo les dijo, “que todo el pueblo era de ellos”, de esos 18 (Santiago Churape, entrevista, Zirosto, septiembre de 2014).

Doña Bertha, quien tenía ocho años al nacer el volcán, recuerda que por las calles no se podía andar, los techos colgaban y se venían abajo por el peso de la ceniza acumulada, los terrenos agrícolas se perdieron, el bosque se quemó y las tortillas cuentan que sabían a ceniza: “ya nomás las sacudíamos para comerlas” me dice mientras sacude la mano.



Caserío junto al volcán Parícutín, 1944
Fototeca Nacional INAH

Años después, en los 60, para sobrevivir, los comuneros llevaban a las vacas a pastar hasta Charapan o sembraban maíz “a medias” en San Felipe de los Herreros:

La gente que se quedó, salía a trabajar a Zacán o a Charapan, a trabajar a medias, pues aquí era un arenal (suspira), sólo [con] la lluvia y a carretilladas se quitó la arena. Diez años de limpiar, y luego en las matas había arena, pero las matas sí daban para rastrojo” (Lino, entrevista, Zirosto, 2017)

Lo antiguos, así se les llama a las familias que permanecieron entre las ruinas, son considerados como la columna vertebral del comunismo, por quedarse a pesar de la falta de alimento. Podríamos decir que son el ideal del comunero de Ziostó, aquel que resiste en el lugar, cohesionado con su colectivo, a pesar del desastre ambiental.

Este suceso histórico tiene fuertes implicaciones en la mentalidad y la resiliencia de los comuneros. Ante las tragedias que suceden hoy aparece el dicho “más se perdió en el volcán”.

Antes del surgimiento del volcán en 1942, había 727 comuneros hombres reconocidos diez años después del volcán, en 1953, se registraron 180 comuneros jefes de familia. Por lo que, se puede afirmar que este evento histórico marcó la división de la comunidad de Ziostó. En la resolución presidencial fueron reconocidos 180 comuneros, y la lista sólo ha aumentado mediante la adjudicación de tierras como poseionarios a nuevos jefes de familia, resultado del matrimonio donde, por lo menos, uno de los esposos haya nacido y crecido en la localidad.

El comunismo zirostense sigue vivo al paso del tiempo. En un vistazo a la historia de larga duración, vemos que ha sido resultado de la imbricación entre estructuras organizativas de una población de origen prehispánico, como el caserío de nobles recaudadores de tributo del Imperio p'urhépecha, y de su conformación como cabecera regional en la organización de la República de Indios durante la Colonia, por lo que se instituyó como centro evangelizador y recaudador de tributos. Posteriormente, en la formación del Estado nacional durante los siglos XIX y XX, Ziostó supo mantener su cohesión comunitaria y el territorio comunal. Sin embargo, el desastre ecológico tras la erupción del volcán en 1943 dividió a la comunidad y generó condiciones que propiciaron la fragmentación del territorio comunal mediante el despojo de más de tres mil hectáreas de las más de ocho mil hectáreas que le fueron reconocidas por cédula real. En la segunda mitad del siglo XX, el territorio comunal de Ziostó quedó fragmentado; en una analogía del comunero Pedro Laurean: “quedó como queso gruyere”, lleno de parajes en conflicto, resultado de la venta y/o despojo del territorio comunal por pequeños propietarios.

Hablar del origen ancestral del territorio de Zirosto y las bases coloniales de su comunitarismo, además de remitir a dos sucesos del siglo xx: el volcán y la lucha por la defensa del territorio, es comprender cómo a partir del despojo y lucha por el territorio, van reconfigurando sus sentidos de comunidad.

La lucha contra el despojo del territorio comunal

El desplazamiento poblacional de la mayoría de los comuneros por el volcán permitió que se vendieran tierras de manera ilegal a un bajo precio. Comenzó así la fragmentación del territorio comunal de origen ancestral.

Entre 1970 y 1980, empresarios y productores agrícolas provenientes de ciudades como Los Reyes, Uruapan, Guadalajara e incluso de la Ciudad de México, se adjudicaron más de 2,000 hectáreas del territorio comunal en forma de pequeña propiedad con el fin de sembrar aguacate. Ante el despojo, la comunidad se volvió a articular en torno a la defensa del territorio comunal. Don Santiago Churape cuenta que “antes no había condiciones para pelear las tierras” y aun así señala “Santa Ana es el único pueblo cuyo conflicto (por tierras en los 90) se resolvió sin derramar una sola gota de sangre”.⁷⁶ Todo el pueblo participó en la defensa del territorio, las asambleas eran concurridas y las mujeres formaban parte de las acciones contenciosas como bloquear caminos.

La lucha por el territorio se judicializó. Don Santiago solía contarme de las numerosas diligencias que hicieron ante el gobierno estatal y a nivel federal para defender la tierra comunal. Los comuneros recibieron amenazas de muerte por parte de algunos nuevos pequeños propietarios y padecieron el acoso de agentes del Estado. A pesar de que en 1949, tras las gestiones de los zirostenses, se reconoció la validez del acta virreinal o título primordial de la época colonial,⁷⁷ una

⁷⁶ Churape, entrevista, irosto, 2015. Es importante rescatar brevemente esta lucha, dado que no se ha escrito algo, sólo queda registrada en la memoria de don Santiago Churape y de don Agustín Sanabria.

⁷⁷ Para 1953 hay registro de un “acta de conformidad de linderos del poblado” (Legajo 7, expediente 2489, Reconocimiento, Titulación y Confirmación de Bienes Comunales 1956, Archivo General Agrario) y un informe sobre la división del poblado a causa de la erupción del Parícutín.

buena parte de esas tierras fueron vendidas ilegalmente a los pequeños propietarios con la ayuda del gobierno de la entidad.⁷⁸

Entre 1970 y 1980 los pequeños propietarios, con el objetivo de sembrar aguacate, gestionaron con el gobierno estatal la emisión de escrituras perpetuas para “ocupantes de tierras ociosas” y les fueron concedidas, por lo que se expandieron en terrenos que no les pertenecían.⁷⁹

En 1985, representantes de la Reforma Agraria hacen una visita para deslindar terrenos de la pequeña propiedad, es decir, reconocer los límites de sus propiedades, lo que provoca inconformidad de los comuneros, que no fueron tomados en cuenta. El conflicto entre comuneros locales y pequeños propietarios externos se acentuó en 1990, cuando se ejecutó la Resolución Presidencial de Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales, donde se adjudica libre de conflicto una superficie de 5,595 ha.

En la Resolución sobre reconocimiento y titulación de bienes comunales del Diario Oficial de la Federación, el poblado denominado Santa Ana Zirosto, Municipio de Uruapan se asienta que:

la comunidad de que se trata comprobó debidamente estar en posesión de sus terrenos comunales a título de dueño, de buena fé, en forma pacífica, pública y continua desde tiempo inmemorial, de conformidad con sus títulos virreinales; y que dicho poblado no tiene conflicto por límites sobre la superficie que se le reconoce con sus colindantes y pequeñas propiedades; por lo que procede reconocer y titular correctamente a favor del poblado denominado "SANTA ANA ZIROSTO", ubicado en el Municipio Uruapan, Estado de Michoacán, de acuerdo con lo que establece el artículo 267 de la Ley Federal de Reforma Agraria, una superficie de 5,595-71-19.38 has. De terrenos en general, para beneficiar a 180 comuneros (06/09/1990, Diario Oficial de la Federación)

Esta resolución era un triunfo de los comuneros, pero los empresarios interesados en sembrar aguacate moverían todos sus recursos para despojar a los comuneros. En el polígono de la resolución quedaron tierras en conflicto entre los pequeños propietarios empresarios y los comuneros de Zirosto. El gobierno nunca

⁷⁸ Los supuestos pequeños propietarios reclamaron en los juicios penales una superficie mayor a la que sus documentos amparan, señalando como ejemplo el caso de una persona que acredita con documentos ser propietario, supuestamente, de una superficie de 3-00-00 ha, y en el proceso penal reclama 25-00-00 ha.

⁷⁹ El gobierno de la entidad extendió actas de escrituras perpetuas basado en la Ley Reglamentaria de Tierras Ociosas, publicada en 1930 durante el gobierno de Lázaro Cárdenas.

notificó a los ocupantes (pequeña propiedad) de la resolución y ellos pudieron ampararse por ese vacío legal en la ejecución de la resolución.

En 1991 los pequeños propietarios promovieron once amparos ante los juzgados del estado de Michoacán para dejar insubsistente la Resolución Presidencial. Además de la colusión con autoridades agrarias, la violencia política de los empresarios aguacateros escaló. Entre 1991 y 1993 los pequeños propietarios presentaron diversas denuncias penales en contra de los comuneros: alrededor de 250 órdenes de aprehensión en contra de los integrantes de dicho poblado, con distintas causas penales y por diversos hechos presuntamente delictivos. Fue por ello que todos los representantes de los bienes comunales y del comité de vigilancia del periodo 1993-1996, con excepción del presidente de los Bienes Comunales, fueron encarcelados en Uruapan y luego en Los Reyes. En ambos casos obtuvieron su libertad bajo caución, con fianzas exorbitantes. Posteriormente, la Procuraduría Agraria condicionó a los comuneros para que se comprometieran a dar las tierras a los pequeños propietarios a cambio de cancelar las denuncias que tenían en su contra y de que recuperaran el monto total de las fianzas y, de no ser así, se cumplimentarían las órdenes de aprehensión.

Ante esta situación, el 13 de octubre de 1993 los integrantes del Comisariado de Bienes Comunales y del Consejo de Vigilancia de la comunidad indígena de Santa Ana Zirosto presentaron una queja ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos. En el expediente de la CNDH, se cita el documento donde los comuneros de Zirosto exigen la intervención de la comisión “por estar en juego la seguridad, la libertad y la vida de toda la comunidad, que ha agotado todas las instancias legales correspondientes sin obtener el respeto a nuestros derechos humanos” (Queja de la comunidad de Zirosto, citada en la recomendación 33/94, del 16 de marzo de 1994, CNDH)

Los comuneros expresaron que continuaría su defensa por la vía legal, tanto el aspecto penal como el agrario. Expresaron, fuera de la reunión, estar dispuestos a defender con las armas, de ser necesario, la posesión de sus tierras, para lo cual solicitarían el apoyo de las comunidades colindantes, las cuales les han expresado su apoyo incondicional. (Recomendación 33/94, del 16 de marzo de 1994, CNDH).

Con el tiempo, los comuneros siguieron su lucha en los tribunales agrarios; la mayoría de los amparos de los pequeños propietarios dejaron en recesión la

resolución presidencial, pero al final se dictaminó que esos terrenos eran de la comunidad. Sin embargo, más de 600 hectáreas dentro del polígono del territorio comunal quedaron en manos de los pequeños propietarios externos. De esta manera, Zirosto perdió una importante cantidad de tierras a manos de propietarios privados con el aval de las autoridades agrarias.

Una parte de la comunidad de Zirosto se re articuló ante la defensa del territorio comunitario. Los representantes locales nunca declinaron su lucha a pesar de varias agresiones: encarcelamiento de comuneros; una emboscada armada que quiso cortarles el camino; resistieron frente a los empresarios y permanecieron de pie de su lucha a pesar de las numerosas órdenes de aprehensión en su contra. Los comuneros expusieron su vida por un sentido de pertenencia, no sólo de subsistencia, en la queja ante la CNDH aseguran: “no devolver las tierras por tenerlas en posesión desde tiempo inmemorial”.

Hasta aquí vemos cómo la comunidad se reconstituyó a partir de luchar contra el despojo, lo que revela una dimensión importante de su cohesión social y su identidad como zirostenses. Pero los sentidos en los que se reconstituiría su comunalismo y producción económica territorial tomaron caminos distintos a los de la comunidad de Cherán.

La llegada de los pequeños propietarios reconfiguró las prácticas espaciales desplegadas en el territorio comunal. A finales de la década de los setenta, el grupo de externos inicia la expansión del aguacate Hass que había en Peribán hacia Santa Ana Zirosto. Don Lino narra que fueron los inversionistas del aguacate (los pequeños propietarios) quienes llegaron a la comunidad y dotaron de infraestructura al pueblo:

Llegaron unos señores de fuera y pusieron la primera huerta, y luego le pusieron un riego. Trajeron el agua atravesando el pueblo, desde por allá arriba. Llegaron unos Barragán, era una persona que no era avariciosa. Puso su línea de agua, y luego en las esquinas le ponía registro a la gente, tenía tubo de asbesto. Ya luego vendió la huerta y se retiró. Luego llego otro señor, Octavio González e hicieron otra huerta La Joya, y después de ahí se fueron poniendo más huertas (Lino, Zirosto, 2017)

Al ver la rentabilidad del aguacate se fueron sumando los comuneros. Al igual que en el ejido vecino de Peribán (Steffen y Echávone, 2003), los comuneros de

Zirosto comenzaron a plantar aguacates con la ayuda del crédito Banrural, así fueron desplazando tierras de cultivo de maíz y de bosque por huertas de aguacate.

Lo que describiré a continuación es precisamente la reconstitución del territorio bajo una práctica espacial de la agroindustria de exportación.

2.3 La comunidad agroexportadora

Hoy en día Santa Ana Zirosto podría definirse en términos de su forma de organización comunitaria y del ordenamiento del territorio comunal, como una comunidad corporativa (Garibay, 2008) en torno al monocultivo de aguacate para la exportación.

En este sentido, la comunidad de Zirosto se rige por usos y costumbres donde el órgano supremo local es la Asamblea General de Comuneros, compuesta por 501 jefes de familia reconocidos, 178 asentados en la resolución oficial y el resto anexos. La Jefatura de Tenencia, la Comisaría de Bienes Comunales y el Consejo de Vigilancia como autoridades civiles y agrarias trabajan coordinadas bajo la dirección de la Asamblea de Comuneros.⁸⁰

Los representantes de gobierno local tienen que ser personas de honor (*kaxumbekua*) y su desempeño es estrictamente vigilado por los comuneros, el representante del Consejo de Vigilancia:

yo tengo que cuidar los intereses de la comunidad, y yo puedo echar atrás lo que haga el comisariado. Y la asamblea me puede vigilar. Por eso yo a veces suplo al juez, supuestamente por usos y costumbres. Si el Comisariado o el Jefe de Tenencia no están haciendo bien su tarea, yo tengo derecho a convocar a una asamblea y castigarlo (Pedro Vargas, Santa Ana Zirosto, 2016)

80 La tenencia está representada por el Jefe y un suplente, quienes se encargan del ámbito urbano. El jefe mayor, trabaja en la oficina del jefe de tenencia y lo auxilia en la resolución de conflictos menores. Actualmente esta figura tradicional de justicia comunitaria funge sin el reconocimiento oficial. La Comisaría de Bienes Comunales está compuesta por un presidente, un secretario y un tesorero, además de los suplentes de cada uno de estos; se encargan de coordinar la agenda de la asamblea de comuneros, administrar los recursos comunales, las gestiones con el Estado y el ordenamiento territorial comunitario. Por su parte, el Consejo de Vigilancia está compuesto por un presidente, dos secretarios y sus suplentes, su función es vigilar el territorio comunal. Estos son electos a mano alada en reuniones a puerta cerrada donde sólo comuneros registrados pueden participar. El Jefe de Tenencia se renueva cada año y la Comisión de los Bienes Comunales cada tres años. Las autoridades agrarias y civiles trabajan de manera colegiada. La última administración de tenencia anterior a campo se distanció con los de Bienes, ya que hubo un conflicto por un supuesto desfalco de 2 millones de pesos por parte de una administración de bienes comunales en 2013. En septiembre de ese año se eligió nuevo Consejo de Bienes Comunales y nuevo jefe de tenencia.

Ser comunero en Zirosto implica ciertas obligaciones para los jefes de familia y sus esposas: cooperar para las fiestas, asistir a las asambleas si son jefes de familia, organizarse para defender el territorio, etc.

Esta comunidad tiene estatutos comunales registrados ante la Procuraduría Agraria en los años noventa, en ellos estipula su ordenamiento territorial y destina cierto número de hectáreas para uso común. Diez millones de pesos fue el monto del corte de caja de la Comisión de los Bienes Comunales en 2014, los cuales provienen de las 60 ha de aguacate con las que cuentan de “uso común”, además de ingresos por proyectos de gobierno que generan empleos. Ser comunero en Zirosto significa acceder a ciertos privilegios que les da la membresía comunal.

Un comunero es el que protege sus tierras, tiene sus derechos y obligaciones. Una obligación es hacerte a la idea de que tienes que mejorar un poco. Mejorar la comunidad. Llevar una idea a favor de la comunidad. Lo que hace que se organice la gente, es porque las tierras son comunales. Y si te quedas fuera cuando hay problema, hay el temor de que se te quiten. (Laurean, entrevista, Zirosto, 2014)

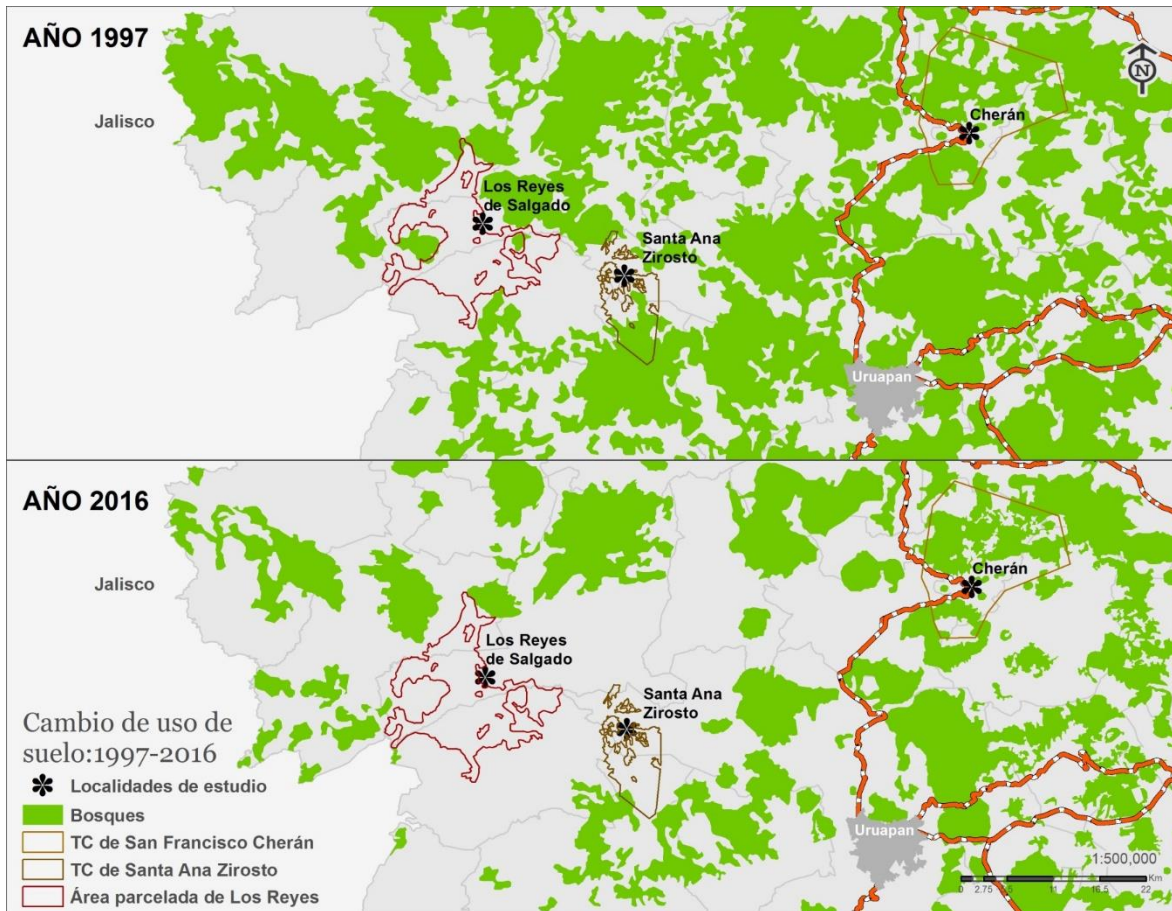
“Lo comunal” involucra un compromiso, un sentido de pertenencia, pero como bien dice Laurean, derechos y obligaciones, como el derecho de explotación del bosque para la obtención de resina o vigas para la construcción de casas. También hay la posibilidad de dotación de tierras para vivienda. Con dinero comunal se ha hecho la jefatura de tenencia, el auditorio, la plaza de toros y ahora se construirá una gran escuela primaria. Algunos migrantes tienen derechos como comuneros, forman alrededor de un 20 % de la lista de comuneros reconocidos.

De todos estos beneficios dejan fuera a los pequeños propietarios porque no son comuneros, no obstante, su presencia es notable ya que 1 100 hectáreas de aguacate les pertenecen.

La llegada del aguacate

Al territorio comunal de Zirosto hay que situarlo en las dinámicas territoriales económicas alrededor del Parque Nacional Pico de Tancítaro, pues alrededor de la mitad del territorio boscoso de esta comunidad está dentro de este Parque, en calidad de reserva forestal por decreto presidencial.⁸¹

⁸¹ Debido a la importancia paisajística e hidrológica del área conocida como Pico de Tancítaro, en el estado de Michoacán, el Presidente de la República, Lázaro Cárdenas del Río, publicó en el Diario Oficial de la Federación



La expansión del aguacate Hass en Santa Ana Zirosto se remonta a finales de la década de los setenta, un poco después de cuando este producto llega a la región.⁸² Don Lino narra que fueron los inversionistas del aguacate (los pequeños propietarios) quienes plantaron las primeras huertas dentro del polígono comunitario:

el 27 de julio de 1940 un Decreto en el que declara como Parque Nacional Pico de Tancítaro una amplia área de terreno en torno a la montaña más alta del estado de Michoacán (Programa de Manejo Área de Protección de Flora y Fauna Pico de Tancítaro, Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, octubre 2014, pag. 12). El 19 de agosto de 2009, en un proceso abierto y participativo, se publicó en el Diario Oficial de la Federación el Decreto mediante el cual se declara Área Natural Protegida, con el carácter de Área de Protección de Flora y Fauna la región conocida como Pico de Tancítaro. Cabe mencionar el complejo manejo que se hace alrededor de los recursos hídricos de este parque por parte de tres comunidades indígenas, tres ejidos y 170 pequeños propietarios que tienen distintas maneras de administrarlos.

⁸² Mientras en la década de los 50 y 60 en Peribán, población vecina, la caña, el cultivo promovido por el Estado a través de programas, créditos y subsidios, había desplado al maíz y al frijol, en irosto, entre los residuos de arena, se seguía cultivando maíz, aunque no sirviese para tortillas sino para rastrojo. En los 60 y 70 el cultivo de maíz y las huertas frutales eran la fuente de subsistencia lo cual fue posteriormente apoyado por el gobierno, quien patrocina a técnicos y otorga proyectos para huertas frutales.

Llegaron unos señores de fuera y pusieron la primera huerta, y luego le pusieron un riego. Trajeron el agua atravesando el pueblo, desde por allá arriba. Llegaron unos Barragán, era una persona que no era avariciosa. Puso su línea de agua, y luego en las esquinas le ponía registro a la gente, tenía tubo de asbesto. Ya luego vendió la huerta y se retiró. Luego llegó otro señor, Octavio González e hicieron otra huerta La Joya, y después de ahí se fueron poniendo más huertas (Lino S., visita de campo, Zirosto 2017)

En cuanto a las ganancias del aguacate, un árbol de los que hay en los patios (solares) de las casas “da por corte de pepena \$600 pesos”, pero una hectárea de árboles de aguacate de las huertas de alta producción genera ingresos entre \$ 200 000 y \$ 300 000 mil pesos por temporada fuerte (diciembre), más los ingresos de la temporada conocida como la fruta local (julio). Para los comuneros, el mayor gasto se genera en los pesticidas que se aplican todo el año y los fertilizantes usados en verano; además, se invierte en la infraestructura de la huerta para tener certificado de calidad de exportación; el pago del jornal representa el menor costo de inversión.

Hay que especificar que los costos en mano de obra disminuyeron al tecnificarse la región; antes con guadaña deshierbaraban, ahora hay tractores, cortadoras, cosechadoras automatizada; el gasto en los combustibles desplazó el gasto en mano de obra. Pero ¿quién pone los precios del aguacate? la empacadora. Si hay pérdida por gusano barrenador o por helada ¿quién paga los costos? el productor, eso tanto en el aguacate, como en la producción de berries de pequeños propietarios.

Algunos comuneros han explorado la opción de poner una empacadora comunal, pero me explica las dificultades normativas por las trabas del propio gobierno, que favorecen que empresarios nacionales y transnacionales sean los que controlan el empaque y comercialización del aguacate.

El empleo del jornal es precarizado, pues en las huertas de la comunidad y las aledañas no hay seguridad social, ni prestaciones: “ningún trabajador (del aguacate) tiene seguridad por si pasa algo, cuando se suben a los árboles en las partes más altas, o se electrocutan con cables” (Alicia, noviembre de 2014). En algunas huertas de Peribán hay patrones que aseguran a sus empleados.

Existen testimonios que pude recoger, como el de un joven que quedó lastimado seriamente de la columna por caer de un árbol alto y se conformó con que le llevaran al médico con tal de reintegrarse al trabajo, pero no soportó los dolores de su

espalda y se retiró con una pequeña indemnización; ahora no puede trabajar más que sentado.

En la comunidad de Zirosto se nombra a los trabajadores “peones”, mientras que, en las berries, como la gran mayoría son mujeres, se habla de las “cortadoras”. En la escala inferior de la pirámide social están los “rancheros” o cuidadores de huertas quienes por \$300 a \$ 600 pesos a la semana viven en ranchos en medio de las huertas; provienen de zonas empobrecidas de Michoacán.

Los relatos sombríos de un pueblo cubierto de cenizas y pobreza, contrastan con el tiempo de hoy, donde en los solares de las casas y en cada metro cuadrado disponible se ha sembrado “el oro verde”.

No obstante, las ganancias millonarias (\$ 17 000 000 000 en el año 2013 según la FAO) que representa este sector, a nivel nacional, se quedan en las empacadoras trasnacionales (CALAVO), exportadoras y comercializadoras. Ni siquiera en el productor, y esto es reconocido por el gobierno federal.

Este sistema de comercialización del aguacate es complejo y muy costoso, por esta razón tradicionalmente no ha estado en manos de los productores. El panorama de las exportaciones e importaciones en el mundo está definido por los principales países importadores: Israel, Estados Unidos, Francia, junto con el resto de los miembros de la Unión Europea, Inglaterra, Canadá y Japón (Monografía del Sector Aguacatero de la SAGARPA, 2015). A su vez, se reconoce que las tres sedes principales para la comercialización del aguacate al exterior y a la nación se concentran en Uruapan, Peribán y Tacámbaro. Por cierto, Zirosto se localiza en la frontera entre Peribán y Uruapan. Por esa razón, pude observar los impactos de la avasalladora producción de este monocultivo (que incrementó 200 veces en 15 años) sobre la vida de los miles de habitantes indígenas y mestizos de la región. El modelo agro-exportador de monocultivos con esos niveles de rendimientos no se puede analizar con simples cifras de empleo e ingreso al PIB, sino en las transformaciones socio-culturales que impactan las vidas cotidianas de los productores y de la población afectada.

El comunalismo de Zirosto y los procesos de inclusión / exclusión

La comunidad de Zirosto está estratificada de acuerdo con el acceso que hay a la tierra productiva de huertas de aguacate y el reconocimiento como comunero con derecho a participación en la asamblea comunitaria. La asamblea es el máximo órgano de gobierno y está compuesta por los 523 comuneros, aunque los comuneros activos son alrededor de 400; los demás, por ser de la tercera edad, ya no participan. El motivo de que la gente mayor ya no participe es que según las autoridades “se les dificulta salir de casa”. Del total de los comuneros reconocidos, veintidós son mujeres que heredaron de sus maridos o padres, pero ninguna de ellas asiste a las asambleas comunales.

En tres entrevistas hechas a exrepresentates de la jefatura o de los bienes comunales, señalan que las mujeres reconocidas no asisten porque “se alteran”, “gritan”, “descomponen las juntas”, “no se controlan”. Una de las mujeres registradas en el padrón oficial, argumenta que no va porque es muy crítica y en la ocasión que manifestó su desacuerdo en la asamblea, las autoridades tomaron represalias contra ella. Estos dos grupos: mujeres y ancianos, sólo reciben invitación cuando hay un litigio de tierras ante órganos federales y se requieren todas las firmas.

En el comunalismo de Zirosto hay procesos de inclusión y de exclusión entre ser y no ser comunero, y luego entre quienes comparten la membresía de comuneros hay distinciones y jerarquías. Cuatro familias extensas acaparan un buen porcentaje de las tierras dentro del denominado territorio comunal por título primordial, reconocido ante la ley agraria como territorio comunal indígena de Santa Ana Zirosto. Son estas familias las que disputan el control de las asambleas y todas ellas han participado mediante alguno de sus miembros en el cargo de comisariado comunal o en el consejo de vigilancia.

La unificación de los comuneros de Zirosto surge de los procesos de litigio en defensa de las tierras comunales tras el despojo que sufrieron por parte de propietarios privados. No obstante, la mayoría de los comuneros mayores de treinta años tienen en posesión dos hectáreas de tierra productiva, que les son otorgadas conforme a una lista de espera de dotación de tierras después de un par de años

de matrimonio. Lo cual contrasta con las 40 o 60 hectáreas de los grandes poseionarios de Zirotto, que son también comuneros. Bajo la lógica de ordenamiento territorial acordado en asamblea, ningún comunero puede vender sus tierras, sólo heredarlas, por lo que en teoría era poco probable el acaparamiento. Existe la renta de tierras y hay un mecanismo de deuda y pago a través de la tierra.

En los últimos años, los jóvenes casados que aún no reciben su dotación de hectáreas; esperan la resolución favorable de algún litigio de la comunidad frente a los propietarios privados para que se les reparta. Por ejemplo, se ganaron cincuenta hectáreas disputadas, las cuales ya fueron reconocidas a favor de la comunidad frente a los pequeños propietarios, pero en 2014 durante el trabajo de campo no se tomaba posesión por las condiciones de inseguridad. Aunque los jóvenes tienen voz y voto en la asamblea, un número importante de ellos son peones de los grandes poseionarios del pueblo, por lo que sus votos a veces están condicionados por la continuidad de su trabajo y de los préstamos del patrón.

En general, las mujeres, solteras, casadas o viudas, se encuentran sin acceso a la asamblea y sin tierra. Aun así, no es este el grupo con menos derechos en la comunidad; debajo de ellas están los “rancheros”: familias enteras que se internan en las huertas aguacateras a cuidar el producto de los pepenadores. Son pocas familias provenientes de Chiapas, Guerrero o Tierra Caliente en Michoacán.

Luego están los migrantes temporales: aproximadamente sesenta hombres, quienes llegan por temporadas a rentar un cuarto y buscar trabajo en la comunidad y sus alrededores.⁸³ Proviene de pueblos como Urequí y La Luz, a más de dos horas de camino de Zirotto, y llegan de octubre a mayo para contratarse tanto en el aguacate como en las *berries*.

⁸³ Escena inmigrante.

Don Francisco, del poblado de La Lu, con quien me tocó trabajar en el corte del durano, narra que llegó a irosto desde los primeros días de octubre para buscar trabajo, paga alrededor de 100 pesos por renta a la semana y 300 también a la semana a la señora que les da de comer, una paisana casada con un comunero de irosto. Siendo la paga de 900 pesos a la semana, les quedan 575 para ahorrar y llevar a sus casas. Lo anterior contrasta con los 60 dólares por hora que cuenta llegó a ganar como encargado del grupo de limpieza en un hotel de Estados Unidos. Desafortunadamente fue deportado, y comenta que en su pueblo no hay en qué trabajar; la única oportunidad es migrar al norte o las onas de agroindustriales. Él no tiene tierras. Ha pedido, pero el jefe de tenencia sólo le da largas. Cuenta que en su pueblo hay un árbol al que le llaman “el árbol de los huevones”. Ahí pasan la mayoría de los hombres desempleados esperando que pase el día.

A continuación, describo la situación de los comuneros con grandes posesiones de terrenos, quienes desde una mirada antropológica establecen redes de lealtad y compadrazgo con familias de peones que trabajan para ellos.

“Y así se hizo de este pastelote”, en el caso de la familia que llamaré A el jefe de familia menciona estar orgulloso de ser comunero de Zirosto, sin embargo, cree que en el negocio como aguacatero la mentalidad de la gente de Zirosto no le permite crecer como empresarios, pues la asamblea regula el precio del aguacate, a quién lo venden y “limita” siempre su crecimiento.

Hay problemas de herencia en el caso (del jefe de la familia A), y por ahí poco a poco vas viendo la mentalidad de él y como él se portó con la herencia. La historia de él, es que sus papás son antiguos, tenían su herencia y ellos no vendieron, ellos son varios. Entonces está persona se quedó con la mayoría de la herencia, las hermanas le pidieron dinero prestado (...). Les prestaba a sus hermanas, entonces no lo podían pagar. Que ellas tuvieron mala suerte con sus maridos, pero no mala suerte, sino que sus maridos no trabajaban. Pues el de ahí le prestaba a la mayoría. Entonces les prestaba, pero con un respaldo, y así le quito a varios (terrenos), a la mayoría, y así se hizo de este pastelote. (Anónimo, trabajo de campo 2015)

En general las familias que tienen más hectareas en posesión de la tierra comunal es por que provienen de las familias de “originarios allá del volcán y sus papás si agarraron tierras y ellos pues nunca vendieron, ni compraron, pero ellos agarraron”. Luego muchas de estas tierras fueron heredadas, a veces sólo a los hombres, otras a todos los hijos, pero se dio el fenómeno de que algunos herederos se adaptaron mejor al negocio de agroexportación y fueron acrecentando sus tierras mediante la renta y el despojo.

“También es suerte pues de la persona”, en el caso del jefe de la familia.

Su tierra es su herencia. Hay comentarios de que también en pueblos hay dinero, también halló dinero. ¿Y cómo dices algo? si él halló dinero. Porque ahorita anda muy enfermo él, pero dicen que es por lo mismo pues, de que cuando hayas dinero...es aroma, es no sé qué pues. Y lo que halló dinero, pues eso qué, uno no puede, también es suerte de la persona, entonces él ya lo supo aprovechar. Por eso tiene donde quiere. Y ya la ambición lo hace como poderoso. (Anónimo, trabajo de campo 2015).

Las mujeres y la exclusión

El acceso al principal recurso, la tierra, está asociado al origen, condición de género y al estatus civil. Cuando indagué en campo en las historias de vida de las mujeres jornaleras, en sus genealogías familiares surgían elementos que nos hablaban del proceso de exclusión del acceso a la tierra o, por otro lado, la renta de los terrenos familiares por precios muy por debajo de su productividad. La referencia a algunos casos permitirá dar cuenta de las formas que asume la desigualdad de género al interior de la comunidad.

El caso de la hermana de la familia C, despojos. Una de las hermanas de la familia C, se dedica a trabajar en el jornal de la berries porque no ha tenido acceso a la tierra, a pesar de que sus hermanos tienen grandes extensiones de tierra productiva. A ella la conocí en el comedor comunitario, mientras prestaba servicio en la cocina a cambio de despensa y la comida del día. Es soltera, pues cuidó a sus padres hasta que fallecieron, nunca se casó y se quedó a vivir en la modesta casa familiar. Lleva cuatro años trabajando la cosecha de zarzamora, aunque actualmente padece cierto grado ceguera de un ojo por daño al nervio óptico, y el sol en las plantaciones le lastima. Por lo que está pensando en permanecer sólo en el comedor.

Del total de 11 hermanos, la hermana C es la mayor. Dos de sus hermanos son “quienes administran” la herencia familiar, decenas de hectáreas de huertas productivas de aguacate para exportación.

Mi papá era ahí pero bien celoso, sí y qué esperanzas que le dijera eso (que quería estudiar), porque nomás le decía eso y de seguro me esperaba con un leño o con el cinto en la mano en la puerta de la calle. Y así ya no ya por eso ya no me dejaba ir pues y me cuereo mucho, y le dijo mi mamá -sabes que si nada más la quieres pa para estarle pegando por nada mejor que ya no vaya- dijo. (...) y ya no quería que fuera a la escuela ya que porque iba a cuidar chamacos.

Desde ese momento, hasta hace un par de años atrás, ella se dedicó a las tareas del cuidado de sus hermanos y cuando estos crecieron, de sus padres. Durante mucho tiempo recibió la manutención del papá, pero al morir éste, todos sus bienes quedaron bajo la administración de los hermanos menores. Al no recibir el suficiente dinero, tuvo que seguir con el trabajo de la zarzamora al que su papá le había prohibido asistir por lo mal pagado y por la presencia de hombres.

Los hermanos poseionarios de las tierras quedaron como encargados de la manutención de Petra, a pesar de percibir ingresos de millones de pesos anuales, no le dan lo suficiente para medicina y doctores para su problema visual. La razón es que, si le proporcionan una hectárea de aguacate que produce más de \$ 300 mil pesos al año “luego llega un hombre y se lo quita”, además señalan que las huertas las han trabajado ellos desde jóvenes. Trabajar en la zarzamora fue el recurso que le quedó a Petra para subsistir “y ya luego, fui a la zarzamora y luego ya me puse pues a rajar leña ya nada más estaba muriendo aquí, y ellos pasaban y pasaban”.

Petra describe a sus hermanos como hombres que poco trabajan en el campo que “todos traen piones, y el ‘pion es el que está ahí lo mandan nomás y él de una vez sentado en la troca. Na’mas viendo, nomás diciendo tú y tú vas a tal parte y tú a tal parte y así...pura mandadera”.

Los peones del aguacate

Cada patrón cumple o no con los requisitos de salud comunitaria. Los requisitos para exportar, su cargadero, donde almacenan sus recipientes de veneno. No cumplen en el examen médico para los que van a fumigar, las personas que tienen tractores, prestan sus servicios, porque una hectárea la fumigas en un rato, en una tarde o un domingo. La gente de fuera tiene las mejores huertas, porque compraron terrenos cuando eran muy baratos. Los jóvenes ya no tienen tierras, y tienen que trabajar de peones, les pagan \$160.00 por día (Vargas Laurean, 2016).

El aparente agotamiento de tierras aptas para el cultivo de aguacate y el hecho que la mayor parte del territorio tiene una restricción por el decreto de Área Natural Protegida del Pico de Tancitaro, ha resultado en pocos procesos de repartición de tierras.

Actualmente se intenta repartir un predio en conflicto con los linderos de Peribán. Generalmente se reparten estas aéreas para que sean ocupadas y custodiar los linderos especialmente si son tierras que tienen agua, como el caso del terreno llamado “Tiripan”, donde la asamblea decidió que se repartiera el predio y se ocupara por la comunidad pa’ evitar que otras comunidades lo aprovecharan.

Lo que pasa es que el problema de ahorita es porque, porque ya esas personas, que ya desde antes hicieron crecer ya su tierra o sus inversiones, pues ahorita ya tienen a toda la gente trabajando para ellos. Ahorita en una asamblea ¿cómo le dices algo? ¿Cómo le dices algo a la persona si ya directamente con ejemplo? O si esa persona

tiene una enfermedad o tiene un problema de salud, esa persona con quien na más va, va con ellos y le dice, sabe que préstame dinero y el con gusto lo presta, pero él ya está con una idea a futuro. Es por eso, todo inició por eso. Los comisariados de antes decían “esto es mío, esto mío y esto es mío y no decía otra cosa”, entonces los más antiguos se quedaron con las tierras.

Para cerrar esta primera parte del capítulo, se observó que en esta comunidad la profundización de la diferencia socio económica al interior es evidente. La refundación de lo comunal beneficia a todos, pero en particular a las familias de los antiguos y para quienes han podido acaparar grandes extensiones de tierra.

2.4 Cherán: bosque manzana de la discordia o eje de la recomunalización

Entramados históricos comunitarios

La fundación de San Francisco Cherán data de 1533 cuando se congregó a los indígenas dispersos en el territorio. Aunque no hay estudios arqueológicos que hablen de los orígenes prehispánicos de esta comunidad, el discurso de un pasado ancestral ha sido revalorado en el proceso de recomunalización.

Tras el movimiento de 2011 se han activado los discursos de un pasado remoto cuando los p'urhépechas que conformaron Cherán vivían en las faldas de cuatro pequeños poblados ubicados en lomeríos de los cerros, principalmente de San Marcos. Al respecto podemos remitirnos a la noción de la memoria colectiva, definida como la presencia de varios pasados en un presente dinámico que permite la conciencia de identidad de grupo a través del tiempo (Halbwachs & Díaz, 1995), la cual tiene su expresión en la costumbre y en la tradición oral (García, 2016).

Ignacio Velázquez, del Barrio 1° de Cherán, narra la fortaleza de sus antepasados, quienes vivían en los cerros y cubrían sus rostros con ceniza negra para ahuyentar a los invasores. Se les llamaba *cherani*, 'asustadores' y de ahí proviene, según su interpretación, el nombre de esta población. Por su parte, la comunera Imelda, conocida localmente como "La Coyotita", señala: "es un pueblo que desde nuestros antepasados no se dejó conquistar ¡nadie nos pudo conquistar!", al respecto, retomando el pensamiento de Rivera Cusicanqui (2014), la palabra es uno de los principales instrumentos de los pueblos originarios en sus luchas reivindicativas y anticoloniales. Para esta comunidad, recordar ese pasado a través de la palabra oral y escrita es necesario para proyectar la comunidad que quieren ser hacia el futuro.

En cuanto a los hechos históricos documentados sobre la época colonial, el historiador Calderón Molgora (2004) apunta que en Cherán había un cabildo indígena y la Orden de los Franciscanos organizó a la población a través de hospitales y escuelas. Como señala el mismo autor, a finales del siglo XVIII las cofradías perdieron control y el sistema cívico religioso de cargos dominó la organización de las comunidades p'urhépechas. Más que narrar aquí la trayectoria

histórica del poblado, quisiera enfocarme en los elementos que definen su comunalismo, en relación al territorio y sus usos.

El desarrollo de la industria forestal en la Meseta P'urhépecha es parte de un proceso de formación del Estado mexicano en el contexto de la modernidad capitalista que se desplegó a finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX. Calderón (2004) y Román (2015) para el caso de Cherán demuestran que los bosques han sido la causa de disputas internas y de conflictos con el exterior por lo menos desde finales del siglo XIX. Román (2015) apunta que las luchas por mantener el régimen de la propiedad comunal tienen de trasfondo los acaparamientos de tierras y los faccionalismos políticos. A continuación, haré un breve repaso de esas disputas.

A finales del siglo XIX las comunidades de la Sierra lucharon contra el despojo de los terrenos comunales, en el contexto de las Leyes de Desamortización de la Propiedad Colectiva que pretendía la privatización de sus tierras. Esa época estuvo marcada por el reordenamiento de la tenencia de la tierra y el acceso a los recursos naturales.

El cardenismo, el indigenismo y la etnicidad política en la comunidad de Cherán

La conformación del Estado posrevolucionario⁸⁴ en la Meseta P'urhépecha, encuentra un nodo en Cherán, con el gobierno cardenista y con el partido de Estado para configurarse luego como el centro rector de la política indigenista integracionista. A continuación, describo a grandes rasgos la trayectoria histórica del siglo XX que reconfiguró la comunalidad decimonónica de Cherán.

En 1930 en México siete de cada diez campesinos no tenían tierra (Falcón, 1987: 337) el agrarismo revolucionario no había logrado repartir significativamente las tierras. Sin embargo, en Michoacán Lázaro Cárdenas –gobernador entre 1928 y 1932- logró la repartición 141 663 hectáreas a 181 pueblos del estado (op.cit. 343). Esto es un claro antecedente de que el agrarismo cardenista tuvo sus bases campesinas en Michoacán.

⁸⁴ El agrarismo cardenista proyecta toda una plataforma de Estado a través de la CCM, la Gran Comisión Agraria, el Plan Sexenal y el Código, Flacón (1978) señala que Cárdenas pudo acelerar la entrega de tierras a los ejidos e introducir al campesinado como parte integral del partido revolucionario.

En el caso de la zona p'urhépecha de Zacapu, el agrarismo cobró fuerza ante el despojo histórico de las tierras comunales por hacendados. No obstante, este no fue el caso de las comunidades de la Meseta P'urhépecha cuyas tierras seguían siendo comunales.

En el caso de Cherán “los pobladores identificaron el modelo agrarista con el pacto anticatólico, en lugar de la lucha por el reparto de tierras, además de sentir la política agrarista como un nuevo intento por parte del Estado para intervenir en la política local” (Rojas, 2018: 105). En este contexto se dieron enfrentamientos entre comuneros y agraristas en 1932 y 1938, ya que la facción agrarista desde el gobierno municipal promovía la conversión de tierras comunales a ejido sin contar con la legitimidad suficiente.

A pesar de que el modelo nacional agrarista tendiente al ejido fracasó en Cherán, eso no significó que, no se transformaría la vida política comunitaria con las políticas cardenistas, como lo apunta Gunther Dietz:

Como resultado de este pacto implícito, en cuya negociación ambas partes ceden posiciones, las comunidades purhépechas se integran en el Estado postrevolucionario participando en el proceso de certificación agraria, y el Estado, por su parte, se compromete a respetar las estructuras intralocales y las tierras comunales (Dietz, 1999: 130).

Resultado de estas negociaciones, la reforma agraria dota a la comunidad p'urhépecha de un marco jurídico propio diferente al ejido. Tras la aplicación del Código Agrario de 1936, la figura de los Bienes Comunales de Cherán llegó a ser más importante que el presidente municipal y se convierte en “la manzana de la discordia” para obtener el acceso a los recursos a lo largo de las décadas posteriores (Calderón, 2004). Es así que la comunalidad subsiste, pero se reconfigura dinamizada por el proyecto de nación.

La consolidación del Estado posrevolucionario con el Cardenismo reconfiguró la comunidad en términos políticos y económicos, atrayendo a la organización comunitaria hacia distintos agentes y programas estatales: “si en los años setenta la intervención del Estado era considerada como intromisión en los asuntos de la localidad, en los años 50 la intervención del Estado llegó a ser considerada necesaria” (Calderón, 2004, p. 123). La comunidad revolucionaria institucional, definida por Rus (1995) puede ser entendida como “un híbrido entre nuevas

costumbres y formas de organización introducidas por el Estado, con algunas costumbres y tradiciones heredadas del orden colonial resignificadas en diferentes etapas de la historia” (2004: 22).

Hasta aquí quiero destacar como a lo largo del siglo XX, la comunidad y el gobierno se apropian “de elementos discursivos de la ideología del otro, sin que estos elementos hegemónicos y contrahegemónicos confluyan en una ideología compartida” (Dietz,1999:136).

Otro de los momentos que configuraron a Cherán como un nodo entre la región y la nación, fue la construcción de la carretera Uruapan-Zamora que pasa por Cherán, lo cual dinamizó los procesos de cambio, al entrar en contacto más fluido con la sociedad nacional, como lo apunta la investigadora Rojas (2018) “en 1937 comienza la construcción de la carretera y con ella la transformación del pueblo” (p.109). De esta manera, el Estado, mediante la legislación y sus políticas económicas, intentó manejar la producción forestal, además, la consolidación del partido político de Estado fortaleció los cacicazgos comunales.

La política gubernamental de Cárdenas llevó a centralizar en el Estado y sus agencias las decisiones en torno al control de los recursos forestales. El fin era crear sociedades corporativas altamente productivas. Los cacicazgos jugaron un papel importante, al grado de ser factores que facilitaron la penetración del Estado en ámbitos locales y regionales. En el caso de Cherán, hubo actores que fungieron como articuladores de las políticas nacionales con el desarrollo local.

De nuevo las políticas de Estado impactaron en las disputas comunales. Pues el consejo de los bienes comunales se constituyó como el escenario de disputa interna para acceder a los recursos forestales. En este sentido, las décadas de 1950 a 1970 estuvieron controladas por Toledo, de extracción cardenista y anticlerical. Jiménez (2017) señala que “Toledo logró ser un intermediario para atraer algunas obras: la planta resinera ‘Lázaro Cárdenas’ (1968), la construcción de un puente e incluso el Centro Coordinador Indigenista de Cherán” (Jiménez, 2018: 18). Después de muchos años de tener a su cargo la representación de los Bienes Comunales, Toledo perdió su cargo en 1966, cuando Juan Ninis fue electo; aunque la presidencia siguió siendo controlada, indirectamente, por Toledo. Los

comuneros quienes han reconstruido su historia tras 2011, narran como en este periodo los representantes de los bienes comunales, como Toledo, solían cometer actos de corrupción. La década de los 70s transcurrió entre las disputas de distintas facciones, los toledistas (muy ligados al PRI), la guevonica (conformada por hacheros) y los benjamines, etc. En 1976 se dio uno de los zafarranchos entre las facciones.

Jiménez (2017) señala que en los 80 aparecería un nuevo sector entre las facciones de origen campesino, este nuevo sector que entre en el campo político de la comunidad es denominado como los profesionistas. Para entender este proceso, habrá que describir un poco como se desarrollaron las políticas indigenistas integracionistas en Cherán.

Como lo mencioné anteriormente Cherán se configura como un “centro rector” cuando se establece en 1968 el Centro Coordinador Indigenista cuya labor era básicamente la castellanización, que tuvo efectos notables en el desplazamiento lingüístico. Fidel cuenta que “cuando era niño los papás nos regañaban y nos decían: ya no hables tarasco”. La castellanización no sólo se dio en la comunidad mediante las escuelas bilingües, sino hacia afuera a través de los promotores culturales quienes eran originarios de Cherán e iban a enseñar el español a las comunidades más alejadas, fungiendo como *cultural brokers*.

Pero la consolidación de un proyecto educativo desde el Estado no se reduce a las fronteras de Cherán, en los años 60 salen los primeros jóvenes becados a estudiar en el IPN, posteriormente se van sumando otros jóvenes a la escuela normal de Tiripetío, o a las casas de estudiantes de Morelia para cursar estudios en la UMSNH. Para los años 80 ya era un número considerable de profesionistas, de universidades de la capital y de la entidad.

Los “nuevos profesionistas” emergen en las últimas tres décadas en el escenario político de Cherán como protagonistas. La castellanización, la profesionalización masiva, y la presencia del INI, configuraron recursos humanos que posibilitaron la aparición de un sector del magisterio politizado hacia posturas de izquierda.

Al preguntar ¿Por qué Cherán ha podido articular una lucha por el territorio y otras comunidades no? El comunero Gonzalo respondió:

Porque Cherán para empezar es la comunidad indígena más grande, y tiene que ver con este proceso de inclusión a la vida nacional desde los 40. Y Cherán ha tenido una influencia misma del exterior, desde la castellanización, la forma de vestir, de actuar y de inserción de las instituciones occidentales en nuestra comunidad (Gonzalo, 2012, Barrio 4°, Cherán)

En este periodo emerge el sector llamado “los profesionistas” sobre todo pertenecientes al magisterio, y su papel es importante en el curso de la vida política de la localidad y del movimiento actual. Como sucedió en la comunidad de Zacán.⁸⁵

Esta tendencia prevalece hasta hoy en día. El INEGI registra para 2010 1,179 profesionistas en la comunidad, de los cuales un alto porcentaje tiene nivel de posgrado. Este fenómeno es importante porque es importante en el movimiento de 2011.⁸⁶

Calderón (2004) registra que son los maestros quienes comienzan a ocupar los cargos de elección popular, además, ocupan cargos de dirección administrativa a nivel estatal y federal. Actualmente, la infraestructura educativa es considerablemente muy superior a cualquier otro municipio de la región de la Sierra P'urhépecha.

En el contexto nacional de búsqueda de la democracia en la década de los 80, un numeroso sector de la comunidad de Cherán participa en la movilización del Frente Democrático Nacional. A partir de ahí se da una transición en la dirigencia política con una fuerte presencia de maestros (Román, 2014). Posteriormente el PRD gobernaría casi dos décadas, hasta la división de la comunidad en 2008 (Ruíz, 2014).

A inicios de los 90, se dieron procesos de reivindicación de la identidad étnica p'urhépecha. Las políticas de Estado de alfabetización y castellanización, así como sus agencias cotidianas crearon un sector que Gunter Dietz (1999) denomina “la intelligentzia P'urhépecha”, quien señalaba:

(...) la confluencia de dos “búsquedas” muy diferentes: los comuneros y autoridades locales, por un lado, que al margen del sistema corporativo del partido-Estado buscan aliados para resolver sus ancestrales problemas agrarios, económicos,

⁸⁵ En una capsula radiofónica Buenabad explicó el proceso de profesionalización en el caso de la comunidad p'urhépecha de Cherán “las formas en que la profesionalización interviene en la producción de una identidad étnica, qué si bien hace énfasis en el valor de las tradiciones P'urhépechas, al mismo tiempo constituye un discurso en torno a la nación y la ciudadanía (Buenabad, COLMICH 15-03-2012).

⁸⁶ En la asamblea del 15 de mayo de 2011 en la que estuve presente, hubo una participación que hizo referencia a un aproximado de 600 maestros de nivel básico de educación que estaban faltando a la escuela por apoyar al movimiento.

ecológicos e infraestructurales, y, por otro, un grupo de activistas y disidentes urbanos que buscan el “sujeto revolucionario” entre los actores rurales marginados.

En este sentido, Cherán también ha tenido un papel importante dentro de las redes de agentes que encausaron un movimiento de purhepechización regional. En 1991 se realizó en Cherán el Primer Encuentro de Comunidades Indígenas de Michoacán, donde surge el Frente Independiente de Comunidades Indígenas de Michoacán (FICIM) (Solís: 2012: 105). También se constituye el Frente Independiente de los Pueblos Indios, “estas dos organizaciones son el punto de despegue del movimiento indígena en la entidad por los P’urhépechas” (Jasso: 2012: 74) los cuales impulsan la reivindicación étnica como estrategia política, y se articulan a movimientos autonomistas nacionales durante la década de los 90

En el Decreto de la Nación P’urhépecha (5 de septiembre de 1991) resultado del encuentro en Cherán, los pueblos manifestaron su inconformidad ante la reforma del artículo 27, así mismo reivindicaron la propiedad comunal de la tierra (Jasso 2012: 124). Después en 1994 surge la Organización de la Nación P’urhépecha (ONP) “cuyos creadores son cercanos al magisterio indígena y a una de las corrientes del PRD” (Jasso, 2012: 82). Esta organización está parte de un proceso de etnogénesis (Dietz, 1999) y sistematizó numerosos símbolos que han sido retomados durante el proceso de lucha en las elecciones por usos y costumbres en Cherán, como es el caso de la bandera de la Nación P’urhépecha y su escudo.⁸⁷

En el caso de Cherán, estos antecedentes de reivindicación de la identidad étnica p’urhépecha regional, los dota de discursos del esencialismo estratégico. Un miembro reconocido de la ONP, el Doctor en Física Tata Irineo,⁸⁸ es reconocido por su influencia en la elaboración del esquema del gobierno autónomo, dicha versión

⁸⁷ La ONP enuncia qué deben hacer los P’urhépecha para lograr su autonomía: evitar que se pierda su sistema normativo; consultar a los ancianos y conocer su historia; reforzar su identidad de pueblos; fortalecer asambleas; ganar espacios de reflexión; análisis y estudio; buscar asesorías para capacitarse y tener conciencia, conocer y estudiar los derechos indígenas; legislar sus tierras, apoyarse entre comunidades y sectores exportados; fortalecer la ONP, entre otros (Victoriano 1997: 16-17 en Jasso, 2012: 129).

⁸⁸ Lucíao Rojas Hernández, es un indígena P’urhépecha de Cherán, Michoacán, que en Alemania concluyó con honores sus estudios de doctorado en física. Lucíao Rojas ha sido investigador en el campo de la física, escritor y consultor en su lengua y cultura nativa P’urhépecha. Aunque la opinión sobre su labor genera controversia entre algunos comuneros.

fue votada, elegida y adaptada por las fogatas, conformando así la “estructura novedosa del gobierno por usos y costumbres”.⁸⁹

A pesar de que el movimiento en Cherán se re-apropia de numerosos símbolos y discursos surgidos en el contexto de la Nación Purépecha y “la vanguardia intelectual”⁹⁰ hay también otra vertiente que ha sido parte de la dirección del movimiento de 2011 y que tiene representación importante en el gobierno comunal actual. De acuerdo a la historia local, el contenido ideológico de esta vertiente política, tiene sus orígenes en el zapatismo de Tata Juan Chávez.⁹¹

En Cherán, septiembre de 2006, se realizó XVIII reunión de la región centro-pacífico del CNI. Así mismo la influencia de Juan Chávez (finito), reconocido zapatista de la comunidad vecina de Nurio, ha sido importante en la comunidad. Otro dato concreto de esta relación entre “el zapatismo” y el movimiento, es la realización justo a un mes antes de que estallara -15 de abril de 2011- de la XXI reunión del CNI en Nurio, siendo uno de los puntos del manifiesto:

Exigimos el respeto al territorio de la Comunidad P’urhépecha de Cherán y nos oponemos al uso de la violencia que los grupos de talamontes paramilitarizados y responsabilizamos a los tres niveles de gobierno de esta situación por negarse a perseguir y aplicar la ley a dichos grupos armados. Llamamos a la comunidad de Cherán a defender su unidad a través del reconocimiento cultural como pueblo P’urhépecha (Manifiesto del Congreso Nacional Indígena XXIX CNI, dada en la comunidad indígena P’urhépecha de Nurio, 6 de marzo de 2011).

Hasta aquí vimos a Cherán como un nodo articulado de la región P’urhépecha con el Estado. En este punto el argumento es que la vinculación de cheranenses con movimientos sociales de carácter regional y nacional, así como las políticas de castellanización, se conformaron como capitales sociales que han permitido la

⁸⁹ En una nota periodística se cita a este comunero:

El reconocimiento debe partir desde las comunidades y no sólo de municipios, que son estructuras externas (pues las primeras), tienen el poder a través de sus asambleas comunitarias, y tienen escrituradas las posesiones de las amplias extensiones de tierras, propiedad de los pueblos (Equihua, 2009: s.p)

⁹⁰ Según algunos comuneros del gobierno autónomo 2012-2015, la “vanguardia intelectual” ha sido medida en su participación que consideran necesaria, pocos han regresado de Morelia, CDMX o el extranjero, a apoyar el movimiento.

⁹¹ Existen anécdotas de una importante participación de cheranenses en el Tercer Congreso Nacional Indígena (CNI) realizado en Nurío en 2001. Estas redes fueron desplegadas en el movimiento, basta consultar la prensa, los blogs, y encontraremos comunicados de colectivos zapatistas, de pueblos organizados en pro de Cherán, no solo en Michoacán, sino que a nivel nacional.

globalización contrahegemónica de su lucha, la articulación con redes regionales pro-autonomistas.

Dietz señala que “las instituciones indigenistas complementan la “penetración ideológica del Estado con su penetración estructural” pero también hay fuerzas desde lo local que se van gestando y transforman la relación entre lo Estatal y lo comunitario.

Las conflictivas e históricas disputas por el territorio dejaron un espacio para que lógicas en extremo depredadoras, necroeconómicas siguiendo el planteamiento de Martínez (2017) acabara con la riqueza natural de este pueblo.

En el capítulo anterior se describieron las dinámicas económicas extractivistas en un momento histórico donde algunas instancias del Estado mexicano estaban cooptadas y servían a los intereses del narcotráfico en Michoacán. En ese contexto, la densificación de las violencias, las dinámicas de despojo y la impunidad afectaron a las comunidades de la Meseta P'urhépecha, en particular a la comunidad de San Francisco Cherán, cuyos bosques fueron saqueados a modo paramilitar; es en ese momento cuando emerge la lucha de este pueblo por el bien común y la reproducción de la vida.

La recomunalización y la territorialidad alternativa

La lucha de Cherán ha pasado por tres etapas: las movilizaciones contenciosas, el uso estratégico del derecho y la generación de un proyecto autónomico en construcción actualmente. Por lo que, en un primer momento, ante el agravio compartido, se articuló la acción colectiva que condujo al autositio (Velázquez, 2013), pero fue el territorio compartido y la memoria colectiva (García, 2016) lo que les ha permitido generar horizontes de un nuevo proyecto común de reconstitución territorial y rearticulación de la comunidad bajo un gobierno por usos y costumbres.

El comunalismo de Cherán se reconfiguró tras el movimiento autónomico etnopolítico gracias a los procesos internos de rearticulación comunitaria. Dicha reconfiguración ha tenido dos caras, una hacia adentro y la otra hacia el exterior a partir de que su lucha se insertó en dinámicas de globalización contrahegemónica de las luchas de los pueblos originarios; como lo plantea Aragón (2012). Este último

aspecto inicia con la judicialización de la lucha político - electoral de Cherán recurriendo al derecho internacional, especialmente al convenio 169 de la OIT, que permitió reforzar la movilización en pro de la autonomía municipal de jure y garantizar las elecciones por usos y costumbres y no por partidos políticos (Aragón, 2012). Este hecho colocó a esta comunidad como nodo articulador para otras experiencias de resistencia contra el despojo a lo largo del país. La globalización de las resistencias, de los discursos del buen vivir, provenientes de Sudamérica, han permeado a la comunidad, lo que no se puede explicar sin esas interacciones con el mundo contemporáneo.

Así también, la reconfiguración comunal hacia adentro, involucra la reivindicación discursiva y práctica de los sentidos de lo común, que se emprendió tras la movilización colectiva de Cherán; en palabras de los actores sociales registradas en campo: “Tiene mucho que ver el movimiento, nos dio otra vez ese motivo para regresar a lo que éramos” o “volver a lo nuestro”. En esa rearticulación de la producción de lo común, las mujeres mayores tuvieron un papel central: “son ellas las que nos enseñan nuevamente a tener esa conciencia de comunidad” (Alfa, Cherán).

Es decir, la lucha autonómica fue producto de la confluencia de varios factores que en Cherán se articularon bajo la lógica de la comunalidad y el ejercicio de la libre determinación como pueblos indígenas, lo que ha potenciado los sentidos de pertenencia étnica y también una conformación organizativa nueva donde, entre muchos otros aspectos, se reconoce la participación de sectores tradicionalmente excluidos de la participación pública como son las mujeres.

La reconstitución del bosque y el papel del Consejo de los Bienes Comunales

En este apartado retomo la propuesta vertida en mi tesis de maestría (2013) sobre la reconstitución territorial como base del proyecto autonómico y las formas de reorganización de los bienes comunales, central en el nuevo gobierno de Cherán. Lo interesante a destacar es que el bosque fue la fuente de conflicto, pero al defenderlo y reconstituirlo se volvió fuente de unidad. Al respecto, coincido con el planteamiento de Lucía García quien señala: “el bosque, que desde finales del siglo

XIX y a lo largo del siglo XX había sido motivo de disputa al interior de la comunidad, se reconstituye como el emblema que reconfigura el sentido de comunidad” (García, 2016:12). Asimismo, Edgar Martínez (2017) ve al “bosque como un conjunto valórico”, más allá de un determinismo economicista, señala que el bosque en Cherán está imbricado a formas culturales con valor de uso; lo que coincide con mis propios hallazgos de investigación (Velázquez, 2013)

Para la gestión del bosque y el nuevo ordenamiento territorial, se reconfiguró también la figura de los Bienes Comunes y se creó una nueva institución de facto, sin reconocimiento legal ante la ley agraria, que se ha llamado: Consejo de los Bienes Comunes.



La “horizontalidad” en la figura del Consejo de los Bienes Comunales⁹²

¿Qué sucede con la organización del trabajo siendo este un nuevo colectivo de representación por barrios, con miembros de distintos perfiles? El Consejo de Bienes Comunales (CBC), instancia encargada de la gestión comunal de las tierras y los bosques, asumió el importante objetivo de reconstituir el territorio, conseguir el reconocimiento de su figura por parte del Estado y la horizontalidad como estrategia de seguridad; es decir, buscar no generar cabezas visibles para evitar la identificación de figuras responsables.

El Consejo de Bienes Comunales se integró con 20 miembros sin goce de sueldo. Las tareas que les tocó asumir los expuso a amenazas que incluso significaron el asesinato de dos de sus integrantes en abril de 2012, a manos de sicarios. Por ello, el consejo buscó reforzar su organización y fomentó una dinámica de inclusión en las tareas de seguridad buscando reforzar la participación y vigilancia comunitaria. Asimismo, abrió este espacio a la participación de las mujeres, lo que es un botón de muestra de nuevas dinámicas en Cherán. Así, dos mujeres que fueron clave en el levantamiento de Cherán, Genoveva y Chepa, pudieron acceder a la toma de decisiones comunales en un pueblo p’urhépecha caracterizado históricamente por una arraigada hegemonía masculina, como lo veremos en el capítulo 5.

La lucha por el reconocimiento del Consejo como la autoridad comunal frente al Estado, y no como Comisariado, autoridad agraria legalmente reconocida, fue una batalla más que tuvieron que librar los consejeros en su relación con las dependencias federales. Se sometieron a todo tipo de presiones, como el no acceder a recursos de PROCAMPO por no responder a sus requisitos formales. Finalmente, a través de negociaciones consiguieron una carta poder para administrar y gestionar recursos por parte de la Procuraduría Agraria.

La idea de horizontalidad, más que una apuesta política anti-jerárquica, resultó ser producto de la necesidad para cuidar la vida de los integrantes del Consejo, no obstante, generó también nuevas dinámicas participativas que contribuyeron indirectamente al cuestionamiento de decisiones unilaterales y a fomentar el

⁹² La operatividad del Consejo de los Bienes Comunales fue descrita en el Capítulo 5.

diálogo. Fue en la práctica que se definieron los roles de la nueva estructura, que respondió a condiciones diversas vinculadas con el género, la edad, la profesionalización, el sentido de pertenencia a un barrio y la cercanía con el campo fueron precisando las maneras en que cada integrante del Consejo participaba en las tareas del colectivo. De esta forma, se muestran los procesos dinámicos de una comunalidad que se construye y se renueva partiendo de matrices articuladoras centradas en el bien común y en nodos de identidad desde donde se elaboran los nuevos lenguajes de gestión y administración de los bienes comunales.

La producción del espacio y la gestión de los bienes comunes en el CBC

Esquema de la oficina en 2015



Cuando comenzó a funcionar el Consejo” sólo tenían una banca “; lo cual refería la gente para hablar de la violencia que impactó en la misma oficina, en los inicios

del Consejo. Más adelante, esta misma oficina cobró nueva forma y se convirtió en un espacio de gran vitalidad donde todos los días se realizan las tareas de la gestión forestal y del territorio. Me tocó presenciar la dinámica de este espacio en mi trabajo de campo, siguiendo las actividades del tercer año de administración del Concejo.⁹³ El esquema que muestro arriba, revela la distribución del espacio y busca transmitir al lector su reconfiguración y la incidencia en él de las figuras relevantes, entre ellas dos mujeres: Genoveva y doña Chepa, a quienes acompañé en sus labores

Como se observa en el plano de la oficina, el uso del espacio se fue configurando de acuerdo a las aptitudes de cada consejero. En el escritorio de la computadora, se sentaban las generaciones más jóvenes con profesión como Ángel (filósofo), Genoveva (administradora), Josué (contador). Mientras Don Chalina (artesano y albañil) y doña Chepa (campesina, ama de casa y comerciante) ambos con escolaridad primaria, tenían escritorios personalizados. Lo cual sugiere cierto estatus. Los demás pasaban la mayor parte del tiempo en el trabajo de campo o en las empresas y llegaban a reportarse al Consejo o a sesionar en juntas.

De esta manera, la oficina de los bienes comunales se convirtió en un referente importante de la nueva organización en Cherán que revela un fuerte dinamismo, así como el compromiso de los consejeros para atender la problemática relativas a la gestión y manejo del bosque, su cuidado y la administración de las empresas comunales. Este espacio se convirtió efectivamente en un reflejo de las nuevas expresiones de la comunalidad marcadas por una ética y sentido de responsabilidad, y muy especialmente por abrir el espacio a la participación de las mujeres que asumieron papeles importantes en las tareas del Consejo; en el capítulo 5, regreso sobre estos puntos.

Las empresas comunales

El nuevo gobierno de Cherán ha puesto énfasis en el desarrollo económico basado principalmente en tres empresas comunales: el vivero, el aserradero y la pedrera, “generadoras de valor de uso” (Martínez, 2017). El vivero comunal, que fue

⁹³ Los consejeros estaban orgullosos del mobiliario de su oficina en el espacio de la casa de la cultura. Solían decir que cuando llegaron tan sólo había una banca y así pasaron los meses, sin sillas. Tras el primer medio año fueron consiguiendo lo básico, con el dinero de programas federales o con lo poco que salía del aserradero.

creado en octubre de 2011, seis meses después del movimiento, se ha convertido en el estandarte de la política económica del nuevo gobierno, así como la carta de presentación a los colectivos, pueblos y demás organismos interesados en conocer la propuesta de Cherán como municipio autónomo. En ese espacio, nacido en el movimiento y constituido formalmente como empresa comunal en 2013, se dibujan los sentidos de la reconstitución del territorio comunal por el nivel de organización y eficiencia logrado, pero también por significar una tarea central para los chillanenses: la reforestación de grandes extensiones de tierras afectadas por la deforestación. Se ha convertido en uno de los orgullos de Cherán.

El otro importante proyecto es la empresa Minas Petros y Adocretos fue la que más tardó en funcionar de las tres empresas comunales. La empresa está extrayendo grava y consolidando la producción de bloques que finalmente son vendidos.

Con estas empresas el gobierno comunal de Cherán consiguió promover actividades productivas que vinieron a articular un proyecto incluyente, que prioriza los beneficios comunes sobre el mercado y las ganancias. Su sustentabilidad depende en buena medida de los fondos gubernamentales a través de proyectos financiados para reforestación. Pero necesita de la convicción y el compromiso de los comuneros por construir las como opción económica vinculada a la defensa y protección del territorio, permitiendo la apertura de espacios laborales importantes para sectores marginados y excluidos de la propia población de Cherán, como es el caso de las jornaleras a las cuales me refiero en el capítulo 5.

“¿Por qué aguacate no y pinos sí?” El modelo de gestión forestal

Uno tiene fe en el campo de una manera diferente a los que plantan aguacate (...). Piensan voy a sembrar aguacate para que me de ganancia (inteligible) el aguacate es un alimento, ¡con el maíz haces una variedad de alimentos!” (Ignacio Velázquez maestro/campesino Barrio 1°)

La lógica de comunidades como Zirosto, Zacán, Corupo, entre muchas otras con territorios comunales es plantar aguacate; en Cherán la apuesta es por la reconstitución de los bosques comunitarios. Hay zonas frías del territorio de Cherán donde no se podría plantar, pero hay también otros parajes cheranenses (hacia

Zacapu) que por su clima si permitirían plantar con éxito la variedad que se trabaja en Tingüindín. Resalta por ello la convicción de los cheranenses que priorizan la recuperación del bosque. La producción de pinos y la reforestación se han convertido en ejes centrales del proyecto alternativo que ha construido Cherán basado en buena medida en el consenso de las fogatas y las asambleas; es ahí donde se decidió el alto al saqueo de los bosques, así como regular una tala moderada y reforestar amplias áreas devastadas, como se ve en el siguiente testimonio.

Mira ese fue uno de los temas fundamentales que se discutieron en las fogatas, ¿cuál era el motivo por el que querían acabar con los bosques de Cherán? Pues para llenarlos de aguacate. ¿Y quiénes estaban de acuerdo? Pues algunos comuneros de Cherán. Que decían: sí, qué malo, ¿por qué? porque yo también quiero tener ese aguacate que tiene Peribán, que tiene Los Reyes, que tiene Zacán, que tiene Angahuan, que San Lorenzo también ya asumió. Y pues que voy a tener una lana, y con eso me voy a comprar una camioneta. ¿Por qué? Porque no hay trabajo, porque el maíz no da, porque la artesanía no da, porque con eso me voy a comprar una camioneta (...). En fin, con los conocimientos propios de nosotros antiguos, fuimos sacando las necesidades sin la necesidad de las ciudades, ni del dinero. Porque la señora que estaba contigo, no atendía a tu hija y te decía, ocupo dos mil pesos para atenderla. Por eso nos dimos cuenta que desprendernos del dinero y regresar a lo nuestro, no era un sacrificio, al contrario, era una bendición porque recapturábamos y aprendíamos lo que nosotros éramos. Y cuál es la diferencia, antes del movimiento nosotros añorábamos la vida de las comunidades agroindustriales, ahorita ya no todos lo añoramos

(Alfa, abogada, comunera de Cherán 2015)

La reconstitución del territorio implica la reconfiguración ideológica de la comunidad. Durante mi estancia en Cherán en el primer periodo de campo, me tocó observar la discusión entre Chalino, representante del Consejo de los Bienes Comunes, y uno de los comuneros con posesión de tierras. Don Chalino llegó con un grupo de alumnos de secundaria a reforestar el terreno del poseionario, quien había limpiado aquella superficie para plantar aguacate. El poseionario argumentó que era su terreno, Chalino refrendó que según los acuerdos de asamblea no había permiso para cambio de usos de suelo. Al final, el grupo de estudiantes plantó los pinos sin mayor contra tiempo.

2.5 Comunalismo y “volver a lo nuestro”

El caso de Cherán constituye un ejemplo emblemático de la reconstitución de un comunalismo, el cual involucra tanto una organización y prácticas comunitarias (Zarate, 2005) como la dimensión ideológica del comunalismo que involucra su renovación (Bastos, 2011). Por comunalismo entiendo una forma de organización de las comunidades indígenas que tiene como base un régimen colectivo de propiedad de la tierra y que se sustenta en una territorialidad étnica ancestral.

En esta renovación que llamo recomunalización, es decir la emergencia de un comunalismo en el marco de un proyecto autonómico municipal, se erige el pensamiento de la comunalidad que de acuerdo a Rendón (2010) involucra elementos básicos: territorio; trabajo colectivo; poder político; y la fiesta.

En este sentido, reducir el comunalismo de Cherán a las disputas por el acceso a los recursos, implica una visión economicista que deja de lado procesos identitarios fundamentales para comprender el proyecto autonómico de este municipio. En este sentido, la definición de Gabriel sobre comunalismo consigue articular varias dimensiones que definen bien el proceso rearticulador de Cherán:

El comunalismo de Cherán constituye la base a partir de la cual la comunidad construye su acción colectiva, logra rearticular, reorganizar la comunidad durante sus procesos de crisis y restablecer el orden comunitario, es decir, el comunalismo constituye un medio y un fin en sí mismo. Se expresa por una ideología, que representa a la comunidad como una familia de familias, un sentido de pertenencia al colectivo y ascendencia histórica con sentido de linaje, *juchá markusikasi*, y prácticas culturales construidas a través de la historia que se reflejan en una densa trama de vínculos de parentesco ritual, consanguíneo y civil. Articuladas por las relaciones de reciprocidad, un ciclo ritual-festivo articulado como un ciclo agrícola, que expresa religiosidad y vínculos simbólicos de las personas con su territorio *minhuarhikuarhu* considerado sagrado; y en una estructura de autoridades normas, principios e instituciones de gobierno consideradas propias que conforman el campo jurídico comunal (Gabriel, 2014).

El recurrir a estas visiones de la comunalidad ayuda a entender los motivos que llevan a algunos comuneros de Cherán a referirse al auténtico “comunalismo indígena de Cherán”, entendiendo este discurso como una visión un tanto mítica de la comunidad armónica; que en los hechos no expresa la forma en que se actualiza lo comunal en su diversidad y conflictividad. Esto no niega que la comunalidad de Cherán se ha caracterizado por sembrar y cosechar en colectivo, por la libertad de uso de los montes (aunque parcelados), mantenimiento del sistema de cargos

rituales y la fiesta, así como la preeminencia de valores como el respeto, la *kaxumbekua* y sobre todo la presencia de *juramukua*, que significa el gobierno de la casa sobre todas las esferas de la vida comunitaria y familiar (Lemus, 2013, ponencia Colmich).

La recomunalización de Cherán no ha implicado eliminar las relaciones de poder y la diferenciación social al interior de la comunidad, pero el comunalismo ideológico sí alimenta nociones del bien común que se traducen en comportamientos que muchas veces benefician a ciertos sectores, pero que con todo sí han significado la mejoría de las condiciones de vida del conjunto de la población, que marca una gran diferencia con las condiciones de adversidad que enfrentaron los cheranenses entre 2008 y 2011. Cierro con una cita que ilustra lo que ha sucedido con el comunalismo de Cherán:

Dejamos de ver por nuestro interés particular, o por nuestro interés de grupo para ver primero por el interés común ¡que es el interés de la comunidad!, por ejemplo el grupo de médicos tradicionales, porque también hay diferencias entre los médicos tradicionales, hay diferencias entre los artesanos, hay diferencias entre ah los ganaderos, o sea, es una complejidad. Pero te decía yo, a diferencia de Nurio, a diferencia de Santa Fé, no quisimos imponer o no se quiso aceptar una teoría única para sacar adelante el problema, sino que adaptamos nuestra propia forma y nuestro diálogo, ese que es el que nos ha ayudado a llegar hasta donde estamos, no a asumir una postura única, sino procurar el dialogo, hoy podemos romper cualquier estructura y mañana puede ser que esa estructura nos funcione y surja un nuevo dialogo para crear otra. (Alfa, Cherán, 2016)

Esta elocuente cita traduce la persistente ideología comunal, que ha conseguido articular las diferencias en un discurso en pro del bien común. Esto no significa dejar de mirar de forma crítica hasta qué punto se renuevan los comportamientos o la praxis del ethos de lo comunal, o hasta qué punto esta ideología refuerza privilegios de sectores privilegiados. Con todo se puede afirmar, para el caso de Cherán, que el colectivismo indígena no desaparece, persiste y hoy más que nunca es asidero de saberes, memorias y herramientas para defenderse de las amenazas que pesan sobre los territorios y sus poblaciones.

Las tensiones del comunalismo en Cherán

De manera paralela al proceso de re-territorialización de Cherán⁹⁴ se ha gestado un proyecto de “re-comunalización” (Bastos, 2011), en los términos locales “una vuelta a la comunidad” (Comunera Imelda, 2015), en este cierre de subapartado es pertinente hacer una reflexión sobre las diferenciaciones sociales que tensan ese proyecto de lo común.

Lo que sostiene la comunalidad es la identidad indígena, la fiesta, la alimentación tradicional, las redes de parentesco y el gobierno comunal. Sin embargo, esto no implica que Cherán sea una comunidad homogénea y no haya estratificación al interior.

Tras siete años del movimiento se han dado nuevos conflictos de viejas raíces: como el dilema de los estatutos comunales, y la necesidad de parcelar y repartir en posesión tierras poco aprovechadas. Como vimos, en un primer momento lo que unificó a los comuneros fue la búsqueda de seguridad, no obstante, persiste una marcada diferenciación social entre sectores: los que viven del monte, de la milpa o del ganado, los que subsisten del comercio local o externo y “los profesionistas”, además de “los norteños” o migrantes. Sin obviar que en una misma familia extensa regularmente hay representantes de todos los sectores.

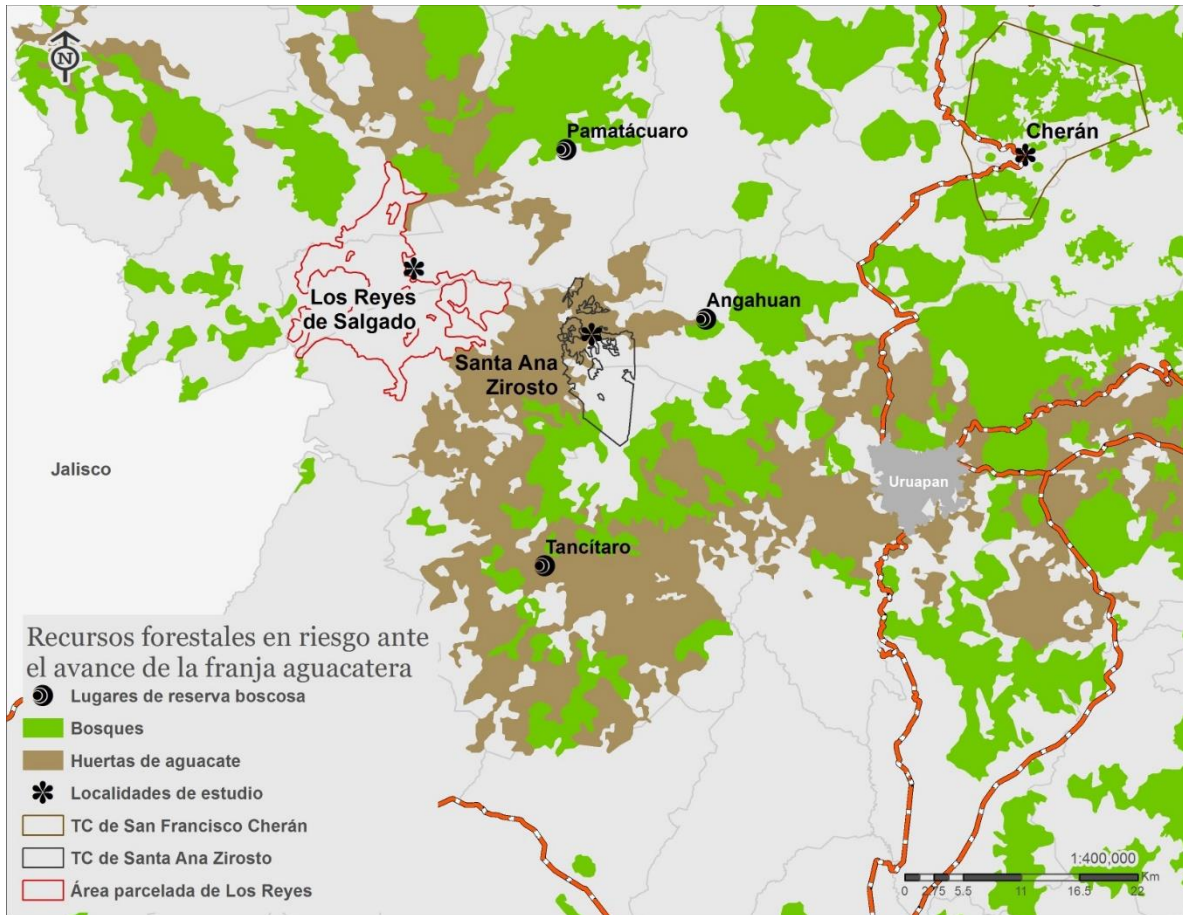
Pero los caminos del proyecto autonómico si bien son consensados y legitimados por una mayoría, a veces en el nivel discursivo del gobierno autónomo se reivindican cierta relación de la sociedad local con el medio ambiente natural que los rodea, haciendo alusión a cierta cosmogonía indígena p'urhépecha, que sin embargo en la observación esas representaciones son incompatibles con formas de vida y profesiones de ciertos sectores de la comunidad (resineros, hacheros, talamontes, carpinteros, etc.).

⁹⁴ Para cerrar este apartado sobre Cherán, recapitulamos que el control y re-territorialización (Haesbaert, 2011) étnica-comunitaria, o en los términos locales de reconstitución del territorio comunal, que ha implicado la consolidación de un nuevo proyecto de gobierno autónomo, que busca el control del uso, manejo y seguridad del territorio y sus recursos, en un proceso de reapropiación de este que va desde dos frentes: la implementación de programas federales de reforestación y la vigilancia constante del manejo de los recursos naturales por parte del Consejo de Bienes Comunales y los Guardabosques. Y por otro lado, el regreso a las actividades del monte y del campo por parte de los habitantes en general.

La lucha contra la inseguridad que unificó a los cheraneses en 2011 se ganó y parece permanecer en el tiempo con la seguridad alternativa, pero esa es una batalla contra el exterior. Desde hace cinco años, he observado el incremento paulatino de las diferencias internas por el uso y aprovechamiento del bosque entre “etno/ecologistas” y, por ejemplo, talamontes o dueños de acerraderos. El otro conflicto latente, es la herencia de los faccionalismos, aquí hay que reflexionar cómo los diferentes grupos encuentran cause a sus intereses, o no, en el proyecto comunal.

Si el revitalizar la organización comunal fue la vía de conseguir la seguridad y la supervivencia como grupo, me pregunto hasta dónde podrá este proceso de recomunalización, sostenerse a lo largo del tiempo frente a los embates de los gobiernos federales, ante la intensificación de las violencias en la reconfiguración de un Estado cooptado, que siguen amenazando sus fronteras territoriales porosas, ante la expansión de la agroindustria de exportación y de cara a los conflictos faccionales internos de larga data que se acentúan en ciertos momentos coyunturales. ¿Hasta dónde el proyecto de re-comunalización de Cherán logrará subsistir de manera coherente entre sus discursos y sus prácticas de lo común? Cherán ha sabido adaptarse a lo largo de la historia para subsistir desde su modelo colectivo, pero esta vez, su apuesta trasciende sus fronteras, impacta a la región y a otras cartografías en resistencia del planeta, es por eso que su modelo autónomo se ha observado por algunos académicos y activistas como un paradigma altermundista.

Dinámicas de expansión de las huertas de aguacate y de la gestión forestal



Para cerrar la argumentación de este capítulo planteo la noción de territorialidades precarizadas, donde las representaciones simbólicas-afectivas de un grupo —en este caso, indígena— en torno al territorio, que se ha apropiado históricamente de cierto espacio, son desdibujadas del imaginario colectivo, ya sea por un desplazamiento poblacional o por la reterritorialización del capitalismo salvaje en su fase neoliberal. No se trata de la desposesión territorial, sino de una especie de despojo del territorio simbólico-identitario, como en el caso de Zirosto.

Y por otro lado retomo la noción de los territorios alternativos como proyectos que, ante el intento de reterritorialización neoliberal de las comunidades indígenas, surgen para reivindicar una territorialidad ancestral y étnica sobre una base material y jurídica, pero que también reivindican el espacio vivido, es decir, la carga simbólica, afectiva e identitaria que como colectivo le dan a su territorio, como el

caso de Cherán. Recordando la triada analítica de Lefebvre, es a través de *prácticas espaciales* dominantes de los monocultivos agroindustriales de exportación que invaden territorios comunales ancestrales como el de Santa Ana Zirosto; y las propuestas contra-hegemónicas como el proyecto autonómico de Cherán y su gestión del territorio comunal con una visión etnoecológica sustentable.

Reflexión final

En este capítulo se plantearon las genealogías de los comunalismos a lo largo del siglo XX, para después describir los procesos de ordenamiento de la territorialidad indígena. En el caso de Zirosto, se observa que el territorio está determinado por la producción del monocultivo de aguacate, mientras que en Cherán se reivindica un sistema agrícola forestal. La condición de Zirosto ha acabado con las formas de vida campesinas tradicionales, el grupo doméstico ha diversificado sus actividades hacia afuera. En el caso de Cherán, la empresa comunal agroindustrial ha abierto espacios para reactivar la vida económica en un enfoque de bien común y no de mercado, además de que abrió el espacio a la participación de las mujeres; algo contrastante de forma importante con Zirosto, donde la mujer, aún integrante de grupos acomodados, es excluida de cualquier decisión comunal y del acceso a actividades económicas que la beneficien.

En el caso de Cherán se reivindica el territorio comunal, étnico y campesino que vive un proceso de reivindicación identitaria con efectos articuladores sobre la organización colectiva y la defensa del bosque, referente principal de la vida misma en estos pueblos. En el caso Zirosto, encontramos la vigencia de una organización comunal, pero que ha visto la precarización de su territorio étnico, ancestral y campesino, y esto debido a los efectos perversos de la agroindustria transnacional, que termina sometiendo las dinámicas comunales a las lógicas del mercado y la ganancia y quebrando acciones solidarias; lo notorio, sin embargo es que la organización comunal persiste debido en buena medida a las formas legales de la tenencia de la tierra que pone límites a la gestión de las mismas y obliga a decisiones comunales con relación a terrenos colectivos y a la distribución de parcelas a los jóvenes.

Abordar la trayectoria histórica de los comunismos fue necesario para entender la conformación de dos formas de organización comunitaria contrastantes. En este sentido, las dinámicas de territorialización de ambas comunidades están impactadas por experiencias de ordenamiento territorial y producción forestal, y atravesadas por los procesos de formación del Estado mexicano. En el caso de Zirosto el volcán significó un parteaguas, un antes y un después que impactó la configuración de lo comunitario más centrado en defender a un grupo local que mantuvo las tierras, y excluyendo a sus propios miembros que decidieron salir por los efectos del volcán; pero también enfrentando el acoso de pequeños propietarios; poniendo al frente lógicas corporativas, pero no una articulación identitaria. En el caso de Cherán, el movimiento iniciado en 2011 consiguió revertir un proceso de despojo y violencia criminal y promover una reconstitución de lo común y del territorio desde la reivindicación de su etnicidad política (Zarate 2001, Bastos 2011).

Una de las conclusiones que quiero destacar aquí es que los territorios apropiados bajo lógicas colectivas, en concreto los comunismos, no implican necesariamente un freno a la reterritorialización neoliberal. En este caso, Zirosto no constituye una rugosidad (Santos, 2000) frente al modelo agroexportador. Mientras Cherán sí se convirtió en un modelo alternativo, una rugosidad que obstaculiza las lógicas económicas neoliberales dominantes en la región, en la medida que su comunismo se ha reconfigurado en torno a un proceso autonómico con base territorial.

La comunidad no es homogénea, hay estratificación social y sentidos de exclusión. Hay que preguntarse si la comunalidad es necesariamente alternativa al capital y sus procesos destructivos. Mientras la visión de futuro de Cherán nos recuerda el etnodesarrollo (Bonfil, 1982) o a la etnoecología (Toledo, 1991), el caso de Zirosto nos muestra las visiones desarrollistas liberales que algunas comunidades adoptan como horizonte, donde la lógica de las ganancias y las técnicas trastocan la producción del bien común y van abriendo paso a la acumulación capitalista incesante que despoja de la fuerza de trabajo y devasta la naturaleza. En síntesis, en el proyecto autonómico de Cherán se busca procurar el

valor de uso, mientras que en Zirosto, la lógica de acumulación del ganar-ganar genera la precarización de la vida, que vulnera los cuerpos y los territorios.

Finalmente, en ambos casos ser comunero se vuelve una categoría incluyente y al mismo tiempo excluyente. El proceso de diferenciación simbólica y material en cuanto al acceso a recursos produce desigualdad y promueve la acumulación de las vulnerabilidades entre quienes no tienen acceso al usufructo del territorio y sus recursos. Tal es el caso de las mujeres “sin jefe de familia” y los avecindados por el trabajo en las huertas llamados “rancheros”. ¿Cómo se norman estas exclusiones?, ¿cómo las viven las mujeres? y ¿qué respuestas se están dando en el contexto de territorialidades alternativas y en las lógicas territoriales extractivas?, es lo que abordaré en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 3



CAPÍTULO 3. MUJERES P'URHÉPECHAS: ÓRDENES DE GÉNERO, MOVILIDAD Y TRABAJO

De acuerdo con lo expresado en capítulos anteriores, los procesos de modernización capitalista a lo largo del siglo XX impactaron los territorios y las comunidades p'urhépechas de manera diferenciada debido a las particularidades históricas y a las maneras de adaptarse o resistir a las dinámicas extractivistas. Bajo esta perspectiva, cabe preguntarse cómo viven las mujeres p'urhépechas las violencias estructurales relacionadas con la economía de enclave en una región donde el Estado participa en las lógicas de grupos criminales y cuáles son sus posibilidades para resistir o enfrentar las dinámicas que las vulneran.

Para responder a esos cuestionamientos, se parte de la idea de que los estudios sobre los órdenes de género para el análisis de la territorialidad deben tomar en cuenta una perspectiva interseccional (Crenshaw, 1989, 2014) que documente la manera en que las distintas opresiones de clase, étnicas y las de género se potencian mutuamente, desde el punto de vista relacional de las mujeres.

Bajo estas premisas, en este capítulo se analizan las regulaciones de género que definen la posición de las mujeres en las comunidades de estudio, así como su reconfiguración producto de las transformaciones estructurales en la Meseta P'urhépecha. Asimismo, se retoman las experiencias de las mujeres de Cherán para analizar los efectos de un proceso de resistencia colectiva, a raíz del movimiento autónomo, que impacta su lugar en la comunidad, abriendo alternativas a su participación política y produciendo nuevas subjetividades de género.

En primer lugar, planteo que en el sistema comunitario androcéntrico de las comunidades p'urhépechas el honor y el estigma son parte esencial de los mecanismos normativos del género, los cuales controlan y disciplinan a las mujeres. Así, la corporalidad y la movilidad espacial de las mujeres están normadas por un sistema de creencias y valores en el que la honorabilidad (Kaxumbekua) y el andar bien (sesi ireta) del individuo forman parte del prestigio y honor de la familia (Lemus, 2016). Por ello, los mecanismos de control y vigilancia sobre la sexualidad y la movilidad del cuerpo femenino involucran a las redes de parentesco y las vecinales, las cuales se reafirman frente a los cambios sociales en la región que comprenden,

por un lado, el desarrollo del modelo de enclave agroexportador, y, por otro, el contexto particular de las luchas autonómicas.

Un segundo planteamiento es que la división del espacio entre los p'urhépechas circunscribe a la mujer al espacio doméstico (Nelson, 2006) dada la división sexual del trabajo de la economía agrícola-forestal que prevaleció durante siglos en la región (De la Peña, 1987). De esa forma, mientras la cotidianidad de las mujeres se desarrolla en torno a lugares de reproducción de la vida y de cuidado de la familia, como *la parankua* (fogón), el ojo de agua, el bosque, etc., la de los hombres ocurre fundamentalmente en los espacios públicos (representación política municipal y comunal) y en actividades asalariadas (trabajo, tala forestal, parcela).

Sin embargo, los acelerados cambios socioeconómicos en el siglo XX propiciaron la integración de las mujeres p'urhépechas a nuevas opciones laborales. Estos nuevos roles, que implican la movilidad femenina fuera de la comunidad, generan tensiones en las familias y favorecen la estigmatización de las trabajadoras ya que los mecanismos de control y vigilancia no se pueden reproducir con facilidad, lo que supone una amenaza al sistema de honor y prestigio familiar vigente.

Un tercer planteamiento es que las p'urhépechas, debido a su posición dentro de las comunidades, experimentan mayores desventajas respecto a los hombres en términos de los cambios sociales. En particular, son más vulnerables las madres solteras, las viudas o quienes tienen un marido ausente, las cuales generalmente son jefas de familia de grupos domésticos precarizados.

A la luz de las consideraciones previas, me adentro a los dos casos de estudio: el de las cortadoras y enganchadoras de Zirosto y el de las trabajadoras y representantes del gobierno autónomo de Cherán.

Del capítulo I debe recordarse que, tras la profundización del neoliberalismo posterior a la firma del TLC, en la Meseta P'urhépecha se desarrolla una economía de agroexportación y la feminización del empleo de las berries. En los últimos años estas dinámicas económicas generan la movilidad cotidiana masiva de las p'urhépechas al corte de la berries en Los Reyes y Tangancícuaro.

Puesto que se trata de mujeres cuya condición familiar es ya desventajosa en la comunidad, el trabajo asalariado precario en la industria de agroexportación

implica la conjunción de opresiones que agudizan la vulnerabilidad de estas mujeres.

El principal hallazgo respecto a este proceso de feminización del empleo en la Meseta es la proletarización de los grupos domésticos con desventaja económica en las comunidades. Dentro de estos grupos, las mujeres son las que se integran de forma masiva a la economía de las berries bajo condiciones salariales informales, lo que acentúa sus condiciones de vulnerabilidad. Muchas de estas mujeres se vuelven dependientes de un salario para sobrevivir, lo cual se relaciona con la multiplicidad de despojos de sus territorios, comunidades y cuerpos.

Las trayectorias de precarización de las mujeres y sus familias sirven a los intereses de mano de obra barata del modelo extractivista agroindustrial que domina la región y favorecen la reproducción de exclusión en las comunidades. Lo anterior a pesar de que la monetarización permite a las mujeres desplegar sus agencias, ya que, por ejemplo, muchas de ellas subsidian los estudios de sus hijos.

Finalmente, veremos la reflexividad en torno a los órdenes de género tradicionales la construcción de nuevas subjetividades a través del movimiento de Cherán. Como se ha sugerido, a través de este movimiento las mujeres acceden a las nuevas formas de gobierno comunal y se apropian del espacio público comunitario que ha sido dominado por los hombres. Este proceso tiene ciertas similitudes con lo que se observa en otros contextos donde las mujeres indígenas asumen un rol protagónico en la defensa de sus pueblos y territorios (Sieder, 2017)

El proceso autonómico de Cherán, por otro lado, abre expectativas: genera políticas de inclusión a partir de la reconfiguración de la espacialidad de las mujeres desde elementos propios de su cosmovisión, como *la parankua* 'fogón', espacio que se colectivizó y se sacó al espacio público. Toma así fuerza la democratización de la palabra, se activa la memoria colectiva y la inclusión de las mujeres en la toma de decisiones en torno al territorio de las Fogatas y las asambleas de barrio.

3.1 Honor, estigma y la espacialidad femenina p'urhépecha

En esta sección abordo aspectos de los órdenes de género en las comunidades de la Sierra Tarasca desde el punto de vista de las mujeres. El sistema de valores

p'urhépecha que soporta las ideologías de género es complejo y revela un orden patriarcal donde la honorabilidad está centrada en las mujeres y en el control de su sexualidad. En las trayectorias de las trabajadoras del vivero de Cherán y las cortadoras de la zarza de Zirosto, observé un patrón común a nivel comunitario de dispositivos de disciplinamiento, vigilancia y control del cuerpo femenino con relación a la división espacial y a la movilidad.

Para reforzar las observaciones etnográficas, retomo el trabajo de académicos p'urhépechas, quienes han analizado con perspectiva de género las conceptualizaciones emic sobre la familia y la comunidad (Jacinto, 1986; Lemus 2008, 2016; Gembe, 2016), además de dos investigaciones etnográficas de Cherán realizadas por Ana María Ramírez (2004) y Lise Nelson (1999).

Iniciaré planteando cómo los discursos de la *kaxumbekua* y del honor familiar están relacionados con el comportamiento de las mujeres, para después describir las representaciones de la *parankua* 'fogón' como el lugar ideal de las mujeres en la división del espacio de acuerdo al género. Esto con la finalidad de comprender el impacto de la feminización del empleo en los órdenes de género p'urhépechas. También describiré cómo estas normativas del género se están cuestionando en Cherán a raíz del proceso autonómico donde participaron las mujeres. En este sentido, el movimiento autonómico de Cherán reconfiguró la espacialidad femenina y, como describiré al final del capítulo, hay lugares como la *parankua* que se resignificaron a partir del movimiento, lo que confirma que las costumbres pueden readecuarse en el marco de la lucha colectiva.

La kaxumbekua: las mujeres y el honor familiar

Iba caminando por la plaza del pueblo y, al pasar por el puesto de enchiladas, me saludó María. Después de darnos los buenos días me dijo:

- ¡Hace días que no te había visto! El otro día dijo Paco (su hijo) yo creo que ya se llevaron a Vero a venderla allá por las parcelas, ¿no te vendieron? (se ríe).

Yo respondí sorprendida, al tiempo que ella mantenía la mirada fija en las tortillas del comal:

- ¡No!, anduve en *la poda*, por eso no me había visto.

Entonces ella subió lentamente su mirada mientras me decía con un tono mordaz:

-Es que yo nomás te digo, Fulana (jornalera) así es, se lleva muchachitas para venderlas por allá.

Ante lo incomoda que me sentí, desvié el tema y seguimos charlando largo rato.

Ese momento de campo fue revelador, María es una mujer respetuosa. Con ella establecí una relación de confianza y sus palabras me advertían de los peligros de ir al jornal en Los Reyes. Sin embargo, su percepción me mostró la fuerza del estigma social hacia las jornaleras de la comunidad por el hecho de salir del pueblo y dejar el fogón.

Existe una marcada tensión entre los discursos de representación del deber ser femenino y las nuevas prácticas laborales en las que incursionan algunas mujeres. En mi búsqueda de contactos de mujeres jornaleras en la Meseta, puedo enumerar las diversas veces que escuché hablar en términos despectivos de las jornaleras, tanto por parte de hombres como de mujeres, a veces de forma moderada y otras, con palabras denigrantes. Hablar del jornal de las berries es estigmatizar a las trabajadoras, ya que este espacio laboral se ha catalogado como la causa de la promiscuidad sexual femenina. La primera vez que noté este señalamiento fue en la exploración de los lugares para hacer campo. En una ocasión, al preguntarle a un profesor de Pamatácuaro sobre las mujeres de su comunidad que van al jornal, me respondió: “si quieres encontrarlas, búscalas en los hoteles de Los Reyes, ahí las encuentras”.

Registré sistemáticamente la estigmatización que viven las mujeres jornaleras en la Meseta P’urhépecha, sobre todo en Zirosto. A su vez, en Cherán escuché numerosas críticas hacia las mujeres representantes del nuevo gobierno comunal, por su participación en los espacios laborales. Algo tenían en común estos hechos: el jornal femenino de las berries es una actividad nueva para Zirosto y para otras comunidades; y también es reciente la participación de las mujeres en la administración del gobierno autónomo. Ante estas observaciones me pregunté: ¿Qué aspectos del orden social están transgrediendo las jornaleras de Zirosto y las mujeres de Cherán que incursionan en espacios otrora exclusivamente masculinos? y ¿Cómo viven estas mujeres las nuevas prácticas en el espacio público?

Para responder esto parto de dos premisas. La primera es que las configuraciones del género en los pueblos p’urhépechas se enmarcan en un sistema de parentesco patrilineal como eje de la vida colectiva, es decir, estamos frente a una organización comunitaria androcéntrica. La segunda es que la vida íntima de

las mujeres está entretejida con el prestigio de la familia y con el orden comunitario, tal y como lo demuestra el trabajo de Alicia Lemus (2016), referente fundamental para este capítulo. Por su parte, Gladys Tzutzul (2016) invita a ver lo comunal como una relación social y una estrategia para organizar la vida cotidiana, ya que en las tramas comunales indígenas hay una relación estrecha entre lo íntimo y lo comunitario.

En este sentido, las ideologías de género p'urhépechas restringen ciertos aspectos de la vida de las mujeres y sancionan socialmente a quien se sale de la norma. Esas ideologías se pueden interpretar a partir de la noción emic de *Kaxumbekua* (“honorabilidad”). Alicia Lemus (2016)⁹⁵ define la *Kaxumbekua* como un concepto polisémico, que se asemeja a la noción de honorabilidad y representa “el valor ideal más alto al que la sociedad p'urhépecha aspira. También está ligado a su sistema de creencias y al *sesi irekani* (vivir bien)” (2016: 28).

La imbricación entre el honor y las relaciones de género⁹⁶ nos permite entender la fuerza de esas ideologías en la vida de las mujeres. Tener *Kaxumbeti* (“honor”) en una familia extensa recae principalmente en las mujeres, por lo cual se hace énfasis en la vigilancia de su vida sexual. Para ellas, actuar con *kaxumbekua* significa “obediencia, respeto y servicio (...) en el caso de una mujer soltera recae en su modestia sexual” (Lemus, 2016: 30); a las esposas, además, se les pide ser buenas madres.

Esta observación sigilosa de la conducta sexual de las mujeres, a través de una serie de normas y dispositivos de disciplinamiento de sus cuerpos, no la observé para el caso de los varones. En este sentido, Manuel Gembe (2016),⁹⁷ quien estudia las configuraciones de género en Cherán, afirma que la honra es un “concepto

⁹⁵ En su tesis doctoral, Alicia Lemus analiza los sistemas de cargos religiosos imbricados con la organización sociopolítica, a partir del caso de mujeres en una comunidad migrante de la Meseta P'urhépecha. Una de sus conclusiones es que “La *kaxumbekua* ‘honorabilidad’ del carguero va más allá del prestigio, porque el cargo se fundamenta en la colectividad y no en un individuo” (Lemus, 276: 2016). Este no es el único valor que norma la vida de las comunidades e individuos p'urhépechas, están otros como *La Juramukua*, *EL jaroperakua*, *La Pindekua*.

⁹⁶ Un estudio importante sobre la importancia del honor y las relaciones de género es el de Victoria Chenaut (2014), que aborda las disputas y los usos del derecho en los pueblos totonacos.

⁹⁷ Manuel Gembe Sánche, nacido en Cherán, en su tesis doctoral titulada “Re-configuraciones de género en un pueblo urbanizado de la meseta p'urhépecha” (2016) aborda los procesos de configuración del género en el pueblo de San Francisco Cherán.

ligado fuertemente a las mujeres” (2016:69), es decir, son ellas las depositarias del honor familiar.

En el caso de una mujer adolescente, será su padre quien vigile su “pureza” antes del matrimonio.⁹⁸ Una vez que ella se case, la vigilancia corresponde al marido, a la suegra, a los cuñados, etc. Porque la honorabilidad de esa nueva familia política y su descendencia depende, en parte, de la conducta de la recién casada. Del lado de lo masculino “el honor del hombre está asociado a la acumulación de riqueza, que tenga casa propia, terrenos de cultivo en la comunidad, y financie las fiestas y los rituales familiares” (Lemus, 2016: 32).

La *Kaxumbekua* se transmite en la familia, de tal modo que un matrimonio que cría a sus hijos de acuerdo a estos valores será honorable y ese honor trasciende a las nuevas generaciones.⁹⁹ De acuerdo con Agustín Jacinto (1986), “el concepto de *kaxumbekua* generalmente se traduce como “cortesía, buenas maneras, buena educación, etc.” (p.104).¹⁰⁰ Es por eso que en estas normativas hay familias con *kaxumbekua* ‘honorabilidad’ y esta es transmitida a sus hijos. Poseer la cualidad de “ser honorable” es relevante para tener éxito social ya que se trata de un capital simbólico. Agustín Jacinto señala que “no hay mayor alabanza, ni mejor recomendación de un hijo de familia, que el que una persona mayor de él diga que tiene *kaxumbekua*” (1986: 104).

Sesi irekani ‘vive bien’ se dice de una persona cuando cumple la *kaxumbekua* individual y colectiva (Lemus, 2016: 35). Conseguir un buen matrimonio, acceder a un cargo religioso o puesto de autoridad, tanto en Zirosto como en Cherán está

⁹⁸ Ana María Ramírez (2017) así lo describe: en la cultura purépecha se espera que las mujeres cultiven un sentimiento de vergüena y buena reputación, lo cual se encuentra conectado con su ciclo vital: el entrenamiento doméstico, la virginidad como virtud prematrimonial, la fidelidad en el matrimonio y la abstinencia sexual en la veje. Aunque los patrones de la virginidad y el matrimonio están cambiando en las últimas décadas, las mujeres siguen siendo cuestionadas por su vida sexual. Y quienes se han “juntado” con alguien, es decir, quienes han vivido en unión libre y se han separado después, pueden ser acosadas por hombres mayores, viudos, alcohólicos, etc., para tener encuentros sexuales o para “juntarse” con ellos.

⁹⁹ En la región de estudio es típico que, en los espacios de sociabilización, al llegar un miembro de la comunidad desconocido para alguien del grupo se pregunte en voz alta: “¿Y este (a), de quién es hijo (a)?” y las referencias son: “Su papá es... su mamá es...” o bien se dice: “Es de en case (fulano)” Antes que el nombre del sujeto, la interacción ocurre previa identificación de las personas con su familia.

¹⁰⁰ Gembe (2016), Franco (1994) y Jacinto (1986), señalan que la falta de vergüena es atentar contra el *siruki* (la tradición). Cuando un miembro de una familia deshonoraba a la misma, la familia era considerada “manchada” y, sus miembros, problemáticos.

ligado a la honorabilidad de la familia. Cuando hay “desvergüenza” *no siruki* en una familia (por ejemplo, cuando una mujer se embaraza siendo soltera), existen sanciones sociales.

La *kaxumbekua* también norma el contacto corporal entre los sexos. Mujeres mayores de edad narran cómo en su juventud el contacto corporal era más restringido: “Si te tocaban la punta del rebozo ya te casabas” y, si el muchacho no quería, las muchachas eran mal vistas y quedaban marcadas “por dejarse”. El antropólogo Agustín Jacinto así lo describe: “El contacto físico ya en una edad madura (...) en el caso de la mujer, (...) queda aún más restringido a su marido y a sus hijos” (1986:114).

Respecto a la regulación del cuerpo de las mujeres, hay una multiplicidad de usos y costumbres, Entre ellas, destaca el uso del rebozo como una práctica normada del comportamiento y expresión corporal femenina.

El rebozo tiene usos prácticos como cargar bebés, transportar leña o cubrir del frío y también es un objeto ritual en las bodas y funerales. Por sus estilos, es un marcador de identidad étnica, tiene un sentido estético y puede significar un ornamento que denota mayor estatus económico dependiendo de la tela y del tejido.

Entre las p'urhépechas, el rebozo funge como un mecanismo para comunicar el estado civil en el espacio público. La manera de colocarse el rebozo en el cuerpo habla de la disponibilidad para el cortejo de una mujer soltera y puede ser un dispositivo para controlar socialmente el recato sexual de las mujeres casadas, separadas o viudas.¹⁰¹

En la actualidad, entre las mujeres jóvenes de Cherán y Zirosto está decayendo el uso del rebozo,¹⁰² por lo que se podría decir que se está perdiendo la eficacia de

¹⁰¹ De acuerdo con un estudiante de la Universidad Intercultural, las jóvenes solteras visten reboos llamativos; las casadas tonos más discretos y la colocación en el cuerpo dependerá del estado civil. Por ejemplo, las solteras envuelven las puntas en sus braos, siendo esta una prenda de cortejo, y las casadas deben cubrir bien la parte superior de su cuerpo y cruan la punta hacia el lado izquierdo. No obstante, como lo menciona el estudiante Alberto Flores Marcos, este objeto “les permite a las mujeres expresar su situación sentimental”, es decir, hay una gestión de la imagen corporal.

¹⁰² Aunque la práctica del rebozo ha caído en desuso en las dos comunidades de estudio, en Cherán varias de las trabajadoras del vivero lo usan en la jornada laboral enrollado a nivel de su cintura y muslos. En el caso de las mujeres jornaleras de irosto se ha sustituido por mantas que cubren su cabeza y espalda, las cuales usan en el camino al jornal, pero además estas fraadas sintéticas han sustituido el rebozo tradicional cuando van a misa, en las procesiones, en las actividades cotidianas, y estas fraadas son usadas sobre todo por las mujeres casadas.

este mecanismo de regulación del género. No obstante, existen también discursos de reivindicación del uso del rebozo; por ejemplo, entre algunas comuneras afines al movimiento de Cherán, hay quienes describen al rebozo como “un halo protector” cuando salen de la comunidad.

Lo antes referido permite destacar la fuerza de normas culturales del deber ser del género vigentes entre los p’urhépechas. La dimensión emic de los procesos resulta fundamental para comprender cómo las nuevas prácticas de movilidad espacial y de trabajo impactan la vida de las mujeres y las representaciones del género en la comunidad. En el caso del rebozo, también podemos ver cómo esas prácticas suelen perder vigencia y adaptarse a nuevas circunstancias o bien reivindicarse con otros sentidos distintos al de la regulación de la sexualidad femenina.

Las “malas mujeres”

Como se ha descrito, vigilar el comportamiento de las mujeres ha sido un patrón común entre los p’urhépechas (Ramírez, 2004; Márquez, 2016; Huacuz, 2017). En este sentido, la conceptualización de “una mala mujer” tiene antecedentes históricos en la cultura p’urhépecha.¹⁰³

Ser una buena mujer o “una mujer bien”, trae consigo estatus, prestigio familiar y acceso a redes de reciprocidad comunitarias. Por ejemplo, doña Vitalina de Churape es reconocida por ser esposa y madre ejemplar “una de las famosas del pueblo por sus flores”; la describen como “una mujer bien” porque siempre tiene limpia la entrada de la casa y “aún hace tortillas a mano”.

La pérdida del honor, “no andar bien” o ser “una mala mujer”, afectará el prestigio de la familia por lo cual ella vivirá el rechazo tanto a nivel familiar como comunitario. En Cherán y Zirosto encontré que el calificativo de “mala mujer” es utilizado para referirse a quienes cometen adulterio o muestran actitudes promiscuas, mientras no encontramos una cualificación paralela para los varones adúlteros.

¹⁰³ En “La Relación de Michoacán” –documento etnohistórico que narra la cotidianeidad de la sociedad michoacana en el siglo XVI- se habla de “malas mujeres” en diferentes ocasiones refiriéndose a las mujeres adúlteras o licenciosas sexualmente. Según se establece en dichos documentos, en una sociedad jerárquica como la p’urhépecha, en tiempos precolombinos, vigilar la sexualidad de las mujeres de la nobleza era parte del orden social. El estatus de los señores y principales del impero p’urhépecha dependía de la prudencia sexual de sus mujeres e hijas (Jerónimo de Alcalá, 2000: 569).

Señoras del barrio cuarto de Cherán señalaron que si una mujer es adúltera puede “matar el corazoncito” de sus hijos y disminuir las posibilidades de sus hijas de encontrar una pareja de “buena familia” en un futuro. En el caso de las nueras, si no cumplen con sus tareas domésticas y no obedecen los mandatos de la suegra, “entonces, son consideradas «malas» mujeres en el sentido de que no saben respetar o acatar las reglas implícitas en este espacio privado y feminizado” (Gembe, 2016: 83). En Zirosto, aunque no se usan los términos en p’urhépecha, la gente mayor también habla de las “malas mujeres”, por ejemplo, en el caso de las jóvenes que se reúnen para beber alcohol en espacios públicos y hacen bullicio.

Una “mala mujer” puede heredar el deshonor a su descendencia femenina. Ramírez (2017) distingue el honor sexual que se mantiene o hereda por línea femenina y, por ello, las mujeres son las principales interesadas en vigilar y mantener su honor a través del *siruki pan*. Se dice que “el comportamiento bueno se hereda a las futuras generaciones” (Ramírez, 2017: s/p).

En su investigación etnográfica en Cherán, Ramírez documentó el caso de una mujer que heredó el desprestigio de su abuela. Ella era una *isku janti uérasti* ‘mujer de la casa de las putas’. De acuerdo con la autora, las mujeres casadas que salen o mantienen relaciones con otros hombres, o bien, las mujeres solteras que tienen relaciones sexuales con varios hombres y no se establece con ninguno, serán llamadas así. La frase *isku janti uérasti* puede traducirse en varias concepciones: “la mujer que anda sin rumbo, la que anda en el aire, la mujer que no es nada, que no se ubica, que el pueblo no la ubica en ningún lugar, que no pertenece a nada (...)” (Ramírez, 2017 s/p).

“Mala mujer” es la antítesis de la mujer que anda bien, la que cumple el *kaxumbekua*. Aunque estamos hablando de representaciones normativas del género, sin duda hay una diversidad de formas vivir de las mujeres en la Meseta P’urhépecha. No obstante, observé una marcada caracterización de las mujeres en Cherán: las malas, las dejadas, las fracasadas, la mujer *torovaca* (mujer masculinizada), etc. Por su parte, en Zirosto las categorías de diferenciación están sopesadas en mayor medida por la clase social: las mujeres de familias productoras

de aguacate, las mujeres jornaleras con poca tierra o sin ella y las mujeres inmigrantes de familias de “rancheros”.

En las trayectorias de vida que narro a lo largo de la tesis, podemos observar que las mujeres estigmatizadas son las que se salen de la norma tradicional. Esta estigmatización abarca a las mujeres que sostienen su hogar con el trabajo del jornal, o bien a las que impulsan cambios en la sociedad local, ya sea emprendiendo un negocio, estudiando una carrera universitaria, participando en los nuevos modelos de gobierno autónomo en el caso de Cherán, impulsando reflexiones conjuntas sobre el papel de la mujer en la comunidad.

Describir la importancia del *kaxumbekua* permite contextualizar el porqué del cuestionamiento social ante la movilidad espacial de las mujeres en la Sierra. Como veremos en otra sección de este capítulo, las cortadoras de zarza han sido estigmatizadas por salir de la comunidad y por tener contacto con hombres. Lo mismo sucede con las mujeres del nuevo gobierno comunal de Cherán, quienes son juzgadas en mayor medida por sus interacciones con hombres que por su desempeño en la administración local.

Espacio, género y movilidad

Massey (1994) señala que las representaciones simbólicas que tenemos de los espacios y los lugares, así como nuestros grados de movilidad, se estructuran recurrentemente sobre la base del género. Bajo esa lógica, la división del espacio entre los p'urhépechas ubica a la mujer en el espacio doméstico debido a la división sexual del trabajo de la economía agrícola-forestal que prevaleció durante siglos en la región, pero también por el ejercicio de control patriarcal sobre los cuerpos femeninos.

El lugar de la mujer es la parankua

La división por género del espacio en la Meseta está relacionada con la división sexual del trabajo en los grupos domésticos campesinos tradicionales. Mientras los hombres se desplazan entre el lugar de trabajo, las asambleas y los lugares de esparcimiento, las mujeres deben estar en el espacio íntimo: *la parankua* ‘fogón’, para desde ahí educar, alimentar y cuidar a la familia.

En este sentido, la apropiación y uso del espacio según el género entre los p'urhépechas sigue patrones patriarcales (Ramírez: 2004)¹⁰⁴ donde “históricamente los espacios de las mujeres han sido equiparados con espacios privados” (Páramo, 2011: 63). A Catalina, de la comunidad de Zirosto, su madre le inculcó que “el lugar de la mujer es en el fogón”; al casarse, los consejos fueron que nunca dejara que el fogón estuviera frío cuando su marido llegara a casa, pues “hay que tener la comida lista y las tortillas calientitas”.

En el fogón, las mujeres -que siguen el patrón tradicional- esperan al hombre a mediodía con una *atapakua*, un pescado o unos frijoles con salsa de molcajete. El varón regularmente ha de comer primero, incluso antes que los hijos. La mano de ella se estira para acercarle las tortillas al ritmo de su ingesta. Se dice que un fogón siempre tibio mantiene al hogar unido. Pero también, debajo de *la parankua*, se esconden los hechizos para que un matrimonio fracase y es que el tizne de un fogón ajeno en los zapatos de un hombre delata el adulterio.

De acuerdo con el psicólogo cheranense Jurhamuti Velázquez (2014), la *parankua* es un espacio familiar que posibilita el encuentro intergeneracional donde se transmiten conocimientos, normas de buen comportamiento, cuentos e historias que permiten la reproducción social y cultural del grupo. Conforme a los discursos que reivindican este lugar del hogar, “es ahí donde se explica la *Kaxumbekua* o buena crianza, es decir, los valores y principios de vida (...) más aún allí se aconseja para bien vivir (...) detrás de la *parankua* está presente toda una filosofía natural en relación con el fuego y el diálogo en el centro del hogar” (Tata C. citado en J. Velázquez, 2013: 73).

El rol asignado a las mujeres en el espacio doméstico fortalece las redes afectivas, parentales, vecinales y de compadrazgo, es decir, las casas no están aisladas de la vida comunitaria. En este sentido, "en Cherán, entrar a los hogares,

¹⁰⁴ Ramírez en su tesis “La vida Cotidiana de las mujeres p'urhépecha de Cherán y la construcción de las identidades de Género”, analiza cómo las ideologías de género en Cherán colocan de manera diferenciada a hombres y a mujeres, situando a ellas en el espacio doméstico y a los hombres en el espacio público; “A las mujeres p'urhépechas se les educa básicamente para el ámbito doméstico y desear prioritariamente estar en él, preparándose para que sean eficaces en éste. A los hombres por su parte, se les prepara para interactuar en el ámbito público (laboral, político, etc.) y se le entrena para valorar y desear incorporarse y progresar con él” (2004: 128).

implica entrar a espacios colectivos-íntimos (...)" (Alvarado, 2014: 204), al igual que en Zirosto, como en cualquier comunidad P'urhépecha.

En la profusión de formas arquitectónicas de los hogares que hay en la actualidad en ambas comunidades, persisten aún lugares liminales entre lo privado y lo comunitario como los patios y corredores, que permiten comunicar el exterior con el espacio íntimo.

Asimismo, el fogón, en el caso de Cherán,¹⁰⁵ es potencialmente móvil ya que se instala en los espacios colectivos donde se desenvuelve la mujer como la milpa, un salón de eventos, una fiesta en la calle e incluso en medio del bosque.

De tal manera, decir que el espacio asignado tradicionalmente a las mujeres es el relacionado con la parankua no significa que estén ausentes de la vida comunitaria. Si bien es cierto que han estado históricamente excluidas de los espacios formales de representación política, su posición en la organización de la vida comunitaria ha sido importante. Por ejemplo, en la realización de las fiestas, en el acompañamiento de los esposos en los cargos cívicos y en las movilizaciones políticas.

Es importante también el papel de las mujeres en las fiestas patronales como esposas de cargueros, en las ceremonias y los rituales de vida (nacimiento, matrimonio, muerte etc.); así como en la práctica de la medicina tradicional y, sobre todo, en el mantenimiento de las redes de reciprocidad.

La experiencia de la costumbre (*pindekua*) y los órdenes del género *Cruzar la puerta: noviazgo, espacialidad y honor*

Con el fin de ilustrar cómo viven esos órdenes de género las personas p'urhépechas, a continuación presento un relato sobre la experiencia del robo de la novia "por respeto a la familia", es decir, en el cumplimiento de los valores de la *Kaxumbekua* y el *sesi ireta* 'andar bien'.

En cuanto a la espacialidad y la corporalidad de las normativas del género, en este relato podemos observar la importancia del contacto corporal entre un hombre y una mujer. El caminar abrazados por la calle rumbo a la casa del novio es una

¹⁰⁵ En irosto es práctica ha caído en desuso.

señal de compromiso marital según la costumbre (*pindekua*) en la comunidad. Sin embargo, el elemento más relevante que se relaciona con la organización del espacio y las representaciones simbólicas es la puerta de la casa del novio, la cual funge como un punto liminal, ya que cuando la novia cruza significa un ritual de enlace conyugal. Gembe refiere a este suceso de la siguiente forma: “una acción como presentar a los padres o cruzar la puerta de la casa de él forma parte de un acuerdo cultural que se toma como casamiento” (2016: 144).

El noviazgo de Silverio y Rosita (testimonio)

“Las cosas en ese entonces eran diferentes, te veían caminando a su lado o que la estás abrazando y ¡nooh! (suspira hondo). Si traes el rebozo así (indica con las manos), dicen: ¡Ya se van a casar! ¡Eso es malísimo para la mujer o el hombre!” comenta Silverio mientras sus ojos se pierden en el paisaje y sus pensamientos repasan los tiempos de su juventud en los 80’s.¹⁰⁶

A los 19 años, Don Silverio conoció a Rosita, le gustaban su sonrisa y sus ojos rasgados. Después de mucho insistirle comenzaron a “platicar bien” (ser novios). Con los meses, la dejaron salir a dar la vuelta a la plaza con él.

En aquellos años, varios cheranenses habían emigrado a escuelas de educación superior a Morelia y a la Ciudad de México. El sueño de Silverio era salir del pueblo y ser profesionista como su primo, pero justo el día de su graduación de preparatoria, su familia decidió que otro fuera su destino.

Apenas días atrás, él le había robado el primer beso a Rosita; ninguno de los dos estaba listo para lo que iba a pasar. Aquella tarde de la graduación, los padres le organizaron una comida, entonces relata: “(...) y luego de unas copas se me ocurre ir por ella. Ya teníamos listo el baile, en la tarde. Voy, la saco, le digo - ¿A dónde vamos? (Rosita) – Pa’ donde tú quieras, y ahí fuimos caminando”. Llegaron al centro a tomar café como acostumbraban. Ya estaba anocheciendo, cuando se

¹⁰⁶ He decidido presentar estos casos en formato testimonio porque me parece que ejemplifican de manera más vivida cómo se viven los ordenes de género. Este testimonio es parte una historia de vida que abarcó más de 13 sesiones de entrevista.

acerca el mejor amigo de Silverio a la banca donde estaban sentados y los invita con insistencia a ir al baile de graduación.

Las noches en Cherán suelen ser muy frías, por lo que Rosita pidió ir a su casa por algo para cubrirse antes de ir al baile, pero el amigo sugirió que fueran a la casa de Silverio y ahí su hermana le prestara una chamarra. Se fueron caminando abrazados por la calle. Cuando llegaron a la casa, en palabras de Silverio:

Mi mamá abre la puerta y le dije:

-Venimos por unas chamarras amá.

-Ah no, está bien, pásense.

Y a mi amigo le dice:

-No. Tú ya no, ¡tú ya no entras!

-Mamá, si es mi amigo, ¿por qué no va a entrar?

-No hijo, de aquí en adelante, ya cambiaron las cosas, entra ella o entra él.

Al verlos caminar por la calle, los vecinos del barrio le habían avisado a la mamá de Silverio que su hijo llevaba abrazada a la novia rumbo a su casa. Entonces ella reunió a la familia para recibir a la pareja (en ese rato sólo estaban las hermanas y la abuela) y se dispusieron a esperar en la puerta de la casa. Al llegar Silverio y ser recibido de esa forma pensó: “¡O sea! ¿Qué pasa? ¿Pero cómo? Me quedé desconcertado”. Al ver la situación su amigo dijo: “Bueno ya, hombre, allá nos vemos en el baile”. Cuando el amigo se fue, cuenta Silverio:

Yo me quedé frío... ¡Hasta la pinche borrachera, que poco estaba el mareo, se me quitó! Le dije a mi mamá:

-Pero mamá ¿por qué corríste a mi amigo?

- ¡No!, ya te la trajiste.

- ¿Cómo que ya me la traje?

-Sí, pues, ya te la trajiste. Igual ahorita vamos a avisar.

Mi abuelita habló en P’urhépecha:

-Ya se la trajo. Vamos ya a avisar

(En ese momento) Contentos, todo mundo contento, le dije:

-Mira Má, está bien -le dije -Pero vamos a hacer una cosa. Si tú dices que ya no la traigo está bien, pero si no están de acuerdo allá. Y si no están de acuerdo pues total, vamos y les digo “Miren ya se la traigo, aquí, hemos ido a la plaza a tomar café, esto, un rollo ¿no?”.

- Si está bien, vente sirve pa’ que oigas cómo nos van a decir allá.

- Pues de qué o ¿qué onda? –dijo él

Y ahí voy, ahí vamos, ahí vamos nosotros, pero igual ya no la abracé, sino que ya caminábamos como dos perritos.

Al llegar a la casa, los recibieron en la entrada. Y comenzó una especie de ceremonia donde se da el aviso del “robo de la novia”, que tradicionalmente se hace después con el ritual del perdón. Pero puede variar como lo atestigua Silverio:

Las abuelitas (de ella) y mi abuelita hablaron en tarasco:

-Pásenle, pásenle. ¡Qué bueno que vinieron!

-Nosotros ya venimos a avisarle, pues, que ya está, que ya la llevó

- ¡Ah!, no, está bien, qué bueno, nosotros no decimos nada. Si ellos se gustaron, se quieren, nosotros no nos metemos nada.

(Silverio pensó) “¿Cómo?, ¿de qué hablan? Bueno, sí nos queremos, pero... bueno...” O sea, pero no pude decir nada (...). Si hubiera dicho que no... ¡Pero es que una acción de esa naturaleza era una falta de respeto a toda la familia! Lo único...lo único que dije: “¡Ya vámonos al baile!”.

Silverio tenía la intención de estudiar una carrera antes de casarse con Rosita; sin embargo la norma de género emergió en la manera en que interactuaron espacial y corporalmente. De no haberse casado, Silverio hubiese sido recriminado por su familia por no andar bien “no sesi ireta”; pero Rosita hubiese sido la más perjudicada, pues su honorabilidad *Kaxumbekua*, hubiese quedado quebrantada, junto con la de su familia. Esta situación limitaría sus posibilidades de conseguir “un buen marido”. Con esta anécdota se ilustra cómo viven los individuos las normas de género en estas comunidades.

“Me llevó a la fuerza”: la vulnerabilidad de las mujeres en el espacio público

La siguiente anécdota es de una comunera de Zirosto que ha trabajado en el corte de berries. Con esta historia quiero ejemplificar las violencias que desde antaño viven las mujeres y que se han recrudecido en los últimos años.

El robo de la novia es un uso y costumbre p’urhépecha, pero el rapto es una práctica agresiva sin consenso ni mediación de por medio con la chica o los padres. Las trayectorias de vida de tres de las mujeres de Zirosto con las que trabajé en campo están marcadas por este evento.

El rapto de Lucía

“No, no me enamoré, nada más platicaba yo; él era de los que cortaban aguacate y ahí lo conocí” narra Lucía con pesadez en la voz, al recordar cómo conoció a su esposo. Cuando era niña, su familia cuidaba una huerta de aguacate

en Zirosto, donde el patrón era de fuera y se había apoderado de aquellas tierras durante el desplazamiento poblacional tras la explosión del volcán Parícutín.

A los papás de Lucia les decían “rancheros”, como les llaman a los cuidadores de huertas, porque vienen de otros pueblos. Pero ella es considerada comunera porque nació en Zirosto. Creció en un jacal escondido entre la densidad de los árboles de aguacate. Su patio de juego era la huerta, donde andaban los cortadores originarios de Uruapan; uno de ellos fue el hombre que la raptó:

Yo tenía catorce años y él era un adulto (...) y un día que ya se iba pus, me (silencio) ahí en la carretera yo andaba en una bicicleta, porque siempre andaba yo en bicicleta, recorría la huerta en bicicleta (silencio). Y entonces este pues ya me, me agarró de ahí y me llevó a la fuerza, me subió al camión que pasaba pa' Uruapan.

(...) pues cuando ya vieron que no estaba yo y nomás la pura bicicleta, pues luego dijeron pues que ya a lo mejor me había ido pues con alguien. Mi papá ese día mandó a la policía a alcanzarme, pero no me alcanzaron, y llorando llegué a Uruapan y yo dije: -pues yo qué, yo no tengo nada que hacer aquí-, y él necio que me tenía que llevar y... pues ya fue a la fuerza y pues a la fuerza estoy aquí.

Lucia y su raptor, quien se convirtió en su esposo, tiempo después regresaron al pueblo y ahí se establecieron; ahora ambos son reconocidos como comuneros. Lucia cuenta: “He sufrido mucho con él, he sufrido muchísimo con él (...) y por todo lo que he vivido y todo, pues yo ya no sé ni qué hacer. [Silencio] No sé por qué me tocó a mí esta vida”.

En Santa Ana, se dice que el rapto se dejó de dar hace 20 años aproximadamente. En Cherán encontré anécdotas de mujeres que fueron raptadas entre los 12 y los 15 y ahora tienen entre 40 y 50 años. En uno de los casos, la chica de 12 años fue “vendida” por la abuela a un hombre mayor que la tomó a la fuerza cuando iba a lavar ropa. Hay otros relatos de terceras personas, como un caso en Zirosto, donde a una adolescente se la llevaron a la fuerza rasgándole el vestido.

En la actualidad, no se escucha que se dé el rapto, lo común es la fuga o robo por acuerdo. Pero en el caso de los alrededores de Zirosto y los pueblos vecinos a Cherán, como Paracho, se presentan otros mecanismos de violencia extrema como la trata de blancas, los raptos y las violaciones de jovencitas por grupos armados, las desapariciones forzadas y los feminicidios de los que hablé en el primer capítulo.

“Volver a nacer” la residencia patrivirilocal

“Sobre la práctica vas aprendiendo” dice Alfa, al hablar del matrimonio y la residencia patrivirilocal, que es dominante en Cherán y en Zirosto. “Tú llegas, te casan o te roban, pasan 6, 8 meses, para que tú te acostumbres a cocinar a la forma que cocinan en esa casa”. Si una joven aprendió a guisar como su mamá, a lavar la ropa de cierta manera o hacer los quehaceres de cierto modo, todo eso lo ha de olvidar y será educada de nuevo por su suegra. La instrucción comienza desde los quehaceres más básicos; “te dicen: hija trae el agua, hija ve al molino, hija lava los jitomates. Porque formas parte ya de esa familia” (Alfa, 2015, Cherán).

En este sentido, se dice entre los p’urhépechas que cuando la mujer se casa es como si volviera a nacer. En el caso de una de las mujeres entrevistadas, después de algunos años de casada, su esposo le prohibió que se pusiera faldas a la altura de la rodilla, como lo hacía cuando eran novios. Entonces ella tomó todos sus vestidos y faldas, junto con sus fotos de antes de casarse, y prendió una gran hoguera con ellos en el centro del patio.

La fiesta –boda o bautizo- es el lugar de socialización y del aprendizaje del marcaje de las jerarquías entre mujeres: “llega el día, casi siempre en una fiesta, que es la primera fiesta de la nueva familia donde llegaste, que te dicen: Va a haber bautizo hija, te vas pronto para que vayas a hacer tamales con abuela, y tú llegas pero ya no es tu suegra la que te va a decir, es la abuela” (Alfa, entrevista 2015, Cherán).

Las suegras suelen enseñar a sus nueras la sazón que a su vez les enseñaron a ellas en su familia política. Laura cuenta que cuando se casó a los 16 años, su suegra al cocinar le decía: “Acércate para que veas cómo le gusta a mi hijo el churipo, para que así tú lo hagas”. En ambas comunidades, las suegras se encargan de la crianza de sus nietos: “cuando ya nace tu hijo, tampoco vas a atender a tu hijo a la manera a la que en tu casa lo atenderías, lo vas a atender a la forma en que la suegra y la abuela atendieron a su hijo y a tu suegro”. (Alfa, 2015, Cherán)

En Zirosto es muy similar, las mujeres jóvenes viven en la casa de la suegra y ayudan a realizar los quehaceres y preparar el alimento. Hay casos donde se restringe visitar a sus padres. En ambas comunidades, la nuera tiene la menor

jerarquía. Si hay hijas casadas o no que viven con sus padres, tendrán derecho a ordenar a las cuñadas en torno a los quehaceres.

Actualmente algunos matrimonios se mudan a una casa independiente después de varios años, 5 o 10. Sin embargo, aunque vivan separados, la familia política vigilará las conductas de la mujer cuando el marido esté ausente, por trabajo o por migración.

Las mujeres de generaciones más jóvenes están pensando diferente en torno a la forma de residencia patrivirilocal. “Quieren vivir todos juntos” dice Braulia, al contarme cómo las nueras conviven en una misma casa al casarse, en Cherán. Ella es joven y cuestiona con dureza las costumbres del pueblo: “Así es aquí, a veces cuando el marido las golpea y ellas quieren salir de eso, en su casa no las reciben y las llevan a casa de su marido ¡porque ya es de él!” (Braulia, mayo de 2015).

A continuación, describiré etnográficamente la intervención de la familia sanguínea para que el matrimonio permanezca a pesar de la violencia que puede implicar para la mujer.

“¡Pues que me mate de una vez!”

La violencia conyugal y la fuerza de la costumbre

Francisca es una mujer de alrededor de 33 años. Cuando alguien le menciona que es bonita, ella responde: “¡De poco me ha servido; si tú supieras lo que sufrí por eso!”. Es madre soltera de dos niñas, su historia de vida es una más de las que ilustra la intensidad de la presión de la familia consanguínea para preservar el honor y cumplir el deber ser. Este es un fragmento de entrevista sobre su historia de vida:

Pero si vieras en Estados Unidos fue un infierno, allá es donde empezó a maltratarme, golpearme, ¡ay, fue horrible en Estados Unidos! No hablan tu idioma, nadie te entiende, te sientes como sola, sin protección. Por eso me maltrató muy feo, él me tenía tan amenazada, tan espantada. Sin salir, me golpeaba, muchas veces si me hizo trabajar, pero él nunca me dejó mi dinero, me lo quitó, yo recibía el cheque y lo cambiábamos y se quedaba el dinero. Me encerraba, me metía en un sótano, fíjate y ahí me aventaba la comida como si yo fuera un perro ¡ay no, bien feo, pero bien feo! (silencio).

Francisca logró escaparse con ayuda de un pariente que vivía en otro estado. “Me recogió súper golpeada, ¡super golpeada, Verito!, ya bien flaca y bien fea porque me tenía bien maltratada”. Decidió no denunciar por desconocimiento del

procedimiento. Ante una depresión profunda, resolvió regresar a Cherán con sus papás. Sin embargo, cuenta que se arrepiente de ello:

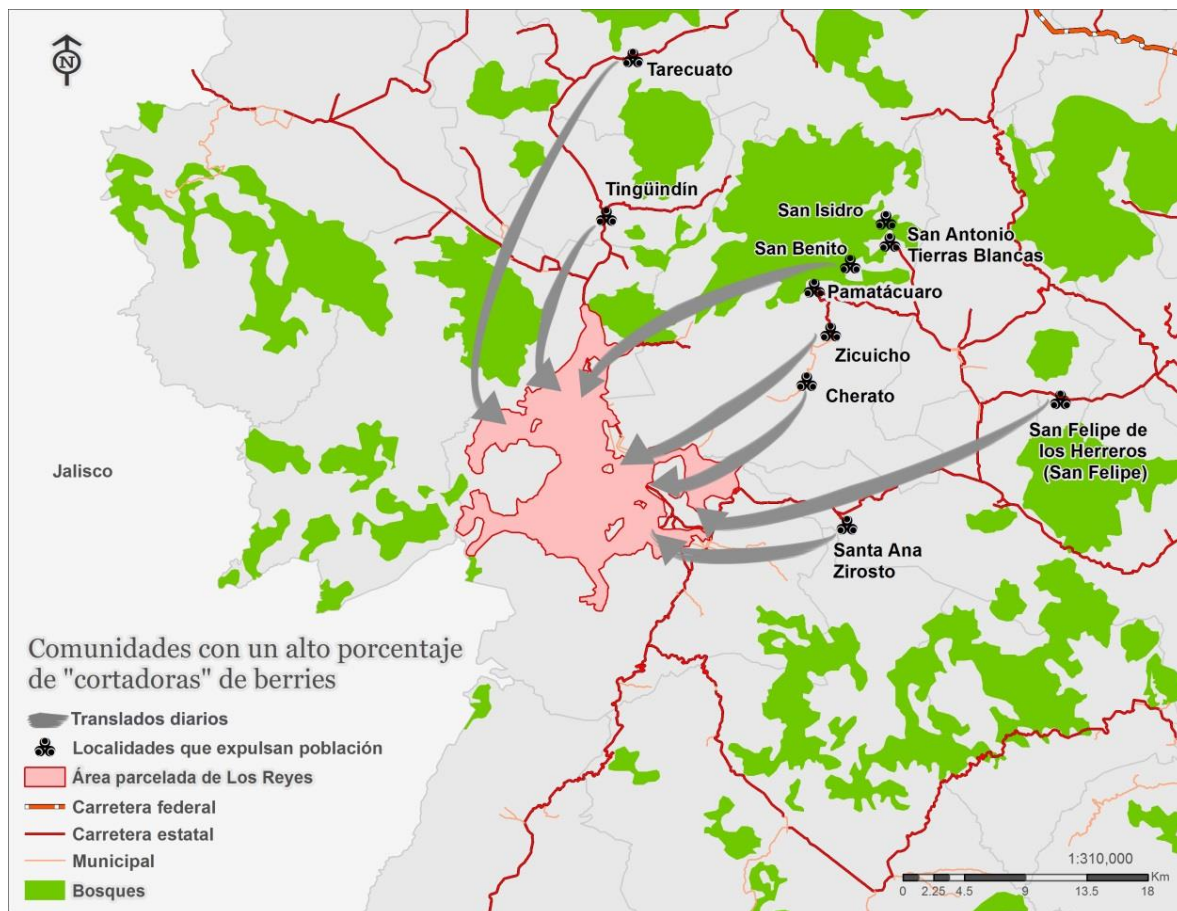
Después de tres años, él se vino, habló con mi familia, decía que él no me había maltratado. Y mi familia le creyó a él, porque ellos no me vieron golpeada. Aquí me obligaron y me tuve que ir, todavía me fui llorando, me fui suplicando. (Su familia decía) “Tienes que irte porque eres su esposa, aquí nada de casarte, de buscarte otro, ¡te tienes que ir!” Y ya voy llorando, y pues si me mandaron a fuerzas. Por eso cuando ya otra vez me empezó a golpear, yo ya no me iba a mi casa. ¿Para qué, si me van a regresar de nuevo? Y ya, así siempre golpe tras golpe, hasta que un día pues me dejó ya tirada y los vecinos me llevaron al hospital y todo eso, y fue como vieron que él me golpeaba y me quisieron recoger y les dije “¡no!” (silencio) “¡Pues que me mate de una vez! ¿No eso querían?, ¡Y yo les decía que me maltrataba y no me creyeron, pues que me mate y me voy a recoger de nuevo con él!” , pero yo con el mismo coraje, sentimiento, de que no me creían a mí, y como que no sé, sentía horrible pues Verito. Ya me regresé otra vez e igual me seguía tratando.”

En esta historia podemos ver que las redes de parentesco pueden coadyuvar a perpetuar el sometimiento del individuo bajo un orden androcéntrico. Algunas personas de comunidades p'urhépechas mantienen la idea de que las mujeres una vez casadas “pertenecen” a la familia del esposo. A pesar de los cambios en las nuevas generaciones, siguen vigentes creencias que justifican la violencia (“Con el tiempo los hombres se apaciguan”). Se trata de una tensión entre prácticas arraigadas, naturalizadas, y los procesos de reflexividad de las mujeres que se han atrevido a hablar de derechos y buscar alternativas para enfrentar las opresiones de género. Francisca se liberó de su victimario, narra: “Y ahorita digo ¡ay!, ¿Por qué aguanté tantos golpes si bien pude haber salido adelante sola?, pero era porque mi familia decía: tú tienes que estar ahí con tu esposo, sea como sea un día va a cambiar”.

3.2 Las “Cortadoras de zarza” P’urhépechas

¿Cómo se articulan las trayectorias de precarización de ciertas mujeres con su posición social de desventaja en la organización comunitaria androcéntrica?

Del trabajo de campo realizado, se desprende que las trayectorias de precarización sólo se entienden en el marco de una acumulación de desventajas que expone a las mujeres a una mayor vulnerabilidad social. Si bien es cierto que el jornal en las berries se presenta como una alternativa de subsistencia para las más marginadas socioeconómicamente en sus comunidades (ya sea porque son jefas de familia o porque pertenecen a grupos domésticos precarizados) y permite a las mujeres contar con mayores oportunidades de agencia tanto en el hogar como en la sociedad, este proceso no ha significado una posición más equitativa para ellas dentro de sus comunidades. Por el contrario, se aprecia una reproducción de las estigmatizaciones sobre las mujeres.



Panorámica de las comunidades expulsoras de jornaleras

La feminización del empleo en el Valle de Los Reyes es parte del desarrollo del agronegocio de exportación en Latinoamérica, particularmente de frutas, hortalizas y flores (Lara, 1995; Vara, 2006; Valdés, 2015).

En Michoacán, la industria fresera se desarrolló desde la década de los sesenta aunque la consolidación de la producción de las berries, ‘frutillas’, se dio a mediados de la década de los noventa con la instalación de dos empacadoras extranjeras tras la firma del TLC.

Las mujeres de la Sierra comenzaron a participar en el jornal de Los Reyes hacia el año 1997, cuando en el plan de San Sebastián se comenzó a cultivar zarzamora. Virginie Thiébaud (2011) registra que para 1998, Pamatácuaro y Sicuicho conformaron las primeras cuadrillas de mujeres de la Meseta.

En el valle de Los Reyes, el crecimiento exponencial del cultivo de frutillas se dio en menos de una década: “entre 2001 y 2009 la producción de berries incrementó de 512 has a 7 042 has” (Thiébaud, 2011:57), es decir, se multiplicó trece veces en menos de una década. En esos años se fueron sumando mujeres de pueblos como Santa Ana Zirosto (2002) y San Isidro (2006). Es en 2010 cuando otras comunidades como San Felipe de los Herreros comienzan a participar. Entre 2015 y 2017 aumentaron considerablemente las cuadrillas de jornaleros e incluso se incorporaron comunidades como Nurio y Cocucho. Otro dato relevante es que la movilidad de “las cortadoras de zarza” es, por lo regular, de “ida y vuelta” a sus comunidades.¹⁰⁷

Las siguientes descripciones se basan en algunos recorridos de campo por las comunidades de la Sierra que realicé entre 2014 y 2017.

De tejedoras a cortadoras de tsituni: Pamatácuaro¹⁰⁸

Pamatácuaro es una de las principales comunidades expulsoras de mujeres al corte de *tsituni* o ‘zarzamora’ en Los Reyes. Esta comunidad es conocida por sus

¹⁰⁷ Aunque yo me enfoqué en la participación de las mujeres de la región, el fenómeno es más complejo. Hay familias completas que provienen de todo el estado y de estados como Guerrero, las cuales migran al valle en la temporada de corte. Por ejemplo, en 2015, en el trabajo de campo conocí casos de familias de Casimiro Leco en Cherán y de Arantepakua, que se trasladan al jornal temporal de Los Reyes, sin enganchadores y por periodos de 15 a 20 días en los que rentan cuartos en aquella ciudad.

¹⁰⁸ Pamatácuaro fue una de las comunidades donde hice varias visitas de campo en 2014, está ubicado en la Meseta P’urhépecha bajo el cerro grande de Patamban. Pertenece al municipio de Los Reyes

altos niveles de migración nacional a Guadalajara e internacional a Estados Unidos, y por las famosas cucharas de madera que fabrican. Además de las cucharas, en los talleres artesanales domésticos se elaboran molinillos, tablitas y bateas para vender en ferias, en tianguis y mercados del país.

Históricamente, ciertas familias han acaparado el aprovechamiento forestal y el comercio artesanal, actividades controladas por los hombres. El jornal en Los Reyes es la principal actividad económica de las mujeres y de jóvenes que están decidiendo no migrar.

Antes del jornal, la mayoría de las mujeres trabajaba tejiendo palma para hacer canastas, tortilleros, etc., como Angélica, del barrio San Diego, quien trabaja en la parcela Plan de Ayala.

Angélica es una mujer mayor de treinta años, es soltera y vive con su madre. La primera vez que visité su casa en el verano de 2014, eran más de las seis de la tarde y aún no llegaba del jornal. La esperé en su cocina tradicional, un cuarto pequeño de madera con una vista hermosa al pueblo. Cuando llegó, pude ver sus botas de plástico cubiertas de lodo y sus ojos enrojecidos por el cansancio.

Ella es jornalera desde hace cuatro años, pero hace tres cambió de parcela porque secuestraron a su patrón en una sucursal bancaria de Los Reyes. A él le quitaron tres de sus parcelas, sólo le quedó una y le ofreció trabajo en esa, pero ella no aceptó porque era de manera temporal. Ante la necesidad, consiguió un trabajo de planta en la parcela Plan de Ayala.

No deja de ir al corte a pesar de “lo cansado que es”, porque está acostumbrada a trabajar desde niña. Antes del corte pasaba los días desde las once de la mañana a las once de la noche tejiendo doce canastas de palma, y por esa docena le pagaban \$40.00 pesos en el centro de recolección de los mayoristas locales. Cuenta que el material le costaba \$80.00 por semana, o a veces más, y no le rendía el dinero.

(aproximadamente 45 minutos). La población de la comunidad según datos de la INEGI es de 3 046 personas (1,477 son hombres y 1,587 mujeres). En esta comunidad no se habla la lengua puré entre los jóvenes y niños, ni se usa ya el traje típico. Sin embargo, las fiestas como el carnaval, el corpus siguen el sistema de cargos tradicional, los platillos y los matrimonios siguen el patrón p'urhépecha.

Con el corte de zarzamora gana \$120.00 por día de lunes a domingo (datos de 2014), y en la temporada de cosecha \$25.00 más por hora extra. Al día les piden que saquen mínimo trece cajas, cada una con una docena de cajitas de zarzamorras empacadas. En la parcela donde ella trabaja no hay seguro, ni vacaciones, tampoco aguinaldo, aunque en algunas parcelas sí brindan seguridad laboral (o social). Lo único que les da el patrón es el transporte. Los carros se concentran en la plaza a las cuatro treinta y parten a las cinco de la mañana rumbo a Los Reyes. Varía la cantidad de vehículos según la temporada; en el verano lluvioso de 2014 salían tres camiones de las empresas, más algunas camionetas de gente de la comunidad.

En la trayectoria de Angélica puedo deducir dos elementos que nos ayudan entender la salida masiva de mujeres de la Meseta al jornal de zarzamora. El primero es que las mujeres (sobre todo las solteras, viudas y separadas) se han visto históricamente excluidas de actividades económicas locales como el aprovechamiento del bosque. Y el segundo, que estas mujeres han encontrado en el jornal una estrategia de supervivencia mejor remunerada que otras actividades económicas, como la elaboración de artesanías para mayoristas o revendedores.

“Aquí todas las mujeres trabajan en el jornal”: Sicuicho

Junto con Pamatácuaro, Sicuicho es una de las comunidades con mayor expulsión de mujeres al corte de la zarza por su densidad poblacional y por ser una de las primeras comunidades que comenzaron con esta actividad.

La artesana Dolores cuenta: “Aquí todas las mujeres trabajan en el jornal, también van los hombres y se van las familias completas”. En esta comunidad, la mayoría de las mujeres ya está “acomodada” (trabajo de planta) en una parcela, ya sea de empresas o de pequeños productores. Según un estimado de los pobladores, alrededor de 400 mujeres están trabajando en la zarza.

La comunidad se ha caracterizado por la presencia de médicos tradicionales y una importante herbolaria curativa, así como por la explotación forestal y los bordados en huanengos realizados por las mujeres. Es una comunidad con un desabasto histórico de agua al grado de recurrir al suministro de pipas foráneas y la problemática se ha complicado con la expansión del aguacate en la última década,

ya que el agua disponible se utiliza para el riego. Las familias más pobres se ven en la dificultad de acceder a este vital líquido.¹⁰⁹

Ante la falta de agua, algunas mujeres jornaleras me cuentan cómo los domingos salen a las cuatro de la mañana para alcanzar lugar en el ojo de agua y lavar la ropa. Si lo consiguen, pasan el día entero en esa labor y el lunes siguiente se van de madrugada al corte en Los Reyes.

Podemos observar que las condiciones de desventajas se acumulan para las mujeres a pesar de los nuevos ingresos por el jornal. Al ser las encargadas de las labores domésticas, la escasez de agua en la zona les demanda mayor esfuerzo en sus labores cotidianas. Así, podemos ver la interseccionalidad de las opresiones en la vida cotidiana de las mujeres jornaleras.

***“Ya por la tarde es cuando están las mujeres”:* Cherato**

En Cherato,¹¹⁰ más de la mitad de las mujeres en edad económicamente activa (alrededor de 70), trabajan en el jornal de Los Reyes (2016). Cherato es una comunidad pequeña que se ha declarado “pueblo rebelde”,¹¹¹ y, desde hace un par de décadas, se ha dedicado al cultivo del aguacate ante la pobreza de la población que, por ejemplo, no cuenta con servicios de salud.

En el caso de los hombres, son pocos los que asisten al jornal de Los Reyes, la mayoría trabaja en las huertas de aguacate y unos pocos son productores de este fruto. Es la primera vez que las mujeres de esta comunidad participan en una actividad económica remunerada, antes se dedicaban a los quehaceres domésticos, a diferencia de comunidades donde hay antecedentes de cooperativas de artesanas.

Los roles de género parecen estar cambiando en Cherato ante la práctica del jornal. Me tocó entrevistar a un hombre dedicado al comercio, que mientras su esposa salía al corte, él cuidaba de sus dos hijas de dos y seis años. Como muchos hombres atienden sus huertas o trabajan en el corte de aguacate local, han

¹⁰⁹ Según datos del INEGI (2010), alrededor del 30 por ciento de la población vive en situación de pobreza.

¹¹⁰ Para 2010 INEGI registra 563 habitantes en esta comunidad.

¹¹¹ Como vimos en el capítulo 1, esta comunidad ha gestado un movimiento pro autónomo con la creación de su Ronda Comunitaria y barricadas en 2013.

comenzado a participar en el cuidado de los niños mientras sus esposas salen de la comunidad.

“El pueblo se queda con puros niños y abuelitos” San Isidro¹¹²

En las comunidades de San Isidro, San Benito, San Antonio y Uringuitiro (localidades contiguas que comparten una historia similar) tanto hombres como mujeres van al jornal de Los Reyes. En estas comunidades, además, un porcentaje de la población va al corte de la fresa a Tangancícuaro. En una estimación hecha por un enganchador de San Isidro, alrededor de 900 personas (hombres y mujeres) van al jornal en los meses de cosecha. Dicen que en esa temporada “el pueblo se queda con puros abuelitos y niños”.

San Isidro es una comunidad con una infraestructura deficiente en servicios básicos: no cuenta con agua potable y en 2010, según datos del INEGI, 85% de las viviendas tenían piso de tierra. El servicio de transporte público es limitado y su confinamiento geográfico dificulta el desplazamiento de la población. Las principales actividades son la agricultura, la explotación forestal, el aserrío de madera y la albañilería.

En una exploración de campo en San Isidro en 2014, encontré seis autobuses de empresas que salían con jornaleros. Un enganchador local me comentó que en la empresa empacadora extranjera para la que trabaja “prefieren contratar mujeres indígenas porque no piden seguro y no se quejan si tienen que tardar”. Las mujeres jóvenes salen al trabajo para ganar dinero, por ejemplo, antes de la fiesta patronal y así comprarse “un estreno” (ropa nueva). Por su parte, las mujeres mayores lo hacen ante la falta de alternativas económicas locales. Se sabe, por ejemplo, que estas mujeres ya no obtienen los ingresos necesarios de la venta de tejidos, lo que las ha forzado a ir al corte para comprar el mandado del día. Un gran número de personas van en pareja al jornal.

¹¹² En San Isidro el INEGI reportó una población de 1,513 habitantes en el censo del 2010.

De acuerdo con profesores locales quienes colaboran en el proyecto de investigación-acción para una educación intercultural bilingüe T'arhexperakua,¹¹³ se están generando problemas sociales por la salida masiva al jornal entre los meses de octubre y abril. Entre sus preocupaciones destacan que los niños llegan a la escuela sin desayunar, con el uniforme sucio o mal puesto y que ha aumentado el alcoholismo entre los jóvenes. Asimismo, se observa una elevada deserción en el nivel secundaria por el ingreso al trabajo del jornal.

“Ya nadie quiere bordar, prefieren ir al corte...” San Felipe de los Herreros¹¹⁴

San Felipe de los Herreros es una comunidad que desde 2010 ha incrementado paulatinamente el número de mujeres y hombres que van al jornal en Los Reyes. En los primeros años el número oscilaba entre las 40 y 50, pero entre 2016 y 2017 se ha multiplicado al grado de que la mayoría de la población femenina en edad económicamente activa asiste. Una de las razones, según la comunera Lola, es que “los patrones comenzaron a poner transporte gratuito”.

Esta comunidad es reconocida históricamente por su herrería artesanal, pero también por los bordados y deshilados que las mujeres realizan. Las cooperativas y proyectos de fomento artesanal han sido el sostén de algunas familias. Otras elaboran sus deshilados sin créditos, los venden a revendedoras locales quienes los comercializan en ferias o en las ciudades de Morelia y Pátzcuaro.

A raíz del aumento de jornaleras en la época del corte, no hay mujeres que quieran bordar la rejilla para las mujeres artesanas que diseñan (re-bordan) y revenden.¹¹⁵ Quien borda la rejilla en una blusa gana alrededor de \$200 pesos e invierte una semana aproximadamente. Por ello prefieren ir al corte donde ganan al menos \$900 pesos a la semana.

Impactos del jornal de agroexportación en las comunidades

¹¹³ El proyecto es una colaboración entre las escuelas de San Isidro y Uringuitiro y la UAM-I. Al respecto, se recomienda consultar el siguiente video: <https://www.youtube.com/watch?v=CDNE07bu-3o&feature=youtu.be>

¹¹⁴ Tiene 1,898 según el censo del 2010.

¹¹⁵ El deshilado se hace sobre la tela levantando los hilos de la trama con la punta de la aguja, así se forma la rejilla. Luego con la aguja e hilo se realian los diseños.

Hay algunas generalidades del fenómeno del jornal y sus impactos en las comunidades que se deducen a partir de las visitas de campo, las cuales se describen a continuación.

El corte de zarza representa una estrategia de supervivencia para las mujeres en el contexto de precarización de sus grupos domésticos derivado de los procesos de explotación forestal exacerbada y el quiebre de la economía maicera en la Meseta (Bocco y Garibay, 2011). Se trata de un fenómeno creciente de salarización en el campo mexicano toda vez que el jornal se ha convertido en una opción de supervivencia para algunas mujeres solteras, sin marido o con marido ausente, frente a la posición de desventaja de acceso a recursos en sus comunidades.

Los antecedentes de precarización laboral entre las mujeres que se emplean en el jornal demuestran que las industrias de agroexportación utilizan mano de obra barata como parte de la feminización del empleo (Lara, 1995; Vara, 2006). Este es el caso de las artesanas que trabajaron para mayoristas o comercializadores de sus artesanías, ya que sus ingresos eran sustancialmente bajos en comparación con el tiempo invertido. En otras palabras, la labor artesanal para mayoristas que han realizado las p'urhépechas ha sido la antesala para que las empresas empleen mujeres en condiciones precarias, extenuantes y sin brindar derechos laborales.

Así, se generan nuevas oportunidades laborales para las mujeres, lo que les puede dar cierta capacidad de negociación o libertad de consumo. No obstante, al abandonar la economía campesina, algunas familias y sus mujeres se están volviendo dependientes del trabajo asalariado para sobrevivir. Esta contradicción entre las nuevas oportunidades de subsistencia y las condiciones de precarización y vulneración social de las mujeres jornaleras, ha sido estudiada por Barrientos (1999) en el caso del desarrollo del agronegocio frutícola en Chile.

Por otro lado, se están dando cambios en los roles de cuidado de los hijos, como en Cherato y en comunidades como Pamatácuaro o San Isidro; en estas últimas, las mujeres solteras y las abuelas cuidan a niños cuyos padres trabajan.¹¹⁶

¹¹⁶ Cabe señalar que en la mayoría de las comunidades no hay servicio de guardería, ni escuelas de tiempo completo que permitan el cuidado de los niños mientras las jornaleras salen a trabajar.

En resumen, puede observarse que entre las comunidades visitadas que participan en el jornal hay dos patrones de comportamiento. En las localidades con precarización generalizada, tanto hombres como mujeres se trasladan al jornal (como San Isidro). Por su parte, en localidades como Santa Ana Ziostó, la comunidad genera fuentes de empleo para los hombres jefes de familia en las empresas comunales y en tierras altamente productivas, por lo que son en su mayoría mujeres quienes buscan oportunidades de subsistencia en el corte de la zarza.

Las cortadoras de Ziostó: precarización y género

La historia de Bertha: del empleo doméstico, al peonazgo y al corte de zarza

Conocí a Bertha trabajando de “peón” para las huertas de aguacate de un comunero de Ziostó al que Alicia S. (su amiga y enganchadora) le debía dinero. Alicia S. le pagó al comunero con mano de obra, luego, cuando entró al jornal de la berries en un rancho de Los Reyes, le pagó a Bertha los jornales que había trabajado. Esa mañana “anduvimos a nuestro ritmo”, quitando el zacate y haciendo cajetes a plantas de aguacate descuidadas por el dueño.

Bertha quisiera trabajar todo el año en un empleo fijo porque ella es la única fuente de ingresos para su hogar. Sus dos niños mayores la acompañan sin pago al corte en la temporada fuerte de berries y cuidan una tienda con maquinitas por \$ 200.00 a la semana.

No sabe leer ni escribir. Antes de trabajar en las berries, fue empleada doméstica en la ciudad de los Reyes durante ocho años y comenta que: “En los Reyes ya no puedes ir a trabajar en casa. Ahorita para dejar a mis hijos solos no se puede, cuesta cincuenta pesos para venir cada semana ¡no se puede! Era todo el quehacer planchar, lavar darles de comer” (septiembre 2014).

Al no tener huerta en la comunidad, pidió, junto con otras mujeres, que se le permitiera participar en las brechas corta fuego (en los bosques) y demás mantenimiento del bosque que es parte de la reserva federal, lo que llaman pagos por servicios ambientales a cargo del Comisariado de los Bienes Comunales. Sin

embargo, a las mujeres no les dan empleo en esos espacios comunales ya que se acostumbra a dar este empleo de verano a hombres jóvenes.

Bertha tampoco consigue trabajo de planta en los ranchos de berries, esos son regularmente para gente de la ciudad de Los Reyes; sólo le queda esperar la temporada fuerte y guardar dinero: “Ya empieza uno a ganar bien, ya como por decir en enero o febrero, saca uno bien hasta los mil cuatrocientos, mil quinientos a la semana. Ahí sí conviene guardar uno, ya como por decir se vienen las aguas otra vez” (Bertha, septiembre de 2014). Para ganar esa cantidad tienen que cubrir horarios de más de 12 horas al día y, del dinero que percibe, debe reservar para el pasaje y la comida.

La falta de efectivo durante los meses que no hay trabajo le han hecho pensar en quedarse en el corte de durazno donde le ofrecen trabajo de planta por \$850.00 pesos a la semana. No obstante, esto implica dedicar más horas sin retribuciones por horas extras y con mayor esfuerzo físico al fumigar y cargar costales de más de 30 kg en el corte.

El caso de Bertha nos muestra las trayectorias precarizadas de las mujeres que se emplean en el jornal ante la exclusión de las comuneras jefas de familia a los recursos comunitarios. El jornal le permite “sacar pal’ mandado”, pero es un empleo precario, aunque mejor remunerado que el de trabajadora doméstica que tuvo antes en una casa de Los Reyes.

En cuanto a la historia del jornal en Zirosto, fue en 2002 que dos grupos pequeños de mujeres comenzaron a salir a las parcelas de Los Reyes y poco a poco conformaron las primeras cuadrillas. Entre 2010 y 2014 aumentó considerablemente el número, llegando a más de 70 mujeres y algunos hombres de la localidad, además de los jornaleros foráneos que se alojan en la comunidad durante la temporada de corte. En 2017, varias camionetas fueron remplazadas por camiones de las empresas, lo cual es indicativo del incremento en el número de trabajadores; además, un porcentaje importante de comuneras han conseguido trabajo de planta.

Las primeras enganchadoras y sus cuadrillas estaban conformadas por mujeres. En 2014 había además ocho enganchadores hombres. El jornal de berries

comenzó siendo un trabajo para las mujeres de migrantes y las madres solteras como Bertha, pero con el tiempo fue una estrategia más generalizada. La comunera Natividad (+), en la primera entrevista en campo, narró que antes había trabajado para todos los hombres de la comunidad, pero con lo que ella llamó “las llegadas de las máquinas”, el desempleo aumentó: ya no se contratan tantos “peones” en el corte del aguacate, ahora se usan máquinas cosechadoras y, en lugar de las guadañas para deshierbar, usan una podadora llamada “güiro”. Fue debido a esa disminución drástica de la demanda de mano de obra por los huerteros locales, que cada vez más mujeres se emplearon en el jornal de las berries como una estrategia de sus grupos domésticos.

Las cortadoras y acumulación de desventajas

Quisiera poner en evidencia la acumulación de desventajas de las jornaleras, como mujeres y como integrantes de grupos domésticos precarizados. Como argumenté en el Capítulo II, la posición social de las mujeres dentro de la organización comunitaria en Zirosto las hace más vulnerables a la precarización, y, por tanto, el jornal agroindustrial se vuelve una alternativa de vida apreciada.

En un pueblo donde se dice que “a todas las familias (de comuneros) se les ha dado tierra”, tierra altamente productiva, me pregunté: ¿Quiénes son los comuneros que tienen la necesidad de vender su mano de obra en la agroindustria de las berries? Encontré que el mayor porcentaje está conformado por mujeres, algunas de ellas solteras, otras son madres separadas o con maridos ausentes por la migración, y otras tantas provienen de familias empobrecidas tras la venta o renta de sus tierras.

Ante este hallazgo, puedo afirmar que en Zirosto la posición de las mujeres en un sistema de organización patriarcal propicia la acumulación de desventajas para las mismas. Entre estas desventajas destacan: el poco acceso a la tierra, la exclusión de las asambleas y los cargos públicos y la exclusión del trabajo en las empresas comunales. Dichas condiciones las vuelve vulnerables cuando no hay un “jefe de familia” que las represente en el acceso a recursos comunales.

Como ya he expuesto, el cultivo de maíz y de trigo, las huertas frutales (policultivos), los animales de traspatio y las artesanías fueron estrategias de supervivencia en el siglo pasado que han sido desplazadas por el monocultivo del aguacate en esta localidad. Este nuevo ordenamiento territorial productivo conduce a que los grupos domésticos con jefatura femenina o precarizados tengan la salarización como alternativa de subsistencia.

El que las mujeres salgan de la comunidad a trabajar, si bien desafía los órdenes de género, no cambia su situación de exclusión de los espacios públicos de toma de decisiones: no pueden entrar a las asambleas, no llegan a ser representantes ni en la Jefatura de Tenencia, ni de la Comisión de Bienes Comunales. La clínica de salud, el comedor de la “Cruzada contra el Hambre” y las actividades en torno a Oportunidades, todos ellos programas gubernamentales asistenciales, así como el cuidado de la iglesia, son los espacios colectivos donde las mujeres participan. Pero durante mi estancia observé otra dimensión más de la subordinación: el papel impositivo de las asesoras y doctoras como agentes del Estado sobre las mujeres, tema que no desarrollo en esta tesis.¹¹⁷

Tensión en los órdenes de género y estigmatización de las cortadoras

El jornal agroindustrial de las berries está cambiando las dinámicas de género al interior de la comunidad. La movilidad y monetarización de las mujeres ha trastocado roles de género tradicionales al interior del grupo doméstico. El fogón no es más el lugar donde pasan más tiempo las comuneras jornaleras.

A pesar de las posibilidades que brinda el trabajo asalariado a los grupos domésticos precarizados. Es importante recordar el concepto de honorabilidad o Kaxumbekua, para entender por qué el que una mujer se desplace fuera de la comunidad e interactúe con otros hombres genera conflicto en los hogares y entre la población que no se desplaza. Esta situación se evidencia en dos frases que

¹¹⁷ Debido las dificultades para abordar este punto dado la complejidad de las dos dimensiones de estudio y los dos espacios de trabajo de campo que implicaron gran cantidad de material etnográfico.

escuché en campo: “mujeres bien” para referirse a las que se quedan en casa, y “mujeres de esas” para nombrar a las que salen a trabajar al corte de la zarza.¹¹⁸

Algunos calificativos que les dan hombres y mujeres a las cortadoras, no sólo en Zirosto, sino en la Meseta en general, suelen ser muy agresivos: “fáciles”, “promiscuas” e incluso “putas”.

En su estudio de la década de los noventa en una comunidad rural cercana a Zamora, Gail Mummert observó la estigmatización de las mujeres que salían: “las malas lenguas decían que las mujeres iban a trabajar destapando fresa para escaparse del metate, símbolo por excelencia de las obligaciones femeninas hogareñas” (2003: 295).

La movilización de las ideologías de género en la comunidad revitaliza la idea de que la buena mujer es la que cuida la familia y atiende el fogón. Siguiendo nuevamente a Mummert: “La incorporación de las mujeres al trabajo asalariado lleva a cuestionar de manera activa y cotidiana, más que reflexiva, los valores y normas tradicionales de las que son portadoras, esto genera conflictos con los integrantes tanto masculinos como femeninos de sus grupos domésticos. La presencia de estos conflictos nos da la medida de su participación en el cambio social” (Mummert, 2003: 70). Lo interesante es que dichas reflexiones siguen siendo hoy en día efectivos mecanismos de control que estigmatizan a las mujeres por romper los moldes del deber ser de género.

Dos caras del jornal: la monetarización femenina y la continuidad de las jerarquías patriarcales

Si bien las mujeres que salen al jornal aportan dinero y tienen margen de acción para negociar dentro de sus grupos domésticos, así como para atender sus “gustos”, esto no ha significado la flexibilización de las jerarquías masculinas en el ámbito comunitario. Como he señalado, hay una continuidad de las condiciones que

¹¹⁸ En mi diario de campo describí uno de esos momentos en los que la estigmatización a las cortadoras se hizo presente: “Ayer sábado por la noche al llegar de la boda, en la cena, con toda la familia congregada en la mesa, Martha Churape comentó: “Pero si vas a tener novio, vas a tener que dejar de ver a tus amigas «Fulana y Sutana» (jornaleras)”, y quedarte en tu casa para que te quieran”. No fue la única vez que escuché comentarios como esos.

excluyen a las mujeres en la organización de la comunidad relacionada al ejercicio del poder.

Estudios como el de Friedman Sánchez (2008), revelan el impacto de los mercados globales en lo local en el caso de una región floricultura en Colombia y plantean que la jornalización femenina en las agroindustrias de exportación genera procesos emancipatorios en las mujeres rurales.

Friedman desecha “el consenso en torno a que las industrias de la línea de ensamble para mercados globales siempre y sistemáticamente refuerzan las relaciones patriarcales de reproducción” (2008:230). Sus conclusiones son que “debido a que las mujeres se dedican a ensamblar flores en el trabajo, cuando regresan donde sus familias tienen la capacidad de cultivar sus hogares” (op.cit., 2008: 236).

En su obra, ella silencia la variable del narcotráfico y el crimen relacionados con la floricultura, que incluso le impidió hacer trabajo de campo en ciertas regiones que contempla en su estudio. Además, la autora menciona que los perjuicios en la salud y el daño ambiental que provoca este agronegocio son denunciados por los alcaldes, pero no los relaciona con las vivencias de las jornaleras que estudia. Su posición se refleja en esta frase: “ser proletaria es mejor que ser campesina o empleada doméstica (...)” (Friedman, 2008: 228).

Este tipo de enfoques de estudio sobre las mujeres en los agronegocios centran su postura en las nuevas oportunidades laborales y la monetarización femenina sin tomar en cuenta las condiciones de vulnerabilidad social y precarización laboral que acompañan las dinámicas de monocultivos de agroexportación. Dicho de otra forma, es necesario un enfoque que tome en cuenta las agencias femeninas derivado de la salarización, pero también la estructuración de la desigualdad social y las nuevas vulnerabilidades en el contexto geopolítico.

En la antropología encontramos explicaciones más complejas sobre las implicaciones de la industria de exportación y sus efectos en las relaciones de género en contextos rurales. La antropóloga Gail Mummert encontró que la salida al trabajo en las fábricas respondía a cambios estructurales y no tanto a una búsqueda de oportunidades de vida más equitativas para las mujeres: “las primeras

freseras en la década de los setenta solían proceder de familias numerosas y sin tierras” (Mummert, 2003: 301).

Sin embargo, Mummert no desdibuja las agencias de las mujeres ante este proceso de salarización al señalar que “la experiencia adquirida generación tras generación en el trabajo asalariado ha impactado la vida familiar y comunitaria, dándoles a las mujeres de hoy un mayor margen de acción y un sentido embrionario de empoderamiento.” (2003: 320).

Algo similar ha sucedido en el caso que analizo. El jornal agroindustrial del Valle de Los Reyes y de los alrededores de Zamora ha sido una alternativa de vida ante fenómenos como la crisis de la economía campesina maicera, la concentración en pocas manos de la producción artesanal, la falta de empleos para las mujeres en sus poblaciones y la profundización de las desigualdades económicas en las comunidades como Zirosto.

Finalmente, el jornal de las berries se ha convertido en el modo de vida de cientos de mujeres, ya que les permite sobrevivir, interactuar con la gente, salir, relacionarse, pasarla bien y ganar su propio dinero, lo que significa placer y bienestar. Pero también es cierto que las condiciones materiales del trabajo precario, la toxicidad del medio agroindustrial y los territorios de la inseguridad donde se desplazan, tienen efectos negativos sobre las vidas de las jornaleras, que las coloca en una mayor vulnerabilidad socioambiental, como lo veremos en el siguiente capítulo cuando se hable del cuerpo generizado y racializado en el espacio agroindustrial de exportación.

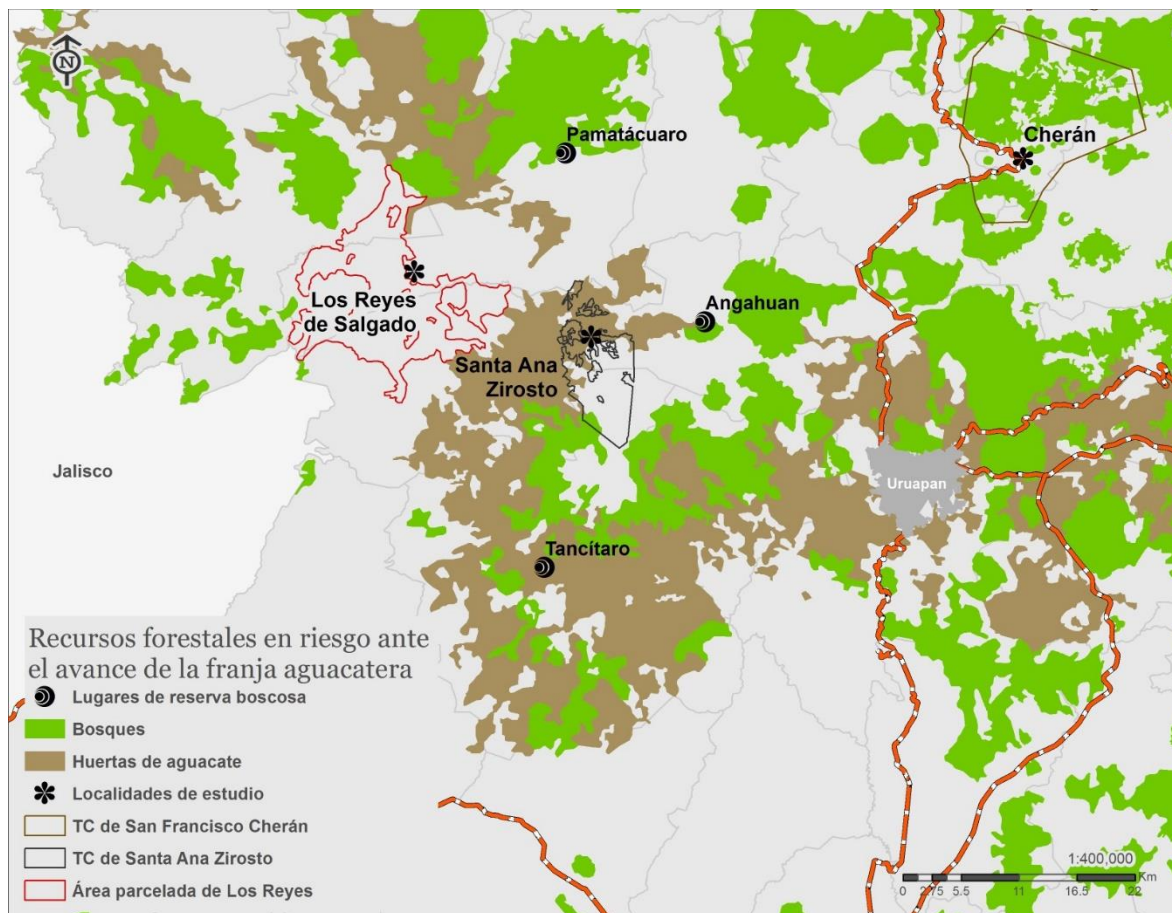
En los estudios de caso chilenos sobre la industria de agroexportación se ha concluido que “las asalariadas rurales no son sujetos pasivos de una dominación de clase y sexo. Por el contrario, ellas están en constante movimiento, cuestionando a diferentes niveles, estas relaciones que van de la «interiorización de la sujeción» hacia la «subversión de esa sujeción»” (Lara, 1999: 9). En el caso de Zirosto, se trata de procesos lentos y desarticulados que hasta ahora son difíciles de ponderar frente a la muerte por agrotóxicos y a la destrucción del medio ambiente que trae consigo la agroindustria extractiva.

Para concluir esta sección quiero señalar que la agencia de las cortadoras de zarza, aunque desarticulada, está presente y ha llegado a articularse para posicionar demandas y establecer negociaciones que puedan, aunque sea marginalmente, cambiar sus condiciones. En el capítulo cuatro narraré el caso de una enganchadora de Zirosto quien, a riesgo de ser despedida, se confrontó con las jerarquías patriarcales y el acoso en la agroindustria, para emprenderla búsqueda de los derechos laborales del grupo de cortadoras al que pertenecía.

3.3 Trabajadoras del vivero y del Monte en Cherán

Mujeres en la lucha contra del extractivismo y las políticas inclusivas

El protagonismo de las mujeres en el movimiento de 2011 y su participación en



el autogobierno, abrieron posibilidades para que las maneras en que ellas se relacionan con el territorio colectivo guiaran el proyecto de reconstitución de los bosques. A partir de ese suceso, las cheranenses se han insertado en el espacio público dominado por lo masculino.

Las mujeres han jugado un papel central en la lucha contra el extractivismo forestal desde la reivindicación étnica y la revitalización de la ideología del comunalismo, que se sintetiza en dos frases etnográficas: “regresar a lo que éramos” y “volver a la comunidad”. Como colectivo, han confrontado al Estado y a los órdenes de criminalidad que territorializan con su violencia y despojos. Pero al interior de la comunidad, las mujeres han reivindicado la capacidad de ser nombradas, su voz se ha tornado legítima y necesaria a raíz del movimiento.

Desde su posición como sujetos políticos, las comuneras, antes excluidas por su condición de género, cuestionan esos órdenes sin desecharlos. Las comuneras toman el espacio público resignificando, por ejemplo, la *parankua* y su espacialidad.

Antecedentes: los procesos modernizadores y la diversificación de las actividades de las mujeres

Los procesos históricos de modernización dirigidos por el Estado en la región de la Meseta P'urhépecha, han generado cambios sociales, políticos y económicos que impactan a los grupos domésticos. En este punto, quiero analizar brevemente los antecedentes de la diversificación de las estrategias de supervivencia de las mujeres en Cherán y reflexionar en qué medida estas nuevas dinámicas han trastocado los órdenes de género p'urhépechas.

El Estado mexicano y sus políticas de desarrollo integracionistas tuvieron un fuerte impacto en la década de los 40 en la organización socioeconómica de las comunidades. Tras analizar varias comunidades, Lemus (2008) encontró que las esposas de los migrantes en esa época se dedicaban a comercializar la costura y al trabajo doméstico en las ciudades próximas (Zamora, Los Reyes, Paracho) y a vender tortillas en los pueblos grandes. De tal manera, los procesos de integración a la nación que vivió Cherán en la segunda mitad del siglo XX significaron mayores oportunidades de acceso a la escuela, a la medicina alópata, al consumo industrial y a la comercialización de los productos forestales y agrícolas en los mercados regionales y nacionales. Al mismo tiempo, se aceleró la desigualdad económica, la degradación ecológica, el desplazamiento de la lengua materna y la migración masculina.

Ante este panorama, la situación de las mujeres durante la segunda mitad del siglo XX reflejó las dinámicas de modernización capitalista y sus contradicciones. Como resultado de la migración masiva masculina, y en respuesta a la transformación de la economía agrícola, las mujeres comenzaron a diversificar sus estrategias de supervivencia.¹¹⁹ Lemus registra cómo la migración en la Meseta

¹¹⁹ Tras analizar varias comunidades, Alicia Lemus encuentra que las esposas de los migrantes en esa época, se dedicaban a comercializar la costura y al trabajo doméstico en las ciudades próximas (Zamora, Los Reyes, Paracho), y a vender tortillas en los pueblos grandes.

propició que “las mujeres tomaran el papel social de los hombres al interior del núcleo familiar” (2008: 12) en labores como administrar los recursos económicos o trabajar la tierra.

A pesar de los cambios socioeconómicos, el sistema de parentesco androcéntrico continuó funcionando en Cherán, aún con la diversificación de actividades laborales de las mujeres. Por ejemplo, las esposas de migrantes “permanecían en la casa al cuidado de sus madres, la suegra o algún otro miembro de la familia” (Lemus, 2008: 124). La situación ha sido similar en otras comunidades michoacanas, toda vez que los nuevos roles tras la migración “no se traducen en una mayor capacidad de decisión de las mujeres, ni les otorga una mejor posición de poder o de prestigio al interior de las familias y comunidades” (Jesús, 2014: 48).¹²⁰

Otro caso importante de esta diversificación de actividades económicas es el de las artesanas, cuya producción fue impulsada a través del INI y los fondos sectoriales que incentivaron la comercialización de sus textiles fuera del pueblo. El caso de las artesanas de Cherán fue trabajado por la geógrafa Lise Nelson (2006). La autora analizó cómo a finales de los años sesenta se impulsaron talleres artesanales y las mujeres comenzaron a “salir del pueblo” para comercializar trabajos de costura que históricamente habían sido destinados al consumo local. Nelson (2006) resalta cómo la movilidad de las artesanas fuera del pueblo generó tensiones sobre las nociones de feminidad en la comunidad, porque se traspasaban las distinciones entre lo público y lo privado que marcaban la casa como el lugar apropiado para las mujeres.

“Salir del pueblo” fue un momento determinante tanto para las artesanas de Cherán, como para las jornaleras de Zirosto. En este sentido, encuentro un paralelismo entre la actual estigmatización que viven las jornaleras de Zirosto y la que vivieron las primeras artesanas comerciantes de Cherán. Al igual que he

¹²⁰ Como lo señalan Jesús y Cháve (2014) “los nuevos roles adoptados por las mujeres son temporales, pues ante la llegada de su esposo, dejan que él se reincorpore a las actividades propias de su género en ese contexto sociocultural (Jesús, 2014: 56). Jesús y Cháve (2014) encuentran como en la comunidad indígena p'urhépecha de Puácuco “frente a la ausencia masculina, las mujeres han asumido nuevas responsabilidades que anteriormente estaban a cargo de los varones como el trabajo agrícola, la adquisición de los insumos y la defensa de sus tierras” (Jesús, 2014: 44).

descrito la estigmatización actual hacia las jornaleras p'urhépechas, Nelson (2006) recoge los testimonios de artesanas que fueron víctimas del chisme en la comunidad que las tachaba de promiscuas, así como el conflicto dentro de sus familias ante los viajes para comercializar las blusas.¹²¹

En este sentido, hay antecedentes de dinámicas de estigmatización de las mujeres p'urhépechas que han salido a trabajar fuera de las comunidades debido a los cambios socioeconómicos. Al respecto puede decirse que el estigma emerge con fuerza en la tensión entre las normas tradicionales de género y las nuevas prácticas de las mujeres, empujadas por procesos macroestructurales o por procesos reflexivos colectivos. Sin embargo, con el paso del tiempo, cuando una gran parte de las mujeres se adapta a los nuevos roles, el estigma social es menos incisivo.

El caso histórico de las artesanas nos muestra que, según las interpretaciones de Nelson, “las mujeres lucharon contra las normas tradicionales de género para liberarse a través de actividades generadoras de ingresos económicos” (Nelson, 2006: 67) renegociando su movilidad en el espacio público. No obstante, este fenómeno no significó una transformación radical de la posición de la mujer en los grupos domésticos, ni les abrió espacios en los lugares de poder comunitarios.¹²²

Puede concluirse al respecto que el ingreso a nuevas prácticas laborales de las mujeres p'urhépechas empujadas por procesos económicos del desarrollo capitalista global y direccionadas por el Estado mexicano, no han significado de facto una transformación en las jerarquías de poder masculinas comunitarias. La organización androcéntrica permanece, a pesar de la disociación entre las ideologías de género dominantes y las nuevas prácticas de las mujeres que se insertan en el espacio público laboral.

Esto no quiere decir que no sea posible el cambio en los órdenes de género hacia posiciones más favorables para la condición femenina; en todo caso

¹²¹ Las mujeres solteras que se iniciaron en la costura vivieron una realidad distinta a las que estaban casadas. Ellas se convirtieron en mujeres no casaderas de acuerdo a la geógrafa norteamericana.

¹²² A finales de la década de los noventa Nelson (2006) registra que las mujeres seguían confrontando obstáculos para legitimar su participación en actividades económicas públicas, particularmente las que involucran salir del pueblo.

demuestra que las dinámicas económicas del capitalismo se ajustan a las lógicas de poder comunitarias que colocan a la mujer en una posición de desventaja, lo que se denomina “entronque patriarcal” (Paredes, 2008). Es así como vemos que las trayectorias laborales de las mujeres de la Sierra a finales del siglo XX están caracterizadas por trabajos precarizados e informales.

Estos planteamientos no deben invisibilizar los intersticios para las agencias femeninas que se despliegan constantemente. En este sentido, las nuevas prácticas laborales de las p'urhépechas suscitaron una dinámica de renegociación al interior de los hogares, respecto a la movilidad femenina en el espacio público. Asimismo, la monetarización de sus vidas no significó un cambio radical en las jerarquías masculinas, pero sí amplió el campo de posibilidades de las agencias de las p'urhépechas.

Tal es el caso de algunas historias de artesanas que, a pesar de comercializar sus productos en condiciones precarias, padeciendo discriminación en la ciudad y sufriendo la calumnia de los vecinos, lograron cambiar el destino de sus hijas gracias a los ingresos de su labor. Con sus ganancias, ciertas artesanas pagaron los estudios de sus hijas para que “no sufrieran lo mismo”. Algunas fueron el sostén económico de toda la familia ante el alcoholismo o abandono de sus esposos. Otras mujeres ahorraron para comprarse un terreno y dejar la residencia patrivirilocal en la que padecían situaciones de opresión por parte de la familia política, como lo describí en la primera parte del capítulo.

Mujeres, Fogatas y las políticas inclusivas en el movimiento

La parankua salió a la calle: las nanachis como cuidadoras de la comunidad

La *parankua* que describí anteriormente como el lugar asignado a la mujer en la división espacial por género entre los p'urhépechas, salió a la calle en 2011 y se hizo la fogata de todos. Doscientas fogatas se colocaron en cada esquina de Cherán, convirtiéndose en el centro neurálgico de la organización colectiva del movimiento.

La Fogata fue un espacio de socialización entre campesinos, maestros, estudiantes, niños y ancianos. En ella se dio la transmisión de la historia oral sobre

el tiempo “de más antes” (ancestral) y el “antes” (de la historia reciente), para afrontar las lógicas del extractivismo y la colusión de los gobiernos regionales con el crimen organizado. En este centro rector de la vida comunitaria, las mujeres fueron, durante meses, las organizadoras y, las *nanachis*, las de mayor jerarquía. Ellas pasaron días y noches enteras alrededor de la olla de café, picando verdura, cocinando frijoles, mientras conversaban de la organización del movimiento. Algunas visitaban las fogatas vecinas para ponerse al tanto de los últimos sucesos y de las acciones a emprender.

De fogata en fogata, las mujeres revitalizaron los sentidos de comunidad.¹²³ Académicos locales y externos han descrito también la importancia de las mujeres y las fogatas en el nuevo proyecto comunal de Cherán tras el movimiento. Mi propia investigación de maestría documentó estos procesos a los cuales me referí de la siguiente forma: “la participación de las mujeres, desde el nacimiento de las fogatas, fue indispensable para el cuidado del fuego y del alimento” (Velázquez, 2013: 63). La *parankua* familiar, marcado por el género, tradicionalmente distante de espacios públicos de poder; se reconfiguró en un lugar público e inclusivo que reivindicó la voz de las mujeres con sus sentidos de cuidado de la vida en comunidad. Aunque esto duró apenas unos meses, fue suficiente para movilizar las ideologías de género y debatir sobre las concepciones de la comunalidad y trazar un horizonte más equitativo.

Las fogatas y la inclusión de las mujeres en la gestión del territorio comunal

Ya hablé del papel central de las mujeres, particularmente las *nanachis*, en las fogatas de 2011, consideradas la “células del movimiento” (Velázquez, 2013). Ahora me interesa resaltar que esas fogatas se convirtieron en un espacio de democracia directa, donde hombres y mujeres por igual tomaban las decisiones que darían rumbo a la comunidad durante tres meses, aunque el autositio duró más de ocho.

Antes del movimiento, los grupos de expresión partidista controlaban los espacios de representación, lo cual excluía a un gran sector de la población de la

¹²³ Las más de doscientas fogatas que estuvieron activas durante los die meses como mecanismo de cohesión social que reactivó la memoria colectiva entendida como la tradición y la costumbre (García, 2016).

toma de decisiones, pues la asamblea general de comuneros había perdido vigencia. Como señala Calderón (2004), durante años los mecanismos electorales y clientelares dominaron la política local y los lazos de lealtad a una facción se sobreponían a los intereses en común.

Esa organización faccional prevaleció tanto en la disputa por la administración del municipio (áreas urbanas), como en la representación de los bienes comunales (territorio y recursos forestales). En el ordenamiento territorial, como expliqué en el Capítulo II, un gran sector de la población campesina estaba excluido de la asamblea de comuneros reconocidos ante la Procuraduría Agraria. En estos esquemas de organización de la tenencia de la tierra desde el ámbito federal, las mujeres se habían mantenido al margen respecto a la toma de decisiones sobre el territorio comunitario. A raíz del movimiento eso comenzó a cambiar, como lo narra el siguiente testimonio de Genoveva, una de las mujeres que asumió un liderazgo en el levantamiento de Cherán:

Mi papá nos cuenta cuando se escogía al comisariado eran puros hombres, no había ni una mujer, a mí me consta que de un padrón de 1 100 comuneros (reconocidos por Procuraduría Agraria) había 8 o 12 mujeres, Ahorita de las asambleas, las mujeres si se juntan, las mujeres participan más” (Genoveva, Cherán, 2015).

Los asuntos que eran exclusivos supuestamente del padrón de comuneros registrados en torno al territorio comunal se abrieron «de facto» a la población en general. Las Fogatas “fueron los espacios de democracia y participación política” (J. Velázquez, 2013: 64) durante el autositio, lo que derivó en un proceso de inclusión de las mujeres y los jóvenes en la toma de decisiones sobre el rescate y reconstitución del territorio comunal.¹²⁴

En resumen, la fogata fue un espacio público de organización política comandado por las mujeres, que les permitió generar un espacio inclusivo. En ese contexto, algunas mujeres fueron propuestas desde su fogata para integrar el Consejo de los Bienes Comunales. Como resultado del proceso inclusivo de la

¹²⁴ En ese espacio primario de socialización de los dilemas y retos del movimiento, se tomaron las primeras decisiones sobre el rumbo de la comunidad, del proyecto común, que luego habría de pasar a los barrios, y de ahí a la asamblea general. Durante 8 meses, las fogatas estuvieron encendidas las veinticuatro horas. Aunque poco a poco en las mismas fogatas fueron emergiendo las divisiones de antaño, y hubo quienes desistieron de la participación, se lograron consensos de una mayoría de la población que le dan sustentabilidad al proyecto autónomo hasta hoy en día.

fogata, las comuneras Josefina Velázquez y Genoveva Pedroza – cuyas historias desarrollaré en el Capítulo IV -, fueron electas a mano alzada en el Barrio 3°.

A su vez, la inclusión de las mujeres en la vida política y la gobernabilidad del territorio permitió que se abrieran espacios en las empresas comunales para las mujeres más vulnerables según los criterios de las asambleas de barrio.

Nuevos espacios para la mujer: el jornal en las empresas comunales ***De la violencia criminal al vivero forestal: la trayectoria de Sara***

Mientras embolsamos tierra de encino para trasplantar cedros en el vivero comunal, Lupita y Sara cuentan que “cuando una mujer está *triste del corazón*, se nota en su costura. Pues la gente dice: mira que colores niña ¡están tan tristes!, así debes tener el corazón”. Ambas son las jornaleras más jóvenes de esta temporada. Lupita cose ajeno, pero está decepcionada porque una cuñada que es maestra no le pagó un *huanengo* (blusa bordada). Sara sólo cose para su familia y este es el primer año de trabajo en el jornal del vivero, su motivación es juntar para el bautizo de su hija de cinco años. Ella vivió la violencia del conflicto armado durante el movimiento de 2011, pues radicaba en la comunidad aledaña de El Cerecito a donde llegó un grupo de sicarios que formaron parte de la extracción masiva del bosque a mano armada.

Sara cuenta que los sicarios no se metían con la gente del pueblo, aunque sí daban miedo. Doña Licha, su mamá, narra que en septiembre de 2012 regresó de allá pesando 36 kg, porque se dice que es común en esa localidad que, a las mujeres no aceptadas dentro de las familias políticas, les restrinjan la comida. Su esposo, que era talamontes, “la dejó” y “se juntó con otra”. Ahora vive con su hija, hermano y mamá en la casa que les heredó su padre recién fallecido. Para subsistir cuando no hay jornal, venden tacos en las fiestas patronales de comunidades vecinas, por lo que le han tocado bloqueos carreteros y cobro de piso por parte de grupos criminales. No obstante, siguen saliendo porque es más rentable vender tacos en fiestas que en las calles de su barrio. Esta familia no tiene tierras, pero ansían ir de día de campo a los parajes de las tierras que pertenecieron a su abuelo. Las únicas veces que suben al cerro es por leña y hierbas para té, porque doña

Licha sabe mucho de medicina tradicional. Toda la familia participó en la fogata 11 de su barrio durante el autositio y ahora, cuando hay una emergencia, doña Licha no duda y asiste a la asamblea, “eso si no hay trabajo”.

El empleo temporal de decenas de mujeres en el vivero comunal y en los trabajos en el bosque dirigidos por el Consejo de los Bienes Comunales de Cherán, son una novedad histórica en la comunidad. A raíz del movimiento se abrieron espacios para las mujeres en la comisión de los bienes comunales, una institución que a lo largo del tiempo había sido ocupada por varones tanto en sus labores administrativas como en los empleos de jornal.

Las mujeres que se insertan en las empresas comunales, en los trabajos temporales, tienen trayectorias de precarización; la mayoría eran amas de casa, pero han buscado cómo complementar el sustento de la economía doméstica. Rita, por ejemplo, trabajó “lavando ajeno”, otras en casas de maestras o comerciantes del centro del pueblo, por salarios que en 2014 rondaban los \$600.00 pesos semanales por ocho horas al día. Otras han trabajado vendiendo costura, pero esta labor es cada vez peor remunerada: \$15.00 pesos por servilleta bordada sin cadena. Ante esa situación precaria, el trabajo en el jornal comunal resulta mucho más redituable.

En este sentido, al igual que en Zirosto, en Cherán hay un proceso de salarización de las mujeres en las empresas comunales, pero tiene dos características distintivas: 1) la proporción de mujeres empleadas es mucho menor que en el corte de las berries, pero no por ello deja de ser significativa, y 2) la relación con el espacio laboral es distinta, pues el jornal en Cherán está enmarcado en un proyecto de autonomía territorial.

La inserción de la mujer en el espacio laboral es una estrategia de larga data del grupo doméstico de larga data. Sin embargo, en este contexto está vinculado a la distintiva participación de las mujeres en el proceso autonómico de Cherán, por lo que tienen la fuerza para demandar oportunidades de trabajo a las que antes difícilmente tenían acceso. Debe recordarse que históricamente el trabajo en el

bosque o el aserradero y la representación del gobierno comunal fueron determinadas como empleos exclusivos para los hombres.

El surgimiento de este jornal femenino fue posible gracias a dos fenómenos: el papel protagónico de las mujeres en las fogatas como un lugar donde se trazó el horizonte del colectivo más inclusivo, y la elección de dos mujeres en el Consejo de los Bienes Comunales.

En 2011, durante el movimiento, cuando comenzaron a llegar recursos estatales y federales para la reforestación, se discutió en las Fogatas que se diera empleo también a las mujeres. Así, se determinó que el empleo sería para las familias más vulnerables y se incluiría en el vivero a las mujeres “más necesitadas” de cada Fogata y de cada barrio. Por ejemplo, se determinó que se daría prioridad a aquellas mujeres que tuvieran hijos, sin marido o con un marido que no garantiza la sostenibilidad del grupo doméstico.

Posteriormente, en el Consejo de Barrio, una de las nuevas estructuras comunales, se determinó quiénes serían las mujeres seleccionadas y esta decisión a su vez fue socializada con el Consejo de los Bienes Comunales, el cual tras sesionar, brindó a las mujeres “la oportunidad”. Según las propias palabras del Consejo, esta decisión se debió a que “los hombres son más egoístas, ganan el jornal el sábado y se van a beber alcohol, y las mujeres salen con la familia y les compran a todos, lo que le conviene a la comunidad”. Cabe señalar que en aquellos momentos era necesario reactivar la economía local.

En 2012, dos mujeres fueron electas, dentro de un grupo de diecisiete, como representantes en el gobierno de los comunes. Esto generó una presión por parte de las mujeres de base del movimiento para acceder al jornal, por lo que se emplean temporalmente en el vivero comunal y se suman a las jornadas de reforestación de pino en los bosques del territorio comunal.

El jornal asalariado en espacios productivos administrados por empresas comunales adquiere un nuevo sentido cuando las mujeres demandan su inserción en el trabajo. De tal manera, en Cherán se observa que la mujer se inserta en el jornal enmarcado en un proyecto de etnogénesis y reivindicación étnica.

A diferencia del jornal agroindustrial, Cherán es un contrapunto a dichos procesos; el trabajo en el vivero y en la reforestación de árboles está vinculado a los sentidos profundos de pertenencia de las trabajadoras como habitantes del territorio. Corresponde, efectivamente, a lo que Arturo Escobar ha llamado los procesos del “sentir pensar” el territorio, lo que remite a otras maneras de significarlo y vincularse con él, como traducción de procesos identitarios anclados en un fuerte vínculo con la naturaleza (Escobar, 2015). En el caso de las jornaleras de Cherán, esto significa que el trabajo, además de responder a una lógica de salarización para la sobrevivencia, responde también a sentidos identitarios vinculados a los bienes comunes.

Hasta este punto se ha visto como la coyuntura de participación de las mujeres, significó una apertura a nuevos roles de género sin que necesariamente esto haya implicado cambios estructurales que trastocan radicalmente los órdenes de género androcéntricos. En el capítulo 5 veremos “el movimiento en espiral” de la participación de las mujeres en el nuevo gobierno autónomo y en el trabajo en el vivero y el monte.

Reflexión final

Reflexión final

La posición histórica de las mujeres p’urhépechas dentro de sus comunidades y hogares las ha excluido de los espacios de la vida pública. Su salida masiva al jornal de las *berries* ‘frutillas’, nos muestra cómo se articulan esas exclusiones locales con un sistema geopolítico y orden económico que precariza la vida y vulnera los cuerpos. No obstante, en estos tiempos de globalización neoliberal, también se han gestado procesos de resistencias como el de Cherán frente a los modelos extractivistas y, en esos espacios, en el contexto de las autonomías indígenas, las mujeres han podido vincular la defensa del territorio y la seguridad a los procesos de reflexividad en torno al género y han generado políticas inclusivas a nivel comunitario.

Como desarrollé en este capítulo, el sistema de valores p’urhépecha de honor y prestigio, emergido de una organización androcéntrica, sostiene los mecanismos de

control y disciplinamiento de las mujeres en las comunidades. En este contexto, *la kaxumbekua*, como concepto polisémico que se asemeja al de “honorabilidad”, es el valor primordial que sustenta las normativas del género, como la división del espacio privado y público. Históricamente, el lugar de las mujeres es la *parankua* (fogón) y su movilidad en el espacio público es restringida.

Por otro lado, describí cómo los órdenes de género patriarcales comunitarios están viviendo procesos de transformación empujados por la modernidad capitalista y la economía extractiva que ha impulsado el Estado en la Meseta P’urhépecha.

En este sentido, la incorporación de las mujeres a actividades económicas como el comercio artesanal y la servidumbre, fueron parte de las estrategias de supervivencia de grupos domésticos precarizados ante la restructuración de la economía campesina en el siglo XX. Sin embargo, esta diversificación de sus actividades no significó de facto el empoderamiento dentro de sus hogares, ni tampoco una mayor inclusión en los espacios de poder económico y político de sus comunidades.

A su vez, el proceso reciente de feminización del empleo en la Meseta p’urhépecha, si bien ha generado procesos de cambio en cuanto a la movilidad de las mujeres, hasta ahora no ha implicado un desajuste de las jerarquías masculinas dentro de sus comunidades.

En este entramado sociocultural, cuando se trasgreden las normas de los órdenes de género con los nuevos roles laborales, la estigmatización es la manera de ejercer control sobre los individuos, tanto en el caso de las artesanas de Cherán como en el de las jornaleras de las berries.

Una primera conclusión es que la dinamización de las prácticas de género impulsada por los procesos de cambio socioeconómico no implica una reflexividad en torno a la situación de desigualdad de las mujeres al interior de las comunidades. Los cambios por la profundización de neoliberalismo no significan una mayor inclusión y las jerarquías androcéntricas se mantienen.

Uno de los hallazgos más relevantes es que las trayectorias de precarización de las mujeres y sus familias sirven a los intereses de mano de obra barata del modelo extractivista de agroexportación que domina la región. Muchas de las jornaleras de las berries pasaron, de ser parte de las familias campesinas, a trabajadoras dependientes de un salario para sobrevivir. Esta situación se relaciona con la multiplicidad de despojos de sus territorios, comunidades y cuerpos.

En Zirosto observamos que la monetarización femenina y su desplazamiento hacia ámbitos extra-comunitarios no significa el ganar espacios en la organización política comunitaria heteropatriarcal. La dimensión del cambio ocurre más en lo íntimo (el hogar) que en lo comunitario. No obstante, estos cambios no se acompañan de procesos reflexivos colectivos que lleven a transformar las ideologías de género en sus sentidos lascivos de la dignidad.

En el caso de Cherán, la participación activa de las mujeres en el movimiento autonómico generó nuevos efectos que han provocado la relativa subversión de los modelos androcéntricos dominantes en la región, empezando por el rescate de sus sentidos de la vida. No obstante, así como la producción neoliberal del territorio encuentra rugosidades y resistencias en los pueblos originarios como Cherán, el patriarcado colonialista/capitalista también encuentra rugosidades al imponer sus visiones de vida en los procesos de implicación de las mujeres en el autogobierno.

Con su manera de habitar y pensar el territorio, las mujeres confrontan, como antes no lo hacían (o no de la misma manera), los preceptos de un sistema neoliberal extractivista dominante en la región así como las nuevas condiciones de vulnerabilidad derivadas de dicho sistema. Al mismo tiempo, según lo muestra el caso de Cherán, a partir de esa revolución desde lo común, ellas han conquistado el espacio público como sujeto colectivo desde los sentidos del ethos cultural p'urhépecha, el cual se dinamiza en los nuevos contextos desde formas diferenciadas. En este proceso parecen confluir con otras mujeres indígenas que en coyunturas similares han estado al frente de movilizaciones comunitarias en contra de proyectos de despojo defendiendo sus territorios.

CAPÍTULO 4



CAPÍTULO 4. TERRITORIOS ENCARNADOS: LAS JORNALERAS P'URHÉPECHAS Y EL CUERPO EN LA AGROINDUSTRIA DE EXPORTACIÓN

Las dinámicas del modelo agroexportador conllevan a la precarización de la vida de las trabajadoras, que ven sometidos sus cuerpos y sus territorios a esta lógica productiva. Es en este capítulo donde se evidencia claramente la relación entre la interseccionalidad y las territorialidades neoliberales, ya que la agroindustria de exportación utiliza la diferencia de género, de clase y el origen étnico para acumular ganancias perpetuando condiciones precarias de trabajo.

Uno de los principales argumentos que desarrollo en este capítulo es que en la re-territorialización del extractivismo agroexportador y la densificación de las violencias, algunas vidas se vuelven más vulnerables; lo que se debe, entre otras razones, a la precarización de la vida humana y de la naturaleza, por lo que ciertos cuerpos encarnan los procesos destructivos del modelo económico. Esto es particularmente cierto en el caso de las jornaleras p'urhépechas de Zirosto y las comunidades cercanas que se contratan de manera masiva en estas industrias.

El pensamiento de Judith Butler (2006) nos muestra que “hay formas de distribución de la vulnerabilidad, formas diferenciales de reparto que hacen que algunas poblaciones estén más expuestas que otras a una violencia arbitraria” (p. 14). La noción de vida precaria de la autora nos ayuda a analizar la violencia criminal y política en la región de la Meseta P'urhépecha.

Las vidas de las jornaleras en la industria de agroexportación que analizo en este capítulo están cruzadas por los procesos de racialización geopolítica del capitalismo. Es por eso que me interesa destacar la noción de cuerpo diferenciado en la obtención de plusvalía, para entender que en ciertos momentos como el contemporáneo las territorialidades neoliberales potencian las opresiones de clase, de género y de origen étnico. Algo similar encuentra Hernández (2017) quien estudia el jornal del agave en Jalisco “hay un acoplamiento de las categorías étnico-raciales con las de clase, en base a lo cual se genera un mercado laboral etnizado, que consiste en un espacio propicio y casi exclusivo para los jornaleros, que sirve a su vez para refuncionalizar y generar plusvalía en la agroindustria” (p. 222).

En este capítulo me interesa analizar los efectos de la precarización laboral en la vida de jornaleras p'urhépechas provenientes de comunidades de la Meseta y, especialmente de Zirosto, con el fin de analizar cómo su inserción en el jornal contribuye a reproducir las múltiples opresiones que afectan sus vidas en un contexto de desprotección e inseguridad. A diferencia de lo que abordo en el capítulo siguiente, donde las jornaleras en Cherán se encuentran en un contexto laboral de seguridad y relacionado a las formas históricas de vivir el territorio étnico, en este caso me propongo mostrar los efectos perversos de la agroindustria en la vida de las mujeres p'urhépechas trabajadoras y analizar como esa misma condición de vulnerabilidad constituye una ventaja para el capital.

En la primera parte de este capítulo caracterizo la inserción de las mujeres jornaleras en el modelo agroindustrial. En este sentido, pretendo señalar la utilización de la diferencia de género y étnica en las empresas agroexportadoras de las *berries* y del aguacate en Michoacán. A su vez analizo la parcela agroindustrial como un lugar de disciplinamiento del cuerpo, y describo el espacio vivido, la movilidad pendular de las jornaleras y las geografías del terror por las que se desplazan.

En la segunda parte me enfoco en las mujeres de Zirosto para analizar las lógicas territoriales descritas. Para ello retomo fragmentos de las trayectorias de vida que ejemplifican cómo las jornaleras encarnan en sus cuerpos la violencia y la precarización de la vida, y finalizo con una experiencia que nos muestra las posibilidades de agencia de una jornalera en los contextos laborales y las posibilidades de realización personal en medio de las condiciones de vida comunitaria que las excluyen, además de las lógicas territoriales que vulneran su cuerpo. Se muestra así, cómo las mujeres jornaleras se ven sometidas a nuevas lógicas de regulación patriarcal que parecieran ser un *continuum* de las lógicas de género que predominan en sus comunidades, contribuyendo a reproducir su vulnerabilidad.

4.1 El cuerpo diferenciado en el modelo de agroexportación

En el capítulo anterior hablamos de la salida masiva de las mujeres de Zirosto y de otras comunidades de la Sierra P'urhépecha a los campos de frutillas para la exportación. En esta sección sitúo a esas mujeres dentro de un modelo de producción que utiliza las ideologías de género y los estereotipos basados en el origen étnico para la estratificación laboral. Asimismo, desde una perspectiva más regional, analizo cómo incide el proceso de racialización en la distribución del trabajo de las jornaleras a partir de etiquetas y estereotipos basados en la procedencia, la lengua y la etnicidad que terminan justificando salarios más bajos y condiciones de trabajo más precarias.

Estratificación laboral desde la condición étnica y de género

El aspecto contradictorio de la producción de frutillas es que, mientras los consumidores de los países desarrollados eligen estos productos de moda por ser altos en antioxidantes, ideales para dietas saludables que mejoren su calidad de vida y la prolonguen, en los países en vías de desarrollo las personas que se emplean en estos modelos agrícolas agroexportadores, padecen las consecuencias devastadoras en sus cuerpos y en sus comunidades ante la huella ecológica que dejan los tóxicos en el ambiente.

En torno a esto, en el análisis de la empresa Río Grande Morelos, Kim Sánchez (2011) señala.

El actual empleo de cuadrillas femeninas es parte de una elevada división del trabajo y de la progresiva segmentación laboral. Para comprender, este proceso ampliado en distintos momentos, sus fuentes de abastecimiento de mano de obra, (...) ha promovido mecanismos que garantizan la disciplina laboral. Y es que la viabilidad de la producción por temporada, radica en recursos fundamentales: mano de obra eventual y flexible que se ajusta a variaciones de la demanda que despliega su trabajo intensivo y altamente calificado, pero a bajo costo. La asignación de los trabajadores de cada actividad no es arbitraria, pues tiene que ver con factores étnicos, condición migratoria y género (p. 156-157).

El proceso de estatificación laboral se va complejizando de acuerdo a las intersecciones entre la procedencia, el género, la pertenencia étnica y la edad. En las jerarquías más altas están los hombres jóvenes y adultos ciudadanos, y las mujeres

indígenas se encuentran en estrato más bajo seguidas en orden inferior por las indígenas migrantes de otros estados.

Las manos más delicadas: feminización del empleo precarizado

“La cosecha la hacen las mujeres, porque tienen las manos más delicadas para cortar la fruta”, señala Luis B., productor de Los Reyes, y es que en la agroindustria de las *berries* observamos las ideologías de género propias de las dinámicas del empleo globalizado, caracterizadas por otorgar las labores de mayor jerarquía a los varones y por la desigualdad salarial. Se recurre a rasgos atribuidos al cuerpo de las mujeres, como tener “las manos delicadas” para incrementar la productividad, al tiempo que se sostiene la precariedad del empleo temporal femenino.

En el rancho La Cofradía prefieren contratar a mujeres para el corte de zarzamora porque son “más pacientes” y “no dañan la fruta”. En tanto los hombres son considerados como “fuertes” e ideales para trabajar con las máquinas, fumigar y dirigir cuadrillas de trabajadoras. En este sentido, los roles femeninos del espacio doméstico aprendidos socialmente, se transfieren al corte y al empaque de las frutillas y son naturalizados en los discursos. Algo similar sucede en las maquilas de Ciudad Juárez, donde “la docilidad y la destreza femenina se convirtieron en características necesarias para el trabajo minucioso y repetitivo de ensamble” (De la O, 2006, p. 412).

Aquí retomo el planteamiento de que las jerarquías laborales en los modelos económicos exportadores siguen modelos patriarcales (Wright, 1997; De la O, 2006, 2011), en los que las mujeres o migrantes ocupan los puestos más bajos y la desigualdad salarial es un patrón recurrente. Para ilustrar esto, en 2014 registré que en el rancho La Cofradía, en Los Reyes, Michoacán, a las jornaleras que trabajaron en el corte de zarza les pagaron \$120.00 pesos y a los jornaleros \$150.00. Sobre estas condiciones desiguales Chollett (2009), quien investigó el jornal en ese municipio, indica que en las parcelas “se refieren a la capacidad «natural» de las mujeres para recoger las bayas, pero les pagan menos que a los hombres porque el trabajo de los hombres es «más pesado»” (p. 87).

Vemos entonces cómo los estereotipos de género —las mujeres tienen manos “más delicadas” y los hombres son “más fuertes”— se convierten en actos de

discriminación laboral, en este caso la desigualdad salarial entre jornaleros. Sumado a esto los hombres locales pueden trabajar en el corte, pero además en otras actividades que son consideradas casi exclusivas de su género. Los varones acceden mayoritariamente a puestos de supervisores, administradores, encargados, mayordomos, transportistas y trabajadores de planta, en tanto a los inmigrantes y a las mujeres de la región se les designa el trabajo de corte por temporada.

En relación a este tema, Lara Flores (1993) afirma que las mujeres que participan en las empresas agroexportadoras en México pueden contar con la calificación que se requiere para un buen puesto y, sin embargo, la desvalorización de sus competencias lleva a legitimar la asignación de los puestos más bajos en la estructura ocupacional respecto de los hombres.

Ante estas reflexiones sostengo que el jornal de las *berries* en el valle de Los Reyes constituye un empleo feminizado precario. En este sentido "la inequidad de género pasa a formar parte de la estrategia flexibilizadora (...) del mercado laboral" (Yáñez, 2005, p. 121), al igual que otros fenómenos del trabajo globalizado en espacios urbanos como la maquila.

En este sentido, la salida de las mujeres p'urhépechas del espacio doméstico y el acceso salarial tiene resultados contradictorios ante la doble carga productiva y reproductiva que ostentan. De ahí que los órdenes de género p'urhépechas se estén transformando de hombre proveedor y mujer cuidadora, a hombre proveedor y mujer proveedora y cuidadora a tiempo parcial.¹²⁵ Si bien las mujeres siempre han formado parte de las estrategias de supervivencia de los grupos domésticos p'urhépechas, mediante el comercio y el trabajo en el campo, esta vez están incursionando de manera masiva en el trabajo asalariado.

Este cambio en las prácticas ha traído consecuencias contradictorias para las jornaleras. Por una parte, las nuevas oportunidades laborales les brindan cierta capacidad de negociación y acceso a consumos; por otro lado, en su empleo "se observan notables diferencias en el nivel de precarización según el género, siendo evidente que los peores lugares en la cadena son ocupados por mujeres" (Vara,

¹²⁵ Como lo desarrollé en el capítulo 3.

2006, p. 71). A su vez, la desregulación del contrato laboral y la informalidad del vínculo con las empresas o con los agentes de subcontratación implica una mayor vulnerabilidad para ellas (Valdés, 2015).

En este punto retomo una discusión, que ha estado presente a lo largo de la tesis, sobre las nociones de la agencia femenina y los mecanismos de acumulación flexible en la fase del capitalismo salvaje. Nancy Fraser (2017) señala cómo para legitimar las contradicciones propias del capitalismo flexible, el discurso neoliberal invoca a “la crítica feminista del salario familiar para justificar la explotación, [y] utiliza el sueño de la emancipación de las mujeres para engrasar el motor de la acumulación capitalista” (s/p). Por su parte, Yáñez (2004) señala que “si la flexibilidad puede ser la base para una masiva incorporación de las mujeres al mercado laboral, ella no impide que persistan en él los patrones de discriminación y segregación de género que han sido tradicionales” (p. 122).

En conjunto, el jornal de la agroindustria de exportación en la región de estudio constituye una nueva estrategia de supervivencia del grupo doméstico, en el contexto de transformación de la economía campesina y del empobrecimiento de las poblaciones rurales. En particular, el jornal feminizado de las *berries* es una nueva oportunidad de obtener ingresos monetarios para las mujeres p’urhépechas, pero, desde mi perspectiva analítica, encuentro que esta oportunidad no transforma *de facto* la condición precaria de las mujeres y, en todo caso, la complejiza ya que este modelo económico de agroexportación acelera los procesos de despojo territorial de las comunidades, profundiza las violencias estructurales y coyunturales —la violencia armada—, y acentúa la diferenciación social e histórica.

Para cerrar este apartado considero que las desigualdades laborales están determinadas por los estereotipos de acuerdo al género, pero también por la condición migratoria y étnica como lo veremos en el siguiente apartado. Es por eso que el enfoque interseccional (Cremshaw, 1988) nos ayuda a comprender cómo la acumulación de opresiones va a estar dimensionada por la posición social del actor en cuestión en determinado momento y en los diferentes contextos de vida. De modo que no todas las mujeres jornaleras están en la misma posición, existen diferencias intragenéricas.

En el contexto de la agroindustria de las *berries*, como he podido constatar, las enganchadoras tienen un estatus social y un salario mejor que las cortadoras; las empacadoras también perciben ciertos beneficios que no tienen las que cosechan. Por su parte las trabajadoras de planta están mejor posicionadas que las mujeres que trabajan por temporal. Pero ¿de qué depende que una mujer acceda a cierta posición? Es aquí cuando intervienen la posición de clase y los procesos de racialización en la segmentación laboral de la agroindustria de exportación. En el siguiente apartado quiero describir cómo la agroindustria de exportación requiere, para aumentar sus ganancias, de una mano de obra étnicamente diferenciada.

Procesos de racialización en la agroindustria de las berries ***Las huares son más obedientes y cortan más rápido***

La estratificación laboral en la agroindustria de las *berries* denota procesos de racialización de la población trabajadora. Los empleadores hacen uso de los prejuicios, estereotipos y estigmas de acuerdo al origen étnico o al lugar de procedencia de los jornaleros para asignar labores. En este sentido, los estereotipos son usados para asignar las labores más pesadas y con menor remuneración.

Para contextualizar un poco el origen de los estereotipos sociales, en el caso que nos ocupa, hay que advertir que la organización social regional tiene sus antecedentes en las asimetrías históricas de la época colonial. Los Reyes de Salgado fue una población controlada por una élite criolla, se configuró como centro regional enfocado en la producción cañera, por lo que la población p'urhépecha aledaña fue mano de obra para trabajar en las haciendas.¹²⁶

Hasta entrado el siglo XX permanecieron las relaciones laborales de peonazgo en la zona. Debido a eso en los imaginarios locales se evoca el origen español de

¹²⁶ La ciudad de Los Reyes fue producto de la ley de congregación de los pueblos indígenas de la Nueva España. La fertilidad del valle en el que se asentó aquella villa atrajo población de origen español, a través del otorgamiento de mercedes para fundar estancias. Gonález y Orti (1988) registran cómo la familia Farfán Samaniego solicita una merced para establecer un ingenio azucarero y ganadero en 1586. La Real Audiencia se las otorgó en terrenos comunales de Tocombo, Atapan, entre otros. En este sentido el proceso de despojo de las tierras comunales de esa área se extendió durante la época colonial; así fueron surgiendo los grandes latifundios de propietarios españoles y criollos en la región Los Reyes-Cotija, como lo apuntan Andrés y Santoyo (1996) en su estudio sobre la evolución económica de esas microrregiones.

los reyenses y los marcadores étnicos de diferenciación social, como la lengua o la vestimenta, han sido retomados en los procesos de racialización. De tal manera que las relaciones interétnicas locales, marcadas por el racismo de las élites mestizas hacia los indígenas vecinos, han impactado los procesos de estratificación laboral en la agroindustria de exportación.¹²⁷

Este breve contexto es para señalar que el desarrollo de la agroindustria se da en medio de relaciones interétnicas que contraponen modelos de vida: por un lado, las comunidades como Cherán y Nurio de la Meseta que intentan sostener un modelo de vida alternativo reivindicando la territorialidad étnica con enfoque etnoecológico, y, por otro lado, el auge del modelo agroexportador en la mayor parte de la Meseta que hace uso de la fuerza de trabajo racializada para aumentar las ganancias.

En las parcelas de las *berries* escuché decir a una enganchadora y encargada de cuadrilla en el rancho La Cofradía: “las de Tarecuato andan saltando por el surco con sus huaraches (...) cortan más rápido, pero dejan toda la fruta procesada”. Señala que los patrones prefieren contratar a mujeres de las comunidades p’urhépechas de Tarecuato y San Isidro porque cosechan rápido la fruta lista para el empaque. Esas cuadrillas trabajan a destajo porque se cree que la gente de la sierra es “más rápida” pero “hacen las cosas mal”.

“Hacen las cosas mal” y “más rápido” son los estereotipos sobre las mujeres que provienen de comunidades con marcadores étnicos bien definidos como la lengua y la vestimenta.¹²⁸ A las mujeres provenientes del pueblo de Zirosto se les paga por jornada un salario fijo, pues regularmente recogen las zarzamoras

¹²⁷ El sostenimiento del racismo por el origen étnico que se despliega en la región, tiene que ver más con perpetuar una situación de poder de las élites económicas mestizas frente, a la fuera política de la identidad p’urhépecha, que con un proceso de dominación hegemónica de “lo blanco” sobre “lo indígena”. Otro caso es el de la población de origen afro que llegó a la ona cañera de Los Reyes, a quienes se les ha invisibilizado históricamente.

¹²⁸ Esta relación no es fortuita. En uno de los recorridos que hice por las comunidades, al llegar a Oruscato y preguntar por temas triviales, como los bordados, una señora me comentó que “los indios” viven en el siguiente pueblo, que conforme me fuese adentrando en la sierra encontraría pueblos de “mero indios”. Y es que hay una idea de quienes se autoadscriben como mestizos de que dependiendo de la localidad se puede ser más o menos “indio”. Como aclaración, en la plática que relato las connotaciones de lo indio no fueron negativas. Mientras hacia los quehaceres en el patio de su casa, la mujer me platicaba que en las comunidades indígenas vecinas hay muchos profesionistas, contaba cuantos médicos e ingenieros conocía de Cherato y icuicho, mientras que en su pueblo decía “no salimos buenos para el estudio”.

procesadas que quedan en los surcos tras el paso de las cuadrillas de Tarecuato. A las zirostenses se les considera más pacientes y cuidadosas en su labor.

La fruta procesada en estados avanzados de maduración, que dejan sin cortar las cuadrillas de mujeres de San Isidro y Tarecuato, es delicada y no sirve para llenar *clamsHELLs* (cajitas contenedoras), por lo que no es igual de rentable que la fruta en escasa maduración, en el punto justo para la exportación. Ellas trabajan por la cantidad de *clamsHELLs* llenados para exportación. Mientras que sus compañeras de cuadrillas de Zirosto recogen lo que queda de fruta procesada cobrando un jornal fijo por día. Observamos como en el modelo de producción se utilizan prejuicios y estereotipos basados en las diferencias socioculturales para organizar el trabajo.

En este sentido, respecto a las mujeres y hombres cortadores temporales, los productores hacen distinción en la forma de contrato y prestaciones dependiendo del origen de las y los jornaleros. Los jornaleros de la región tienen mejores condiciones laborales que los inmigrantes por temporada. Las mujeres y hombres de la ciudad de Los Reyes han obtenido la mayoría de los puestos de planta en las empresas empacadoras y en los ranchos productores, mientras que los trabajadores de las localidades contiguas a la Sierra obtienen los empleos temporales. De tal manera que hay distinciones en las formas de contratación entre las comunidades mestizas, las localidades p'urhépechas hablantes del puré, como Tarecuato, y las poblaciones p'urhépechas cuya lengua materna es el español, como Zirosto. Sería interesante conocer un estudio que hiciera el cruce entre el nivel de dominio del español y la precarización laboral.

Las empacadoras de zarzamora suelen contratar a mujeres ciudadanas, consideradas mestizas, bajo la premisa de que son “más capaces” para labores tecnificadas. En los ranchos productores de zarza, la mayoría de las mujeres que obtienen empleos permanentes son de la ciudad, mientras que el jornal temporal es mayoritariamente para las mujeres de las comunidades indígenas (según lo registrado hasta 2015). Esto tiene implicaciones en las condiciones de formalidad del empleo, pues las personas provenientes de la ciudad cuentan con prestaciones y seguridad social, mientras las jornaleras temporales, provenientes de la ruralidad circundante a Los Reyes o de otros estados como Guerrero —de donde llegan un

número importante de migrantes temporales—, no cuentan con esos derechos laborales.

Además, muchas veces a las jornaleras migrantes de otros estados o a las que provienen de comunidades donde el p'urhépecha es la lengua dominante se les paga a destajo; y en los ranchos donde se les paga un jornal fijo obtienen los salarios más bajos respecto a quienes provienen de comunidades indígenas cuya lengua dominante es el español. Por ejemplo, en un mismo rancho, en el Plan de San Sebastián, a las cuadrillas de cortadoras de Tarecuato les pagaron \$110.00 pesos y a las de Zirosto, \$120.00.¹²⁹

Otra explicación podría ser que los enganchadores negociaron salarios diferentes. Sin embargo, en el trabajo de campo registré que, en general, que a las mujeres que provienen de comunidades p'urhépechas y mantienen el marcador étnico de la lengua puré, tienen peores condiciones de trabajo, como es el caso de las féminas originarias de San Isidro y Tarecuato. Al preguntar el porqué de esta diferenciación salarial y del tipo de contrato, un enganchador de San Isidro — comunidad p'urhépecha con su lengua viva— me contó que las mujeres de esas comunidades de la Sierra “no piden sus derechos”. Las cuadrillas que dominan el español pueden negociar mejor con los patrones que los grupos que no lo dominan.

A continuación, me refiero al testimonio de una jornalera de Zirosto que se salió de trabajar en las parcelas de una empresa exportadora por las condiciones de trabajo precarias; ella narra cómo la necesidad de las mujeres a las que describe como “bien indígenas” le hace aceptar las peores condiciones de trabajo:

Aquí lo que perjudicó (es que) empezó a bajar mucha gente de San Felipe, de Tarecuato, por allá no hay trabajo, ¡nada! Entonces esa gente trabaja por lo que les pagan, y ahí (en esa parcela) es donde caen mucho esas mujeres, porque esa está grandísima y cabe mucha gente, pero yo veía a las pobres muchachas así pues bien indígenas y con huarachitos de plástico, ¡pero corrían para para lograr sacar lo que pedían! Se aprovechan de ellas y les pagan por caja bien barato (Jornalera de Santa Ana Zirosto, septiembre 2014).

Un enganchador entrevistado en San Isidro me narró cómo, alguna vez, él gestionó ante el patrón de una empresa extranjera que tiene cultivos de zarzamora que les diera seguro social a las jornaleras, con el argumento de que eran bastantes

129 (Irene, enganchadora de irosto, 2014).

las mujeres provenientes de su pueblo. El patrón accedió y les dio un plazo para recibir documentación. No obstante, las trabajadoras nunca entregaron los papeles necesarios para darse de alta en el seguro social (credencial de elector, acta de nacimiento, comprobante de domicilio); pues muchas de ellas no cuentan con esos papeles. Se muestra así la acumulación de vulnerabilidades que viven las mujeres p'urhépecha, asociadas a desigualdades estructurales.

A su vez, la percepción de las mujeres del jornal de Zirosto sobre sus compañeras, provenientes de comunidades como Tarecuato, San Isidro o San Benito, es que ellas aceptan el trabajo en las peores huertas y “se dejan” tratar mal. Por otro lado, “las huares son más obedientes”, dice don Justo, productor local. Las empresas y productores prefieren a las mujeres de las comunidades indígenas de la Sierra para los trabajos de la cosecha, porque trabajan por temporada y pueden doblar turnos durante más de un mes sin protestar.

Este tipo de acciones racializadas suceden en otras regiones donde se desarrolla la agroindustria de monocultivos. Por ejemplo, en el caso de la Sierra Tarahumara, Corona & Hernández (2015) registra cómo la población rarámuri es considerada obediente porque no cuestiona el salario, ni las condiciones de trabajo. Esta situación podría tener relación con el grado de dominio del español que es bajo, lo que les dificulta negociar sus derechos pues “la mayor parte de las mujeres indígenas que emigran a las ciudades no hablan o hablan muy poco el español, lo que las ubica en una posición de desventaja en el ámbito laboral y social” (p. 34).

Entonces podemos ver una relación entre el dominio del español y la baja posición laboral. Sin embargo, cuando las cuadrillas de comunidades donde se habla el p'urhépecha consiguen trabajo de planta y pasan los años, como el caso de las mujeres de Zicuicho, las condiciones laborales mejoran.

La conclusión es que la cualidad temporal del jornal, aunado al bajo dominio del español, son factores que precarizan el empleo de las mujeres indígenas hablantes de la región. Estas condiciones dificultan que estas mujeres sean incluidas de manera formal a la vida económica y que sus derechos laborales sean respetados.

Aparentemente el origen étnico-racial influye de manera importante en la posición que ocupan las personas dentro de la estructura social, siendo la discriminación y la exclusión los mecanismos a través de los cuales un grupo dominante mantiene y

justifica la subordinación social y económica de otros, reproduciendo y perpetuando la inequidad (Bello, 2000, p. 40).

Los migrantes de la región y de otras partes de la entidad que se van a vivir a Los Reyes lo hacen en condiciones de vulnerabilidad. Por ejemplo, de acuerdo al periódico *La Voz de Michoacán*, 17 familias de jornaleros temporales fueron damnificadas por las lluvias torrenciales de 2017. Las familias que entrevisté del municipio de Paracho rentaban cuartos de madera con láminas, por los cuales pagaban \$200 pesos a la semana. Para ahorrar la mayor cantidad de dinero, los jornaleros rentan en grupos grandes de personas, se quedan en cuartos de tamaño estándar durmiendo en petates y cobijas extendidas en el suelo, uno tras otro, y pagan a alguien que les haga de comer; algunos gastan hasta \$250 pesos a la semana en comida. El menú suele ser repetitivo y poco nutritivo. Por ejemplo, se les ofrece sopa de pasta en la mañana y al regreso del trabajo; otro día, frijoles en la mañana y lo mismo a la hora de la comida. Sin embargo, los entrevistados relataron que “aguantan” esas condiciones porque en sus pueblos de origen no hay trabajo para ellos y tienen que ahorrar la mayor cantidad de dinero.

Una circunstancia que vulnera más a las mujeres p'urhépechas es el estatus migratorio, es el caso de la migración del grupo doméstico, cuando la movilidad a los campos no es de ida y vuelta y no es organizada en cuadrillas, sino que es una migración en parejas por periodos de quince a treinta días o por toda la temporada. Para ilustrar esto, describo a continuación dos breves escenas del trabajo de campo, en el año 2017, tras la represión que vivió el pueblo de Arantepacua, en esa ocasión, fuerzas policíacas entraron a la casa de un hombre mayor que vivía con su nieto, rompieron puertas y vidrios de las ventanas. Tras las amenazas, el niño y el anciano se refugiaron en el baño durante un par de horas bajo el acoso de los agentes. Al paso de los días, el niño no podía dormir por el trauma y los padres no regresaron inmediatamente porque les faltaban quince días para cumplir su estancia en el jornal de Los Reyes y necesitaban el dinero.

Tras esta descripción no es difícil deducir por qué la zarzamora cultivada en Los Reyes se ha posicionado rápidamente como la más rentable del país: hay suficiente agua, una red de productores (otrora cañeros), empresas empacadoras, comercializadoras extranjeras instaladas ahí y, sobre todo, una abundante mano de

obra, cuya diversidad sociocultural, de género y condición migratoria son variables utilizadas en la organización del proceso de producción. Ser indígena, migrante y/o mujer pueden ser factores que incrementen la obtención de plusvalía, al designar a estos sectores como mano de obra informal y con los más bajos salarios.

Los de Guerrero son más aguantadores

“Esos de Guerrero son los más aguantadores para el corte de caña”, me cuenta Antonio mientras recorremos los cañaverales del valle de Los Reyes.¹³⁰ Las representaciones locales sobre la gente de Guerrero enfatizan su “aguante” para el trabajo pesado: “esos trabajan de sol a sol por \$200 pesos, porque allá en su tierra les pagan \$100 por todo el día” (Antonio, Los Reyes, julio de 2014).

La migración guerrerense en temporada de zafra es una larga tradición en las zonas cañeras de Michoacán. Los enganchadores de la empresa van a las zonas marginadas del estado vecino a contratar cuadrillas, a las cuales les brindan transporte, vivienda en albergues y servicios médicos del IMSS. El salario en el corte de caña ronda los \$1 000.00 pesos semanales (cifras trabajo de campo del 2015).

En la contratación de la gente para el corte de caña intervienen visiones estigmatizadas. Un empleador comentó que la gente de Guerrero sabe trabajar en la zafra porque desde niños les enseñan y a los doce años ya saben agarrar un machete. Según Crescencio, presidente de la Unión Local de Productores de Caña de Azúcar en Los Reyes (2015), los jornaleros de la zafra no sólo provienen de Guerrero, sino que también hay inmigrantes de Chiapas, Oaxaca y algunos de Veracruz.

En el año 2014, llegaron a los albergues de Santa Clara alrededor de 500 jornaleros foráneos y, aproximadamente, 200 de la región. María R., del albergue La Higuera, me cuenta que acompaña a su esposo porque en su pueblo, en Guerrero, a las mujeres no se les contrata en el campo. Entonces ellos migran a Los Reyes y, mientras su esposo trabaja en la zafra, ella busca empleo en el corte

¹³⁰ Según datos de SAGARPA, en el 2014, el ingenio de Santa Clara reportaba 7 mil 741 hectáreas de cañaverales y 3 mil 500 productores (Sayra Casillas Mendoza, 6 de abril de 2009).

de zarza y juntan dinero para el resto del año. A los niños de todos los cuidan las señoras que no trabajan y, a veces, hay clases de CONAFE para ellos.

La coincidencia de los ciclos productivos ha hecho atractiva la migración de todo el grupo doméstico proveniente de Guerrero, ya que la temporada de la zafra cañera—que va de diciembre a mayo— coincide con la temporada de corte de zarza.¹³¹ En Agua Caliente, donde se encuentra el mayor albergue, el censo de INEGI de 2010 registró que el 73.75% de la población proviene de fuera del estado, que el 41.25% de la población es indígena y el promedio o grado de escolaridad es de 3.1 años. Estas cifras ilustran la pobreza estructural que viven los jornaleros migrantes. La seguridad laboral del ingenio de Santa Clara contrasta con la informalidad laboral en el corte de las *berries*, pues la mayoría de las y los jornaleros que trabajan en el último no tiene seguridad social, ni prestaciones.

En este sentido se utilizan las representaciones racializadas de la población jornalera para designarles los peores trabajos y aumentar la plusvalía. Esto conduce a la reflexión de que las dinámicas neoliberales extractivistas con la finalidad de aumentar las ganancias se benefician de las poblaciones precarizadas por las asimetrías regionales de carácter histórico.¹³²

4.2 Violencias y precarización de la vida de las jornaleras de Zirosto

En este segundo apartado del capítulo, el análisis se realiza desde el punto de vista de las mujeres de Zirosto, con las que realicé un trabajo de campo etnográfico por varios meses. Antes de continuar describiendo las territorialidades y el espacio vivido en el jornal agroindustrial, voy a describir a grandes rasgos quienes son las mujeres a las que acompañé al trabajo por jornal en las huertas de aguacate y durazno, pero principalmente en el jornal de los sembradíos de zarzamora. Cabe aclarar que estas mujeres no pertenecen a una misma cuadrilla de cortadoras, es decir, no son un grupo compacto como con el que conviví en el vivero de Cherán —

¹³¹ Los cinco ingenios son Agua Caliente, La Higuera, La Purembe, Los Limones y Los Palillos.

¹³² En la localidad de Santa Clara, donde se encuentran los otros cuatro albergues, se registran 958 personas sin ninguna escolaridad y un 11.8 % de niños en el municipio que no asiste a la escuela.

al que me refiero en el siguiente capítulo—. Sin embargo, en el caso que describo, todas son de la comunidad y algunas tejen redes de apoyo entre ellas o se relacionan por modelos de subcontratación.

Este apartado lo divido en dos partes: la primera, donde doy cuenta del proceso de enganchamiento y las rutas que siguen las jornaleras desde su vivencia personal, tratando de poner en relevancia los significados múltiples de esta actividad y lo que revela de la cotidianeidad de estos procesos: en la segunda parte, decidí concentrarme en los relatos de dos mujeres, cuyas vidas revelan la vulnerabilidad extrema que padecen, producto de un conjunto de opresiones que se van montando una sobre la otra y que terminan situándolas en un contexto de gran riesgo; aun así, son capaces de encontrar dirección en sus vidas, si bien de manera diferenciada. Ambas son mujeres p'urhépechas de la comunidad de Zirosto y en ellas se revela cómo juega en ellas el orden de género patriarcal que las coloca en lugares de mayor subordinación.

Las mujeres de Zirosto.

Alicia es una de las primeras mujeres en salir a trabajar en el jornal de las *berries*. Está casada con Carlos, tienen tres hijos: un hombre casado, una mujer casada y un tercer hijo varón soltero. Alicia lleva más de 15 años trabajando en el jornal, antes del durazno y ahora de *berries*. Como se describió en el capítulo III, para la mayoría de las mujeres de Zirosto el jornal ha significado una estrategia de supervivencia ante la migración del esposo o ante la carencia de tierras productivas. Tras la migración de su esposo, debido a las dificultades económicas, ella tuvo que salir a trabajar fuera de la comunidad.

Lucía es encargada de una cuadrilla numerosa de cortadoras, Ella nació en una huerta de aguacate que cuidaba su familia y desde chica comenzó con sus hermanas a trabajar en la *berries*. Griselda es casada, la mayoría de sus hijos están casados. Ha dejado el jornal para concentrarse en la crianza de su hijo de 9 años, pero luego vuelve porque el dinero no alcanza.

Carmen es una mujer mayor que vive con su esposo y su hijo de casi 40 años que es drogadicto. Hace un año, su hija murió de leucemia. Ahora intenta dejar el jornal y trabajar en la resina con su esposo.

Bertha es madre soltera de tres varones. Trabaja en el jornal de las *berries* y también en el del aguacate. Ha pedido un pedazo de tierra en la comunidad donde plantó alrededor de 50 aguacates, que espera le den frutos en unos tres años. A veces se lleva a sus niños mayores a trabajar con ella al jornal. Petra y Genoveva son otras jornaleras con las que conviví, ambas solteras y sin acceso a tierra productiva en la comunidad por ser mujeres no casadas. De regreso a casa, algunas piden bajar en los minisupers del camino para llevar mandado o algo de comer. El día que cobran es regularmente el sábado.

En este punto vemos como la tecnología disciplinaria se dirige al cuerpo individual, lo destina a la distribución y supervisión. A cada quién se le crea un lugar en esta sociedad, y se le hace creer que el chiste es aceptarlo. “Una técnica que es disciplinaria: está centrada en el cuerpo, produce efectos individualizadores, manipula el cuerpo como foco de fuerzas que hay que hacer útiles y dóciles a la vez” (Foucault, 2006: p. 225). Lo que implica esto es que se generan procesos de subjetivación en las jornaleras, de acuerdo a estas lógicas de disciplinamiento.

El disciplinamiento del cuerpo en la parcela agroexportadora

Al entrar a un rancho se encuentran carteles o folletos titulados “Reglamento Interno de Trabajo” o “No se debe permitir que los cortadores”, que continen algunas de las normas más comunes que atañen la corporalidad de los jornaleros:

Deberá lavarse las manos antes de empezar a trabajar, en cualquier ausencia de área de trabajo, antes y después de comer, y después de ir al baño.

Si tiene una herida en sus manos y está sangrando, no deberá tocar la fruta o el material de empaque, en caso de que entren en contacto con sangre deberá desecharlos.

No se permite el uso de joyería (cadena, aretes, anillos, pulseras, relojes) dentro del área de trabajo.

No se permiten uñas largas, con esmalte y/o maquillaje dentro del área de trabajo.

Se sancionará con un día de salario a la persona que no cumpla cualquiera de las políticas de higiene.

No tener cabello largo, cubrirse el cabello con gorra, usar cubrebocas, sumergir las botas en cloro si van a entrar al área de empaque, son otras de las normas que

establecen las emparadoras y comercializadores de capitales nacionales y trasnacionales. Dependiendo del país y de los estándares de higiene, las normas suelen ser aplicadas con más severidad. Por ejemplo, las empresas chinas que están instalándose suelen ser mucho más exigentes con la necesidad de llevar el cuerpo cubierto para no contaminar la fruta.

En estas dinámicas, los seres humanos racializados y diferenciados por su género y por su condición de clase son percibidos como elementos contaminantes de los frutos que consumirán los ciudadanos de países como Japón, Francia o Estados Unidos. Mientras la contaminación que dejan en sus cuerpos, los agrotóxicos, no es regulada por las instancias del Estado mexicano que debe exigir la protección de los trabajadores tanto o más que el cuidado que exigen las trasnacionales para con la fruta de exportación.

Entiendo, entonces, a la parcela de *berries* como “el lugar” de la experiencia de la globalización y de la profundización del sistema neoliberal, “(el) espacio local puede ser considerado deícticamente como un lugar: «cercano de...», «lejano de...», «más pobre o más rico que...», «de refugio y seguridad», «de acumulación económica», «de retroceso», «de esperanza», etcétera” (Ramírez, 2002, p. 243). En este sentido, la parcela agroexportadora es vista como un lugar de acumulación económica, cuyas prácticas y representaciones espaciales están en sinergia con el sistema de producción capitalista y sus geografías de la desigualdad.

Como hemos visto, las condiciones de clase, etnia y género son usadas en el sistema productivo y alimentan la exclusión y la precarización de sectores, lo que su vez refuerza las condiciones de desigualdad social. Sin embargo, la espacialidad agroexportadora precisa del disciplinamiento de los cuerpos: higiene, destreza, ritmo, etc.

En la parcela de *berries*, el disciplinamiento del cuerpo, a través del control del arreglo personal y de la utilización de las destrezas físicas “diferenciadas” en el trabajo, genera la vivencia de una espacialidad extractiva, de despojo de la fuerza vital de los jornaleros ante las condiciones precarias del empleo y la contaminación ambiental. El cuerpo de las cortadoras y cortadores es un cuerpo disciplinado y adiestrado para la producción de fruta de calidad de exportación, a cambio de un

salario que le permite subsistir al día, sin proyectos a largo plazo. Por otro lado, hablamos de un cuerpo exhausto: “la gota de sudor llega hasta el fundillo”, dice doña Carmen. Pero la marcha no para, una tras otra, cosechando en surco, las manos rasgadas, el fuerte olor a pesticida, el ardor en los ojos, no importan. Los pies entumidos por el lodo, la cara quemada, la marcha debe seguir. Pero que no caiga ni una gota de la propia fruta sobre los empaques porque la empacadora regresa todo el cargamento.

4.3 El cuerpo y espacio vivido en la agroindustria de exportación

En este punto quiero resaltar cómo las jornaleras de Zirosto experimentan el espacio laboral y la movilidad en la región. Mi objetivo es describir la parcela agroindustrial como lugar de dominación del cuerpo en el modelo productivo de agroexportación. También quiero relatar la movilidad insegura de las jornaleras, que se desplazan en territorios disputados o controlados por el crimen organizado. Uno de los hallazgos de la tesis fue que la inseguridad en el espacio vivido cotidianamente por las jornaleras restringe su capacidad de agencia y la libertad de movilidad, más allá del traslado al trabajo.

En ese sentido veremos cómo las dinámicas territoriales que describí en el Capítulo I tienen impactos concretos en los cuerpos y espacialidad de las mujeres. En la región económica descrita hay distintos controles del territorio, que responden a discontinuidades geopolíticas y a procesos históricos particulares. Las prácticas espaciales del corredor agroindustrial de exportación (*aguacates/berries*) implican la movilidad pendular, de ida y vuelta a las plantaciones de cientos de p'urhépechas y las migraciones estacionales que atraviesan lugares de los territorios comunitarios y de los terrenos de propiedad privada que están siendo disputados por grupos de interés que trascienden lo regional.

El trayecto: “ahí todos los cuerpos se rejuntan”

En la movilidad de ida y vuelta de los pobladores de las localidades rurales y de colonias marginales de las ciudades hacia las huertas y parcelas agroindustriales la noción de espacio vivido es relevante. La agroindustria produce una nueva forma

de vivir el espacio, que se genera con la movilidad y con lugares propicios para el contacto social entre los diferentes actores, como lo señala Ramírez (2017).

A continuación describo los trayectos de los jornaleros de la región:

Son las cinco de la mañana cuando llega Lupe a los portales de la plaza de Zirosto, somos las primeras. Lleva en su cabeza una gorra y un paliacate amarrado al cuello. Me comenta que casi no durmió, se acostó un poco antes de las 2:00 am porque estaba terminando el bordado de 35 servilletas que le pidieron para una boda. Luego, se levantó a los 4:00 am para preparar el lunch de todos en su casa, sus hijos trabajan el jornal del aguacate.

A esa hora comienza en todo el pueblo el movimiento, los tractores y los jornaleros del aguacate salen un poco más tarde, pero algunos madrugadores ya van en camino a las huertas del territorio comunal. Al comedor comunitario han llegado las primeras mujeres para preparar los alimentos que se cocinarán en el desayuno. A los portales van llegando de una en una las mujeres. Lucía, la encargada de la cuadrilla, arriba al mismo tiempo que el camión, el cual sale alrededor de las 5:30, pues tienen que estar antes de las 7:00 am dentro de la parcela en el Plan de San Sebastián, pegado a Los Reyes. A veces, el camión da vueltas por el pueblo pitando buscando a los que se quedaron dormidos. La mayoría son mujeres, pero hay un par de hombres de otras comunidades lejanas (Los Llanitos, La Luz) que se anexan en lo que llega la temporada del corte del aguacate.

Los puestos de café se instalan por las madrugadas en las carreteras aledañas a las ciudades de Uruapan y de Los Reyes, esperando la llegada de las cuadrillas de jornaleros. Desde las 4:00 am, decenas de hombres y mujeres circulan en camionetas y en los llamados “bananos”, autobuses escolares usados, que son importados de Estados Unidos.

La red de puestos informales de venta de café funciona como un punto de encuentro de los cortadores de aguacate y de las cortadoras de berries, ahí los cuadrilleros conviven y despliegan su capacidad monetaria. “Si no compras te critican”, platica Bertha, cortadora de berries, quien invierte alrededor de \$50 pesos de su salario en alimentos que adquiere en el camino. Pueden elegir entre agua caliente para “un nescafé” o un capuchino preparado en vaso de unicel, bebidas

que rondan los \$8 pesos. Lejos va quedando la costumbre de tomar té de la planta de nurite, que se da en las partes altas de los bosques.

Mientras el puesto de café es un lugar de socialización que los cuadrilleros experimentan como un espacio de recreación e interacción, el transporte masivo al trabajo se convierte en una experiencia de aglomeración de los cuerpos. En esas madrugadas, por las ventanas de los autobuses escolares se alcanzan a distinguir rostros somnolientos y cabizbajos, otros mirando a la nada, quizá repasando, como doña Lupe, los bordados de las servilletas que le faltan para hacer “el entrego” de la boda.

Las escenas del amanecer en la Sierra se transformaron en las calles oscuras, donde antes desfilaban las naguas tableadas, contoneándose rumbo al molino y al acarreo de agua, y ahora se observa a las mujeres subiendo a camiones o camionetas, vestidas de sudadera y pantalón de mezclilla, con su cabello cubierto con pañoletas o gorras de todos colores.

Los bananos (autobuses) son enviados por las empresas, en tanto las camionetas particulares son de todos tamaños y van atiborradas de personas para que quepan más y salga mayor ganancia para el chofer. Suele haber camiones de carga con hombres y mujeres apilados en un pequeño espacio. Sin duda, la experiencia de la movilidad espacial bajo las condiciones de aglomeración de los cuerpos es vivida de manera diferente de acuerdo al género. Como Paula Soto (2016) lo observa en el metro de la Ciudad de México, el transporte de las jornaleras de las parcelas de *berries* en camionetas y camiones particulares “facilita formas de violencia sexual por la cercanía excesiva entre personas” (p. 130).

En palabras de la familia de Ángela de Pamatacuaro, “ahí todos los cuerpos se rejuntan” y el acoso en las cuadrillas mixtas se da y se calla. Toño de Zirosto narró que “una mujer bien” no se sube en las camionetas pues ahí “hasta te hacen un hijo”.

Aquí regreso al análisis que hice en el capítulo anterior sobre cómo la movilidad del jornal de las *berries* es paradójica. Por un lado, forma parte de un proceso de transformación de los órdenes de género que restringen a las mujeres a cierta espacialidad comunitaria y doméstica. Por el otro, las hace blanco fácil de prejuicios

y estigmas por trasgredir dicha espacialidad configurada por los órdenes de género p'urhépechas.

La violencia del estigma por ir a trabajar fuera del pueblo se destaca con comentarios como el de Jesús de Pamatacuaro, quien señala que las jornaleras van porque “les gusta que les den sus arrimones en las camionetas” y que muchas de ellas “se pierden en las parcelas” o terminan en hoteles al final de la jornada. Jesús es maestro de primaria, vive en la ciudad y nunca ha ido al corte de *berries*, los comentarios los ha escuchado de su familia. Cada vez más mujeres se suman al trabajo, los hombres suelen argumentar en las entrevistas que les dan permiso a sus señoras de ir a las *berries*, si se van en camión, sentadas con alguna tía o cuñada.

Mientras en otros contextos “el acto de viajar en sí mismo representa la libertad de movimiento en el espacio público y la potencial apropiación del espacio público” (Soto, 2016, p. 128), en la movilidad de la agroindustrial de exportación se convierte en un riesgo de violencia como: manoseo, arrimones y acoso verbal.

Trayectos inseguros: el cuerpo accidentado

En 2009, un camión chocó al quedarse sin frenos.¹³³ Transportaba a una cuadrilla de 40 personas que se dirigía Los Reyes y murieron cuatro de la comunidad indígena de San Benito y uno de Pamatacuaro. Los otros 35 quedaron gravemente heridos. Los jornaleros de las *berries* de esas comunidades no cuentan con seguro social y las familias de aquellos fallecidos nunca recibieron indemnización. De hecho, en abril de 2014,¹³⁴ hubo otro accidente por falta de frenos, ya que las unidades son viejas —prácticamente desechadas en Estados Unidos por sus condiciones inseguras—. Después de lograr detener el camión en una rampa y quedarse al borde de un precipicio, los jornaleros fueron a trabajar.

El traslado y la falta de garantías laborales como el seguro médico revelan uno de los puntos donde se ancla la vulnerabilidad y las opresiones que enfrentan

¹³³ Fuente: periódico online *El Cambio* <http://www.cambiodemichoacan.com.mx/vernota.php?id=101356>

¹³⁴ Fuente: periódico online *Primera Plana* <http://1aplana.mx/noticias/michoacan/rampa-evita-tragedia-de-camion-de-jornaleros-en-tramo-los-reyes-pamatacuaro/>

mujeres y hombres jornaleros en la búsqueda de la vida. Dichas inseguridades se conjugan con los contextos de inseguridad que marca el territorio donde transitan las mujeres jornaleras, como lo he referido en el primer capítulo.

Armas, narco y trabajo

La connivencia con personas vinculadas al narcotráfico es un elemento más de las experiencias que viven algunas jornaleras

“Yo trabajaba con el señor que se llama *Fulano*. Ahorita está en la cárcel, porque era sobrino del *Sutano* (un narco)”, narra la jornalera “Carmela” quien trabajó en el corte de zarzamora en Los Reyes. Cuenta que su expatrón se involucró con el narco al pedir ayuda por un conflicto con tierras de una comunidad. “Lo iban a meter a la cárcel porque tumbó unos pinos para plantar aguacate (...) se le echó todo el ejido de (...), se le echó encima y lo iban a echar a la cárcel, y él para protegerse, para que no lo echaran a la cárcel, pues habló con ellos (los narcos) para que lo defendieran”.

En esta breve descripción podemos ver cómo ha operado el despojo en la región y como las jornaleras son testigos de esas dinámicas, que revelan las formas violentas en el control del territorio.

Duré dos años trabajando con él y él andaba en eso. Él me platicó todo. Pus todo, como anduvo con ellos y todo lo que hacían con ellos, todo me platicaba. Cuando mataban y cuando así, y todo el tiempo. Todo eso me platicaba y me decía de “no pus fuimos a tal parte y que esto y que lo otro y que acarreamos muertos y los sepultábamos” y todo eso.

Carmela me cuenta nerviosa cómo ella no estaba interesada en escuchar esas pláticas, pero era parte su trabajo, ya que era personal cercano a su patrón porque tenía un rango alto dentro del rancho de corte de *berries*.

Y me decía, no pus que a veces hasta nos paraban así los militares, así a esculcarnos y decía: -sabes que no tengas miedo y no nos van a hacer nada-, y yo -¿no?-, -y no te pongas nerviosa-, y no, no así y a veces hasta nos paraban los soldados y este vamos a esculcar la camioneta, y en la camioneta abajo del asiento 'onde yo venía con armas, armas.

El patrón de Carmela le daba empleo en la *berries*, pero las armas las escondía en una huerta de aguacate. “Yo le decía: -me habían de haber matado porque yo

andaba por allá-, eran como tres horas de camino del pueblo a la huerta”. De esta forma, Carmela cuenta cómo se vio involucrada en los negocios sucios del patrón que la pusieron en riesgo, lo que ella vivió con mucho temor pudiendo incluso terminar en la cárcel.

Al respecto Paula Soto Villagrán analiza la relación entre cuerpo, emociones y lugares a partir del miedo encarnado en las mujeres. Analiza “cómo se entrelazan los condicionantes espaciales corporales y emocionales en los modos de habitar de las mujeres...” (Soto, 2013: 197).

Las geografías de la violencia en el territorio comunal

Las mujeres en los lugares y caminos inseguros

Eran las 5:30 de la tarde en Santa Ana Zirosto. Nos reunimos como de costumbre las ocho frente a la casa de Genoveva. Nuestro plan era caminar por las tardes en lo que llegaba la temporada de corte. Salimos por la vereda que lleva a Timbo. Había un cielo despejado tras la lluvia de medio día. Pasando el Toril (plaza de toros) las huertas de aguacate se extienden hasta el horizonte, el territorio de Zirosto se mezcla entre tonalidades de verde con el de Peribán. Cuando avanzamos medio kilómetro fuera del pueblo, nos topamos con un hombre con su arma apuntando a la maleza y su camioneta atravesada en el camino.

Lo primero que dijo alguien: ‘¿Será un cuidador?’. Cuando nadie lo reconoció, seguimos lentamente sin voltear. Casi nadie habló del tema, sólo dijeron que la manta (impermeable) negra que traía yo parecía de encapuchado y por eso nos miró. Luego escuchamos que arrancó la camioneta. Todas nos hicimos a la orilla con un silencio abismal. De pronto se cruza en nuestro camino y saca de nuevo su arma de grueso calibre, como impidiendo nuestro paso. María, con su hija en brazos, dijo entonces: ‘Hay que seguir, si no va a pensar que nosotros tenemos algo’. El hombre seguía frente a nosotros como a 20 metros, con su arma y su mirada hacia la maleza. Entonces Guadalupe enfatizó: ‘¡No, hay que darnos la vuelta!’. Las opiniones se dividieron. No sabíamos qué era más seguro, si seguir como si nada o dar la vuelta. Ganó la opinión de retornar lentamente. En el camino Genoveva exclamó: ‘Esto no pasaba aquí antes, antes uno podía andar y no pasaba nada, era seguro’. Al llegar al pueblo, Martha dijo: ‘Aquí me siento segura’, y Guadalupe señaló ‘Hasta se me enchinó la piel’. Carmen, la más grande de todas, dijo no haber sentido miedo. Todas habíamos caminado la semana anterior por otro camino que cruza la carretera donde hay una autodefensa externa, con la debida precaución, pero nos tomó por sorpresa que en los caminos dentro del territorio de Zirosto y cercanos al pueblo de pronto se cruzara un hombre armado ajeno a la comunidad (escena construida a partir de las narraciones del trabajo de campo, 2012).

Esta anécdota del trabajo de campo me sirve para ilustrar las situaciones que viven las mujeres al intentar desplazarse por su territorio comunitario como lo hacían antes. La inmovilidad que genera la violencia es parte de un proceso de

desterritorialización que afecta más a ellas, pues en estos contextos belicosos se da la hipermasculinización del espacio. El temor a la violencia “modela la relación con los demás incluyendo la movilidad/inmovilidad y en la apropiación que en él y del espacio público realizan las mujeres” (Soto, 2013, p. 213)¹³⁵. En esos espacios, las mujeres crean estrategias para evadir el peligro, como salir acompañadas, pedir a un familiar masculino que las espere en un punto, correr, entre otras.

Ante la presencia de la autodefensa, en Zirosto se observa la fuerza de un discurso jerarquizador de género. Por las amenazas externas de violencia armada, la mujer es “protegida” y “cuidada”, y el hombre es el que puede desplazarse al cerro, fuera de la comunidad o andar a altas horas de la noche. Pero eso es a nivel de discurso. En la práctica, las mujeres de Zirosto se desplazan al jornal de Los Reyes cotidianamente, como lo describiré en los Capítulos III y IV.

Veena Das (2008), en su texto “Antropología del dolor”, refiere que los procesos de violencia marcan lugares en el territorio y tienen un impacto sobre el colectivo, aunque esto no sea discutido dentro del mismo territorio de Zirosto.

En varios momentos, durante el trabajo de campo en Zirosto, experimenté el miedo provocado por la inseguridad y presencia de hombres armados, como lo referí en el Capítulo 1, cuando nos topamos con autodefensas en los linderos mismos de la comunidad. Los territorios de la violencia atraviesan efectivamente el espacio de vida de las jornaleras, van desde su comunidad al trayecto hacia las *berries* y los ranchos agroindustriales. En algunos recorridos por el territorio comunitario, me mostraron los lugares donde depositaron el cuerpo de un joven de la comunidad asesinado, o donde murió un jornalero de aguacate, proveniente de Uruapan, tras electrocutarse con el cableado que cruza una huerta local. Mientras estaba en campo, “los comunitarios” pasaban poco por el pueblo, pero cuando lo hacían iban mostrando sus armas y, alguna vez, gritando que levantarían hasta el último perro de la plaza. Esas eran las escenas en aquellos días de mi estancia

¹³⁵ Paula Soto Villagrán analiza la relación entre cuerpo, emociones y lugares a partir del miedo —encarnado en las mujeres. Su enfoque parte de lo que ella denomina las geografías feministas. Destaca su análisis del miedo como una emoción; observa cómo se entrelazan los condicionantes espaciales corporales y emocionales en los modos de habitar de las mujeres (p. 197).

inicial en Zirosto. Regresé un año después y los grupos armados externos se habían ido, pero la violencia vinculada a los grupos armados permanece de otras formas.

Como bien lo señala Dass, las topofilias se han convertido en marcajes del miedo; por ejemplo una cruz en el camino donde hubo un enfrentamiento, un lugar donde depositaron cabezas en la vía pública o zonas donde hay fosas clandestinas. Hay también lugares de riesgo, por los retenes armados o por las fronteras disputadas por grupos criminales. Es así que vemos cómo las geografías de la violencia están ligadas a las dinámicas de monocultivo y la vida de las jornaleras que, por su condición de género, están expuestas a violencias extremas, como el feminicidio, que he referido en el Capítulo 1.

4.4 Territorios encarnados

En este apartado a partir de los testimonios de vida de las jornaleras quiero describir la condición de vulnerabilidad que encarnan sus cuerpos. Describo el cuerpo vulnerable de las mujeres ante la presencia de agrotóxicos. En esta sección, pongo en el centro una serie de descripciones y relatos que pude recoger en el campo, que voy introduciendo como pequeñas viñetas que ayudan a situar la problemática que describo; en la segunda parte, incorporo testimonios más largos que me permiten recoger las trayectorias de vida de mujeres cuyo esfuerzo y sufrimiento revelan los significados del ser jornalera.

El cuerpo vulnerable: intoxicación y muerte por agrotóxicos

En el caso de Zirosto, las cortadoras de *berries* y sus familias están doblemente expuestas a los agroquímicos. Por un lado, en el trabajo se exponen a estos agrotóxicos y, por el otro, en sus comunidades las huertas de aguacate, próximas a sus viviendas, suelen ser un riesgo cuando las fumigan. En este sentido, la cantidad de veneno, que se vierte sobre el medio ambiente y sobre los cuerpos de las y los jornaleros, parece ser directamente proporcional a la productividad y ganancias de las empresas de exportación.

Para pensar en la enfermedad y el cuerpo, me remití a la lectura, *La Muerte Sin Llanto* de Nancy Scheper-Hugue. En las plantaciones de azúcar que analiza

Scheper-Hugue, al igual que la industria de las berries en Los Reyes, son parte del comercio intencional. Desde las microhistorias de mujeres y hombres de aquella región Nancy nos describe el impacto de los procesos económico-políticos mundiales. Hay algo escalofriante en la lectura, una atmosfera que se asemeja un poco a lo vivido en el campo. En la configuración geopolítica de Brasil, el nordeste es considerado como abandonado y pobre. Es una zona que se asemeja a la descripción de zonas grises del Estado hecha por Gledhill. Al igual que regiones al sur de la zona p'urhépecha, las de la tierra caliente cercanas a la costa, la violencia de grupos armados y las redes criminales económicas dominan las lógicas sociales. La estigmatización de la Tierra Caliente de Michoacán y de Guerrero, también son vividas en la región que estudió Nancy.

Por otro lado, el cuerpo somatiza la violencia que se despliega en el espacio. Retomamos la propuesta de la obra *Entre Prójimos*, “Dentro del paradigma de la somatización, el cuerpo es el vehículo pasivo para la expresión del dolor psíquico y emocional” (Theidon, 2004: 49) y “Adicionalmente, desde esta perspectiva uno puede examinar cómo la patología se halla en formas estructurales y políticas de la violencia, y en un contexto de terror. Cuando el cuerpo individual comunica la angustia, lo podemos escuchar en el malestar social” (Theidon, 2004: 50)

Ante los pocos estudios sobre el tema en la zona, recurrí a fuentes de los medios de comunicación, como el de la periodista francesa tituló “El aguacate de sangre” a un reportaje sobre los plaguicidas utilizados y sus daños en la salud de los pobladores locales. En campo, registré migrañas, cáncer de ovario, infertilidad, problemas mentales, malformaciones fetales, hidrocefalia, cáncer de piel, leucemia, lupus, cirrosis y casi todas las familias con las que tuve relación en campo tienen un familiar enfermo.

Durante mi estancia, una joven fue diagnosticada con lupus a los 29 años. Al entrevistarme con ella, recuerda los tiempos felices que pasó trabajando en el jornal de la *berries*. Cuando se supo de su enfermedad, vivió cierta segregación social pues pensaban que era contagioso.

Naty y el silencio de su agonía. Naty fue mi portera en Zirosto. Le comenté que quería hacer mi trabajo de campo en la comunidad, porque veía un número

importante de mujeres yéndose a trabajar a Los Reyes, al corte de zarzamora. En campo, fue alguien cercano a mí: cuando no la encontraba en su cocina de madera junto al fogón, estaba en la iglesia organizando las guardias o andaba con su esposo fumigando las huertas.

Cuando concluí mi temporada de campo no logré despedirme de ella, pues siempre estaba en las huertas con su esposo, y no supe que estaba enferma. La última vez que la vi, en una de esas noches que me servía té de canela, estaba emocionada porque le habían comprado una estufa, y estaban construyendo un cuarto extra para guardar sus trastes. Partí a Cherán y, en enero, me avisaron que había muerto de cirrosis en el hígado.

Carmen y el frío de la leucemia. La hija mayor de Carmen, una de las jornaleras a las que entrevisté, murió “de cáncer en la sangre” a los 35 años:

Pues ya, flaqueando y flaqueando nada mas no decía que andaba mal, estaba bien flaca y que no le daban ganas y que se sentía cansada de los pies bien cansada y le decía yo ¿Por qué?. Ha de ser la edad, pero me siento bien cansada así decía ella, bien cansada, mal. “Vete a ver que te dicen, hija, córrele”, decía “sí voy a ir, ‘amá, sí voy a ir”. ¡Na iba! Y se cortó con la licuadora y le salió sangre y ya vino aquí y me dijo: sabes qué, ‘amá, sabes que me corte con la licuadora y le salió una de sangre bien pálida, blanca, ya de ahí. “¿A ver tus manos, hija? ¿A ver tus manos?”, y yo decía: “Mira, hija, tus manos”. “Mira que manos tengo ‘amá” y se hacía así (se mueve) “ay, hija”, que se me apendeja y se desmayó.

El día que su hija se desmayó y fue al doctor le diagnóstico anemia. La hija de Carmen pasaba las horas sentada en el patio, en pleno calor, cobijada porque tenía frío, “que tenía harto frío y los pies, que no los aguantaba. Ni ganas de comer na’ más y ya le dimos que las habas son buenas pa’ la anemia y las lentejas, y las verduras, frijol si pues vea’, pues no quería comer porque no le daba hambre ¡no le daba hambre!”.

Hay un riesgo de la aplicación de plaguicidas en la salud de los trabajadores y pobladores locales, usados tanto en la agroindustria de las *berries* como del aguacate. Los casos reportados con intoxicaciones agudas por plaguicidas colocan a Michoacán en el segundo lugar: “durante 2016 se registraron 3 mil 869 casos en la república mexicana. Michoacán presentó 308, sólo superado por Jalisco, con

745”.¹³⁶ Uruapan y Los Reyes se encuentran en los primeros lugares de los reportes. Sin embargo, no se registran muchos casos y, además de la intoxicación aguda, hay un daño crónico en las poblaciones cercanas y los trabajadores. La genotoxicidad es más alta en niños y en mujeres embarazadas, hay una asociación de malformaciones congénitas por la exposición materna a pesticidas (Simoniello, 2011).

Estos son los hallazgos más lamentables del trabajo de campo, la configuración de cuerpos vulnerables ante la precarización de la vida que implica las condiciones materiales y laborales de la población, pero también la contaminación y destrucción del medio ambiente.

4.5 Lucía y la acumulación de opresiones en una historia de vida

De entre todas las historias de las jornaleras de Zirosto, elegí una para ilustrar el sentido en que la precarización de las vidas de las jornaleras de Zirosto resulta de un cúmulo de opresiones y vulnerabilidades a las que se sobreponen. Como lo he destacado a lo largo de la tesis y en este capítulo, estas múltiples opresiones se potencian ante la profundización de un modelo económico extractivo y ante las violencias bélicas en un Estado neoliberal.

La trayectoria de vida en la que centro mi relato es la de Lucía quien fue una de las primeras mujeres de Zirosto en salir a trabajar al corte de las berries. Mucho me costó decidir describir el testimonio de vida de Lucía, aún me pone la piel chinita recordar sus palabras, y al final del camino de esta escritura veo también que ella es el ejemplo de aquellas personas que tratan de sortear las violencias que se encadenan. Con todo, Lucía nos muestra el valor que tuvo para confrontar sus miedos e intentar una y otra vez que suceda algo distinto, algo mejor para su vida y para la de quienes la rodean.

“No sé por qué me tocó a mí esta vida”

¹³⁶ Redacción (2017, 13 de mayo). Michoacán, de los estados con más intoxicación por plaguicidas [en línea]. Mi Morelia. Recuperado de: <https://www.mimorelia.com/michoacan-de-los-estados-con-mas-intoxicacion-por-plaguicidas/>

“En veces, cuando he tratado de quitarme la vida es por todo lo que he sufrido (se le corta la voz) y por todo lo que he vivido y todo, pues yo ya no sé ni qué hacer, y le digo pus (silencio) ¡no sé por qué me tocó a mí esta vida! (Lucía, 2014),

Con estas palabras Lucía sintetiza su desesperanza ante lo que concibe como su “mala suerte” en la vida, lo que ella vive tan angustiosamente es resultado en buena medida de las violencias estructurales y prácticas espaciales de la agroexportación, que han marcado su vida, convirtiéndola en un cuerpo desechable más de los que expulsa la industria en la región, en palabras de Butler (*op cit*)

Tras meses en campo el bebé de la hija de Lucía había nacido prematuramente y fui a conocerlo. Aquella mañana entré con un kit de ropa de recién nacido, en la cama estaba recostado Víctor, el nieto de Lucía, era pequeñito, vestido con un gorrito muy lindo, su carita tenía una tez rosadita, sus manitas de deditos largos y su boquita parecía sonreír.

Tras unos minutos llegó Lucía del jornal de zarza, al entrar al cuarto donde yo contemplaba a su nieto le comenté con emoción: “¡qué bonito bebe!, ¡es hermoso!”, y ella respondió en un tono algo llano “*si verdad... estamos esperando a que se muera*” esa frase de pronto detuvo todo a mí alrededor; aún recuerdo la escena, la hija y yo sentadas en la cama, él bebe en medio de Lucía de pie viéndome a los ojos tras soltar esas palabras duras y amargas.

Tras mi desconcierto evidente, Lucía me enseñó las radiografías de la cabecita de Víctor con 90% agua, una hidrocefalia muy avanzada, yo no lo había notado por su gorrito. La hija de Lucía estaba contenta mimándolo, pero Lucía parecía ser fría tras el pronóstico. Los médicos en Uruapan le dijeron que mejor se lo llevará pues “de todas formas” se iba a morir y era mejor que conociera la que iba a ser su casa, que morir en el hospital.

Esa tarde comprendí cómo se encadenan las violencias en las vidas de las mujeres jornaleras p'urhépechas, cuando me contó que como no tenía dinero para llevar a su nieto a un hospital especializado, le pidió un préstamo a su patrón. Él le respondió que mejor le daba dinero a cambio del niño, que él lo curaba y que se olvidaría de él. Ella le respondió que él bebe eré su sangre y no pensaba regalarlo.

El sufrimiento en la vida de Lucía no es único, es parte de un conjunto de violencias que se intersectan lo que suele agudizarse de acuerdo a la posición social y trayectoria de vida de los actores. El hecho de que Víctor haya nacido con hidrocefalia puede estar asociado a la exposición a plaguicidas de la madre en el jornal de berries donde trabaja o por las huertas de aguacate muy cercanas a su casa, lo que sin embargo ya no pude comprobar. Aunque hay una tendencia a que una gran parte de los niños tienen malformaciones congénitas, espina bífida oculta, hidrocefalias, etc. Además del incremento exponencial de abortos, los panteones de las comunidades vecinas tienen amplias secciones de no nacidos.

La trayectoria de Lucía está marcada por la pobreza de su familia, al ser parte de “los sin tierra” en la comunidad. Lucía creció en medio de una huerta de aguacates de Santa Ana Zirosto, una de las primeras de la comunidad. Su familia trabajaba para un propietario foráneo de extensos terrenos, que algún día fueron comunales, los cuales compró tras el estallido del volcán convirtiéndolos en pequeña propiedad al amparo de las autoridades agrarias, lo que desarrollé en el Capítulo 2.

Lucía no viene de una familia de comuneros, lo que la hace distinta a otras comuneras. Su aprendizaje se dio bajo una lógica servil, al vivir en terrenos el patrón.

En una huerta, ahí nací, ahí crecí, ahí fue toda mi niñez en una huerta de aguacate, por eso te digo que yo fue en el trabajo siempre (...). Desde niña juntaba aguacate caído y en tiempo de corte me encargaba yo de pesar los camiones de aguacate que se iba pa' allá, porque antes no había básculas de estas, antes nomás había básculas de toneladas y yo tenía que pesar (...) y ya el fin de semana le entregaba todo al señor dueño de la huerta.

A los 8 años Lucía ya se encargaba de registrar los pesajes de las cajas de aguacate que registraba la báscula. De tal manera que las opciones de vida y sus maneras de vivir el territorio se fueron perfilando desde la niñez.

En la huerta de aguacate yace su más triste recuerdo de la infancia, cuando a los 12 años de edad mientras pedaleaba su bicicleta un cortador de aguacate “la raptó”, se la llevo a la carretera dejando tirada la bici y la subió a un autobús rumbo a Uruapan. Así lo narra: “Y entonces (pausa) pues ya me, me agarró y me llevó a la fuerza. Pues cuando ya vieron yo no estaba, nomás la pura bicicleta” Aun teniendo

doce años los órdenes de género p'urhépechas pesaron sobre su destino, pues la gente de la comunidad concluyó que se había ido por su voluntad, y su familia no fue a buscarla. Al narrarme esos momentos Lucía enfatiza: “y por eso he sufrido mucho con él, he sufrido muchísimo con él”.

Años después regresaron a Zirosto, ella y quien ahora es su esposo. En 1998 su hermana quedó viuda, entonces comenzó a trabajar por recomendación de una mujer de Los Reyes que comerciaba con duraznos, pronto se sumaron al jornal Lucía y otra hermana, fueron las primeras del pueblo.

Ante la violencia doméstica, el trabajo en el jornal ha sido en escape para Lucía. En los ranchos de zarzamora, ella se encarga de pesar los cargamentos de berries que van para el empaque. Eso le implica mucha presión: “si un clamshell está manchado de abajo, porque la fruta agarró proceso, te regresan todo el tráiler”, por este trabajo especializado ella gana \$300 pesos más que el resto.

Los fragmentos anteriores de la vida de Lucía dejan ver como las violencias se superponen. Su situación de mujer normada por los órdenes p'urhépechas, su condición de clase al nacer en una familia sin tierra que le inculca la cultura laboral del peón y la vivencia encarnada de las geografías capitalistas y racistas donde ella tuvo que transitar después de haber sido raptada.

“A mí me traen como la más fuerte”

La otra cara de su trayectoria es el estatus que ha ganado, ella tiene el reconocimiento de su familia “y siempre por eso te digo que a mí me traen como la más fuerte”: comenta que le cuesta trabajo sostener la responsabilidad de ser pilar “yo no me siento tan fuerte, porque hay veces cosas que yo no puedo, no soporto y aunque me estoy ahí, y yo pues ‘ira temblando, ¡pero tengo que salir adelante!”.

Entre las muchas anécdotas del accionar de Lucía en pro de su familia, está la satisfacción de haber salvado parte de la mano de su sobrino tras una explosión de un cuete. Relata que al llegar al hospital en Los Reyes el doctor le comentó que iban a amputarla “y me metí y al tiempo que vi la radiografía, le dije: -a mí no me hacen mensa le dije, él tiene todavía dedos, le dije ahí le sale que todavía tiene

dedos, le dije y para qué se la van a mochar”. Logró gestionar el traslado al hospital infantil de Morelia.

Para Lucía luchar por el derecho a la salud y la atención ha significado una gran satisfacción, enfatiza que, sin conocer la ciudad, sólo con instrucción primaria y muchas veces sola ha logrado conseguir seguro popular, operar a Víctor, salvar a su hija tras un parto prematuro, etc. Esa vez gracias a esa operación su sobrino recuperó dos dedos con movilidad. Esta actitud altruista va más allá de su familia:

Yo por todo el pueblo me preocupo, yo así que sé que está alguien enfermo y saben que, en lo que pueda yo ayudarles, yo aquí estoy (...) cuando nadie quiere ir con otros enfermos, le digo: -aquí estoy yo, aunque no sean mis parientes aquí estoy yo-, yo, yo voy no le hace que yo tenga problemas en mi casa, pero yo voy yo sé que estoy haciendo una cosa por ayudar.

Lucía es una mujer muy participativa en los espacios comunitarios, siempre está dispuesta a colaborar en los comités de padres de familia, en las clínicas de salud o en las labores de la iglesia, cuenta “de oportunidades me preguntan mucha gente, -oyes, ¿cómo le hago para esto y para esto otro?, -no, miren háganle así o si quieren yo voy y allá, voy a las oficinas y allá así platico sus problemas y así-.” Sin duda Lucía acciona su agencia por el bien común; “yo me ando arrimando, -saben qué mire es que esa señora tiene este problema, cómo ve, esto y esto-, y las señoras por vergüenza no hablan y me platican a mí”.

“Cuando salgo a trabajar allá se me olvida todo”

El jornal de la berries genera un espacio para discutir la violencia doméstica que viven las mujeres en la región “en el trabajo hay muchas, hay tengo muchas amigas ahí, que todas pasan y me platican que ay ‘mira esto me pasó y que ‘hora me peleé ‘y que ‘hora me dijo esto, y que ‘hora me corrió ‘y que ‘hora ay que no sé ni qué hacer ‘. Y a veces le... pues se agarran a llorar”, a pesar de ser muy joven, 39 años ‘; Lucía pasó de un hogar donde su esposo no le permitía salir de casa, a dar consejos de cómo evadir o lidiar con la violencia machista.

Y yo les digo a ellas (sus compañeras del jornal) miren a lo mejor todo, ¡todo! ¡todo lo que a uno le dicen!, a cómo a uno lo tratan, hay que echárselo al hombro le dije, porque ellos hasta hacen para sentir mal a uno y pa’ tenerlo a uno humillado y de cualquier cosa nada más agachar la cabeza. Y es lo que los hombres quieren que uno este, y este y le digo y no, uno tiene que demostrarles que hay que, aunque es fuerte, aunque por dentro sienta uno que se está muriendo.

Los consejos que Lucía los aprendió tras el paso del tiempo de haber entrado a trabajar en el jornal: “y por eso mi esposo dice: -desde que empezaste a trabajar te volviste otra y no sé qué tanto-, le digo: -pues sí, es que si antes era más mensa-, digo, pero ya no”.

Ella me cuenta las estrategias que ha aprendido de sus compañeras, así como unas le piden consejo, otras le han dicho cómo defenderse y que puede “meter la cárcel” a hombre si la golpea.

Antes permitía los gritos, el maltrato, pero dice “y de tantas platicas pues que uno, uno este, así pues, así escucha, pues uno ya va agarrando, así como defenderse”. Lucía prefiere evadir la violencia “Y lo dejo que este alegando ya cuando se le baje todo el coraje, llego-, o cuando él está así, ¡yo llego más enojada! Y ya pues así ya se, se asusta, ya pues ya, dice: -pues qué pasó con esta-. Pero yo nomás así lo hago nada más”.

En el corte de zarza, narra, “uno comparte ideas y así. Y así, y así es lo que le, así nos agarramos pues así diciendo, en pláticas pues, así ya compartimos experiencias y compartimos ya”

Entonces el jornal es también un espacio de socialización de las experiencias de vida de las mujeres, que permite la reflexividad en torno a los órdenes de género p'urhépechas y mestizos. Gracias al jornal se tejen redes de sororidad para la escucha y el apoyo afectivo, en esto encontramos situaciones similares a las que viven las mujeres de Cherán, aunque en contextos muy diferentes, como se verá en el siguiente capítulo.

Las pinceladas de esta trayectoria de vida nos describen como se entrecruzan y potencian las opresiones en las historias de vida de las jornaleras p'urhépechas, pero también el estatus que ganan dentro de sus grupos domésticos las cortadoras de zarza, que trascienden los estigmas que en la comunidad tienen sobre ellas por no cumplir el deber ser de los órdenes de género. Muestra también, que aún con las condiciones de precarización del trabajo, en el jornal de agroexportación se generan redes entre mujeres que comparten situaciones de vida y exclusiones que son soportes importantes para pensar estrategias para vivir mejor.

Inicié esta historia hablando de mi visita para conocer al bebito, Víctor, pero ¿qué pasó con él?, días después de aquella tarde Lucía llevó a la clínica local al bebé, la doctora lo canalizo al hospital pediátrico infantil de Morelia y consiguió un tratamiento adecuado que le ayudaron a salir de la situación grave. La estancia en el hospital significó que ella y su hija trabajaran aún más para solventar los gastos del bebé.

Víctor creció gordito y sonriente, sin embargo, tras una operación delicada para drenar el agua, Víctor falleció a los nueve meses. Tras su muerte alguna gente murmuró que se fue porque no habían sido bien atendido por su mamá e Lucía.

La vida de Lucía revela como un conjunto de violencias y dificultades se van acumulando para resultar en situaciones en nuevas exclusiones. El haber nacido en una familia “sin tierra” y raptada a los doce años, marcó su vida, lo que dio pauta para el encadenamiento posterior de las violencias. Aunque el jornal es percibido por ella como espacio de realización en cierto sentido, los años van demostrando que sus condiciones de vida no mejoran por ese ingreso, y cada vez está más cansada para el trabajo en la empresa. Como encargada en recibe un salario para vivir al día. Lo que, si tiene trascendencia para la salud de Lucía, y de quienes la rodean, son los agrotóxicos “invisibles” de la agroindustria de exportación que traen dolor y muerte a su vida, sin ninguna explicación aparente del por qué le tocó a ella vivir esa vida.

Reflexión final

En este capítulo analicé la precarización de la vida a la que están expuestas las mujeres que trabajan en la agroindustria, como una manera de llevar el foco a la forma en que las jornaleras p'urhépechas de Zirosto y de la región experimentan su inserción laboral, y el sentido en que sus lógicas de vida y opresión de género se potencian en estos contextos. Asimismo, me interesó mostrar a través de testimonios y etnografía como aún en esos espacios de violencias acumuladas las mujeres buscan sentido a su vida. En este desarrollo me fueron muy útiles la propuesta teórica de la precariedad y las vidas que no valen planteada por Butler (op cit), como la perspectiva interseccional para el análisis de las violencias y sus concatenaciones, que retomo aquí desde la propuesta de Cremshaw (2011).

La vida precaria es la condición en las que las opresiones históricas se potencian en una geopolítica de acumulación de ganancias del modelo neoliberal, basada en el despojo, la destrucción de la naturaleza, el control bélico de los territorios y la extracción de la fuerza vital de los trabajadores en la lógica del ganar-ganar de los grandes capitales. En este contexto, el cuerpo femenino de las jornaleras indígenas constituye el lugar donde se traducen distintas opresiones que se intersectan y potencias mutuamente, reproduciéndose en la lógica de la re-territorialización agroexportadora. Cuerpos despojados de su fuerza de trabajo, cuerpos envenenados por los agrotóxicos, cuerpos domesticados y cuerpos controlados por los órdenes patriarcales.

El enfoque interseccional nos ayuda a comprender la acumulación de opresiones que viven las jornaleras. En la primera parte vimos cómo se utilizan las diferencias de género, el origen étnico o la condición de ser migrante en la estratificación de la mano de obra. Una mano de obra de precarizada.

A partir de las experiencias concretas “corporizadas” de las mujeres en la parcela, en el espacio comunitario, en los lugares de miedo, etc. hasta los procesos en los que se configura un territorio agroindustrial, en ese sentido el cuerpo está atravesado por el género y por la etnicidad. Asimismo, sobresale la disposición corporal y generizada del trabajo de jornal que requiere manos dóciles y ágiles en el caso de las berries y músculos tonificados y cuerpos ágiles en el caso del aguacate.

Durante el trabajo de campo en las parcelas de Los Reyes y en las entrevistas, emergió también la diferenciación laboral a partir del origen de las mujeres jornaleras. Así la agilidad del cuerpo la relacionan con las cuadrillas de jornaleros de origen p'urhépecha.

La geopolítica de la desigualdad esconde bajo la lógica del progreso la precarización de la vida de miles de campesinos cuyo modelo de vida se ha transformado. El capitalismo en su fase neoliberal alimenta las relaciones racistas contemporáneas, que a su vez se sustentan en un racismo histórico de origen colonial. En el primer apartado, vemos como el prejuicio sobre personas provenientes de un mismo grupo étnico o por su procedencia geográfica, genera

estereotipos que son retomados en la división laboral de la agroindustria de las berries, del aguacate y la caña. Algunas veces los estereotipos producen estigmas como el caso de la gente proveniente de Guerrero que es considerada por los lugareños como “más aguantadora”.

Así también se hizo ver que el no dominar el español expone a las jornaleras a condiciones de laborales más desventajoso y su origen geográfico entnizado propicia pagos diferenciados, y generalmente; ante la lógica que las jornaleras p'urhépechas no van a reclamar.

En este sentido, considero que los prejuicios, estereotipos y estigmas repercuten no sólo a nivel simbólico, sino que reproducen procesos de diferenciación social que se convierten muchas veces en actos discriminatorios en el trabajo.

Los testimonios e historias de mujeres jornaleras de Zirosto, a las que me referí en la segunda parte, dan cuenta de cómo opera la interseccionalidad de opresiones en la vida misma de las mujeres y no sólo en el espacio laboral, impidiendo que construyan un vínculo entre sus experiencias vividas y el espacio laboral que en buena medida provocó situaciones de salud, y la precariedad vivida en los propios cuerpos.

También es cierto que incluso en contextos de vulnerabilidades acumuladas, las mujeres consiguen abrir espacios y generar opciones en el mismo espacio laboral y comunitario.

CAPÍTULO V



CAPÍTULO 5. LA TERRITORIALIDAD ALTERNATIVA DE CHERÁN: LAS TRABAJADORAS Y LAS LIDERESAS DE LAS EMPRESAS COMUNALES

La lucha de las mujeres por la defensa del etnoterritorio en Cherán ha puesto en el centro no sólo nuevas gramáticas para pensar, sentir y relacionarse con el territorio, sino que ha trastocado arraigadas ideologías de género que tradicionalmente excluyeron a las mujeres del espacio público. Es en este contexto de la reconfiguración de la comunalidad bajo el modelo autónomo de gobierno en Cherán que han emergido discursos y liderazgos femeninos que cuestionan las jerarquías masculinas de los órdenes de género p'urhépecha; las cuales han ido cambiando «...pasito a pasito».¹³⁷ Es decir, el movimiento movió las conciencias y abrió grietas en las rígidas estructuras sexo-genéricas patriarcales de la sociedad p'urhépecha.¹³⁸

El movimiento dinamizó los procesos de reflexividad del género que tienen sus antecedentes en la década de los 70's. En un primer momento “fueron ellas” las mujeres de Cherán las que propiciaron una ruptura del orden social imperante. En términos concretos la acción colectiva duró meses y se transformó en un proyecto político con base en su etnicidad. Lo que no borra las contradicciones históricas internas (desde la perspectiva de clase, etnia, género, edad). El movimiento de 2011 saca a la luz pública las voces antes ocultas bajo un modelo de comunidad —heteropatriarcal, aquella sin un horizonte político inclusivo. Un Cherán «dividido internamente», aturñshado (amestizado), inmerso en los procesos globalizadores de la economía y la sociedad; y profundamente desquebrajado por los faccionalismos políticos. En ese primer momento del autositio, el papel de la nanachi o mujer grande, en torno a las fogatas deslegadas por las calles fue central para la rearticulación comunitaria.

Segundo momento, la participación en el gobierno autónomo de las mujeres. A partir de esa etapa, el proceso de la reflexividad en torno a los órdenes de género construye su propio horizonte que avanza en paralelo al proyecto autonómico

¹³⁷ Frase de Genoveva Pedroza, entrevista junio de 2015.

¹³⁸ En este capítulo abordo los cambios entre 2011 y 2015, periodos en los que di seguimiento al trabajo de campo.

comunitario. No obstante, si en un punto se encuentran esos dos procesos es en la reconstitución.

La gestión de los bienes comunales desde el gobierno autonómico de Cherán ha priorizado la creación de empresas comunales que tienen como fin la reconstitución del territorio y, especialmente, de los bosques, para activar la economía local. Mujeres comuneras de los cuatro barrios presionaron por acceder a estos espacios de trabajo asalariado, lo que representa una novedad histórica en la comunidad. De esta manera, observamos a nivel local las respuestas de los pueblos indígenas para la construcción de territorios sustentables al mismo tiempo que propician adecuaciones en las relaciones sociales internas que apuntan a la inclusión de las mujeres, tradicionalmente marginadas por los órdenes de género.

A diferencia de lo que he documentado para el caso del jornal agroindustrial en Zirosto, donde la flexibilización laboral está ligada al quiebre de la economía campesina maicera, en Cherán el jornal asalariado se da en espacios productivos administrados por empresas comunales en el marco de un nuevo proyecto autonómico que está priorizando lógicas identitarias y de sustentabilidad medioambiental que fortalecen el vínculo comunitario; se revitalizan así nociones etnoecológicas p'urhépechas, como sucede con relación a la reforestación del bosque que incluye la reivindicación de las toponimias puré y la activación de la ritualidad en los lugares sagrados del territorio. La experiencia de las mujeres de Cherán que participaron en el movimiento y luego ocuparon posiciones de gobierno, abrió la discusión sobre las condiciones de diferenciación de acuerdo al género en la comunidad, y junto con ello nuevas problemáticas que se ha convertido en focos de tensión y dinamismo en la política local.

En este capítulo analizo la politización de la subjetividad del género en la defensa de los territorios étnicos en Cherán a partir de un reposicionamiento integral que involucra dimensiones ontológicas, sociales y de autonomía.

5.1 Las mujeres en la reconstitución de la territorialidad p'urhépecha

La importancia de la participación de las mujeres en la gestión forestal comunal, reside en parte en la relación que ellas han mantenido con el bosque, que sin

embargo ha implicado también cierta exclusión de las actividades silvícolas en la organización de los bienes comunes, a las que ahora tienen acceso.

Las comuneras de Cherán han expresado su visión sobre el proyecto autonómico en dos frases “volver a lo nuestro” que evoca los sentidos de comunidad y “regresar a lo que éramos” que enuncia la reivindicación de la etnicidad p’urhépecha, estas visiones emic hacen alusión al cúmulo de saberes que han sido heredados y que estaban en riesgo por la “tala irracional de los bosques” a modo paramilitar en 2011 (Velázquez, 2013; Martínez, 2017). En ese contexto fueron las mujeres las que reivindicaron los conocimientos y las prácticas vinculadas a la diversidad de recursos que ofrece el territorio.

A un mes del autositio de Cherán, una señora me comentó lo siguiente “que destruyan el bosque es como si destruyeran las paredes de tu casa” (Comunera, 29 de mayo de 2011) y es que la relación que las p’urhépechas mantienen con el territorio comunal es distinta al vínculo de posesión sobre la tierra (predominantemente masculino). Para las mujeres se trata más de una vivencia del espacio fundamentada en la apropiación del etnoterritorio como “origen, sustento y destino” (Alicia Lemus, 2013) de la comunidad p’urhépecha. Por esta razón las mujeres de Cherán, al defender el territorio colectivo, no sólo luchan por el espacio físico concreto, sino por preservar la memoria biocultural de su pueblo.

En este sentido la relación de las mujeres con el territorio, se entiende desde el bosque como ecosistema, principalmente son ellas quienes recolectan hongos comestibles y hierbas de té en los cerros y mantienen un vínculo con los manantiales y su cuidado (Ávila, 1996). González (2016) señala que si bien son hombres y mujeres los que participan en la transmisión, apropiación y/o pérdida del conocimiento tradicional “son las mamás y las suegras las que transmiten en gran medida los conocimientos asociados con la alimentación” (p.123) por consiguiente, ya que durante siglos la alimentación de los grupos asentados en esta zona fue bajo un modelo agroforestal, es nodal la importancia del ecosistema forestal y la milpa para la sustentabilidad de la alimentación p’urhépecha serrana.

De tal manera que las mujeres son las poseedoras de ciertos saberes tradicionales de carácter ecológico que son retomados en los procesos de

regeneración del patrimonio biocultural (Toledo & Barrera-Bassols 2008, 2011) como parte del proyecto alternativo. En Cherán “la relación con todo el ecosistema (a través de los conocimientos etnológicos) hace posible la seguridad alimentaria de las familias de manera sostenible y acorde a sus propios valores culturales” (González, 2018), es así que, a diferencia de los ordenamientos territoriales de otras comunidades, en esta localidad, los saberes de las mujeres son necesarios para construir un proyecto autonómico comunitario y etnoterritorial.

Por otro lado, si bien las p'urhépechas se han apropiado del territorio, reproduciendo sus simbolismos y accediendo a ciertos recursos del bosque, la cuestión central es que no han tenido el mismo acceso a la posesión de terrenos que los hombres. Por un lado, de acuerdo a los órdenes de género y el sistema de parentesco, la herencia es patrilocal, aunque en la práctica esto ha cambiado desde la migración a Estados Unidos en el siglo pasado. La otra cuestión es que la producción silvícola del territorio comunal desde el Comité de los Bienes Comunales, ha sido en lo sustantivo una actividad de los hombres.

Como lo señalé en los capítulos II y III, hay desigualdad en el control y acceso a los recursos forestales, por ejemplo, la tala y la obtención de resina son actividades consideradas masculinas; esto significa que el bosque es también un espacio predominantemente dominado por los hombres; y es esto lo que las mujeres trastocaron al defender su derecho a participar en su defensa, como lo refiero más adelante. El género y la división social del trabajo han permitido que la mujer esté relacionada con la alimentación y con ciertos usos y conocimientos en torno al bosque, la milpa o el solar.

Las mujeres formaron su propio colectivo a partir del movimiento de Cherán haciendo presión para acceder a cargos en el sistema de organización comunitaria. Tal presión se tradujo también en una demanda para incorporarse en las fuentes de empleo comunales, la cual fue impulsada por lideresas del Consejo de Bienes Comunales y algunos consejeros hombres; y más adelante la propuesta fue discutida y apoyada en las fogatas. Este empleo temporal para las mujeres en el vivero comunal, en los trabajos para abrir las brechas cortafuego en los bosques y

en la reforestación, es una novedad histórica en la comunidad y revela mucho de los cambios que traducen la lucha autonómica en un sentido emancipatorio.

Así como la organización comunitaria se abrió décadas atrás al voto femenino en asamblea y al trabajo de mujeres en la escuela, con el movimiento se trastocó el control masculino de otros espacios claves como los vinculados al trabajo en los bienes comunales.

La empresa Vivero Forestal Comunal y el jornal de las mujeres

La empresa Vivero Forestal Comunal San Francisco de la comunidad indígena de Cherán, se encuentra en las faldas del cerro, cerca del cual yace un museo al aire libre, en medio del bosque reforestado. Al adentrarse en el paraje se observan los carros quemados durante el estallido del movimiento en 2011, como testimonio de la lucha. Fue justo en ese lugar donde la señora Remedios me contó como talamontes armados saquearon alrededor de 400 pinos grandes de los terrenos que tenían en posesión.

En ese cerro las historias de dolor son varias: ahí yace la cruz de los comuneros integrantes del Consejo de Bienes Comunales asesinados en 2012 mientras reforestaban. Es el lugar que simboliza el despojo y donde se ha sembrado la esperanza, pasó de ser un paraje cercano al cerro devastado y quemado, a un lugar con cientos de pinitos entre seis y siete años de edad. Es en ese contexto, en las instalaciones de la resinera se instaló la empresa comunal del vivero.

En ese lugar de memoria que ha sido recuperado, producto del movimiento y constituido formalmente como empresa comunal en el año 2013, están inscritos los sentidos de la reconstitución del territorio comunal.

“Antes no había trabajo para las mujeres” suelen decir sobre esta el trabajo silvícola, el vivero se ha destacado por procurar una política incluyente de sectores antes excluidos, como las mujeres (jóvenes solteras, casadas, viudas y madres solteras), y los jóvenes con capacidades diferentes que asisten a trabajar como forma de integración a la sociedad local. Es efectivamente uno de los símbolos de la gestión de los bienes comunes en Cherán.

“[Hay trabajo] desde que se comenzó con los keris, porque antes cuando estaban los otros presidentes, ah no, no había nada de trabajo para las mujeres” (María, Barrio Primero, febrero de 2015) señala una de las comuneras con las que conviví en el trabajo del vivero, cuya gestión como empresa comunal se destaca por generar nuevos espacios laborales resultado de una política incluyente.

En el capítulo II desarrollé la configuración del comunalismo agroforestal cuyo centro es la gestión y el ordenamiento territorial para el desarrollo sustentable. El vivero comunal es el eje de la reconstitución territorial, funge como un laboratorio donde el proyecto comunitario concentra sus expectativas de generar un modelo económico que provea alternativas de subsistencia necesarias. Si bien dependen de las gestiones de recursos federales y estatales, es un modelo donde toda la cadena de valor la controla la empresa comunal y el Consejo de los Bienes Comunales.

La reforestación es la principal actividad en la reconstitución del territorio comunal, en este sentido reforestar los bosques persigue sentidos de valor de uso, y no de la lógica del ganar-ganar que es el modelo predominante en los modelos neoliberales de Latinoamérica.

El acceso de las mujeres al jornal del vivero

Las fogatas y la asamblea de barrio son los espacios donde se delibera quienes podrían entrar al trabajo del vivero o a la reforestación del cerro. Don Coco encargado de los trabajadores del vivero (2015) fue migrante y jornalero en los campos tabacaleros de los Estados Unidos. Como muchos comuneros, él también encontró una alternativa de empleo para apoyar a sus tres hijos varones sin tener que migrar de su comunidad, Coco recibe a los nuevos empleados temporales del vivero, en su mayoría mujeres; pero quienes deciden cuántos y cuándo entran a trabajar son los representantes de los bienes comunales a través de los coordinadores de barrio. Para don Coco este es un aspecto positivo del movimiento ya que hay trabajo para muchos sin tener que pertenecer a las redes de partidos políticos como antes.

Los encargados ven cuántos trabajadores se ocupan. Si se ocupan 20 mujeres, se habla con los coordinadores de barrio y ya mandan cinco de cada barrio. Así se

trabaja aquí, ya no se trabaja como antes como trabajaban los partidos, ni tampoco pueden meter gente cualquiera. Tiene que ser primero con los barrios. (Don Coco, Vivero Comunal de Cherán, junio de 2015)

En el jornal comunal de Cherán, la gestión de los espacios se da desde la organización política de las bases, como la fogata y la asamblea de barrio. Para conseguir trabajo en el vivero o en la reforestación, es necesario que se presente la propuesta del trabajador por fogata o directamente con el titular del consejo del barrio correspondiente. Los jornales son rotativos, tratan de incluir al mayor número de mujeres y privilegiar a quienes tienen mayor necesidad.

Aun cuando la forma de organizar y designar el trabajo dentro de las empresas comunales es de manera rotativa, suceden algunos casos, si bien excepcionales, en los que se ocupan parientes de representantes en el jornal. No obstante, la población está en constante vigilancia de que esto no ocurra y han terminado por salir. Mientras María me narra la oportunidad que significa para ella el trabajo en el vivero señala “antes no existía este trabajo, pues yo pienso que está bien siempre y cuando lo den, porque a veces no lo dan, sólo a los parientes y eso” (Barrio Tercero, marzo de 2015). Es un sistema más horizontal de trabajo, ya que las mujeres que asisten observan el desempeño de los encargados, y comunican en asamblea cualquier falta o falla.

En suma, la nueva organización del trabajo del vivero ha significado cuestionar redes clientelares vinculadas a los partidos políticos a través de los cuales se solían decidir los puestos laborales en espacios diferentes, pero también ha significado un cambio en la valoración del trabajo femenino.

El jornal del vivero: alternativa ante las múltiples opresiones

El proceso autonómico de esta comunidad permitió que se generaran espacios de reflexividad crítica y solidaria que han derivado en la apertura de fuentes de trabajo para las mujeres marginadas en los bienes comunales, lo cual revela el potencial de procesos colectivos que, como en el caso de Cherán, además de generar alternativas de vida, propiciaron la construcción de lazos de apoyo entre mujeres y, con ello, la fuerza emocional para enfrentar las exclusiones que marcan sus vidas.

Las redes de amistad y comadrazgo que se crearon entre las mujeres del vivero tienen similitudes con procesos estudiados en otras regiones indígenas como Cuetzalan en la Sierra Norte de Puebla (Corona M. 2015), donde la organización de las mujeres surgió desde la necesidad de enfrentar la misma sobrevivencia material.

En las trayectorias de las mujeres con las que conviví durante semanas en el vivero y fuera de ahí, pude constatar las condiciones de sobrevivencia que enfrentan como jefas de familia, generalmente madres solteras o abandonadas, lo que las ha obligado a salir a buscar el sustento. Para todas ellas el trabajo en el vivero a pesar de ser temporal les abrió un espacio de socialización que les dio nuevas herramientas para aminorar el cúmulo de exclusiones que marcan sus vidas. Las siguientes viñetas etnográficas buscan recoger algunas de las escenas cotidianas que compartí con las jornaleras a quienes tuve la oportunidad de acompañar a lo largo de tres meses. Me interesa visibilizar el contexto en el que realizan su trabajo, para ver cómo ellas se sitúan en él, y lo que revela sobre sus vidas personales.

*Las trabajadoras del vivero.*¹³⁹

Rita vive en el Barrio Cuarto y participa en las “fogatas” desde que inició el movimiento en 2011. Es madre de dos niñas y un niño, a la mayor “se la robaron” a sus 14 años. Rita vive angustiada, pues a su hija le tocó la mala suerte que el marido no le da dinero y la maltrata, incluso desde que Rita trabaja en el jornal del vivero, casi todos los sábados cuando cobra, el yerno la visita y le pide mínimo \$50.00 prestados. La violencia que ejerció el ex esposo de Rita hacia ella parece repetirse.

Cuando Rita no laboraba en el vivero “trabajaba en casa” como le llaman al servicio doméstico en Cherán. Pero prefiere el vivero porque el pago a la semana es de \$900 por ocho horas, y en la casa de la señora del centro su horario es de 7:00 a 21:00 horas por \$ 700 a la semana, porque le además le atiende un negocio.¹⁴⁰ La mayoría de las mujeres del vivero entrevistadas, han trabajado

¹³⁹ Con un grupo de mujeres trabajadoras del vivero de Cherán, conviví en su espacio laboral durante el mes de marzo y abril. Y posteriormente las visité en sus hogares y convivimos en varias fiestas. Esta temporada hay 8 trabajadoras del vivero, Rita, Bety, Mari, Aira, Lorena y Paty.

¹⁴⁰ Estos salarios son de 2015 durante el trabajo de campo.

regularmente en alguna casa de maestras de la comunidad, o en el mostrador de alguna tienda.

Uno de “los orgullos” más grandes de Rita es haber construido un cuarto de material con el apoyo de piso firme de Sedesol; cuenta que cuando su esposo “la dejó” sólo tenía la cocina y un pequeño cuarto de madera. Ahora tiene ese cuarto y cuenta que en el autositio de Cherán esa habitación le sirvió para hospedar vecinos que vivían más a la orilla del pueblo y que estaban expuestos al ataque de los sicarios.

En el vivero, Rita pasa las horas platicando con Olivia, quien suele poner durante toda la jornada la música que toca su celular: banda, rancheras, pop y hip hop contiene su repertorio, la música la elige su hijo de 11 años. Ella es madre soltera y vive con sus padres en el barrio primero sobre la carretera, esta vez lleva siete meses trabajando en el vivero por lo que no ha podido ayudar a sus padres quienes se dedican a la compra-venta de muebles de madera. Olivia es muy risueña, dice que tiene la suerte de que sus padres confíen en ella y le den permiso de salir de vez en cuando.

Rita y Olivia a veces se juntan con Sara, una joven con buen sentido del humor, quien seguido hace bromas picantes que hacen amenas las mañanas en el vivero. Es madre de una nena de 5 años, y vive con su mamá y su hermano menor. Su historia familiar está marcada por el despojo de tierras que sufrió su difunto padre por parte de sus hermanos. Desde que comienzan las fiestas de corpus hasta el mes de octubre Sara trabaja con su hermano y mamá en la venta de tacos en las ferias de las fiestas patronales de los pueblos p'urhépechas. En las comunidades vecinas, la mamá de Sara cuenta que ha pasado dificultades debido a la inseguridad, le han extorsionado cobrando doble derecho de piso. Ella dice que trata de no meterse con los sicarios.

Sara vivió violencia doméstica estaba juntada y vivía en El Cerecito, la comunidad adjunta de Cherán, donde se refugiaron los talamontes. El hombre tenía parientes que trabajaban con un grupo de sicarios que asolaron a la comunidad de Cherán. Cuenta Sara que esos hombres “son muy malos con sus mujeres”, las

golpean y desde los niños hasta los viejitos los obligan a talar madera de forma clandestina.

Alejadas del grupo mayor, pasan las horas Elena y Silvia, risas y pláticas escandalosa se escuchan por los lugares donde ellas andan en el vivero. Silvia, del barrio tercero, madre soltera, vive con su tía. Silvia platica del abandono de su madre, constantemente asevera que no quiere lo mismo para su hijo de dos años. Los sábados cuando recibe el dinero del jornal compra ropa para el niño.

Elena, madre soltera de dos niñas, tiene una historia muy fuerte de violencia doméstica que se ha prolongado de manera extrema. Alguna vez cuando estábamos en el vivero llego un citatorio del Consejo de Honor y Justicia; regresó después del almuerzo llorando inconsolable al vivero, ese mismo día su suegro la había jaloneado en la calle y había amenazado con hacerle daño a sus dos hijas sino no le entregaba un terreno en el que ella vive con sus pequeñas hijas. Aquellas horas todas se dieron el tiempo de escucharla, darle consejos y consolarla. Elena dice que las pláticas en el vivero le han ayudado mucho, que cuando entró se sentía triste y perdida pues su ex esposo la maltrató durante años hasta que la dejó, tras días de convivir en el vivero con otras mujeres en situación similar, se siente con más seguridad de defender el derecho de sus hijas de tener un hogar, literalmente dijo “me ayuda escuchar las historias de otras mujeres”.

Las narraciones y testimonios de estas mujeres revelan las distintas situaciones de exclusión y opresión que moldean sus vidas, al mismo tiempo que dejan ver el potencial transformador que genera su trabajo en el jornal del vivero, donde encuentran una nueva comunidad que les permite socializar sus desventuras y agravios.

La jornada en el vivero (febrero de 2015)

Por la mañana, la neblina cubre el cerro Pakarakua junto al vivero comunal. La mayoría de las mujeres llegan al vivero a pie, don Coco, el encargado de los trabajadores del vivero, trae en su camioneta con redilas a los hombres, quienes tienen empleo permanente. Las trabajadoras temporales llegan a pie desde los distintos barrios.

Una vez que llegan, los hombres dejan sus pertenencias bajo una galera, y las mujeres en las ramas de un árbol. Y es que en rara ocasión hombres y mujeres comparten el espacio. A las 8:00 am se da media hora para el desayuno, los hombres se distribuyen en dos estufas patzari¹⁴¹ que hay en la galera. Y las mujeres bajo la sombra del árbol, donde improvisaron una “parangua” con tres piedras. Cuando les pregunté a ellas ¿por qué no usaban una de las estufas?, contestaron que los empleados permanentes alegaban más derecho sobre ellas porque no alcanzaban a calentar sus tortillas. Sólo cuando llueve muy fuerte, les dejan una de las estufas bajo la galera.

Las trabajadoras se distribuyen de dos en dos, o de tres en tres, por los distintos cuadrantes de los dos viveros que existen. De las 10:30 a las 11:30 es la hora del almuerzo, ahí cocinan entre todas o llevan algo para compartir.

Las pláticas circulan en el vivero comunal, se hacen entre dos a manera de cuchicheo para contar los problemas de pareja, con los padres o los hijos. De pronto, se abren a todo el grupo de mujeres, quienes entre risas hablan en sentido figurado del cuerpo; naranjas y chiles son parte de las conversaciones jocosas, o hacen burlas sobre el amor y la pareja. También hay momentos de silencio total (los menos) o de música de banda a todo volumen del celular de alguna de las comuneras. Algunos días, por diversas circunstancias, se dan conversaciones muy intensas sobre las experiencias de ser madres solteras, otras veces se habla de la violencia de la pareja o los familiares, también se discute sobre la política en su barrio o del chisme más latente en la comunidad.

En torno al jornal del vivero se construye un ambiente de convivencia y diálogo que le agrega un toque especial a una labor que en el contexto de la agroindustria es casi imposible de imaginar por el control de las jornadas.

En suma, las viñetas anteriores permiten ilustrar las historias personales de mujer, que han sido marcadas por ser “dejadas” por sus esposos, que han experimentado diversas violencias, muchas veces vinculadas a los órdenes de género patriarcales que reproducen exclusiones; y, sobre todo, dan cuenta de lo que el trabajo en el vivero abre para ellas en términos de compartir un espacio de

¹⁴¹ Estufas Lorenas

seguridad laboral donde las mujeres se sienten a gusto, bien tratadas, en condiciones de trabajo adecuadas que también les da la confianza de interactuar y compartir parte de sus propias vidas y preocupaciones; lo cual para muchas es uno de los atractivos de trabajar ahí.

La vigilancia del cuerpo de la mujer en el Vivero

Si bien las jornaleras han encontrado opciones de trabajo atractivas en la empresa comunal del vivero, este trabajo ha propiciado nuevas formas de control por parte de la organización comunitaria. Es aquí donde nuevamente se hacen visibles órdenes de género arraigados a los que referí en el capítulo III, desde los cuales se las vigila, por el hecho mismo de estar en el espacio público. Sucedieron, por ejemplo, situaciones que se convirtieron en escándalo cuando se supo que un trabajador casado y una trabajadora casada del vivero generaron lazos de amistad, por lo que las familias de ambos fueron a hablar con los y las Consejeras de los Bienes Comunes para que arreglaran esa situación.

Finalmente, el control y vigilancia de los cuerpos de las mujeres y su sexualidad permanecen en el nuevo proyecto comunitario. Esto mismo ha sucedido en el caso de mujeres dentro de la estructura de gobierno, quienes también han experimentado la sanción moral por interactuar con hombres casados que son sus compañeros de trabajo. A estas situaciones se enfrentan aquellas mujeres que deciden participar, lo que afecta de manera personal y hace ver las jerarquías sexo-genéricas fuertemente arraigadas; problemáticas que preocupan a las mujeres y empiezan a ser ventiladas en las asambleas de los barrios. En el siguiente apartado trazo las líneas de la agencia de lideresas que han decidido participar y de alguna manera confrontar el estigma de género desde sus muy particulares posiciones y entendimientos.

5.2 Trayectorias de las mujeres de Cherán en los bienes comunales y en la defensa del territorio

El liderazgo femenino en Cherán se construye desde el sistema de valores de la cultura p'urhépecha y el ethos comunal que cobra un nuevo perfil en el contexto de las luchas por la autonomía y la defensa del territorio. Por ello, el análisis de la participación de las mujeres en la vida política comunitaria debe hacerse desde el marco de ese orden cultural considerando su historicidad y el cambio social, como parte de un proyecto colectivo frente al Estado y frente a la violencia. Existe la necesidad de entender la perspectiva emic, en particular la experiencia de las actoras al hablar de los cambios en los órdenes de género cuya visión se condensa en la frase: “como mujeres es pasito a pasito”; es decir, con esto las mujeres plantean que no pretenden imponer su visión de forma tajante sino ir abriendo los espacios paulatinamente para acceder a la toma de decisión y contribuir a la defensa de los bienes comunes. Desde la experiencia de las mujeres p'urhépechas de Cherán las apuestas no son entonces para confrontar directamente las jerarquías sexo-genéricas sino por encontrar las maneras para traducir sus reclamos en un lenguaje que les permita disputarlos; lenguaje que puede frasearse o no en términos de derechos. En ese sentido abrir su participación significa aprovechar las grietas en el discurso hegemónico masculino-comunal donde ellas puedan plantear sus reclamos como mujeres y al mismo tiempo hacer ver su fuerte compromiso con la defensa del territorio

En torno a la participación política de las mujeres en la comunidad de Cherán, se han suscitado debates entre quienes reaccionan ante ello y pretenden relocalizarlas en el espacio doméstico y quienes apuestan por apoyarlas en su compromiso por asumir cargos públicos; dichos debates revelan el campo de tensiones y relaciones de poder que estructuran históricamente el espacio comunitario de los p'urhépechas. Con todo, su principal respaldo ha sido la legitimidad que ganaron las mujeres por su decidida participación en el levantamiento de Cherán. Se traduce en este proceso la doble dimensión a la que apelan las mujeres indígenas en distintos contextos al reivindicar sus derechos como mujeres y como integrantes de un colectivo (Hernández & Sierra, 2005).

Como veremos a lo largo de este apartado las comuneras de Cherán están construyendo una territorialidad alternativa que involucra sentidos de vida y de justicia incluyentes y colectivos; participan en la defensa fáctica de los bosques y en las instituciones comunales, como el Consejo de Bienes Comunales, espacios que tradicionalmente les habían sido vedados por su condición de mujer; lo que revela las transformaciones generalizadas que impactan la espacialidad en Cherán. En el marco de la literatura de la geografía crítica feminista (Massey, 1994; McDowell, 2000), esto significa introducir nuevos sentidos en la conceptualización del espacio-territorio que van más allá de visiones masculinas de control, utilitarismo, y seguridad, que sin descalificarlas, dejan fuera nociones vinculadas al sentir-pensar el territorio; a la apuesta por hacer valer saberes y epistemologías propias silenciadas por las lógicas del mercado, la violencia y la inseguridad que ha traído consigo el modelo del capitalismo neoliberal. Mujeres como las comuneras de Cherán transgreden las jerarquías genéricas de la espacialidad instituida y encarnan en sus cuerpos la defensa del territorio; al hacerlo enriquecen más que confrontar la semántica comunal de la defensa del bosque y de la vida.

Para avanzar en el análisis de estos procesos destaco tres dimensiones relevantes en torno a las relaciones sexo-genéricas y a las formas en que se materializa la participación de las mujeres; lo cual realizo recuperando la experiencia y testimonios de tres lideresas de Cherán, que representan generaciones distintas y estilos diferentes de traducir una agenda de género; 1) Me refiero primero a doña Chepa¹⁴² mujer emblemática “guardiana del territorio”, preocupada por cuidar y vigilar los bosques, y subrayo su manera de actualizar la *Kaxumbekua* (‘honorabilidad’) en el Consejo de Bienes Comunales, lugar clave de la gestión comunal. 2) En el segundo apartado destaco las estrategias de Genoveva, comunera y profesionista, que abre la participación de las mujeres en espacios masculinos y activa propuestas educativas y de sustentabilidad; 3) Por último, desde el testimonio de Lupita, primer mujer guardabosque, destaco el valor de mujeres jóvenes que asumen tareas de riesgo y desde sus prácticas reta ideologías

142 Doña Chepa junto con Genoveva, son las dos mujeres electas para ser integrantes del primer Consejo de los Bienes Comunales en Cherán

hegemónicas del deber ser masculino y femenino; mi objetivo es mostrar la agencia de mujeres p'urhépechas y sus búsquedas por abrir los espacios de su participación desde las lógicas comunales.

Doña Chepa en los Bienes Comunales: Apropiación del espacio desde la *Kaxumbekua*
La nanachi “mujer grande” de los Bienes Comunales

El agua de la tina está helada. Son las seis de la mañana y Doña Chepa ha terminado de darse un baño. Su rutina comienza a las 7:00 am frente a las oficinas o en la plaza cuando hay que ir al cerro. Esta vez le toca en la oficina, por lo que parte alrededor de las 8:00 am, una vez que dejó listos los quehaceres básicos de la casa. En el camino al trabajo se va topando con gente, algunos le comunican que por tal paraje están bajando “tronco verde”. Ella es la *Nanachi* “señora grande” de los Bienes Comunales, se ganó ese apodo, que implica además ser una mujer de respeto y sabiduría.

Doña Josefina es una señora de mucho carácter. Tomamos el cargo en febrero de 2012, entonces dijimos era inseguro. En el Consejo en que nos tocó estar era muy inseguro, era trabajo de campo, era trabajo de reconstitución del bosque porque estaba devastado. ¿Qué hay que hacer? Hay que reconstruir el bosque. El gobierno nos puso trabas, por una u otra cosa la comunidad decía “nos tiene que hacer caso, nos tienen que mandar recurso para reforestar.” Y así empezamos a reforestar el bosque. (Genoveva, Universidad Intercultural de Hidalgo, 2016)

Doña Chepa viene de una historia de rupturas. Se separó de un marido golpeador que “la despojó de todo”, la dejó en la calle. Ella en el campo encontró el olvido. Me dice “mira tú, Vero. Allá en el campo todos los problemas se me olvidan”. Siembra maíz en un pequeño terreno, cría unas cuantas vacas y tiene terrenos agrícolas en tierras lejanas por el madroño.

Ella sirve primero al hombre en las comidas del Consejo de Bienes Comunales, las mujeres van al final. Chepa encarna la costumbre pero la transforma a su vez. “Es peor visto estar sola que con un marido en el norte que no vuelve” se dice en la comunidad. Pero Doña Chepa desde sus rupturas personales no piensa más así. Cuando alguna mujer separada le pide consejo le dice “estás mejor así sola, porque con el marido puros problemas”. Para ella es fácil derrotar los estigmas y el acoso de algunos hombres cuando una mujer se separa y se desplaza en el espacio

público sin la compañía masculina de su familia. De esta manera doña Chepa deja ver los cambios en su manera misma de pensar; es su propia experiencia que la llevó a cuestionar preceptos arraigados en las ideologías de género, sin por ello dejar de respetar los ordenamientos del deber ser purépecha, que ella continuamente saca a relucir.

Hay dos dimensiones en la trayectoria de doña Chepa que guían su posicionamiento e impulsan su posicionalidad como mujer: por un lado haber ganado autoridad como *nanachi*, “señora grande”, frente a la autoridad masculina; y su preocupación por vigilar y proteger los bosques.

Género y la apropiación de un espacio: la oficina del CBC

Al principio de la administración (2012), Doña Chepa demostraba su incomodidad por trabajar en la oficina “(...) yo no soy de estar sentada. Estoy acostumbrada a andar de aquí pa’ allá todo el día”. No obstante, otorgar permisos y seguir los litigios internos fueron las actividades encomendadas a ella por “su valor” de iniciar junto con otras mujeres el movimiento en defensa de los bosques. Don Chalino, su compañero del Consejo y vecino del barrio tercero, solía decir “detrás de cada uno de nosotros hay un barrio al cual responderle”.

Por más que ella quisiera estar en el bosque en las mañanas, su labor estaba en la oficina al frente de permisos y litigios.¹⁴³ Lo cual no impidió que, después del horario oficial, Josefina organizara comisiones para ir a vigilar los parajes del bosque y detener la tala clandestina, la cual se agudizaba por la noche.¹⁴⁴

Con el paso del tiempo Doña Chepa se fue apropiando del espacio de aquella oficina hostil para su «modo de vida» campesino. Primero construyó una *parankua*, “fogón”, al lado de la oficina; alrededor de la cual se reunían todas las mañanas. Como se describió en el capítulo III, la *parankua* (considerada institución de la cultura *p’urhépecha*) fue la base de la Fogata: eje de articulación de la movilización

143 Pero está actividad fue la que menos avances tuvo durante la administración. Las razones se resumen en una frase: “los pleitos de tierra son pleitos de sangre”, Alicia Lemus.

144 Muchas veces me pregunté: ¿Por qué defender los bosques a costa de su vida? ¿Qué sentido tiene defenderlos hasta de pobladores locales dedicados a la tala?

en 2011. Ella reconfiguró un espacio que originalmente fue diseñado para vigilar el estacionamiento y lo convirtió en una especie de cocina tradicional, cuyo centro fue el fogón (ver plano de la oficina del Consejo de los Bienes Comunales en el capítulo II).¹⁴⁵

El papel de consejera para Josefina trascendía el espacio de la oficina para involucrar a las familias de los consejeros. Esto suscitó un debate interno sobre el significado de ser consejero. Para ella, como para otros miembros, como Don Chalino, Don Roge, Don Gabino (mayores de 50), se está ahí para “servir a la comunidad”; si eres hombre se debe estar casado y la mujer debe formar parte del servicio y apoyar cuando sea necesario.

Para otros como Don Víctor y Don Armando (menores de 40 años), “la familia es asunto aparte”, después del horario de oficina no hay más obligación. En ese sentido uno de los consejeros le reclamó “a ver, si usted pide que venga mi esposa, ¿por qué no trae usted al suyo?” sabiendo de antemano que es una mujer divorciada. Discusiones que no mermaron las ganas de Josefina de cuidar que el Consejo sirviera a la comunidad de la mejor manera según sus expectativas.

Doña Chepa es cuidadora del cumplimiento de la costumbre, constantemente hacía sugerencias a Genoveva de cómo cuidarse del chisme señalando “no está bien, ¡tú, Geno!”. También llamaba la atención de aquellas y aquellos miembros o empleados del CBC que eran señalados de “no andar bien” por sus conductas en el pueblo.

En mi trabajo de campo fue ella quién me ayudó a entender los discursos y prácticas del deber ser de la mujer p’urhépecha: el *sesi irekani*, “vivir bien”, que encierra los valores, los roles y las normas de comportamiento, tanto para hombres como para mujeres, *la Kaxumbekua*, “honorabilidad”. Con las parejas decía: “deben platicar bien”, “entenderse”. En la calle “debes andar bien”, etcétera.

En la oficina de los Bienes Comunales se dota de sentido a un lugar, que implica la memoria colectiva del movimiento y las formas culturales de habitar la casa típica

¹⁴⁵ No se puso una estufa, ni se utilizó la cocina de cemento (patari) que se construyó como parte de los recursos de un programa del CDI. Fueron tres bloques de piedras y leña los que dieron sentido a aquella área que Don Gabino y Chalino (quienes trabajan en la construcción) techaron a petición de Josefina.

de la cultura *p'urhépecha*. Si describiéramos la cocina de la casa de Doña Chepa y la de su madre encontraríamos grandes similitudes con la que ella instaló en la oficina. Los sentidos que se reproducen en este espacio están ligados a las formas de habitar el espacio con respecto al *ethos* comunal.

De esta manera, en Cherán se observa el habitar desde lo común. La dimensión espacio-temporal de lo común se reproduce en el nuevo espacio de la oficina de los bienes comunales, como un conjunto de elementos afines a la cultura *p'urhépecha* y las particularidades de los miembros del colectivo, como las relacionadas con el género y la profesión.

El que una mujer ocupe un cargo no implica que tenga la perspectiva femenina tradicional, puede ser *torovaca* (pensar como hombre), como se habló en otro Consejo de una representante mujer electa que “actúa como un hombre”. Pero en este caso, ella se apropió de un espacio; conquistó un espacio público, de ejercicio de poder, revisando sus sentidos y su cultura. Doña Chepa ganó autoridad como *nanachi*, “señora grande”, frente a la autoridad masculina.

Las vigilantes y defensoras del territorio. “Zangoloteos” en el cerro

La gran preocupación de doña Chepa ha sido la vigilancia y protección de los bosques; por eso no le bastaba trabajar en la oficina sino que sistemáticamente salía a hacer rondines, lo que constata la conexión integral de su función de autoridad con el territorio y la voluntad de cuidarlo.

Se ocultó el sol y la oficina de Bienes Comunales está casi vacía. La secretaria salió a las 8:00 p.m. Pero Doña Chepa no puede irse a casa por la preocupación de “atrapar” a los que bajan clandestinamente tronco verde del bosque. Es hora de ir al monte. “Tzirimo, Tzirimo, ¿anda bien la camioneta para ir a la vigilancia a allá por las pilas de Tenteparakua?”, pregunta doña Chepa por radio.¹⁴⁶

Tenteparakua es un paraje muy significativo que comunica al barrio *Parikutín* con los cerros. Entre las sombras de viejos árboles yace un manantial donde llegan los jóvenes y las imágenes de San Anselmo en la fiesta de Corpus. Por ahí decenas

146 Casi todos esperan que sea de noche para que las autoridades no los vean. Doña Chepa invita a Geno, a veces a Don Gabino o Don Mario. Todos de los Bienes Comunales.

de comuneros bajan a diario madera muerta , a veces con permiso del CBC y a veces sin él. El problema surge cuando bajan madera de troncos verdes.

Esta vez Doña Chepa y Don Roge recibieron el reporte de que se estaba bajando madera verde durante varios días. Al bajar los jóvenes talamontes, ellos los interceptaron y comenzaron a discutir, aceptando al cabo de unos minutos su falta. En lo que esperaban algún transporte para decomisar la madera, llegaron las esposas de esos jóvenes. Se cuenta que a gritos y jalones se fueron en contra de la única mujer, representante en el lugar. “A Doña Chepa, ya una de ellas le iba a dar con el palo y bien feo que decía, y Doña Chepa pedía a la ronda” (Genoveva). Doña Chepa insistió en que esa madera se iba a decomisar.

Durante los tres años doña Chepa trabajó doble turno para evitar la tala clandestina, en 2016 y 2017 siguió vigilando el bosque para reportar la tala clandestina.

“Yo soy feliz en el cerro, a mí me gusta cuidar mis animalitos, andar por allá lejos en el madroño” esta fue una de las frases más repetidas por Doña Chepa mientras estaba en la oficina de los Bienes Comunales. Entre 2008 y 2011 algunos de los terrenos de aquella zona se convirtieron en un «panteón de árboles» por la tala extractivista. Sobre los restos de troncos abandonados por los «rapamontes» tras el movimiento, ahora se organizan recorridos con estudiantes. Se ven niños corriendo entre los pedazos de madera podrida y seca, para luego internarse en los recovecos del bosque que resistió de pie. Ellos hacen de los árboles columpios y de las pequeñas barrancas, montañas de rapel. Doña Chepa y Genoveva van detrás de los pequeños cuidando sus pasos.

A las tierras de siembra entre los montes han regresado los campesinos. Ahora no son los únicos. Aquellos parajes los transita la gente de los Bienes Comunales (trabajadores y consejeros), además de los guardabosques. Dos procesos se entrelazan: la vigilancia de los bosques (recorridos entre parajes y decomisos de leña) y la reconstitución del territorio (cercado, zanjeo y reforestación).

Tras cinco años del “movimiento”, en aquel paraje del madroño, antes desolado, se han sembrado pinos en el proceso de reconstitución territorial.¹⁴⁷ En contraste con el exterior del territorio comunitario, las hileras de pequeños pinos en el madroño cerca del lindero marcan dos producciones territoriales distintas: de un lado la reconstitución forestal de Cherán, por el otro lado, en los territorios vecinos se observa la tala de bosque para el cambio de uso de suelo para plantar aguacate en los terrenos vecinales del ejido de Zacapu.

El sueño de doña Chepa es que el territorio de Cherán se parezca a lo que algún día fue en términos forestales, está segura de que se puede, pues visitó como miembro del Consejo Comunal la comunidad de Capulálpam de Méndez en la Sierra Norte de Oaxaca. Aquella comunidad tiene una experiencia de gestión forestal que inspiró profundamente a doña Chepa.

La importancia de las trayectorias como las de doña Chepa, radica en el liderazgo y construcción de horizontes en colectivo. La re-territorialización desde abajo o la configuración de la territorialidad alternativa de Cherán, abreva en gran medida del cúmulo de saberes y prácticas de mujeres y ancianos. También es cierto que los espacios afectivos y simbólicos del territorio indígena de Cherán tienen marcaje de género, como lo muestra el vínculo que establece doña Chepa con el territorio.

En suma, doña Chepa se erige como “guardiana de los bienes comunes”; desde su perspectiva, la comunidad es vista como una gran familia y el bosque como las paredes; metáfora con la que doña Chepa reproduce la concepción del orden p’urhépecha que ella como mujer autoridad contribuye a mantener. De esta manera representa el tipo de liderazgo de mujeres maduras, un tanto conservador, que respeta las normas culturales de género, si bien se posiciona en contra de las injusticias y de prácticas que violentan a las mujeres.

A lo largo del proceso de Cherán, doña Chepa ha ido apropiándose de un discurso de derechos de las mujeres, sin dejar de vincularlo con lo comunitario; en ese horizonte promovió la construcción reciente de la Casa de la Mujer en Cherán

147 Al interior de la comunidad esto ha causado polémica por el cercado de tierras donde pastoreaban las vacas de un grupo de ganaderos.

(2017-2018), lo que revela transformaciones importantes que están moldeando el espacio público local.

5.3 Deshilando los órdenes de género: abriendo los espacios masculinos

Los malos tumbaron el pino de ese ojo de agua, ¿si ya no hay ojo de agua si carecemos en Cherán siempre de agua, ahora qué vamos hacer? Entonces se armaron las barricadas sin pensarlo, se juntaron los hombres. Ahí por mi casa se puso una barricada, nos atrincheramos entonces yo sin dudarlo y mi familia, nos metimos de lleno. Pues sí había miedo, pero como ya la comunidad estaba unida” (Genoveva, Cherán, audio 3, 2016)

Las barricadas fueron los principales obstáculos para impedir que los “malos”, volvieran a entrar a Cherán; como lo enfatiza Genoveva –la segunda mujer autoridad del Consejo de Bienes Comunales– había miedo, pero eso no impidió que la gente se uniera. Genoveva, decidió no quedarse en las fogatas instaladas en los barrios, el espacio femenino por excelencia, sino que pasó al espacio de las barricadas porque quería contribuir de forma más certera al control de entrada y salida de personas.

Las citas siguientes, ilustran los modos en que Genoveva ganó su lugar en el movimiento de Cherán para posteriormente ocupar un cargo de autoridad.

Las barricadas, un espacio para los jefes de casa, hombres adultos que se rolaban los turnos por Fogata (mañana, tarde, noche). Dispuestos con palos, machetes y una que otra arma; cubiertos con sus gabanes esperando el amanecer con la olla de café recocado por las horas sobre el fogón. ¿Mujeres en las barricadas? casi no había, ellas llevaban las ollas de comida que habían preparado en las fogatas, estas últimas eran pues el corazón del movimiento, el centro neurálgico donde todo se socializaba. Las tres barricadas en cambio eran el frente de combate, los puntos por donde podían acceder «los malos»; cuando había sospecha de ahí se corría la voz y se tocaban cohetes, tres si había peligro para que las fogatas se alistaran.

(...) entonces nos unimos, estuvimos ahí, yo estuve, hacíamos un rol de vigilancia en las barricadas para que no entraran, porque teníamos miedo que regresaran otra vez, ahí estuvimos. (...) En lo personal cuando me veían a mi decían, casi todos se murmuraban, pues eran casi puros hombres los que llegaban a la barricada, eran puros hombres y, ¿por qué está aquí?, ¡ésta que se vaya! Porque las señoras

formaron sus fogatas, comenzaron a cocinar, las sacaron a la calle” Y yo no me acercaba a hacer pues la sopa, yo en la barricada, entonces si me miraban mal entonces me decían ¿tú, por qué no te vas allá (¿[a las fogatas])? Y yo decía es porque yo quiero estar aquí, yo quiero ver, aquí estar con ellos. ¿Qué de malo tiene? Pues a veces hasta mi mamá me decía ¡no vayas allá! Hay puros hombres. Entonces yo me fui adentrando más, hacíamos un rol de vigilancia, cada fogata iba a cierto horario a cuidar la barricada y yo anotaba. Aunque no me lo decían así tan directamente, pero si me decían ¿con quién nos vamos a anotar? Pues con Geno, ¿y por qué? Por qué no ponen a alguien, aunque sea un hombre. Y pues yo más bien ignoraba eso y decía “quien se quiera anotar aquí, se va anotar”. Y yo anotaba porque todas las entradas llevábamos ese ritmo, la comunidad está dividida en cuatro barrios, y en el barrio tercero donde yo vivo, ahí se hace la lista (Genoveva, entrevista 2, 2015)

La voz de Genoveva fue cobrando relevancia dentro de ese espacio masculino “yo en la barricada, lo que decía era: vamos a cuidar el bosque y para eso estamos aquí y ahora sí los malos ya no se lo van a llevar”.

Electa a mano alzada: servir a la comunidad

Se hacían asambleas en los cuatro barrios, estábamos consensado cómo nos íbamos a regir, y de ahí surgió de las fogatas, de las asambleas, regirnos por usos y costumbres. Entonces fue una batalla dura porque era políticamente, porque al gobierno no le convenía tener nuestra forma de gobierno, entonces ahí tuvimos muchas trabas. Pero ahí la comunidad se hizo fuerte. Ahí participe yo mucho en lo que eran las asambleas. Por azares de destino, yo y doña Chepa fuimos elegidas para un consejo que antes era el comisariado de bienes comunales donde nunca había estado una mujer, se hizo como diciendo, yo creo por el miedo, por las cosas que se estaban viviendo, dijeron pues yo creo que no va a aguantar, van estar un rato...el chiste es que nosotras ahí estuvimos (...). Sólo dos mujeres fueron electas en los cuatro barrios para el Concejo de los Bienes Comunales de un total de 20 puestos. Las dos representantes del barrio 3°, el barrio donde se originó el autositio de 2011. Los que votaron “eran mujeres, hombres, señoras, señores grandes”, Genoveva relata: “me dio gusto porque dije ah mira la gente está yo creo que me vio algunas cosas bien para yo estar al frente porque eran muchos los que estaban ahí frente a mí (...) no voy a defraudar a esta gente” (Genoveva, Cherán, entrevista 3, 2015).

Estando en la asamblea un maestro la propuso y tuvo que formarse al frente para ser votada a «mano alzada» (*por usos y costumbres*). Los comuneros (as) en ese momento pensaban en: ¿quién defenderá el bosque?, ¿quién tiene en su historial antecedentes del cuidado del bosque? Una de esas personas era Geno (como le dicen de cariño sus amistades y familiares). Junto a ella propusieron a un comunero dedicado a la plomería de alrededor de 50 años. Genoveva esperaba que aquel hombre tuviera más gente:

Yo todavía tenía la esperanza de que el señor (silencio), pus tuviera más gente dije: se van a formar atrás de él; pus ahí es donde fue mi sorpresa donde se formó, o sea, me puse arriba de la silla y miré el gentío adelante de mí que dije: no, pues no, ya quedé y pues ahí también ya me hice a la idea, dije, pues vamos a hacer el servicio a la comunidad (Genoveva, audio 3, 2015).

El testimonio de Genoveva revela el efecto de una coyuntura novedosa donde ella se distinguió por su compromiso y decisión al participar en las barricadas, que propició ser reconocida posteriormente por los vecinos como una opción en el cargo de los bienes comunales, junto con doña Chepa, decisión histórica que abrió el espacio de las mujeres a tareas antes inimaginables. Genoveva es una mujer de mediana edad cuya formación como maestra, le ha ofrecido la oportunidad – junto con otras mujeres- de construir una reflexión más profesional con relación a los efectos del despojo sobre el bosque y la elaboración de una mirada más ecologista y educativa para proteger el medio ambiente. No por ello ha dejado de defender a mujeres que son afectadas, tal como lo hizo en el espacio de Concejo cuando se puso del lado de quienes sufrían acoso.

Genoveva fue una impulsora de políticas de generación de empleo a los jóvenes talamontes en el periodo de reforestación, lo que significó una reducción en la tala clandestina. Para ella la tala clandestina es un problema de pobreza y falta de conciencia, por eso también ha centrado sus energías en promover proyectos educativos dirigidos a los niños en torno al cuidado del bosque. Un diagnóstico de la tala durante su gestión en Consejo, que ella realizó, le permitió identificar que detrás de la tala clandestina hay familias de las colonias más marginadas de Cherán: Tendeparakua, Barrio de la Santa Cruz, Cruziro, La San Juan.

Por eso, Genoveva le apuesta a la labor pedagógica a través de pláticas en las escuelas de las colonias con mayor número de rapa montes, a través de recorridos del reconocimiento del territorio de niños y jóvenes, así como de la producción y difusión de material pedagógico. Ella, junto con su familia, se caracteriza por su aprecio al bosque, como lo demuestran las siguientes palabras de su hermana:

Gracias [papá] por heredarnos todos tus conocimientos, gracias por enseñarnos a amar el planeta, a plantar un árbol, a cuidar el agua, a respetar a los animales, a no tirar basura pero mejor aún ¡a no consumirla! Gracias por enseñarnos a proteger el bosque porque esa es la herencia más grande que nos puedes dejar a tus hijos y nietos” (Isabel Pedroza, Cherán 2018, hermana menor de Genoveva).

Con sus energías y propuestas de incidencia social Genoveva la han convertido en una militante en la defensa del bosque. Fue la coyuntura la que situó a estas mujeres ante nuevos retos, descubriéndolas como actoras de cambio que las llevó a superar miedos y en el proceso apropiarse de un discurso de derechos de género, algo novedoso en el orden comunitario de Cherán.

5.4 La defensa del territorio y el cuestionamiento de los órdenes de género

“Darme mi orgullo”. Una mujer en la defensa armada del territorio

El grupo de guardabosques de Cherán funciona como una entidad paralela a la ronda comunitaria. Su origen y la identidad de sus miembros se han mantenido en secreto por seguridad, lo que ha suscitado cierta suspicacia en algunos estudiosos del caso Cherán.¹⁴⁸

Este grupo surgió ante el interés de algunos varones de acompañar a los campesinos a sus labores en el territorio durante el autositio. Los primeros años de reforestación eran quienes peinaban la zona antes de que subieran los trabajadores(as) de los Bienes Comunales y hacían una especie de vigilancia estratégica para evitar emboscadas en la reforestación. Como sucedió en 2012 con el asesinato de dos consejeros durante el zanjeo en el paraje del Puerto¹⁴⁹. La antropóloga periodista Alejandra Guillén¹⁵⁰ describe así al grupo:

El grupo era de más de 10, su uniforme era camuflado, tenían mejores armas (porque los emboscaban con armas de alto calibre) y era necesario que los

148 Denisse Román (2014) reflexiona sobre el papel del grupo en el marcaje de un territorio comunitario fragmentado en su interior por posesionarios, susceptible de ser cooptado para intereses no precisamente colectivos. Mientras que autoridades de localidades vecinas como Arantepakua y Quinceo, señalan atropellos por parte de este grupo que ha detenido arbitrariamente a miembros de su comunidad bajo acusaciones de “tala clandestina” y “relación con el crimen organizado”.

149 El día miércoles 18 de abril, 20 comuneros de la comunidad se dirigieron al bosque, al lugar denominado “El Puerto”, para realizar trabajos preventivos de limpieza en esta época de sequía, de prevención de incendios y de la protección del área reforestada con represas de restauración. A las 10:30 de la mañana los trabajadores escucharon dos motosierras ladera abajo talando árboles, dando aviso a la Ronda. A ese lugar acudieron los elementos de la Ronda para verificar el derribe de árboles, mientras que en el momento inmediato, de la parte de arriba los trabajadores fueron atacados a balazos por criminales del Rancho Casimiro Leco y Tanaco, asesinando a Santiago Ceja Alono y David Campos Macías y dejando heridos a Salvador Olivares Sixtos y Santiago Charicata Servín. Fuente: <http://desinformemonos.org/2012/04/comunicado-de-la-comunidad-de-cheran/>

150 Tesis doctoral de Alejandra Guillén, Seguridad y justicia desde abajo en Ostula, Cherán y Nurío. (Guillén, 2014).

elementos conocieran el territorio como la palma de su mano. Un ex miembro de los guardabosques señala que no todos “sirven” para andar en campo, pues es necesaria condición física, valor, lealtad y que no hayan sido talamontes: “No todos aguantaban, a la hora de usar el arma se ve si tienes miedo o no, si por algo se trava o algo pasa, es que no estás listo... y lo que pasaba allá arriba, arriba se quedaba. El grupo tenía que ser de pura gente de confianza, éramos como una hermandad” (Guillén, 2016, p. 93)

El grupo de guardabosques es un referente central a analizar puesto que ha sido bastión del control y defensa territorial de Cherán. Lo que me interesa destacar es ver cómo se insertó una mujer en las labores de un grupo selecto que representa la “fuerza” masculina en la defensa armada.¹⁵¹

Esa mujer de agallas fue Lupita Campanur, una joven de 29 años, a quien conocí durante mi trabajo de campo cuando ella era integrante de ese grupo. Retomo aquí su testimonio porque revela la forma como mujeres jóvenes se involucraron también en la defensa del territorio, y encontraron un sentido en este espacio, si bien han sido críticas a las rígidas regulaciones de género p'urhépechas las cuales cuestionan de forma directa. Aún así llama la atención que mujeres como Lupita terminen encontrando sentido en la lucha comunitaria, con la cual se identifican. Por la relevancia del caso de Lupita, decidí explayarme en su testimonio.

Lupita Campanur “La 14”¹⁵²
(Testimonio escrito en 2016)

“Soy la consentida de mis papás”, señala Lupita. Vive en una casa modesta, en la que hay un pequeño cuarto que sirve como bodega. Del techo cuelgan globos desinflados y polvosos por el tiempo, son remanentes de una fiesta de cumpleaños de su sobrino, que vino de visita del norte hace ya más de tres años.

Los días de Lupita suelen pasar tranquilos, buscando trabajos temporales para ayudar a la familia, mientras sus hermanos norteros mandan dólares para ayudarlos.

151 Se habla de que la ronda y los guardabosques perdieron su esencia al dejar de ser un trabajo voluntario y hacerlo por pagos. Se ha cuestionado su autonomía.

152 El presente testimonio fue autorizado por la protagonista, sin embargo se pidió omitir su identidad, la llamaré Lupita.

Su madre, como muchas mujeres del pueblo, se dedica a la medicina tradicional. Casi no sale, pero se ayuda económicamente con las consultas que atiende en casa. Mientras descansa frente al fogón, Lupita trenza el cabello de su madre. Tienen una relación muy estrecha. A Lupita le gusta “andar en la calle”, mas nunca deja de comunicarse con su familia.

Antes de 2011, cuenta Guadalupe, “mi meta más grande era casarme y salirme de la comunidad, aquí no había futuro para mí, así lo miraba”. Pero una mañana algo pasó, escuchó las campanas del Calvario del pueblo sonar y decidió salir a ver de qué se trataba. Era la movilización de unas cuantas mujeres, a las que luego se sumaron más mujeres, hombres y jóvenes por la defensa del bosque.

Lupe comenzó a participar en los rondines nocturnos de su barrio desde el principio (conformados por hombres jóvenes), pues en su adolescencia fue líder juvenil de su barrio: “nadie se metía conmigo”, señala con orgullo. Pasó los meses del autositio tanto en su Fogata como en los rondines en los que participaba.

Un día llegó una invitación del líder del grupo “élite” de defensa del bosque para que se incorporara. Emocionada, le dijo a sus padres “quiero ir acá” y cuenta que respondieron: “tú qué vas a andar haciendo, hija, ahí”; sin embargo ella aceptó, era el reconocimiento de su capacidad, sólo algunos hombres habían sido seleccionados bajo criterios subjetivos por el comandante que conformaba el grupo.

El primer día de su participación en el grupo hubo rechazo de uno de los compañeros, así lo narra ella:

Y las palabras que más más me animaron, las que derramaron el vaso de agua (silencio), me dijo un compañero cuando fuimos al primer recorrido al cerro, enojado, “¿y por qué llevamos a esa mujer? ¡En lugar de andar cuidando el campo vamos andar cuidando tras de ella!” Y yo dije “no, pues ahora te voy a demostrar que ¡yo soy lo mismo que tú! No porque traigas pantalones y yo no.” Y fue eso lo que a mí me impulsó a seguir y caminar pues al ritmo de ellos.

El cerro no es un camino fácil, el territorio comunal es grande, más de 21 mil hectáreas. Lupita piensa que en los primeros días en los que participó, los guardabosques organizaban largas caminatas que duraban horas con el objetivo de que ella se desanimara. Antes de ser guardabosque nunca había disparado un arma y el grupo era de combate, pues en ese tiempo aún había enfrentamientos con

sicarios que se aprovechaban de “la necesidad” de los pobladores empobrecidos de comunidades vecinas y escogían esos lugares como estrategia territorial.

La mayoría pensó que se rendiría, pues la gente veía mal a una mujer andando con los guardabosques. “Al principio me pusieron muchas trabas para desanimarme. ¡Sí fue muy difícil! Si eres hombre como que dicen ‘vamos a darle una oportunidad, sí puede.’ Y si eres mujer dicen ‘no, pero, ¿por qué ella? ¿Pero por qué esto?’” El conflicto interno se apoderó de ella, señala “a mí me dolió eso cuando así me lo dijeron, que no iba a poder porque yo era mujer y porque no tenía la misma fuerza que ellos y no tenía la misma habilidad que ellos.”

La llamaron «La 14», la clave que utilizan los guardabosques para nombrar a las mujeres en general. En los primeros años tras el 2011, la labor de los guardabosques era la tarea más peligrosa: destruir sembradíos, detectar narco-laboratorios, etcétera. Cuando entró Lupita la compensación era de 1,250 pesos y ante la falta de recursos los del grupo ahorraban para comprar botas, municiones, gasolina, etcétera.

Para ella permanecer en un pequeño grupo de hombres, donde se requería buena condición física y mental, poseer agilidad y manejar tácticas de combate, no fue sencillo. Sobre todo porque constantemente le recordaban su “condición” de mujer, como lo narra.

[Hay] bastante diferencia, primero porque es raro, o era raro que una mujer estuviera dentro de (pausa). Y segundo porque ellos mismos de decir “¡no, yo aquí soy el único que carga eso! ¡Yo aquí soy el único que puede hacer eso! ¡Yo aquí soy el único!” Y como que a la mujer siempre la sobajan. Y al entrar uno son bastantes retos como de decir “a ver si vas a aguantar porque no es lo mismo estar en la cocina que andar acá”, y es una discriminación bastante fuerte.

Ella había entrado por tener un trabajo y por el privilegio de haber sido seleccionada ente tantos y tantas. Pero luego se convirtió en un reto, un desafío de vida a resolver “cuando yo empecé era demostrarles a ellos que yo podía, como que ya de decir, ¡te tocan tu orgullo! De decir, ¡no pus estos me dieron donde más me duele! ¡Y órale! ¡Ahora va la mía!”.

Herida en su “orgullo”, en lugar de rendirse decidió esforzarse. Tenía que revertir esa frase que tanto le marcó: “‘En lugar de andar cuidando el campo vamos andar cuidando tras de ella’”. Pero me caló bastante, porque no te tomaban en

cuenta; sí te dejaban escuchar, sí te hacían parte de sus reuniones. Pero como no tenían todavía peso en eso”. Entrenó por las tardes, con ayuda de compañeros que creían en ella. Y entonces sucedió, después de dos meses las cosas cambiaron.

Como a los dos meses ya me sentí parte de ellos, porque yo no dejé de entrenar. Aparte entrenaba con ellos y aparte entrenaba individualmente por fuera. Y fue lo que me ayudó bastante a agarrar el ritmo de ellos, pues, y demostrarles que ya podía. Podría pues con ello. Y ya me sentían parte ellos y ya me tomaban en (pausa), yo tuve que entrar al círculo de ellos, que hasta la plática con ellos. Haz de cuenta que ahí ya no miraban a una mujer sino miraban a un elemento más.

A diferencia de otras experiencias, ella se ganó un trato “igualitario”; era un elemento de seguridad más. Describe Lupita, “la comida ahí todos metíamos mano, nadie decía ‘tú eres mujer, ella que caliente la comida’. No, pues todos parejo. Tuvo que haber eso de demostrarles, el darme mi orgullo”. Fue el “darse su orgullo” lo que hizo que conquistara un espacio dominado por los órdenes masculinos.

Cuando había conquistado sus objetivos de demostrar que era apta para ser miembro de los guardabosques, llegó la hora de su primer enfrentamiento. Hubo un proceso de mentalización para controlar el miedo y no sentir dolor en el entrenamiento, “pero eso es algo que se nos metió mucho, a mí como mujer me decía un compañero ‘todo está en la cabeza, toditito está en la cabeza”, Lupita narra su primer enfrentamiento:

Yo me acuerdo cuando fui a un primer encuentro, eso me quedó ¡bien, bien grabado! Y me tocó de noche. Era mi primera vez, nombre pues yo andaba, es otra cosa pues no es lo mismo estar afuera que estar adentro. Cuando fui los compañeros me decían “te vas a quedar en tal lugar”, pero mi cabecita decía “bueno, me dejan sola, y si vienen y si nos emboscan, y si me agarran y yo pa’ dónde agarró y qué voy hacer”. Y un compañero se arrimó y me dice “compañera, todo está en la cabecita, si tú controlas tus nervios ¡ya chingaste para todo!” Y de esa forma aprendí yo, por eso sé que lo mental sí te ayuda y fue lo que me levantó a mí. ¿y el enfrentamiento? No habla de él

Cuenta que “allá arriba, no hay dolor, no hay dolor”. Ella narra cómo cada mañana “te levantas sin saber si vas a regresar y pasas en el cerro como ida, no sientes, no tienes hambre, ni frío, estás en lo que te toca defender, la comunidad”.

Estar en el grupo le cambió la perspectiva de vida. “A raíz del movimiento para acá vi la diferencia, mis raíces están ahí, mi cultura está ahí, mi familia está ahí y en cuanto entré al grupo eso me ayudó bastante y me dio un giro total a mi forma de pensar”. Señala que fue lo mejor que le pudo haber pasado y así reflexiona:

Porque dije y ahora pienso, ¿si me hubiera de haber ido? ¿Mi familia que hubiera hecho? ¿Mis amistades que hubieran hecho? ¡Yo no sería lo que ahorita soy! Pues sí, a lo mejor ni a mis papás los tuviera. Ahorita en mi mente ya no está casarme, salirme de la comunidad y antes yo lo veía como escape.

Aunque la vida le cambió, algunas cuestiones parecen no haber cambiado en la comunidad: respecto a las normas de género dice: “que la mujer debe estar en la casa y si va estudiar de la escuela y se regresa, y es pecado o delito platicar con alguien que ya formó una familia”.

A pesar de las contradicciones, Lupita enfatiza, “ahorita no hay un límite para la mujer, yo siento que son retos, que van a costar. Pero ahorita sí va a costar, va a costar un buen para estar a la par del hombre. Pero siento que no es imposible, se va a poder”.

En Cherán las mujeres están confrontando órdenes de género arraigados como se mostró en el capítulo III y en esta experiencia de vida, los logros que se han dado han transformado los imaginarios locales de género en jóvenes y grandes. Lupita nos muestra los significados de practicar lo común, reivindicando la dignidad al “darse su orgullo” y recuperar el sentido de comunidad como una gran familia y ver el bosque como las paredes del hogar, en palabras de doña Chepa.

La construcción del testimonio de vida anterior de Lupita, se redactó con el fin de ejemplificar una historia de vida singular por ser la única mujer que participó en el grupo elite de los guardabosques. Pero a su vez es representativa de las inquietudes de otras mujeres, sobre todo jóvenes, en torno a las restricciones del deber ser de la mujer en su comunidad.

La violencia patriacal

Reflexión tras el feminicidio de Lupita

El 17 de enero de 2018 apareció el cuerpo violado y ahorcado de Guadalupe. Días antes fue asesinada. Una tarde tras regresar de una fiesta salió de su casa y llevaba dos semanas desaparecida. Su madre Margarita Tapia pasó noches enteras sin poder dormir porque su hija no se comunicaba como cada día cuando andaba fuera de casa. Pensó que había salido de la comunidad. Lupita viajaba a eventos en la región y en otras entidades porque fue activista de diversas causas.

Con el pasó de los días creció la angustia de su madre, quien se mantuvo callada por el miedo a la estigmatización hacia Luipita, cuya vida era cuestionada por vecinos y familiares al viajar constantemente sin la compañía de alguien. Incluso Margarita guardó silencio con los hermanos de Lupita. Ya había pasado una semana cuando habló con ellos y comenzaron la búsqueda. Pero fue demasiado tarde.

El feminicidio de Luipita cimbro a Cherán como lo narra el siguiente frangmento que escribió Aljandra Guillén sobre nuestra amiga Lupita:

El asesinato de Guadalupe Campanur Tapia, comunera y una de las fundadoras de la ronda comunitaria de Cherán (que se conformó en 2011 cuando el pueblo se rebeló contra los talamontes, el crimen organizado y el gobierno municipal), es inexplicable y alarmante para sus amigos y conocidos. ¿Por qué? porque nunca habían desaparecido y matado a una mujer de Cherán, por la forma en que ocurrió, porque fue de las personas más activas en el resguardo del bosque y porque al menos desde 2013 ya no ocurrían agresiones de este tipo hacia la gente de la comunidad (Guillén, 2018).

Escribo este último testimonio como un homenaje a Lupita, con la tristeza que ya no podrá seguir protegiendo los bosques pero con la esperanza que su ejemplo sea un referente para muchas otras mujeres jóvenes que sigan abriendo los caminos a los derechos de las mujeres como en su momento lo hizo Lupita; pero también con la firme esperanza que se le haga justicia.

Reflexión final

El agua, el bosque, los hongos, el *nuritén*, la siembra se estaban perdiendo ante la devastación de los bosques y los comuneros tuvieron que defender su territorio. Entre las mujeres había una preocupación por lo que se iba comer y por cómo iban a entrar al bosque de nuevo. En esa lucha fue preciso rescatar los sentidos locales del sentir y pensar del territorio; lo cual ha sido una de las principales contribuciones de las mujeres en Cherán, lo cual ha sido reivindicado por distintas actoras locales: profesionistas, campesinas (jornaleras), médicas tradicionales y académicas.

A lo largo de este capítulo me interesó poner en perspectiva los efectos que ha significado la participación activa de las mujeres en la defensa del territorio y de la vida pública de Cherán, y como esto se ha traducido en acciones concretas que no sólo benefician a determinados sectores de mujeres, sino que también promueven otra manera de habitar el espacio y relacionarse con él. Son las mujeres que en su papel de lideresas quienes desde abajo, en su compromiso cotidiano, están contribuyendo a repensar formas alternativas de cuidado del bosque y los recursos naturales poniendo en juego sus propios saberes. Al mismo tiempo, desde sus prácticas, cimbran los órdenes de género arraigados, aprovechando las grietas que se han abierto en los espacios colectivos como producto de los nuevos lugares que ellas se han ganado. Es desde estos espacios que las mujeres están apelando por relaciones menos desiguales y justas, que no todas traducen en un lenguaje de derechos de equidad de género.

Desde las trayectorias de las mujeres en Cherán, observamos cómo primero tuvieron fracturas en sus historias de vida, y se reconstituyen como sujeto político: femenino y comunitario. Como lo hemos visto a lo largo de esta tesis, las comuneras han logrado construir ante un “acontecimiento” que irrumpe en las dinámicas comunitarias los caminos para ser nombradas como parte del sujeto en colectivo capaz de dinamizar los órdenes de género. La memoria vuelta acción colectiva, confrontó las fuerzas del poder extractivista y criminal; y los sentires de la vida desde la perspectiva de las mujeres que marcaron el nuevo horizonte comunitario

Las mujeres de Cherán confrontan desde su manera particular de habitar y pensar el territorio, las lógicas destructivas de un sistema neoliberal capitalista y el

extractivismo dominante en la región. Así como la producción del territorio neoliberal, de la mano con el Estado reconfigurado, encuentra rugosidades y resistencias en los pueblos originarios, el patriarcado, también encuentra la rugosidades al imponer sus visiones de vida. A partir de la revitalización de los sentidos de lo común, las mujeres han conquistado el espacio público y lo han resignificado.

Tal como el territorio se defiende simbólica y materialmente, la lucha por la equidad de género avanza a partir de acciones concretas, en este caso a partir de prácticas comunitarias, si bien de manera lenta y no confrontativa, sino “paso a pasito”, en palabras de Genoveva. De acuerdo a Sierra “una política cultural de género desde las mujeres indígenas vincula necesariamente lo material y lo cultural”, por un lado, las mujeres son reivindicadas por su papel en las luchas colectivas, por el otro, se abren espacios en donde fueron excluidas históricamente.

En cuanto a las trayectorias de mujeres líderes descritas en el capítulo su relevancia yace en que responden a modelos paradigmáticos de los cambios en los órdenes de género desde lo comunitario, tal como sucede en contextos distintos donde lo colectivo y lo individual se imbrican en la vida de las mujeres; tal cual señala Sierra “sólo considerando dichos contextos puede dimensionarse la importancia que puede tener el que una mujer indígena sea autoridad en su comunidad” (Sierra, 2013, p. 243).

En vista de lo anterior, podemos decir que el jornal en las empresas en Cherán nos permite explicar dos procesos: el papel fáctico de las mujeres en la reconstitución del territorio comunitario, y por el otro los efectos de la participación de las mujeres al interior de la comunidad que han abierto espacios otrora exclusivos para hombres.

Dado que el sistema de exclusiones de los órdenes de género patriarcales y su reconfiguración neoliberal afecta principalmente a las mujeres que no tienen una figura masculina que les de estatus, la organización económica del pueblo autónomo genera espacios laborales no sólo más equitativos sino que permiten mecanismos de sororidad en el jornal para quienes se encuentran en situaciones de mayor desventaja y marginación.

La condición de desventaja que viven mujeres marginadas por el cúmulo de opresiones por su condición de género, de origen étnico y de clase, que se traduce en la exclusión del acceso a la tierra, en el despojo, por ser madre soltera o “dejada”, etc., se encuentran en el centro de nuevos espacios de deliberación colectiva propiciando que algunas mujeres puedan acceder a oportunidades dignas de trabajo y seguridad, reconociendo además su papel en la reconstrucción del territorio comunitario.

Podría afirmarse en este sentido que el enfoque interseccional permite analizar no sólo se cómo potencian las diversas opresiones para incrementar la precariedad en las vidas de las mujeres jornaleras, como lo analicé en el capítulo IV, sino también como es que ciertas decisiones colectivas pueden frenar o al menos mitigar los efectos acumulativos de opresiones de género produciendo un efecto potenciador que puede beneficiar a las mujeres; esto constituye conquistas fácticas en favor de las mujeres en el movimiento autonómico de Cherán.

Por último, quiero señalar que el feminicidio del que fue víctima Lupita, ha sido un nuevo parteaguas para las mujeres en Cherán y para quienes acompañamos su proceso; el crimen reveló que siguen fuertemente vigentes patrones patriarcales de violencia que no están garantizando la seguridad de las mujeres. Al mismo tiempo se observa que las mujeres comprometidas están más organizadas y se han apropiado de un discurso de derechos para exigir equidad de género y justicia.

Las propias lógicas autonómicas y el discurso globalizado de derechos son finalmente instrumentos relevantes para profundizar las grietas que han abierto las mujeres en ordenamientos de género.

Al respecto, un elemento que me parece relevante agregar es la idea que propongo de territorialidades precarizadas, donde las representaciones simbólicas-afectivas de un grupo —en este caso, indígena—, que se ha apropiado históricamente de cierto espacio, son desdibujadas del imaginario colectivo, ya sea por un desplazamiento poblacional o por la reterritorialización del capitalismo

salvaje en su fase neoliberal. No se trata de la desposesión territorial, sino de una especie de despojo del territorio simbólico-identitario, como en el caso de Zirosto¹⁵³.

Los procesos de desterritorialización que describiré implican la pérdida de la memoria biocultural, al mermar el sistema agrícola maicero desaparece una forma de vida, las toponimias en p'urhépecha, las maneras de habitar el territorio se transforman.

Por otro lado existen los “territorios alternativos en la globalización” (p. 40), proyectos que, ante el intento de reterritorialización neoliberal de las comunidades indígenas, surgen para reivindicar una territorialidad ancestral y étnica sobre una base material y jurídica, pero que también reivindican el espacio vivido, es decir, la carga simbólica, afectiva e identitaria que como colectivo le dan a su territorio. Entre éstos contamos el caso de Cherán.

¹⁵³ El concepto más similar es el de precarización territorial, pero éste se refiere a los grupos subalternos que pierden el arraigo a cualquier territorio. En el caso que analio, no se pierde el territorio funcional: la gente sigue habitando el espacio de sus abuelos. Lo que sucede es una precarización de la territorialidad étnica de manera acelerada ante la producción espacial vinculada a la agroexportación.

CONCLUSIONES

A lo largo de esta tesis argumenté que los procesos de precarización de la vida producidos por el capitalismo, en su fase neoliberal, se despliegan a través de dinámicas de des-re-territorialización que implican el desplazamiento de una economía agroforestal y maicera por un modelo extractivista forestal y de agroexportación. Dichos procesos socioeconómicos responden a dinámicas geopolíticas que propician que haya vidas más vulnerables a la muerte y territorios más expuestos al despojo que otros, en este caso por las macroviolencias producidas en la reconfiguración cooptada del Estado, y por la implantación de modelos extractivos transnacionales que, bajo la bandera del desarrollo, imponen sus lógicas llevando consigo una ola de desastres ecológicos y afectaciones en las vidas de las personas.

El sistema de monocultivos de agroexportación se apropia de los territorios, de sus recursos naturales, de los cuerpos y las fuerzas vitales, como es el caso de amplias extensiones de cultivos de aguacate y berries en la Meseta P'urhépecha, en Michoacán. Estos procesos de des-territorialización y despojo extractivista son vividos de manera particular por las mujeres.

Uno de los hallazgos más significativos de la investigación fue constatar cómo las opresiones sufridas históricamente por las p'urhépechas potencian la vulnerabilidad de sus cuerpos, como producto de su inserción en la vorágine del capitalismo neoliberal. Tales hechos impactan negativamente la posibilidad de agencia de las mujeres y provocan que en el caso de comunidades como Zirosto, las comuneras vivan con intensidad las dinámicas impuestas por la agroindustria, si bien buscan acomodarse a ellas, y sacar algún beneficio económico. En contraste el proceso autonómico de Cherán y su proyecto de territorialización alternativa, permitió abrir la participación pública de algunas mujeres y con ello motivar cambios paulatinos en las dinámicas de género. Esto significó que el cúmulo de opresiones que ellas han vivido pudo ser confrontado, y con ello se dio la posibilidad de construir nuevas subjetividades que refuerzan los vínculos colectivos especialmente con el territorio.

En las siguientes líneas a manera de conclusión desarrollo este planteamiento y abrevio los resultados de esta investigación considerando los tres ejes analíticos que atravesaron su desarrollo. A partir de ellos retomo lo que considero las principales contribuciones de la tesis desde el contraste entre los dos casos, para comprender los efectos de las dinámicas de des-re-territorialización neoliberal en los cuerpos de las mujeres, las violencias interseccionales y las posibilidades de agencia. Antes de desarrollar los ejes que hilan los hallazgos, me detengo en el argumento de la tesis y su confección.

Partí a campo preguntándome cómo vivían las mujeres la acumulación de violencias e inseguridades en los territorios en disputa de la Meseta P'urhépecha atravesados por los efectos devastadores del modelo extractivista neoliberal. Para entender esas tensiones me propuse una investigación por contraste en dos comunidades de la región que emprendieron respuestas diferenciadas con relación a la des-re-territorialización agroindustrial y forestal: Zirosto y Cherán.

El jornal femenino fue el foco del trabajo de campo ya que es el espacio donde se despliegan las prácticas productivas de las comuneras y las sitúan ante nuevos contextos que están impactando de manera importante los roles de género p'urhépechas generando respuestas diferenciadas; pero también porque involucra una relación particular con la territorialidad y la comunalidad.

Así registré por un lado el jornal en los campos de las berries en el municipio de Los Reyes como un proceso de incorporación masiva de las p'urhépechas al trabajo asalariado que les brinda capacidad monetaria, sin embargo, la necesidad de insertarse en estos nuevos espacios laborales es en parte, resultado del despojo de su territorialidad étnica, que implicó la pérdida de los significados de las toponimias p'urhépechas, de la ritualidad de los lugares sagrados, pero sobre todo la pérdida del sistema de milpa y huertas frutales en el que las comuneras encontraban sustento. Por otro lado, está el jornal de mujeres en las empresas comunales de Cherán que además de satisfacer las necesidades de subsistencia, está vinculado a las maneras en que las mujeres habitan el territorio étnico en un proceso de re-territorialización forestal o de reconstitución territorial desde la perspectiva local, que

implica la reivindicación de los lugares sagrados y las toponimias de la territorialidad simbólica.

A continuación, expongo los hallazgos agrupados de acuerdo a los tres ejes analíticos que estructuran el contenido de la tesis.

Comunalismos heterogéneos: territorialidades precarizadas y alternativas

La organización comunitaria basada en la propiedad común del territorio ha persistido en la Meseta P'urhépecha, resistiendo a dinámicas históricas de despojo de larga data. Este estudio concluye que a pesar de los procesos de modernización capitalista y las dinámicas económicas de profundización del neoliberalismo el comunalismo persiste. Son diversas las maneras en que logran persistir los comunalismos p'urhépechas, lo cual tiene que ver con las propias trayectorias históricas, las maneras de negociar con el Estado, el uso del derecho, los mecanismos que construyen consenso al interior, los ordenamientos territoriales y la acción colectiva para defender el territorio común frente a intereses externos en diferentes temporalidades.

El análisis por contraste entre Cherán y Zirosto, me permite afirmar la heterogeneidad de los comunalismos. Caracterizo a Cherán como un comunalismo sustentado en la construcción etnopolítica con base territorial, que entró en un campo de disputa frente al Estado por la libre autodeterminación, mediante el uso del derecho internacional y la acción colectiva, que ha derivado en la reivindicación de un discurso del bien común o recomunalización.

En ese sentido, la territorialidad étnica se vuelve el fundamento para expresar los sentidos de lo colectivo por su carácter ancestral, simbólico y material, para la reproducción de la vida desde los saberes propios p'urhépechas. Por su parte el comunalismo de Zirosto, se asemeja a lo que Garibay (2008) describe para San Juan Nuevo, la construcción de una economía colectivista que le da sustento a una comunidad territorial corporada, a partir de la refundación de la comunidad (Bastos, 2014) que tenía como centro la defensa de la tierra productiva pero también los lazos identitarios y los sentidos de procedencia respecto a su territorialidad histórica.

Otra afirmación que nos permite el análisis por contraste, es que ambas comunidades están impactadas por procesos de globalización que se entretajan con el campo de fuerzas regionales, entendiendo a la región como espacio donde las relaciones geopolíticas y la reconfiguración del Estado mexicano se aterrizan dinamizando y complejizando las relaciones de poder sobre los territorios. Es por eso que hablo de las territorialidades en disputa, porque lo que está en juego son los sentidos de la vida y del desarrollo.

En el caso de Zirosto, la técnica, sistema de objetos y de acciones (Santos, 2000), está anclada a las cadenas globales de valor enmarcada en las políticas del libre comercio, que en el caso del aguacate es ponderado como el emblema del desarrollo económico del país. En tanto en Cherán, se trata de una territorialidad alternativa enmarcada en procesos de globalización desde abajo (Santos, 2011); lo común se construye aquí como un tope a los procesos de despojo. Dicha globalización se ve en el uso del derecho contrahegemónico y las luchas de los pueblos originarios por la defensa de sus territorios.

Para llegar a estas premisas fue necesario revisar la trayectoria histórica de los comunalismos con el fin de entender cómo los procesos de modernización y la formación de Estado, impactaron a las comunidades de manera distinta: Zirosto como una comunidad afectada por el Volcán y por la acción estatal tras el desastre natural que fragmentó a la comunidad hasta casi desaparecer y Cherán como centro rector en la región de la política indigenista integracionista, de aculturación y de los procesos de castellanización del Estado, que forjaron una diversidad de capitales sociales muy particulares que no tienen otras comunidades de la región en igual proporción y diversidad.

Las dos comunidades reorganizaron sus comunalismos en la defensa contra el despojo. En el caso de Zirosto contra el despojo de la tierra más fértil propicia para el aguacate, en Cherán contra los bosques que han sido manzana de la discordia al interior de la comunidad a lo largo del siglo XX (Román 2014, Calderón 2011, Gabriel 2016). Uno de los elementos comunes, es el uso del derecho para defender su territorio colectivo. Zirosto hizo uso del derecho agrario mediante el litigio estratégico en los noventa para frenar el despojo de su territorio por parte de los

empresarios productores de aguacate. Cherán recurrió al uso contrahegemónico del derecho y apeló al Convenio 169 de la OIT (Aragón, 2012), para sacar a los partidos políticos que, según las interpretaciones locales dominantes, habían fragmentado a la comunidad y permitido la entrada de grupos externos para devastar sus bosques.

Ambas comunidades vivieron procesos de reconstitución de sus comunalismos. Podríamos decir que en el caso de Zirosto el objetivo fue refundar la comunidad después de que “todo se perdió en el volcán”. Pasó de ser un pueblo agrícola con su territorio histórico a una comunidad reducida a cenizas con dieciocho familias, despojada por intereses del agronegocio, que con todo se rearticula como colectivo en la defensa de la tierra. Y en el caso de Cherán el proceso de defensa del territorio frente al extractivismo paramilitar significó en sus términos “volver a lo que éramos” y “regresar a lo nuestro: la comunidad”, que ha implicado la reconstitución del territorio devastado y que ha abierto un debate entre quienes quieren un modelo desarrollista y quienes buscan un modelo etnoecológico.

Una de las más importantes conclusiones del estudio por contraste, es la noción de la “precarización” del territorio étnico (aspectos simbólicos/identitarios), tanto en el caso de Cherán (antes de 2011) como en el caso de Zirosto, frente a las dinámicas de la economía extractiva. En particular, la precarización de territorios étnicos como el de Zirosto bajo la lógica extractiva de los monocultivos anclados a una lógica de reconfiguración del Estado neoliberal.

La etnografía reveló que, así como ciertos espacios se vuelven “zonas de sacrificio” y se precarizan sus territorios étnicos-simbólicos, ciertas vidas se vuelven precarias. En Zirosto domina un comunalismo bajo la lógica corporativa de producción, que se subsume a la lógica del ganar-ganar. En conclusión, sobre este punto, puede afirmarse que los territorios apropiados por lógicas colectivas, no implican precisamente un tope a la territorialización neoliberal. Coincidimos que hay elementos compartidos en torno a la comunalidad de los pueblos de la Meseta P’urhépecha. Por otro lado, tenemos que preguntarnos si la comunalidad es necesariamente alternativa al capital y sus procesos destructivos.

Grietas en los órdenes de género y las mujeres en la defensa de la vida

He descrito como la división del espacio privado y público en torno a los órdenes de género de larga data, ha confinado a las mujeres al espacio doméstico con el fin de preservar la *kaxumbekua*, es decir la honorabilidad de la familia extensa. Sin embargo, los procesos del desarrollo económico de la llamada modernidad capitalista impulsada por el Estado mexicano en el siglo XX, generaron presiones a la economía campesina, por lo cual la producción y venta de artesanías por parte de las mujeres de la Meseta, fue una de las estrategias de supervivencia familiar.

Las mujeres y sus cuerpos son atravesados por los discursos y las prácticas de los órdenes de género comunitarios p'urhépechas y agroindustriales neoliberales. Los órdenes de género patriarcales comunitarios están viviendo acelerados procesos de transformación que acentúan la vulnerabilidad de las mujeres en empleos que precarizan sus vidas empujados por la modernidad capitalista que ha impulsado el Estado en la región de la Meseta y por los procesos acelerados de la economía extractiva neoliberal. En este sentido hay elementos de la etnicidad P'urhépecha y de la forma de vida comunal que se articulan a los procesos de explotación laboral dentro de la agroindustria. Pero existen proyectos como el trabajo del jornal en el vivero de Cherán, que generan espacios de solidaridad e inclusión laboral al formar parte de un proyecto autónomico por la vida.

En el caso de Cherán, las mujeres subvierten los modelos dominantes en la región desde el rescate de sus sentidos de la vida. El protagonismo de las mujeres en el movimiento 2011 y su participación en el autogobierno, abrió las posibilidades para que sus maneras de relacionarse con el entorno, gestadas históricamente, fueran el cúmulo de saberes y prácticas que guiaron el proyecto de reconstitución de los bosques. No obstante, así como la producción neoliberal del territorio encuentra rugosidades y resistencias en los pueblos originarios como Cherán, el patriarcado colonialista/capitalista, también encuentra las rugosidades al imponer sus visiones de vida en los procesos de inserción de las mujeres en el autogobierno.

Las mujeres confrontan con su manera de habitar y pensar el territorio los preceptos de un sistema neoliberal extractivista dominante en la región. A partir de esa revolución desde lo común, ellas han conquistado el espacio público como

sujeto colectivo, desde los sentidos del ethos cultural p'urhépecha que se dinamiza. Ahora bien, las luchas frente al extractivismo en Latinoamérica tienen como protagonistas a mujeres de varios pueblos indígenas, quienes revelan formas distintas de entender el mundo, lo que llama Bassols (2008) pluriversos. Sus acciones colectivas e inter-étnicas alcanzan una dimensión ontológica, centradas en una racionalidad propia y lo comunal; involucran la defensa de “otros modelos de vida” (Escobar, 2010: 19) que contribuyen a posicionar transiciones ecológicas y culturales. Se posicionan en pro de formas autónomas de reproducción de la vida, y hacen énfasis en los impactos ambientales y sociales, estrechamente vinculados con la profundización de estructuras patriarcales y coloniales.

En contraste en Zirosto, observamos que la monetarización femenina y su desplazamiento hacia ámbitos extra comunitarios, no significa para las mujeres el ganar espacios en la organización política comunitaria heteropatriarcal. La dimensión del cambio es más en lo íntimo (el hogar) que en lo comunitario y sin procesos reflexivos colectivizados sobre la necesidad de transformar las ideologías de género en sus sentidos lascivos.

En cuanto a la interseccionalidad de opresiones, las trayectorias de vida analizadas desde la mirada interseccional, mostraron que los órdenes de género p'urhépechas caracterizados como androcéntricos, se imbrican con los discursos de feminización del empleo globalizado en la agroexportación de las berries. En tanto en el caso particular de Cherán, planteé los antecedentes o el caldo de cultivo de los procesos de reflexividad del género a partir del cambio social que trajo la modernidad capitalista, como la monetarización de las artesanas comerciantes en los 70's (Nelsón, 1999), la migración femenina al norte (Lemus, 1988) y la formación universitaria de mujeres en las últimas décadas. Pero sin duda, hubo un momento paradigmático en la dinamización de los órdenes de género en la comunidad y es el papel protagónico de las mujeres en el movimiento de 2011, el que provocó que estos procesos reflexivos que tenían un nivel de discusión al interior del grupo doméstico, salieran al ámbito de lo comunitario para repensar los órdenes de género sin romper con ellos.

En Cherán a raíz de la autonomía, la representación de la mujer mayor, a nivel discursivo, se repositó como la nanachi, la cuidadora y protectora de la comunidad. En tanto algunas mujeres y hombres jóvenes, han comenzado a cuestionar enfáticamente las asimetrías históricas de género. “Fueron ellas las que iniciaron la lucha”, esta frase condensa el protagonismo de las mujeres como iniciadoras del movimiento en un espacio regional donde los discursos de masculinidad “protectora” y portadora de la fuerza, son dominantes. Se ha dado también una reivindicación de su papel en la historia y la validez de la voz pública de la mujer. Si bien las mujeres han participado siempre desde las lógicas comunitarias en la política local y desde los años 80 entraron de lleno en la vida política partidista, fue hasta 2011 donde se reconoce su protagonismo. No sólo se sumaron: “fueron las mujeres”, ese reconocimiento trastocó imaginarios de lo femenino y masculino.

En tanto en Zirosto, las mujeres mantienen una posición de desventaja al interior de la comunidad, al no tener acceso a espacios de la vida pública como la asamblea de comuneros, lo que no impide que encuentren espacios de agenciamiento como sucede en torno a la religiosidad o en la labor misma del jornal, donde tejen redes de sororidad y reciprocidad entre ellas.

En esta experiencia la discusión de los órdenes de género mediante procesos reflexivos a nivel comunitario y el potencial de la agencia de las mujeres frente a las lógicas que precarizan la vida en el caso de Cherán, permite pensar otros caminos posibles a los dominantes, donde la defensa del “derecho a la vida” con base en un proyecto territorial comunitario, está generando espacios de discusión y prácticas para desestabilizar los procesos históricos androcéntricos hacia el interior de la comunidad.

Cabe una reflexión ante el feminicidio de Guadalupe Campanur, que nos plantea las violencias patriarcales y la opresión de género como transversal a las demás estructuras de opresión de clase, etnia y raza. Es por eso que las apuestas autonómicas, que persiguen la reproducción de la vida y reivindican los sentidos del bien común, tienen el reto de desestructurar los órdenes de género patriarcales que vulneran a las mujeres, aún si esto sea un horizonte a conseguir.

Para concluir este eje, se ha descrito como la lucha por la vida tiene rostro de mujer p'urhépecha, pero el potencial de sus agencias depende de los marcos de posibilidades que le brindan sus comunidades al interior, de la relación de sus comunidades frente al Estado y de la posición del comunalismo en el campo de fuerzas regional de disputa territorial.

Las mujeres confrontan desde su manera de habitar y pensar el territorio las lógicas destructivas de un sistema neoliberal capitalista y el extractivismo dominante en la región. A partir de la revitalización de los sentidos de lo común, ellas han conquistado el espacio público como sujeto político (mujeres en colectivo), desde los sentidos del ethos cultural p'urhépecha que se dinamiza.

Precarización de la vida, interseccionalidad y vulnerabilidad de los cuerpos

Hasta aquí los hallazgos. Sin duda queda pendiente explorar diversas vetas derivadas de esta investigación. Una de ellas es la pregunta ¿cómo definimos lo comunal en relación al territorio y a la luz de movimientos ideológicos pro-comunalistas globalizados? Es importante analizar los límites de “lo común” frente al Estado y el derecho, y ante los procesos de expansión de capitales globales. Otro de los grandes interrogantes que me deja la tesis es profundizar en las experiencias corporizadas y los procesos de subjetivación en los contextos de despojo y violencia exacerbada, ya que concluimos que el cuerpo y los territorios son dimensiones donde observar los agravios. En este sentido, hizo falta en el caso de Cherán, profundizar en cómo se vive desde los cuerpos el proceso de re-territorialización ancestral y alternativa.

Una vez esbozados los hallazgos y enunciadas las preguntas a futuro, a manera de reflexión final quisiera plantear los horizontes que ayuda a imaginar está investigación.

Cherán y los horizontes de lo común

La resistencia de Cherán no se reduce a la defensa de los recursos como la tierra, se trata de un proceso de reterritorialización alternativa o de reconstitución

territorial, como lo han nombrado los comuneros, desde la visión ontológica del territorio étnico y la reflexión constante sobre los significados de lo común. Es en este último punto donde quiero enfatizar en este cierre.

Cherán construye un territorio alternativo con un proyecto de comunalidad, que tras el movimiento regresa “al nosotros” y al sentido de lo “nuestro”, pero que a la par se apropia de discursos globalizados sobre la defensa de la vida. Este proyecto pone la noción de “lo común” en diálogo y lo deconstruye, pero no por ello deja de reproducir las contradicciones sociales de larga data, como la continuidad del sentido de posesión, que es diferente a la noción de propiedad privada, pero que implica la parcelación de los usos del territorio comunal.

La reivindicación de su territorialidad étnica se ha mimetizado con los discursos de numerosos pueblos que confrontan el despojo, que hacen alusión a la globalización desde abajo. De manera práctica y conceptual, frena los procesos de desterritorialización del extractivismo de las agroindustrias transnacionales y de las violencias criminales que lo acompañan.

Este proyecto es una apuesta que nos muestra las maneras de hacer posible una gestión colectiva del territorio. Aunque la experiencia de Cherán no es un modelo extrapolable, su construcción de una territorialidad alternativa nos da respuestas de cómo parar las lógicas de muerte que esta geopolítica de la vulnerabilidad ha impuesto en ciertas regiones del planeta.

Finalmente, los horizontes de lo común significan también la defensa de la vida incluyendo la naturaleza, ya que hemos visto que no toda organización colectiva reivindica la importancia de mantener un equilibrio ecológico. En este sentido, la experiencia de Cherán se ha configurado en el imaginario social como una simbolización de otros mundos posibles que pongan freno a la barbarie civilizatoria.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, A. (2011). Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición. *Más allá del desarrollo*. 1, 83-118.
- Aguilera-Montanez, J. L., & Salazar-García, S. (1991). The avocado industry in Michoacán México. *South African Avocado Growers Association*. 14, 94-97.
- Aguirre B., G. (1995). *Obra Antropológica IV. Formas de Gobierno Indígena*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Álvarez Medrano, Carmen 2006 "Cosmovisión Maya y Feminismos. ¿Caminos que se Unen" en Cumes, Aura Estela y Ana Silvia Monzón (compiladoras) *La Encrucijada de las Identidades. Mujeres Feminismos y Mayanismos*. Guatemala Intevida.
- Andrés, A. J., & Santoyo G., D. L. (1996). *La producción agropecuaria y forestal de la región de Cotija-Los Reyes, Michoacán*. Michoacán: Universidad Autónoma Chapingo
- Appadurai, A. (1996). Soberanía sin territorialidad. *Notas para una geografía posnacional*. *Nueva sociedad*. (163), 109-124.
- Aragón, O. A. (2012) "Dictamen caso Cherán", *Revista Expresiones*, No. 15. Instituto Electoral de Michoacán, Morelia.
- Aragón, O. A. (2013). El derecho en insurrección: El uso contra-hegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán. *Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Américas*. 7(2), 37-69.
- Aranguren, J. P. (2010). *De un dolor a un saber: cuerpo, sufrimiento y memoria en los límites de la escritura*.
- Arteaga, B. (2013) *Todas Somos la Semilla, ser mujer en la policía comunitaria de Guerrero: ideologías de género, participación política y seguridad*. Tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS DF.
- Astorga, L. (2015). "¿Qué querían que hiciera?": inseguridad y delincuencia organizada en el gobierno de Felipe Calderón. México: Grijalbo.
- Astorga, L. (2015). *Drogas sin fronteras*. México: Debolsillo.
- Astorga, L. (2007). *Seguridad, Traficantes y Militares. El Poder y La Sombra*. México: Tusquets Editores.
- Ávila, P. (1996). *Escasez de agua en una región indígena. El caso de la Meseta Purépecha*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Ayora, Steffan Igor. (2012) *Globalización y región: reflexiones sobre un concepto desde la antropología*
- Barabas, A. M. (2006). *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre regiones en Oaxaca*. México: INAH.

- Barabas, A. M. (Coord.). (2003). *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México (Volumen II)*. México: INAH.
- Barceló, R., Portal, M. A., & Sánchez, M. J. (Coords.). (1995). *Diversidad étnica y conflicto en América Latina: El indio como metáfora en la identidad nacional*. México: UNAM/Plaza y Valdes.
- Barkin, D. & King, T. (1978). *Desarrollo económico regional; enfoque por cuencas hidrológicas de México*. México: Siglo XXI Editores.
- Barndt, D. (2007). *Rutas enmarañadas mujeres, trabajo y globalización en la senda del tomate (No. 331.40972 B3)*.
- Barrientos., S. (1999). Cap. 15. La mano de obra femenina y las exportaciones globales: mujeres en las agroindustrias chilenas. En Gil-Escóin, P. (coord.). *Globalización y género* (pp. 297-318). España: Síntesis.
- Basalenque, D. (1886). *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, del Orden de N. P. San Agustín*. México: 2 v. Edición de La Voz de México, México, Tip. Barbedillo y comp.
- Bastos, S. (2011), *La nueva defensa de Mezcala: un proceso de recomunalización a través de la renovación étnica*, *Relaciones*. 32(125), pp. 87–122.
- Bastos Santiago (2000). *Poderes y Quereres: historias del género y la familia en los sectores populares de ciudad de Guatemala*. FLACSO, Guatemala.
- Becerra, I., Vázquez, V., Zapata, E. y Garza, L. (2008). *Infancia y flexibilidad laboral en la agricultura de exportación mexicana*. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* (Vol. 6 no. 1 ene-jun 2008).
- Bebbington., A. (Ed.). (2013). *Industrias extractivas, conflicto social y dinámicas institucionales en la región andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Centro Peruano de Estudios Sociales/Grupo Propuesta Ciudadana.
- Bello, Á. & Rangel, M. (2000). *Etnicidad, "raza" y equidad en América Latina y El Caribe*. Santiago: CEPAL.
- Beltrán, G. A. (1952). *Problemas de la población indígena de la cuenca del Tepalcatepec (Vol. 3)*. Instituto Nacional Indigenista
- Bonfil Batalla, G. (1982). *El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización*. América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio. México: Ediciones FLACSO,
- Brah, Avtar. (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. *Revista de Antropología Social*, vol. 20. España: Universidad Complutense de Madrid.
- Bray, D., Merino, L. & Barry D. (eds.). (2007). *Los bosques comunitarios de México: manejo sustentables de paisajes forestales*. México: CCMSS/Florida International University/INE/Instituto de Geografía de la UNAM/SEMARNAT.
- Butler, Judit (2006), traductor Fermín Rodríguez. *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires Paidós

- Butler, J. (2009). *Marcos de guerra: las vidas lloradas* (Vol. 168). Grupo Planeta (GBS).
- Calderón, M. A. (2004). *Historia, procesos políticos y cardenismos: Cherán y la sierra tarasca*. México: El Colegio de Michoacán.
- Calleja, M. (1984). Dependencia y crecimiento industrial: las unidades domésticas y la producción de calzado en León, Guanajuato. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. 5(17), 54-85.
- Calveiro, P. (2012). *Violencias de Estado: la guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores
- Canabal C., B. (2008). *Hacia todos los lugares. Migración jornalera indígena de la Montaña de Guerrero*. México: UAM/CIESAS.
- Cardoso de Oliveira, R. (1999-2000). Peripheral anthropologies 'versus' central anthropologies. *Journal of Latin American Anthropology*. 4(2)-5(1): 10-30.
- Cardoso de Oliveira, R. (2000). Epílogo 1. Fronteras, Naciones, Identidades. En Grimson, A. (comp.). *Fronteras, Naciones, Identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires: Ciccus/La Crujía.
- Carrasco, C. (2000). Mujeres, sostenibilidad y deuda social. *Revista de Educación*. (extraordinario). 169-191.
- Carrasco, P. (1976). The joint family in ancient Mexico: the case of Molotla. En eHugo Nutini et al. (eds). *Essays on mexican kinship* (pp.45-64). Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Castilleja, A. & Cervera G. (2003) "Pureecherio, juchaecherio. El pueblo en el centro" en Alicia Barabas. *Diálogos con el territorio. Simbolismo sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, tomo III, INAH, Colección Etnografía de los pueblos indígenas, México
- Castro G., S. (2004). *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"*. México: El Colegio de México.
- Castro, R. & Casique, I. (Eds.). (2008). *Estudios sobre cultura, género y violencia contra las mujeres*. Cuernavaca, Morelos: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.
- Cervantes O., J.J. (2016). *Del movimiento social a la autonomía comunitaria. proceso de consolidación de la autonomía en cherán k'ér* (Tesis de maestría en estudios sociales). Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México.
- Chávez G., A.M. & Landa G., R.A. (coords.). (2007). *Así vivimos, si esto es vivir: Las jornaleras agrícolas migrantes*. Cuernavaca, Morelos: Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
- Chenaut, V. (2014). *Género y Procesos Interlegales*. México: Colmich/CIESAS.
- Chirix G., E. D. (2012). *Dos generaciones de mujeres mayas: disciplinas corporales en el internado Instituto Indígena Nuestra Señora del Socorro*. (Tesis

doctoral en Ciencias Sociales). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Guadalajara, Jalisco.

Chirix, E. (2011) *Rub rayb' al ri qach'akul = Los deseos de nuestro cuerpo*. Guatemala: Ediciones del Pensativo.

Chollet, D. (2009). From Sugar to Blackberries. Restructuring Agro-export Production in Michoacán, Mexico. *Latin American Perspectives*. 36(3), 79-92.

Clark, M., Van Kemper, & Nelson, C. (eds.). (1979). From Tzintzuntzan to the "Image of Limited Good": papers in honor of George M. Foster. U.S.A.: Kroeber Anthropological Society Papers.

Collier & Yanagisako. (1994). *Gender and Kinship Reconsidered: Toward a Unified Analysis*. En Borofsky, R (Ed.). *Assessing Cultural Anthropology*. Honolulu, U.S.A.: Hawaii Pacific University/Mc Graw-Hill, Inc.

Corona, B. M. (2015). Género, sustentabilidad y empoderamiento en proyectos ecoturísticos de mujeres indígenas. *Revista de Estudios de Género, La Ventana E- ISSN: 2448-7724*, 2(17), 188-217.

Corona, Chávez, Pedro. (2003). *El Paricutin una de las Doce Maravillas Naturales del Mundo*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Corona y Hernández (2015), *La manzana de la discordia. Relaciones de género y etnia en las jornaleras raramuri de Chihuahua 20-47 en Gómez coor, Campesinos y procesos rurales, diversidad, disputas y alternativas*.

Crenshaw, K. W. (2014). The structural and political dimensions of intersectional oppression. *Intersectionality: A foundations and frontiers reader*, 17-22.

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, *University of Chicago Legal Forum*. 1989(1), 139-167.

Cumes, A. (2009) Cap.1 Multiculturalismo, género y feminismo: Mujeres diversas, luchas complejas. En Pequeño, A. (coord.) *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina* (pp.29-52). Quito: FLACSO.

Das, Veena. (2008). *La antropología de dolor*. En Ortega, F. (Ed.) *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp.409-436). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Facultad de Ciencias Humanas, Instituto CES/ Universidad Nacional de Colombia sede Medellín/ Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. [Falta # de capítulo]

Dávila, L. & Mólgora, M. A. (2016). Cardenismo e indigenismo en Michoacán. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 32(1), 83-110.

De la O, M. (2006). El trabajo de las mujeres en la industria maquiladora de México: Balance de cuatro décadas de estudio. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. 1 (3), 398-419.

De la Peña, G. (comp.). (1987). *Antropología social de la región purépecha*.

- De Marinis, N. (2013). En los márgenes de la (in) seguridad: Desplazamiento forzado y relaciones de género y poder en San Juan Copala, Oaxaca. (Tesis doctoral en antropología). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México.
- De Marinis, N. (2016). Mujeres indígenas ante los escenarios del miedo en México: (in)seguridades y resistencias en la región triqui de San Juan Copala, Oaxaca. *Estudios Latinoamericanos*, (37). 65-86
- De Sousa Santos, B. (2009). Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social. México: CLACSO/Siglo XXI.
- Denman, C. (1991). Las repercusiones de la industria maquiladora de exportación en la salud. El peso al nacer de obreras en Nogales. Sonora, México: El Colegio de Sonora.
- Díaz, F. (2004). Comunidad y comunalidad. En Dirección General de Culturas Populares e Indígenas. Antología sobre cultura popular e indígena. Lecturas del seminario Diálogos en la acción. Segunda etapa. (pp. 365-373). México. CONACULTA.
- Díaz, R., & Guber, R. (1988). El sentido de lo rural en grupos sociales urbanos. *Revista Cuadernos*, (11).
- Dietz, G. (1999). La comunidad purépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en México. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Duranti, A. (2000). Antropología lingüística. Cambridge-Madrid: University Press
- Dzib C., U. (2007). PRI, élites y fresas. Los desafíos del PRI municipal en la era de la transición a la democracia. (Jacona Michoacán, 1960-2001). Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". *Cuadernos de antropología social*, (41), 25-38. Escobar, A. (2010). Cap. 2. América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, postliberalismo o posdesarrollo? En Bretón, V. (Ed.). *Saturno devora a sus hijos: Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*. (Pp. 33-86). España: Icaria.
- Espín D., J. J. (1983). La región de Uruapan: criterios de definición y características ecológicas. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. (14), 5-30.
- Espín (1987) en De la Peña, G. (comp.). *Antropología social de la región P'urhépecha*, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Fabri, P. (2000). *El Giro Semiótico*. Barcelona: GEDISA.
- Fábregas, A. (2010). Configuraciones regionales mexicanas. Un planteamiento antropológico. México: Gobierno del Estado de Tabasco.
- Falcón, R. (1978). El surgimiento del agrarismo cardenista: Una revisión de las tesis populistas. *Historia Mexicana*, 333-386.
- Feldman, S. et.al. (2011). *Accumulating Insecurity: Violence and Dispossession in the Making of Everyday Life*. Athens: University of Georgia Press.

- Fernández, E. (1993). *Burguesía, fresas y conflicto*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Flórez E., M. (2007). *Economía del género: el valor simbólico y económico de las mujeres*. Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el College de France (1978-1979)*. México: FCE.
- Foucault, M. (2006) *Seguridad, territorio, población: Curso en el College de France: 1977-1978*, FCE, argentina
- Franco, M. (1994). Siruki. La tradición entre los purhépecha. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. 15 (59), 209-238.
- Fraser, N. (2013). De cómo cierto feminismo se convirtió en criada del capitalismo. Y la manera de rectificarlo. *sinpermiso.info*, 20(10). 131-134.
- Fraser, N. (2017). A triple movement? Parsing the politics of crisis after Polanyi. *Beyond Neoliberalism*. 29-42.
- Freedman, S. G (2008). *Ensamblar flores y cultivar hogares. Trabajo y género en Colombia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colombia.
- Gabriel, H. (2015). *Cherán k'éri: la defensa del territorio y el gobierno comunitario en tiempos del estado cooptado* (Tesis de maestría en Antropología social). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México.
- Gallardo, Ruiz, 2002, VI. La "hechicería", la "brujería" y el sistema de prácticas mágicas; Medicina tradicional purhépecha. COLMICH (etnografía sobre Cherán)
- Garay, L. J., y Salcedo-Albarán, E. (2012). *Narcotráfico, corrupción y estados: cómo las redes ilícitas han reconfigurado las instituciones en Colombia, Guatemala y México*. México: Debate.
- García C., S. (2016). *Tradición en la defensa del bosque y reconfiguración del sentido de comunidad cherán k'éri* (Tesis de licenciatura en Etnohistoria). Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.
- García, J., Palomino, N. & Pedraza, Ó. (1995). *El Desarrollo Industrial en la Región Purhépecha del Estado de Michoacán 1980-1993*. *Economía y sociedad*. 1(2), 109-134.
- García Torres, M. (2017). *Petróleo, ecología política y feminismo. Una lectura sobre la articulación de mujeres amazónicas frente al extractivismo petrolero en la provincia de Pastaza, Ecuador* (Master's thesis, Quito, Ecuador: Flacso Ecuador).
- Garibay, C. & Bocco, G. (2011). *Cambios de uso de suelo en la meseta purhépecha (1976-2005)*. México: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales/Instituto Nacional de Ecología/Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental.

- Garibay, C. (2008). Comunalismos y liberalismos campesinos. Identidad comunitaria, empresa social forestal y poder corporado en el México contemporáneo. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Garibay (2018), ponencia *Territorialización de capital minero global en contextos dominados por la Narcoproducción. Una exploración teórica sobre la instauración de horizontes micro- regionales de coerción en México*. En el Coloquio XX Años de Etnografía Colectiva en el INAH, Museo de Antropología.
- Garibay, C. (2010). Cap. 4. Paisajes de acumulación minera por desposesión campesina en el México actual. En Ramos D., G. (Coord.) Ecología política de la minería en América Latina. Aspectos socioeconómicos, legales y ambientales de la mega minería. (pp. 133-182) México: UNAM/CEIICH.
- Garza, A. M. (2002). Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: UNAM/Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y Sureste.
- Geertz, C. (1987). La interpretación de las culturas. México: Gedisa.
- Gembe S., M.A. (2016). Re-configuraciones de género en un pueblo urbanizado de la meseta purhépecha (tesis doctoral en psicología social). El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.
- Gilly, A. (2006). Historia a Contrapelo. Una constelación. México: ERA.
- Gledhill, J., & Ramos, F. J. (2000). El poder y sus disfraces: perspectivas antropológicas de la política. Edicions Bellaterra.
- Godelier, M. (1984). Lo ideal y lo material. Pensamiento, economía y sociedades. Madrid: Taurus
- González, T. (2016). Sistema de alimentación de la comunidad purhépecha de Cherá, un enfoque a partir de la etnobiología evolutiva, tesis Maestría en Estudios Mesoamericanos UNAM.
- Guber, R. (2013). La articulación etnográfica: descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte. Editorial Biblos.
- Guillén G., A. (2016). La autonomía de los pueblos para resistir a la guerra del capital. Utopía y Praxis Latinoamericana. 21 (73), 37-56.
- Guillén, A. (2018, 20 de enero). Guadalupe Campanur, defensora del bosque y una voz crítica en Cherán. PROCESO, recuperado de <https://www.proceso.com.mx/519284/guadalupe-campanur-defensora-del-bosque-y-una-voz-critica-en-cheran>
- Gutiérrez-Contreras, M., & Lara-Chávez, M., & Guillén-Andrade, H., & Chávez-Bárcenas, A. (2010). Agroecología de la franja aguacatera en Michoacán, México. Interciencia. 35 (9), 647-653
- Haesbaert, R. (2012). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. Cultura representaciones soc vol.8 no.15 México sep.

- Haesbaert, R. (2011). El mito de la desterritorialización: Del fin de los Territorios a la Multiterritorialidad. México: Siglo XXI editores.
- Halbwachs, M. (1990). Espacio y memoria colectiva. Estudios sobre las culturas contemporáneas. 3(9). 11-40.
- Halbwachs, M., & Díaz, A. L. (1995). Memoria colectiva y memoria histórica. Reis. (69), 209-219.
- Haraway, D. (1995). Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinención de la naturaleza. España: Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer.
- Harvey, D. (2004) La condición de la posmodernidad. Investigaciones sobre los orígenes del cambio cultural. Buenos Aires: Amorrortu.
- Harvey, D. (2006). Cap. 1. La Acumulación por Desposesión. En Carmen Bueno y Margarita Pérez Negrete (Coords.). Espacios Globales. México: Plaza y Valdés/UIA.
- Harvey, D. (2013). Breve historia del neoliberalismo. España: AKAL.
- Hernández Castillo, R. A. (2015). Violencia y militarización en Guerrero: antecedentes de Ayotzinapa. Ichan Tecolotl. Ayotzinapa y la crisis del Estado mexicano: un espacio de reflexión colectiva ante la emergencia nacional. 25(293), 11-13.
- Hernández M., M. E., & Velasco O. L. (2015). La etnicidad cuestionada: Ancestralidad en las hijas y los hijos de inmigrantes indígenas oaxaqueños en Estados Unidos. Migraciones internacionales. 8(2), 133-163.
- Hernández, R.A. (2008). Etnografías e historias de resistencia: mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas. México: CIESAS.
- Hernández, R.A (2015) Cuerpos femeninos, violencia y acumulación por desposesión, en Belausteguigoitia, M., & Saldaña-Portillo, M. J. Des/posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Programa Universitario de Estudios de Género.
- Hernández, R. A. (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. Debate feminista, 24, 206-229.
- Herrera, A., E. (2017). Oro verde a la sombra del volcán: la agroindustria transnacional del aguacate y las transformaciones de tenencia de la tierra en la sierra p'urhépecha (Tesis doctoral en antropología social). El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.
- Huacuz Elías, M. G., & Barragán Solís, A. (2017). Acciones en contra de la violencia de género: Representaciones y discursos de líderes del movimiento feminista en Michoacán. Discurso & Sociedad, (1), 96-114.
- Jacinto Z., A. (1988). Mitología y modernización. Zamora: El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán.

- Jasso M., I. J. (2012). La presentación de las identidades étnicas en espacios interculturales: La población purépecha de Michoacán. *Intercultural Communication Studies*. 21 (1), 23-35.
- Jesús-Díaz de, B., E., Díaz CH, S.A. & Rivera H., M.E. (2014). Cambios en el rol de mujeres indígenas con esposos migrante: Puácuaro, Michoacán. *Revista Ra Ximhai*. 10(2), 43-61.
- Jímenez, F. Cherán dos décadas de disputas constantes, entre los grupos locales por el poder político 1970-1990, en Juchari eratsikua, Cherán K'eri: retrospectiva histórica, territorio e identidad.
- Jociles R., M.I. (2006). Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico. *Gaceta de antropología*. Recuperado de http://www.ugr.es/~pwlac/G15_01Marialsabel_Jociles_Rubio.html
- Krotz, E. (1997). Anthropologies of the South: Their Rise, Their Silencing, Their Characteristics. *Critique of Anthropology*. 17(3), 237-251.
- Lagarde (2006) Introducción en Harmes, R., & Russell, D. E. H. *Feminicidio: una perspectiva global*. México: Cámara de Diputados-Comisión para el seguimiento de los feminicidios, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM, Col Diversidad Feminista.
- Lara, S. M. (2003). Cap. 17. Análisis del mercado de trabajo rural en México en un contexto de flexibilización. En Giarracca, N. (Comp.). *¿Una nueva ruralidad en América latina?* (Pp. 363-380) Argentina: Biblioteca virtual de CLACSO.
- Lara F., S.M. (2001). Análisis del mercado de trabajo rural en México en un contexto de flexibilización. *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100929021611/17flores.pdf>
- Larmer, B. (2 de abril de 2018). Cómo el aguacate se convirtió en la fruta del comercio global. *New York Times*. Recuperado de: <https://www.nytimes.com/es/2018/04/02/aguacate-comercio-tlcan/>
- Lara F., S. M. (1993). Efectos de la flexibilidad laboral en el mercado de trabajo rural. *Revista Trabajo*. (9).
- Lara F., S. M. (1995). *Jornaleras, temporeras y boías frías. El rostro femenino del mercado de trabajo rural en América Latina*. Caracas: Nueva sociedad.
- Lara F., S. M. (1999). Cap. 9 Flexibilidad productiva y trayectorias laborales: la floricultura de exportación en México. En Grammont, H., Gómez C., M.A., González, H & Schwentesius, R. (coords.). *Agricultura de exportación en tiempos de globalización. El caso de las hortalizas, frutas y flores* (pp. 285-310) México: CIESTAAM/UACH/CIESAS/IIS/Juan Pablos Editor.
- Lefebvre, H., & Nicholson-Smith, D. (1991). *The production of space*. Oxford: Blackwel
- Lemus J., A. (2008). Migración en la sierra púrhépecha a los Estados Unidos de Norteamérica durante la primera y segunda etapa del programa bracero, 1942-

1954. (Tesis de maestría en Historia). Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

Lemus J., A. (2016). La puesta en práctica de la Kaxumbecua "honorabilidad" en un espacios transnacional: una comunidad p'urhépecha. (Tesis de doctoral en antropología). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Lins R., G. y Escobar, A. (eds.). (2009). Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Universidad Iberoamericana/Envión/The Wenner-Gren International.

Lúcio, A. D., Haesbaert, F. M., Santos, D., Schwertner, D. V., & Brunes, R. R. (2012). Tamanhos de amostra e de parcela para variáveis de crescimento e produtivas de tomateiro. *Horticultura Brasileira*, 30(4), 660-668.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*. (9), 73-101.

Luján J., L. S. (2005). La calidad es nuestra, la intoxicación... ¡de usted! Atribución de la responsabilidad en las intoxicaciones por plaguicidas agrícolas, Zamora, Michoacán, 1997-2000. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Macías M., A. (2003). Enclaves agrícolas modernos: el caso del jitomate mexicano en los mercados internacionales. *Región y sociedad*. 15(26), 104-151.

Maldonado, S. (2010). Los márgenes del Estado mexicano. Territorios ilegales, desarrollo y violencia en Michoacán. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Manriquez-Bucio, Y., Garibay Orozco, C., & Urquijo Torres, P. S. (2018). Conflicto y Territorio en la Región Sierra Norte de Puebla, México. *Mecanismos de Desposesión y Resistencia. Journal of Latin American Geography*, 17(1), 59-85.

Marcus, George. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, vol. 11, núm. 22, julio-diciembre, 2001, pp. 111-127

Márquez M., C. I. (2016). Revaloración de la vida: la comunidad p'urhépecha de Cherán, Michoacán ante la violencia, 2008-2016 (Tesis de maestría en acción pública y desarrollo social). El Colegio de la Frontera Norte, Ciudad Juárez, Chihuahua.

Martínez A., J. (2011). El aserradero de Zatzio: un caso de la explotación de los bosques en Michoacán. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. XXXII 127, 195-221.

Martínez A., J. (2017). San Francisco Cherán. Revuelta comunitaria por la autonomía, la reapropiación territorial y la identidad. *Economía y Sociedad*. 21(36), 145-166.

Martínez R. (2008) Tan lejos y tan cerca: la dinámica de los grupos familiares de migrantes desde una localidad michoacana en el contexto transnacional. Tesis doctoral Ciesas

Martínez (2017). ¡Bosque para quien lo trabaje!: relaciones de producción e identidad política en los procesos de autonomía indígena: El caso de Cherán K'eri. Tesis de Maestría, CIESAS.

Massey, Doreen. 1994, Espacio, lugar y género, Texto tomado del libro Space, Place and Gender

McDowell, L. (2000). Género, identidad y lugar: un estudio de las geografías feministas. Madrid: Cátedra.

Mendoza, A., J. M. (2001). Conurbación ejidal, cambio territorial y revalorización de los recursos naturales en el ejido de San Francisco Uruapan, 1977-1997. Relaciones. Estudios de historia y sociedad. XXII(85), 132-160.

Menéndez, E. (1997). El punto de vista del actor: homogeneidad, diferencia e historicidad. Relaciones. 69(18), 237-270.

Menéndez, E. (1999). Cap. 1. Continuidad/discontinuidad en el uso de conceptos en Antropología social. En Neufeld, M. R. (Ed.). Antropología social y política: hegemonía y poder: el mundo en movimiento (pp. 15-36). Argentina: Eudeba.

Mohanty, C. (1984). Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. Boundary. 2, 333-358.

Mohanty, C. (1991). Cap. 1. Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses. En Mohanty, C., Russo, A., & Torres, L. (Eds.). (1991). Third world women and the politics of feminism. (Pp. 51-80) USA: Indiana University Press.

Monárrez, J. (2015). Femicidio: muertes públicas, comunidades cerradas y Estado desarticulado. En Monárrez Fregoso, Julia; Robles Ortega, Rosalba, et al. (coords.). Vidas y territorios en busca de justicia. México: El Colegio de la Frontera Norte.

Mora, M. (2010). Cap. 1. Producción de conocimiento en el terreno de la autonomía: la investigación como tema de debate político. En Baronnet, B., Mora, M. y Stahler-Sholk, R. (Coords.) Luchas Muy Otras; Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas. (pp. 79- 110). México: CIESAS/UAM.

Mora, M. (2013). Cap. 5. La politización de la justicia zapatista frente a la guerra de baja intensidad en Chiapas. En Sierra, M., Hernández, R. & Sieder, R. (Eds). Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas. (pp. 195-228). México: Flacso.

Muchut, S., Simoniello, M. F., Scagnetti, J., Poletta, G. L., & Kleinsorge, E. C. (2011). Evaluación de genotoxicidad en linfocitos humanos expuestos a mezclas de biocidas mediante electroforesis en gel de células individuales (Ensayo cometa). FABICIB, 15(1), 108-118.

Mummert, G. (2003). De los estudios de la mujer a los estudios de género en México. En Gutiérrez, L.E. (coord.). Género y cultura en América Latina. Arte, historia y estudios de género. México: El Colegio de México/UNESCO.

- Muñoz M., Ó. (2009). Historia y tiempo histórico en una comunidad purépecha: el Más Antes, el Antes y el Antes... Ahorita. *Revista Española de Antropología Americana*. 39(2), 115-137.
- Navarro, M. L. (2015) *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*, Bajo Tierra Ediciones-BUAP, México
- Nelson, L. (1999) Bodies (and spaces) do matter: The limits of performativity. *Gender. Place and Culture*. 6(4), 331-54.
- Nelson, L. (2006). Artesanía, mobility and the crafting of indigenous identities among Purhépechan women in Mexico. *Journal of Latin American Geography*., 5 (1). 51-77.
- Nelson, L. K. (2006). Geographies of state power, protest, and women's political identity formation in Michoacán, Mexico. *Annals of the Association of American Geographers*. 96(2), 366-389.
- Ojeda Dávila, L. (2015). Cherán: el poder del consenso y las políticas comunitarias. *Política común*, 7.
- Ortiz, C. M. (1992). *Los estudios de la violencia en Colombia de 1960 a 1990*. Medellín: Universidad de Antioquía.
- Ortíz, J. (2005). *General Lázaro Cárdenas, fundador de pueblos: La Ruana, Felipe Carrillo Puerto, Michoacán, 1955-2005*. El Colegio de Michoacán AC.
- Ostrom, E. (2012). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: FCE/UNAM.
- Páramo, P., & Burbano A., A. M. (2011). Género y espacialidad: análisis de factores que condicionan la equidad en el espacio público urbano. *Universitas Psychologica*. 10(1). 61-70.
- Paredes, J. (2012). Cap. 5 La opresión que se recicla. Sanchez, C. (comp.), *Mujeres en diálogo: Avanzando hacia la despatriarcalización en Bolivia* (pp.196-209). La Paz, Bolivia: Coordinadora de la Mujer.
- Patiño Sánchez, M. (2005). Representaciones sociales, percepciones e imaginarios de jóvenes ecuatorianos artesanos/indígenas y artistas/estudiantes, inmigrantes en Francia. *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social*, N. 13 (diciembre 2005). 165-195.
- Pedroza, J. Á. (2009). *K'erí uantakua: minhuarhikua ka uantakua cherán anapu= territorio y lenguaje en la tradición oral de Cherán*. Morelia, Michoacán: Conaculta.
- Pérez Talavera, V. M. P. (2015). El Día del Árbol durante el periodo porfirista en Michoacán 1891-1910. *Boletín de Antropología*, 29(48), 119-143.
- Pérez Talavera, V. M. (2016). El arribo del ferrocarril a Michoacán y su abastecimiento forestal durante el porfiriato. *Tzintzun. Revista de estudios históricos*, (63), 121-148.

Pérez Talavera, V. M. (2017). Capítulo 4: Bosques y Ferrocarriles Durante el Régimen Porfirista en Michoacán 1881-1886. Libros Universidad Nacional Abierta ya Distancia, 51-65.

Pérez, L., Pacheco, E., Fletes, O., Campante, T., Hernández-Plascencia, J. A., & Rodríguez-Macías, R. (2017). Prácticas agroecológicas en Agave tequilana Weber bajo dos sistemas de cultivo en Tequila, Jalisco. *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, (18), 3713-3726.

Pérez, T., V. M. (2016). El arribo del ferrocarril a Michoacán y su abastecimiento forestal durante el porfiriato. *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*. (63), 121-148.

Pineda, G. (2018/12/01) Un baño desangre, otro saldo del sexenio de Peña Nieto. *CCNews*. Recuperado en: <https://news.culturacolectiva.com>

Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Argentina: Ediciones Al Margen.

Programa Nacional de Solidaridad. (1992). Programa de desarrollo de la meseta P'urhépecha de Michoacán (1992-1994). México.

Pureco, J. (2016). El agua del río Cupatitzio: la vertebración de una comarca socioeconómica en el centro de Michoacán. *Región y sociedad*. 28(67), 121-150.

Ramírez H., A. M. (2002). *La vida cotidiana de las mujeres purhépecha de Cherán y la construcción de identidades de género*, Zamora (Tesis de maestría). El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.

Ramírez H., A. M. (2017). *El honor y la vergüenza sexual en el contexto purhépecha* (Tesis doctoral en antropología). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México.

Rendón Monzón, J. J. (2010, September). Propuestas para formular la ley reglamentaria del primer párrafo del artículo cuarto de la constitución. In *Anales de Antropología*. 29 (1). 361-375.

Ribeiro, G., Escobar, A. (prefacio). (2009). *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. En Ribeiro, G. L., Escobar, A. (Eds.). *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. (Pp. 25-54). México: CIESAS/UAM/Universidad Iberoamericana/ The Wenner-Gren Foundation.

Rivera Cusicanqui, S. (2014). *Del MNR a Evo Morales: disyunciones del Estado colonial*. Bolivia:

Robichaux, D. (Ed.). (2007). *Familias mexicanas en transición: Unas miradas antropológicas*. México, D.F: Universidad Iberoamericana.

Robin, F. (1972). *Sistemas de Parentesco y Matrimonio*. Madrid: Alianza Editorial.

Robles, G., Calderón, G., & Magaloni, B. (2013). *Las consecuencias económicas de la violencia del narcotráfico en México*. California: Stanford University/Banco Interamericano de Desarrollo.

- Rodríguez, C. (coord.). (2010). *Defensa comunitaria del territorio en la zona central de México. Enfoques teóricos y análisis de experiencias*. México: Juan Pablos Editor
- Rojas (2018). *El agrarismo, resistiendo un nuevo proyecto de nación en Leco*, et. al. *Juchari eratsikua, Cherán K'eri: retrospectiva histórica, territorio e identidad*.
- Román, D. (2014). *El espejismo del orden. Etnografía histórica sobre política local en Cherán*. (Tesis doctoral en antropología social.). El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Roskamp, H., & Monzón, C. (2011). *Usos y abusos de un uhcambeti en Tzirosto, Michoacán, siglo XVI: el caso de Cristóbal Tzurequi*. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. 32(128), 245-287.
- Rubio, B. (2014). *El dominio del hambre: crisis de hegemonía y alimentos*. México: Juan Pablos editor/UACH/COLPOS Puebla/UAZ.
- Sánchez, K. & Saldaña, A. (coords.). (2007). *Buscando la vida; productores jornaleros y migrantes en México*. Morelos: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Sánchez, K., & Saldaña, A. (2011). Cap. 4. *Configuración de corrientes migratorias alrededor del mercado de trabajo de la Okra en Morelos*. En Lara F., S.M. (coord.) *Los encadenamientos migratorios en espacios de agricultura intensiva* (pp.151-212). México: Miguel Ángel Porrúa/El Colegio Mexiquense.
- Santillán, V. M. (2014). *El ejercicio del poder desde la resistencia indígena: Cherán, Michoacán 2011-2014*. (Tesis de maestría en Ciencias sociales). FLACSO. Ciudad de México.
- Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y Emoción*. Barcelona: Ariel.
- Scheper-Hughes, N. (1997). *Specificities: Peace-time crimes*. *Social Identities*, 3(3), 471-498.
- Scheper-Hugue, N. (1997). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- Segato, R. L. (2004). *Antropología y derechos humanos: alteridad y ética en el movimiento de los derechos universales*. *Serie antropología*. (356), 2-25.
- Segato., R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- Serje, M. (2011). Cap. 1. *Los dilemas del reasentamiento. Introducción a los debates sobre procesos y proyectos de reasentamientos*. En Serje, M. y Anzellini, S. (comps.). *Los dilemas del reasentamiento. Debates y experiencias de la Mesa Nacional de Diálogos sobre reasentamiento de Población* (pp.17-42) Bogotá: Universidad de los Andes.
- Sierra, M. (2008). *Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural*. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, (31), 15-26.

- Sierra, M. T. (2013). Desafíos al Estado desde los márgenes: justicia y seguridad en la experiencia de la policía comunitaria de Guerrero. En Sierra., M.T., Hernández, R. & Sieder, R. (Eds). Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas, (Pp.159-193.) México: CIESAS/FLACSO.
- Sierra., M.T., Hernández, R. & Sieder, R. (Eds). (2013). Justicias Indígenas y Estado: Violencias Contemporáneas, México: CIESAS/FLACSO.
- Silva, R. (1989). Educación y ciencia, luchas de la mujer vida diaria. Bogotá: Planeta.
- Sosa V., M. (2012). ¿Cómo entender el territorio? Guatemala: Universidad Rafael Landívar/ Editorial Cara Parens.
- Soja, Edward W. En busca de la justicia espacial. Valencia: Tirant Humanidades, 2014.
- Soto V., P. (2013). Cap. 7. Entre los espacios del miedo y los espacios de la violencia: discursos y prácticas sobre la corporalidad y las emociones. En Aguilar, M. A. & Soto V., P. (Coords.). Cuerpos, espacios y emociones: aproximaciones desde las ciencias sociales (pp. 197-220). México: Porrúa.
- Soto, P. (2016). Repensar el hábitat urbano desde una perspectiva de género. Debates, agendas y desafíos. Andamios. Revista de investigación. 13 (32), 37-56.
- Spiller, I., & Aguirre, R. (coords.). (2013). Picar piedra: Iniciativas ciudadanas frente a la violencia. México: Heinrich Böll Stiftung.
- Steffen C., Echánove F., (2003). Los pequeños productores de aguacate del ejido y la comunidad de San Francisco Peribán, Michoacán. Cuadernos Geográficos. (033), t133-149.
- Suárez, L., & Hernández, R. A. (Eds.). (2008). Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes. España: Cátedra.
- Rus, J. (1995) La Comunidad Revolucionaria Institucional: la subversión del gobierno indígena en los altos de Chiapas, 1936-1968. Los Rumbos de Otra Historia, UNAM
- Talavera, V. M. P. (2015). El Día del Árbol durante el periodo porfirista en Michoacán 1891-1910. Boletín de Antropología, 29(48), 119-143.
- Tapia, J. (1989). Alimentación y cambio social entre los purépechas. Relaciones. 37, 61-105.
- Theidon, K. (2004). Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú. Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- Thiébaud, V. (2011). Paisajes rurales y cultivos de exportación. Valle de Los Reyes, Michoacán. Trayectorias. 13(32), 52-70.
- Toledo, V. M. (1991). El juego de la supervivencia: un manual para la investigación etnoecológica en Latinoamérica. Santiago, Chile: Consorcio Latinoamericano sobre Agroecología y Desarrollo (CLADES).

- Toledo, V. M., & Barrera-Bassols, N. (2008). La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales (Vol. 3). Icaria editorial.
- Toledo, V. M., & Barrera-Bassols, N. (2011). Saberes tradicionales y adaptaciones ecológicas en siete regiones indígenas de México. *Saberes ambientales campesinos*, 15
- Toledo, V. M., & Castillo, A. (1999). La ecología en Latinoamérica: siete tesis para una ciencia pertinente en una región en crisis. *Interciencia*, 24(3), 157-168
- Turner, V. (2002). *Antropología del ritual*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Tzul Tzul., E. G. (2010). Mujeres, gubernamentalidad y autonomía: una lectura desde Guatemala. En Espinoza, Y. (Ed). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. (Pp. 134-152). Buenos Aires: En la Frontera.
- Uribe, G. V. (1993). Michoacán en la red internacional del narcotráfico. *El cotidiano*, (52), 38-50.
- Valdés, X. (2015). Feminización del empleo y trabajo precario en las agriculturas latinoamericanas globalizadas. *Cuadernos de antropología social*. (41), 39-54.
- Valenzuela, J. M. (2012). Narcocultura, violencia y ciencias socioantropológicas. *Desacatos*, (38), 95-102
- Vallejo, I., & García-Torres, M. (2017). Mujeres indígenas y neo-extractivismo petrolero en la Amazonía centro del Ecuador: reflexiones sobre ecologías y ontologías políticas en articulación. *Revista Brújula*, 11, 1-43.
- Vara, M. J. (2006). *Estudios sobre género y economía*. Madrid: Akal.
- Vázquez. L. (1992). *Ser indio otra vez: la purepechización de los tarascos serranos*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Velasco, L., Zlotniski, C., & Coubés, M. L. (2014). *De jornaleros a colonos: residencia, trabajo e identidad en el valle de San Quintín*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.[Links].
- Velázquez G., V. A. (2013). *Reconstitución del territorio comunal. El movimiento étnico autonómico en San Francisco Cherán, Michoacán* (Tesis de maestría en Antropología social). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México.
- Velázquez H., E. (1986). Los Reyes: historia económica de una región cañera. Herrejón Peredo, C., *Estudios Michoacanos II*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 169-190.
- Warman, A. (1985). Notas para una redefinición de la comunidad agraria. *Revista mexicana de Sociología*. 47 (3), 5-20.
- Wilson, F. (1990). *De la casa al taller: mujeres, trabajo y clase social en la industria textil y del vestido*, Santiago Tangamandapio. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.

Wright, E.O. (1997). *Class Counts: Comparative Studies in Class Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yáñez, S. & Mauro, A., (2005). *Trayectorias laborales y previsión social en Chile en un contexto de flexibilidad: resultados de una investigación longitudinal (No. 1)*. Santiago, Chile: Centro de Estudios de la Mujer.

Yáñez, S. (2004). *El trabajo se transforma. Relaciones de producción y relaciones de género*. Chile: FLACSO/Centro de Estudios de la Mujer.

Zárate Hernández, J. E. (2005). *La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunismo. La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, El Colegio de Michoacán, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Zamora, 61-85.

Zárate, J. E. (2001). *Los Señores de Utopía. Etnicidad política en una comunidad p'urhépecha: Santa Fe de la Laguna-Ueamuo*. Zamora: El Colegio de Michoacán/CIESAS.

Zavaleta, M. (2012). *La competencia política post-Fujimori. Partidos regionales y coaliciones de independientes en los espacios subnacionales peruanos (Tesis de Licenciatura)*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú.

Documentos hemerográficos y artículos de revista

Anuncio sobre la operación conjunta Michoacán. (11 de diciembre de 2006). Presidencia de la República. [mensaje en un blog]. Recuperado de <http://calderon.presidencia.gob.mx/2006/12/anuncio-sobre-la-operacion-conjunta-michoacan/>

Aristegui Noticias (15 de febrero 2013). *Reconoce Segob 70,000 muertos por guerra de Calderón*. [blog post]. Recuperado el 23 de septiembre de 2016, en <http://aristeguinoticias.com/1502/mexico/reconoce-segob-70000-muertos-por-guerra-de-calderon/>

Comisión Nacional de Derechos Humanos. (16 de marzo de 1994). *Recomendación 33/94*. Recuperado de http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Recomendaciones/1994/Rec_1994_033.pdf

Comisión Nacional de Derechos Humanos. (12 de noviembre de 2015). *Informe especial sobre los grupos de autodefensa en el estado de Michoacán y las violaciones a los derechos humanos relacionadas con el conflicto*. Recuperado de http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/2016_IE_gruposautodefensa.pdf

Diario Oficial de la Federación. (1972). *Resolución sobre dotación del ejido del poblado de Nuevo Zirosto*. Recuperado de

http://dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4794720&fecha=22/01/1972&cod_diario=206390

Diario Oficial de la Federación. (2009). Decreto por el que se declara área natural protegida, con el carácter de área de protección de flora y fauna, la región denominada Pico de Tancítaro, ubicada en los municipios de Tancítaro, Peribán de Ramos, Nuevo Parangaricutiro y Uruapan, en el Estado de Michoacán.

Recuperado de

http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5105970&fecha=19/08/2009

Diario Oficial de la Federación. (1940) decreto que declara parque nacional “Pico de Tancitaro” los terrenos que el mismo limita del Estado de Michoacán.

Recuperado de https://simec.conanp.gob.mx/pdf_decretos/78_decreto.pdf

Diario Oficial de la Federación. (1990). Resolución sobre reconocimiento y titulación de bienes comunales, del poblado denominado Santa Ana Zirosto, Municipio de Uruapan, Mich. (Reg.- 915). Recuperado de

http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4676227&fecha=06/09/1990

El cártel de los V. (3 de febrero de 2010). Narcotráfico. Sin la muerte la vida carece de sentido. [entrada en blog]. Recuperado de

<http://lamafiamexicana.blogspot.com/2010/02/el-cartel-de-los-valencia.html>

La Jornada . (24 de julio de 2013). El pueblo que venció al crimen organizado. [archivo de video]. Recuperado de

<https://www.youtube.com/watch?v=8M79tqOcgAY>

Martínez C., B. (2005). Mujer Indígena, Movilización y Cultura. Revista México Indígena (5). Recuperado de www.cdi.gob.mx

Martínez, D. & Padgett H. (2006). La República Marihuanera. [versión electrónica]. Revista Emequis. Núm. 260. Recuperado el 6 de julio de 2018, de <http://www.mx.com.mx/2011-08-07/republica-marihuanera-2/>

Proceso (2013). Más de 121 mil muertos, el saldo de la narcoguerra de Calderón: Inegi. [versión electrónica]. Recuperado el 26 de septiembre de 2016 de <http://www.proceso.com.mx/348816/mas-de-121-mil-muertos-el-saldo-de-la-narcoguerra-de-calderon-inegi>

Real Academia Española [RAE]. (2016). Definición. Edición Tricentenario. Recuperado de <http://www.rae.es/obras-academicas/diccionarios/diccionario-de-la-lengua-espanola>

Redacción (2017, 13 de mayo). Michoacán, de los estados con más intoxicación por plaguicidas [en línea]. Mi Morelia. Recuperado de:

<https://www.mimorelia.com/michoacan-de-los-estados-con-mas-intoxicacion-por-plaguicidas/>

Romeo Iopcam. (13 de marzo de 2014). Brevísima historia del crimen organizado en Michoacán (2 de 2). Subversiones. Agencia autónoma de comunicaciones.

Recuperado de <https://subversiones.org/archivos/21132>

SAGARPA (2015), Atlas agroalimentario México: recuperado el 6 de julio de 2018, de <http://www.sagarpa.gob.mx/Delegaciones/michoacan/boletines/Paginas/B0342015.aspx#>

SAGARPA (2015). Boletín no. 034. Michoacán aporta el 85.9% de aguacate en el país. Recuperado de: <http://www.sagarpa.gob.mx/Delegaciones/michoacan/boletines/Paginas/B0342015.aspx#>

Sassen, S. (1988). Actores y espacios laborales de la globalización. Papeles #101. Recuperado el 6 de julio de 2018, de <http://www.saskiasassen.com/pdfs/publications/actores-y-espacios.pdf>

T'arhexperakua Creciendo Juntos, [ricks9922]. (16 de abril de 2013). T'arhexperakua Creciendo Juntos. [archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=CDNE07bu-3o&feature=youtu.be>

Tuckman, J. (30 de noviembre de 2012). Mexico drug war continues to rage in region where president fired first salvo. The Guardian. recuperado el 20 de febrero de 2016 en: <https://www.theguardian.com/world/2012/nov/30/mexico-drug-war-tierra-caliente-calderon>

Villanueva, E. (2013). Michoacán: crimen de estado. [versión electrónica]. Revista Proceso. Recuperado el 7 de julio de 2018 de <https://www.proceso.com.mx/341690/michoacan-crimen-de-estado>

ANEXO FOTOGRAFICO