

CHERÁN Y EL COSMOPOLITISMO SUBALTERNO. SOLIDARIDAD, COMUNIDAD Y BUEN GOBIERNO

Miguel Mandujano Estrada

Seminario de Filosofía Política, Universidad de Barcelona

mmandujanoe@gmail.com

RESUMEN

Este trabajo se remite al levantamiento y lucha sociojurídica que condujo a la comunidad indígena de Cherán, México, a la liberación del doble yugo del crimen organizado y la democracia de baja intensidad mediante la conquista de su autonomía y autogobierno. A partir de la experiencia de este pueblo purépecha, destacaremos la noción de Buen Gobierno Comunitario, figura ancestral de gestión democrática que nos permitirá reconstruir la organización práctica de su autonomía y destacar la importancia que en ella guardan las ideas de solidaridad y comunidad. A través de estas últimas estableceremos la convergencia entre la experiencia de Cherán y el cosmopolitismo subalterno, noción crítica desarrollada por el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos con la que comparte una suerte de inspiración epistémica y su carácter contrahegemónico.

PALABRAS CLAVE: Cherán, Buen Gobierno Comunitario, solidaridad, cosmopolitismo subalterno, Boaventura de Sousa Santos.

ABSTRACT

«Cherán and the subaltern cosmopolitanism. Solidarity, community and Good Government». This article refers to the uprising and socio-legal struggle that led the indigenous community of Cherán, Mexico, to their liberation from the double yoke of organized crime and low-intensity democracy, through the conquest of their autonomy and self-government. From the experience of this Purepecha people, we will emphasize the notion of Good Communitarian Government, an ancestral figure of democratic management that will allow us to reconstruct the practical organization of its autonomy and to emphasize the importance of solidarity and community. Through these last ones we will establish the convergence between the experience of Cherán and the subaltern cosmopolitanism, a critical notion developed by the Portuguese sociologist Boaventura de Sousa Santos with which shares a kind of epistemic inspiration and his counterhegemonic character.

KEYWORDS: Cherán, Good Communitarian Government, Solidarity, Subaltern cosmopolitanism, Boaventura de Sousa Santos.



1. INTRODUCCIÓN

El 15 de abril de 2011, la comunidad de Cherán¹ protagonizó un doble alzamiento en contra del crimen organizado y el gobierno municipal y regional. El pueblo, cansado de la devastación de sus bosques, de la violencia del narcotráfico y del abandono de las autoridades, se enfrentó y detuvo a un grupo de taladores ilegales, destituyó a la autoridad local, organizó la defensa de la comunidad e inició un proceso para exigir la autonomía y el autogobierno al margen del sistema oficial de partidos. A seis años del levantamiento, la experiencia de Cherán se ha consolidado como un punto de referencia sociojurídico, estableciendo un precedente inestimable para la resistencia de los pueblos indígenas y la lucha de las democracias comunitarias contra el sistema oficial de partidos².

El cosmopolitismo subalterno, por su parte, es la forma cultural y política de la globalización contrahegemónica, es decir, de los proyectos emancipatorios cuyos criterios y demandas superan el horizonte trazado por el capitalismo global³. El término proviene de la obra de Boaventura de Sousa Santos y designa una forma

¹ Cabecera (sede) del municipio de Cherán, circunscripción indígena de etnia purépecha localizada al noroeste del estado de Michoacán, en el occidente de México. El 80% de sus 18.141 habitantes vive en *Cherán K'eri*, como se conoce a la comunidad en lengua purépecha. Más de la mitad de sus 222,80 km² de extensión son bosques de pino, encino y oyamel. Véase: INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI). *Censo de población y vivienda 2010. Panorama sociodemográfico de Michoacán de Ocampo*. INEGI, México, 2011, pp. 45-47.

² La literatura sobre distintas perspectivas relacionadas con el caso de Cherán —principalmente económicas, sociojurídicas y antropológicas— ha crecido considerablemente en los últimos años. En este artículo me remito, fundamentalmente, a la reconstrucción que yo mismo hiciera en «La primavera *P'urbépecha*; resistencia y Buen Gobierno en *Cherán K'eri*», publicada en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, núm. 9, 2014, <<https://revistas.uam.es/bajopalabra/article/view/81>>, y al trabajo de Orlando Aragón Andrade, profesor de la unidad de la UNAM en Morelia, Michoacán. Aragón Andrade es, asimismo, uno de los abogados de la comunidad de Cherán, miembro fundador del Colectivo de Estudios Críticos sobre Derecho y Humanidades Emancipaciones. Su último trabajo, «Otra democracia es posible. Aprendizajes para una democracia radical en México desde la experiencia política de Cherán», forma parte del volumen coordinado por Boaventura de Sousa SANTOS y José Manuel MENDES. *Demodiversidad. Imaginar nuevas posibilidades democráticas*. Ediciones Akal, México, 2017, pp. 475-499.

Mención aparte merece el Colectivo Emancipaciones, asociación independiente formada por defensores académico-activistas que, en general, comparten la poética de la comunidad y las premisas de la plataforma sociojurídica de Boaventura de Sousa Santos, las epistemologías del Sur y el pluralismo jurídico. Véase SANTOS, Boaventura de Sousa. *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Editorial Trotta, Madrid, 2009. Para una visión más amplia de la actividad crítica-académica y jurídico-militante del Colectivo Emancipaciones véase <<http://colectivoemancipaciones.org>>. Pueden verse también ARAGÓN ANDRADE, Orlando. «¿Por qué pensar desde las epistemologías del Sur la experiencia política de Cherán? Un alegato por la igualdad y la interculturalidad radical en México». *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 30, vol. 84, 2016, pp. 143-161 y ARAGÓN ANDRADE, Orlando y María Teresa SIERRA. «Los pueblos indígenas y los desafíos del derecho en contextos neoliberales: entre el uso estratégico, el despojo y la criminalización». *Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Américas*, núm. 7, vol. 2, 2013, pp. 3-10.

³ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce, Montevideo, 2010, p. 29.



de realización política fundada sobre una resistencia epistemológica: las epistemologías del Sur⁴.

En las siguientes páginas, realizaré un breve recorrido por el levantamiento de la comunidad en 2011 y la organización del primer gobierno autónomo (2012-2015). Abarcaré así el trayecto que va desde la insubordinación del pueblo al sistema sociopolítico a la implementación de la autonomía y el restablecimiento del Buen Gobierno Comunitario, principio democrático de raíces prehispánicas que, en mi opinión, condujo a la liberación de la comunidad del doble yugo del crimen organizado y la democracia de baja intensidad, talante de la participación política en el sistema dominante contemporáneo y una imagen atinada de la crisis de los sistemas representativos de las últimas décadas.

Para poner en contexto su obra, comienzo diciendo que Santos construye su plataforma crítica a partir de la definición de la especificidad histórica de la modernidad como extensión del capitalismo en cuanto modo de producción dominante⁵. Esta relación no supone la identificación de la modernidad con el capitalismo, aunque advierte su convergencia y anuncia el rompimiento de la tensión dinámica que mantenían los pilares de la regulación y la emancipación, garantes de la modernidad. En trabajos posteriores, Santos introduce la idea de *línea abismal o abisal*, con la que identifica los efectos de este rompimiento —origen de la crisis de la modernidad— y la distancia que crea entre las sociedades metropolitanas y los territorios coloniales⁶. Propiamente, la dicotomía entre emancipación y regulación se aplica a las sociedades metropolitanas, mientras que la distinción que rige los territorios coloniales es la separación entre apropiación y violencia. Con todo, ambas nociones

⁴ Aunque sin ser exclusiva, la noción *epistemologías del Sur* ha sido ampliamente extendida por la obra de Boaventura de Sousa Santos. Para el autor portugués, el Sur es una metáfora del sufrimiento humano provocado por la modernidad capitalista, y sus epistemologías «la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales». Véase SANTOS, Boaventura de Sousa. *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Editorial Siglo XXI-CLACSO, México, 2009, p. 12. Véanse también SANTOS, Boaventura de Sousa. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003 y SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*. Paradigm Publishers, Boulder, 2014.

Haciendo una sinécdoque de la plataforma sociopolítica que resulta del trabajo del profesor Santos, la denominación *epistemologías del Sur* resulta dominante; no obstante, yo he preferido la noción *cosmopolitismo subalterno* para subrayar, de esta manera, la práctica sociopolítica, no sin reconocer la premisa de la ecología de saberes y las epistemologías del Sur como marco de realización. Puede verse MANDUJANO, Miguel. *Constitución y pertinencia del cosmopolitismo subalterno: la plataforma de Boaventura de Sousa Santos como alternativa crítica contemporánea*. Estévez Araujo, José A. y José M. Bermudo Ávila (dirs.). Universidad de Barcelona, 2014. <<http://hdl.handle.net/2445/164783>>.

⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Uniandes-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 1998.

⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. CLACSO-Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010.



establecen sendos lados de la línea, es decir, márgenes diferenciados e incommunicables que tornan inexistente lo radicalmente excluido. El *pensamiento abismal*, como Santos llama a esta variante de la racionalidad moderna, se reproduce en todos los ámbitos del conocimiento y el derecho modernos, estableciendo bifurcaciones radicales que dividen lo humano de lo subhumano y lo legal de lo no-legal. En los albores del siglo XXI, la tensión entre la regulación y la emancipación se encuentra con la separación entre apropiación y violencia, fundando las relaciones políticas y culturales de Occidente y las interacciones en el sistema mundo moderno a través de un movimiento principal y un movimiento subalterno: el movimiento principal podría llamarse *el retorno de lo colonial y el colonizador*, y el contramovimiento, *cosmopolitismo subalterno*⁷.

Para terminar esta introducción, debo añadir que uno de los propósitos fundamentales de esta investigación ha sido apelar a la experiencia del pueblo en sus propios términos, sobre todo a través de dos documentos realizados por la comunidad en los que he podido reconocer *la voz* de Cherán. El primero son los dosieres *Memoria de los talleres de autodiagnóstico y elaboración de la agenda comunitaria*, que recogen los encuentros entre distintos grupos de la comunidad llevados a cabo durante marzo de 2012 en preparación de la realización del primer programa de gobierno municipal autónomo (2012-2015)⁸. Estos dosieres establecen una parte importante del diagnóstico inicial y los objetivos del proyecto de desarrollo comunitario. El segundo documento es el *Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015*⁹, entregado por el Concejo Comunal a la cámara de representantes del estado de Michoacán al inicio de su período inaugural de gestión en julio de 2012. Este plan es resultado, entre otros, de los talleres que reportan los dosieres. Tanto la Memoria como el Plan tratan las causas que condujeron a la exigencia de autonomía de la comunidad y establecen el núcleo de valores en los que se funda la planeación de las prácticas sociales, económicas y políticas del pueblo; entre ellos destaca la idea de Buen Gobierno, la primera de las nueve líneas de la agenda para el desarrollo del municipio y, desde mi punto de vista, uno de los criterios fundamentales de evaluación de la acción comunitaria y el principio crítico de la experiencia de Cherán. En una palabra, la clave para entender su experiencia de liberación y autonomía comunitaria.

⁷ *Ibidem*, pp. 19-21. El cosmopolitismo subalterno, pues, forma parte del ánimo general de la ecología de saberes, aunque para efectos de este trabajo —como antes apuntamos— hemos diferenciado el principio epistemológico del contramovimiento práctico, manteniendo el nexo fundamental con las epistemologías del Sur a través de la noción de solidaridad: el reconocimiento del otro como sujeto de conocimiento y meta del trayecto que va de la ignorancia al saber (el conocimiento como solidaridad) y no del caos al orden (el conocimiento como regulación).

⁸ Cherani Ireteri Juramukua (Gobierno [Ley o decreto] del Pueblo de Cherán). *Memoria de los talleres de autodiagnóstico y elaboración de la agenda comunitaria del Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015*. Cherán, Mich., 2011.

⁹ K'eri Ireta Cherán (Pueblo de *Cherán K'eri*). *Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015*. Cherán, Mich., 2012.



2. LA PRIMAVERA P'URHÉPECHA Y LA RESTAURACIÓN DEL BUEN GOBIERNO COMUNITARIO

Tras unas conflictivas elecciones municipales en 2007, la explotación ilegal de los bosques comunitarios de Cherán se incrementó dramáticamente. El crimen organizado, azuzado por la estrategia militar del Gobierno del presidente Calderón, extendió su estrategia de cobro por protección y derecho de piso con que extorsionaba a productores y comerciantes al derecho de paso y explotación del bosque para los talamontes¹⁰.

La inestabilidad fue en aumento y los comuneros —como se llama a los campesinos con derecho a tierra de cultivo y bienes comunes— empezaron a ser amenazados, secuestrados, desaparecidos o asesinados a manos de los grupos paramilitares del *narco*. La indiferencia de las autoridades de todo orden y la complicidad de la policía con el crimen organizado incrementaron el miedo, la incertidumbre y la marginación de una comunidad que se encuentra a solo 120 km de la ciudad de Morelia, capital del estado. Al final, los campesinos fueron obligados a abandonar las parcelas de cultivo cercanas a la zona de tala y a contemplar, impotentes, los incendios con los que los taladores se abrían paso entre los restos de coníferas.

Cuando llegaron a la zona de la cañada, un grupo de mujeres subió al monte para intentar dialogar con los taladores y convencerlos de respetar la fuente natural de agua de la comunidad. Fueron encañonadas y echadas de manera violenta. Al amanecer del día siguiente, 15 de abril de 2011, las mujeres bloquearon el paso a los camiones que bajaban cargados de troncos. Los talamontes estaban protegidos por hombres armados que repelieron el bloqueo y el pueblo salió en defensa de las mujeres, armado con fuegos artificiales, piedras, machetes y palos. La población tomó el control de la cabecera municipal y organizó la autodefensa de la comunidad; prescindió de la policía local y la sustituyó con rondines, retenes, barricadas y puestos de guardia iluminados por hogueras (llamadas fogatas) que en grupos de cuatro familias se esparcieron por las esquinas de las calles del pueblo. Comenzaron después las reuniones en cada uno de los cuatro barrios que tradicionalmente forman la comunidad, generalizándose el acuerdo en dos puntos: el desconocimiento de la autoridad municipal y la total desconfianza en el sistema de partidos políticos.

Licenciada la policía, las rondas y fogatas conservaron la responsabilidad de la seguridad. Reunida en Asamblea, la comunidad acordó, el 1 de junio de 2011, no

¹⁰ Entre las crónicas y documentos periodísticos que sirven a esta reconstrucción de los hechos destaco CARABALLO, Andrea. «Cherán K'eri, caminando fuerte hacia la autonomía...». *América Latina en Movimiento*, 2 de junio de 2012. <<http://alainet.org/active/55314>> (consultado el 28 de octubre de 2012); RAMÍREZ, Luis. «Cherán: cinco años inventando lo imposible». *Desinformémonos. Periodismo de abajo*, 12 de abril de 2016. <<http://desinformemos.org.mx/cheran-cinco-anos-inventando-lo-imposible/>> (consultado el 7 de mayo de 2016); TURATI, Marcela y Francisco CASTELLANOS. «Rebelión contra la mafia michoacana», *Revista Proceso*, núm. 1864, México, 21 de julio de 2012 y SISCAR, Majo. «Barricadas contra el crimen organizado». *Periodismo humano*, 18 de julio de 2011. <<http://periodismohumano.com/en-conflicto/barricadas-contra-el-crimen-organizado.html>> (consultado el 29 de octubre de 2012).





participar ni permitir el desarrollo del proceso electoral estatal previsto para el 13 de noviembre de ese año y comunicó su decisión al Instituto Electoral del Estado de Michoacán (IEM). Días después pidieron la renuncia del alcalde en funciones y en agosto de 2011, solicitaron ante la autoridad electoral la elección de autoridades municipales por usos y costumbres. El IEM se declaró incompetente para dar una interpretación de la normativa electoral en el marco de los tratados internacionales, argumentando un conflicto entre una disposición legal local y la Constitución de la Entidad Federativa en el ámbito nacional¹¹. Inconformes con la resolución, la comunidad promovió un recurso ante el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Nación (TEPJN).

El máximo tribunal en materia electoral del país reconoció la organización histórica del *anapu*, la unidad social purépecha, admitiendo la raigambre política de sus usos y costumbres en tanto prácticas culturales prehispánicas. Considerando la defensa de los pueblos indígenas y el derecho a su autodeterminación, así como la obligación de los gobiernos a garantizarlos y asistir su desarrollo, la Sala Superior del TEPJN falló a favor de la comunidad y ordenó a la autoridad electoral estatal organizar una consulta y coadyuvar en la elección de las autoridades de la comunidad de acuerdo con el resultado. Habiendo sido este favorable, el 22 de enero de 2012 se llevó a cabo la elección del Concejo Mayor, la figura de autoridad ejecutiva —correspondiente al alcalde o presidente municipal— según las normas y sistema internos de la comunidad¹².

El Concejo electo formó una Comisión de Administración Local y comenzó la organización del Plan de Desarrollo Comunitario. La introducción del documento final, entregado el 20 de julio de 2012 al Congreso del Estado, remite al movimiento iniciado ese 15 de abril de 2011 en defensa del bosque, «*punto central de nuestro sistema de vida, de nuestro sentido y apuesta de ser en el mundo* [y en contra de] la inadecuada representación y gestión de su gobierno local, establecido de acuerdo con las bases del sistema político electoral instituido por el Estado mexicano, como fórmula homogénea para un país con alta diversidad cultural»¹³. El Plan también afirma que «la comunidad tomó la determinación de enfrentar las dificultades e injusticias que estaban condicionando la vida digna y justa en el municipio», y que la convicción de la defensa de la autonomía y libre autodeterminación no entraña «una intención de separarnos del pacto nacional, por el contrario, implica resignificarlo desde el ejercicio pleno de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas»¹⁴. En otras palabras, a una cuestión que afectaba directamente a la esfera de la seguridad —el ámbito de los cuerpos, podríamos decir— siguió el reconocimiento de una esfera más profunda, la del ámbito del *ser*, amenazada no solo por el conflicto sobre el bosque, sino por una fórmula homogeneizante de gobierno, carente de toda conciencia de diversidad.

¹¹ Instituto Electoral de Michoacán (IEM). Acuerdo CG-38/2011 del Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán, del 9 de noviembre. Morelia, Mich., 2011.

¹² Unidad de transparencia, Acceso a la información y Comunicación Institucional. Boletín informativo n.º 07/2012, del 22 de enero. Instituto Electoral del Estado de Michoacán IEM, Morelia, Mich., 2012.

¹³ *Plan de desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015*, p. 5. Cursivas mías.

¹⁴ *Ibidem*, p. 3.

En el tercer capítulo del Plan de Desarrollo Comunitario, titulado «Nuestro futuro, nuestra apuesta»¹⁵, el texto señala una dicotomía muy clara entre la *Prospectiva Estratégica de un Desarrollo Incluyente* creada por el Gobierno del estado de Michoacán¹⁶ y la perspectiva del propio pueblo. El estudio, realizado por una empresa consultora para el Gobierno del estado, reconoce el problema que la tala clandestina y de subsistencia ha generado en la Meseta Purépecha. Asimismo, establece un escenario tendencial para la zona en el que destaca su vocación agrónoma y anuncia su emergencia como un «modelo de desarrollo sustentable y polo de negocios agroalimentarios» basada en una mayor competitividad frente a otras entidades del país¹⁷. Sin embargo, el sentir del pueblo es diverso, echa en falta una sustentabilidad endógena y censura la lógica de competitividad que los urge a poner el énfasis del desarrollo en la explotación hacia el exterior. Afirma: «Para Cherán la apuesta del Municipio está lejos de esta lógica agroindustrial de exportación, de beneficio solo para pocos empresarios en la región y de pauperización de las condiciones del campo y bosques de la mayoría de comunidades mediante el despojo y el olvido»¹⁸. En el sentir cheranense, la buena voluntad ecológica del estudio gubernamental debería trasladarse a la facilitación de la reproducción de la vida en la región y ser parte de una estrategia que modificara las apuestas productivas en aras de una verdadera sustentabilidad. La comunidad tampoco se identificó con la visión que auguraba a la zona un futuro comercial, reducido pero rentable, basado en la producción de artesanía y en el turismo alternativo; por el contrario, «la vocación de nuestros pueblos —afirmó— debe estar centrada en la recuperación de nuestra producción para la soberanía comunitaria»¹⁹.

La primera de las líneas en que el Plan de Desarrollo se divide, el *Buen Gobierno Comunitario* o *Juchari ireteriambakitijuramukua*, para utilizar la expresión purépecha y destacar la importancia de la oralidad en los usos y costumbres, señala, en primer lugar, la concepción y práctica de la ciudadanía comunitaria (*iréteri jurámukua xanjátakuechá*), formada por cuatro instancias: la del comunero, la del barrio, la del Concejo Mayor y la de la Asamblea. Podría parecer, en primera instancia, que esta especie de escala en que se piensa y ejerce la ciudadanía comienza en lo particular (la persona singular) y culmina en lo general (la colectividad). Sin embargo, *comunero* se utiliza en su acepción general de miembro de la comunidad y no solo como campesino con derecho a tierra comunal. Este último significado está estrechamente vinculado al léxico de la reforma agraria (1911-1917), aunque sin convertirse por ello en un término del siglo xx; por el contrario, los problemas relacionados con el asentamiento y tenencia de la tierra en la era colonial afectaron de manera trascendental a la configuración de las demarcaciones y la idea misma de pertenencia territorial purépecha.

¹⁵ *Ibidem*, p. 11.

¹⁶ Gobierno del estado de Michoacán de Ocampo. *Prospectiva estratégica de un desarrollo incluyente del Estado de Michoacán 2003-2030*. Gobierno del estado, Morelia, 2003.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 512-514.

¹⁸ *Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015*, p. 12.

¹⁹ *Ibidem*, p. 14.





La asamblea, pues, no es la mera agrupación de comuneros ni la colectividad se desprende de la esfera de los individuos particulares; por el contrario, el comunero no puede entenderse sin su carácter original de ser y formar parte de la comunidad. El primer nivel de ciudadanía cheranense identifica *comunero* con *ciudadano*; *ir-hétikuarhu uératini*, afirma el Plan, «indica que la participación comienza desde la investidura o calidad *de comunero o ciudadano p'urbépecha* adscrita a *nuestra comunidad* de Cherán»²⁰. De esta manera, la instancia del comunero señala la pertenencia y ciudadanía comunitaria. El Plan también afirma que la expresión *cherani ireta anapu iréti* —ciudadano de la comunidad de Cherán— no solo alude al origen o lugar de nacimiento, sino, además, a la identidad y pertenencia. En esto coincide el acuerdo antropológico que apunta que no es el nacimiento o la residencia lo que determina la pertenencia purépecha sino la membresía y participación del jefe de familia, cabeza de la unidad doméstica, en los asuntos comunales. Mi conclusión en este asunto es que este elemento media la relación fundamental tierra/comunidad, y que esta última, como horizonte identitario purépecha, funciona, en la práctica, en un sistema de segmentos espaciales entrelazados: la familia, el barrio y la región²¹.

La segunda instancia de participación del *ireti* es la adscripción política del barrio o *irénarhikua*, cuya principal autoridad es la Asamblea de Barrio. En este sentido, el documento utiliza la expresión *irénarhikuarhu uératini*, que indica que la ciudadanía se ejerce de manera colectiva y amplia²².

La tercera instancia es la del Concejo Mayor de Gobierno Comunal, los *K'eri* o Consejo de Pensadores y Pensadoras, una figura que hace referencia al linaje de los caballeros águila o *uakusecha*; «reminiscencia de aquel concejo prehispánico [formado por el] *Irecha o Cazonci* y las autoridades religiosas (*petámuti*) militares (*p'urbéjkuticha*), de provincia o señoríos (*acecha*)»²³.

La cuarta instancia es la Asamblea de la Comunidad, formada por cada uno de los *ireticha*. Esta es también la máxima autoridad de la comunidad. La expresión utilizada por el documento comunitario, *k'eritángurikuarhuuératini*, indica que la toma de decisiones, deliberaciones y ratificaciones de los acuerdos se hace en la Asamblea de la Comunidad²⁴.

En un principio me pareció que estas instancias y su relación con la acción política podían entenderse en direcciones opuestas; del ciudadano a la Asamblea, al modo liberal, para la concesión de la ciudadanía, pero de la Asamblea al ciudadano, al modo comunitarista, para la decisión política. Sin embargo, es más justo para la organización purépecha entender la relación entre estas instancias circularmente y sin un principio determinado. Por otro lado, cada una de las instancias de ciudadanía purépecha toma una forma práctica de gobierno, es decir, cada uno de los *niveles* de

²⁰ *Ibidem*, p. 148. Cursivas mías.

²¹ Véase: DIETZ, Gunther. *La comunidad purépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán*. Ediciones Abya-Yala, Quito, 1999, p. 117.

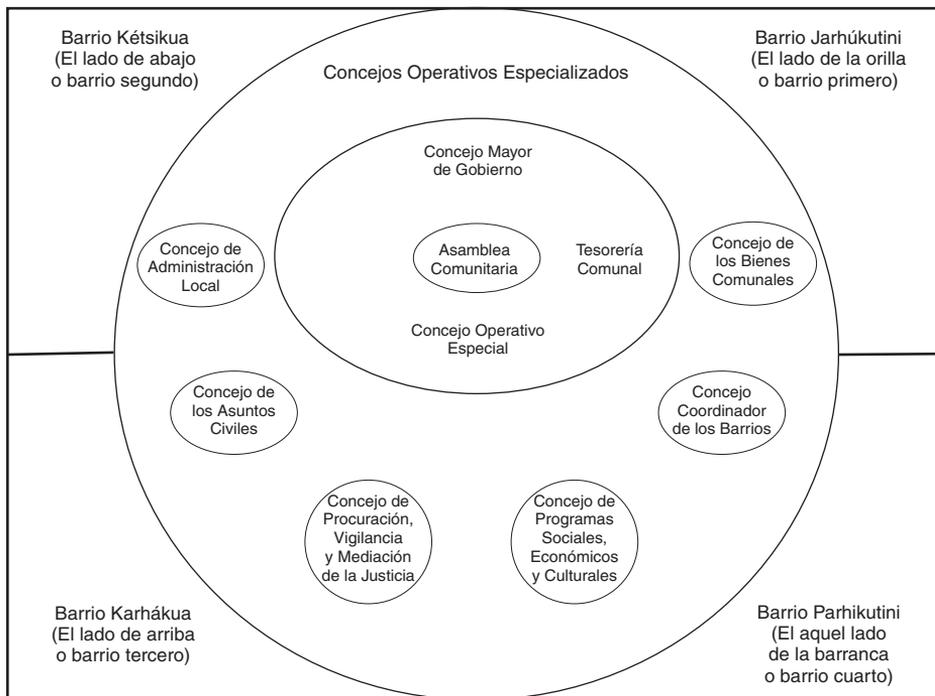
²² *Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015*, p. 149.

²³ *Ibidem*, p. 151.

²⁴ *Ibidem*, p. 152.

ciudadanía cuenta con un correspondiente en la forma de organización y administración de la comunidad. Por ejemplo, la última instancia de ciudadanía, la Asamblea Comunitaria, es, políticamente, el principal órgano de decisión comunitaria, y la primera, la del comunero, está supeditada a ella como parte de la comunidad. Abrevio la explicación de la estructura del gobierno comunal con la siguiente imagen y leyenda.

Ilustración: Estructura de Gobierno Comunal*.



* Elaboración propia basada en el Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015, p. 187. Los principales elementos de esta estructura son: (i) La asamblea de la comunidad (K'eritángurikua). Es la instancia pública y abierta de participación y toma de decisiones; está formada por cada uno de los ireticha o comuneros, hombres y mujeres, con representación personal y directa y con derecho a voz y voto sobre los asuntos fundamentales de la comunidad. (ii) El concejo mayor (K'eri jánaskakua). Integrada por doce consejeros —tres por cada uno de los cuatro barrios históricos— ejerce el mandato directo de la asamblea de la comunidad. Este es el órgano de gobierno elegido por usos y costumbres y la autoridad rectora y moral de la comunidad. (iii) La tesorería comunal (Tumina xajátakua). Es el órgano colegiado de administración, tanto de la recaudación interna, junto con los concejos operativos especializados, como de los ingresos públicos estatales y federales. Lo conforma un administrador de cada barrio elegido por su asamblea, ratificado por la asamblea general y con el visto bueno del concejo mayor. (iv) El concejo operativo principal (Orhéjtsikuticha). Lo integran los cuatro consejeros responsables de cada uno de los seis concejos operativos especiales llamados consejeros operadores. Define los principios rectores y directrices del plan integral de desarrollo comunal, proponiendo un plan de trabajo particular, proveniente de las asambleas de barrios. (v) Los concejos operativos especializados (Orhéjtsikukua). Formado por el concejo de administración local, el concejo de los asuntos civiles, el concejo de procuración, vigilancia y mediación de justicia, el concejo de administración de los programas sociales, económicos y culturales, el concejo coordinador de los barrios y el concejo de los bienes comunales. Cada concejo es integrado por cuatro consejeros, uno por cada barrio, elegido a través de su asamblea y ratificados por el concejo mayor en la asamblea de la comunidad. Véase MANDUJANO, Miguel. «El Buen gobierno comunitario: la experiencia purépecha en el más allá del canon occidental de la democracia moderna» en SANTOS, Boaventura de Sousa y Teresa CUNHA (eds.). *International Colloquium Epistemologies of the South: South-South, South-North and North-South Global Learnings-Proceedings. Vol. 1 Democratizing Democracy*. Centro de Estudos Sociais, Coimbra, pp. 385-398. Disponible en <http://alice.ces.uc.pt/coloquio_alice/index.php/actas/>.



3. SOLIDARIDAD, COMUNIDAD Y COSMOPOLITISMO SUBALTERNO

Si hay unas ideas que destacan en el restablecimiento del Buen Gobierno en Cherán, estas son, sin duda, la solidaridad y la participación en la vida comunitaria. No se trata, por supuesto, de valores exclusivos del pueblo purépecha pero sí de características emblemáticas del asunto que nos ocupa, incluso frente a otros acontecimientos que, con seguridad, evoca el caso de Cherán, como podrían ser las Juntas de Buen Gobierno, instancias encargadas de la práctica de la autonomía en los territorios rebeldes zapatistas²⁵. No obstante, a lo que en este trabajo hemos llamado Buen Gobierno es, más que una autoridad *stricto sensu*, un principio fundamental, cuya instancia correspondiente sería el Concejo Mayor. Por lo demás, si tuviéramos que definir ambos movimientos con en pocas expresiones, para el zapatista la clave sería la «digna rabia» y el célebre «mandar obedeciendo», mientras que en el caso de Cherán elegiríamos «solidaridad» y «el ser comunitario es nuestra fuerza»²⁶.

Por otra parte, no podemos negar que el levantamiento del Ejército Zapatista, en el amanecer de 1994, influyó notablemente en el movimiento indígena mexicano, sepultado hasta entonces por las políticas asimilacionistas que trataron de reducir la lucha social postrevolucionaria a su marca agraria, tal como había ocurrido, por lo menos, desde la instauración del sistema corporativista de partido único durante la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1940). En la década de los ochenta el factor étnico se manifestó con claridad en el interior del movimiento campesino, en Michoacán, reforzado por la unión de profesionistas indígenas formados en la Universidad Michoacana (UMSNH), maestros bilingües y sacerdotes católicos, que propiciaron el surgimiento de organizaciones autónomas críticas con las organizaciones oficiales, como el Frente Independiente de Comunidades Indígenas de Michoacán (FICIM)²⁷. De esta organización surge el concepto de *Nación P'urhépecha*²⁸ y la Organización Nación Purépecha (ONP), a propósito de la declaración de las comunidades indígenas de Michoacán contra la reforma al artículo 27 constitucional que amenazaba con convertir la tenencia ejidal en propiedad individual. El manifiesto es, asimismo, una muestra del sentido de unidad e identidad purépecha. De esta manera las organizaciones fueron discurriendo del factor agrario a la recuperación del orgullo indígena, espoleadas por los movimien-

²⁵ Puede verse al respecto MARTÍNEZ ESPINOZA, Manuel I. «Autonomía de resistencia. Análisis y caracterización de la autonomía en las Juntas de Buen Gobierno del movimiento zapatista». *RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, núm. 6, vol. 1, 2007, pp. 97-112.

²⁶ *Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015*, p. 129.

²⁷ CORTÉS, Raúl M. «Orígenes y proyecto de Nación P'urhépecha» en Carlos PAREDES MARTÍNEZ y Marta TERÁN (coords.). *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, vol. II. El Colegio de Michoacán; CIESAS; INAH-Dirección de Estudios Históricos; UMSNH-Instituto de Investigaciones Históricas, Zamora, Mich., 2003, pp. 581-589.

²⁸ Comunidades indígenas de Michoacán. «Decreto de la Nación Purhépecha [1991]». *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 16, vol. 61/62, 1995, pp. 163-167.



tos políticos²⁹, los festejos del quinto centenario del descubrimiento de América y las actualizaciones del aparato legal mexicano, tales como la adhesión al Convenio 169 de la OIT en 1990 y la reforma al artículo 4.º de la Constitución en 1992 en reconocimiento de la pluriculturalidad del Estado Mexicano.

Volviendo a la evocación zapatista, aunque la ONP en Michoacán promovía una autonomía regional y no la autonomía comunal del Congreso Nacional Indígena, la autonomía de Cherán se realiza, precisamente, en el ámbito comunitario, aunque siempre integrado en la unidad e identidad del pueblo purépecha. En mi punto de vista, esto se debe, en parte, al lugar que ocupa Cherán en el imaginario purépecha, puntal de la Región de la Meseta³⁰, y en parte a que su identidad funciona como una especie de sinécdoque: cada pueblo representa a la comunidad como un todo y la comunidad purépecha es, del mismo modo, cada uno de sus pueblos.

Ahora bien, las ideas de solidaridad y comunidad en el restablecimiento del Buen Gobierno se relacionan con el cosmopolitismo subalterno de diversas maneras. En primer lugar, porque la solidaridad —en cuanto reconocimiento y validación de las formas de conocimiento, entendimiento y transformación— es la base en la que se cimienta la alternativa sociopolítica, así como su llamada al pluralismo y la diversidad democrática. Es decir, sin una valoración —en parte autovaloración y en parte exovaloración— de la propia capacidad política, no habría sido posible la defensa de una noción precolombina de gestión comunitaria. La historia de resistencia del pueblo purépecha tiene, desde luego, un papel fundamental en el levantamiento de Cherán, y lo tiene también la situación de hartazgo a que había sido sometida la comunidad por parte del crimen organizado, pero, sin duda, la revaloración de los principios e instancias que sobrevivieron a la democracia moderna tienen, de la misma manera, una importancia vital.

Por otro lado, la solidaridad, en su sentido coloquial de adhesión o respaldo, no es algo distinto a la solidaridad epistémica que hemos definido como meta de la trayectoria que va de la ignorancia al saber. La solidaridad es, ante todo, reconocimiento del otro como sujeto de conocimiento³¹, no de una manera especulativa, sino como afirmación y, al mismo tiempo, criterio de acción; una suerte de *poética*, para hacer un símil estético³². En efecto, el artista en la interpretación tiene un modo de

²⁹ Véase PÉREZ RAMÍREZ, Tatiana. «Memoria histórica de la insurrección cívica purépecha en 1988». *Política y Cultura*, núm. 31, 2009, pp. 113-138.

³⁰ La nación *p'urhépecha* está constituida por cuatro regiones: la Región de la Ciénega de Zacapu (*Tsakápunderhu*), la Región Lacustre (*Japóndarhu*), la Región de la Cañada de los once pueblos (*Eraxamanirhu*) y la Región de la Meseta P'urhépecha (*Juátarhu*). Sobre Cherán, puede verse BEALS, Ralph Larson. *Cherán: un pueblo de la sierra tarasca*. Agustín Jacinto Zavala (trad.). El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., 1992.

³¹ MANDUJANO, Miguel. «La solidaridad como reconocimiento» en Antar Martínez-Guzmán (coord.). *Solidaridades a revisión: consideraciones y desafíos actuales*. CIDOB, Barcelona, 2013, pp. 45-60.

³² Véanse, de Danilo MARTUCCELLI «Interculturalidad y globalización: el desafío de una poética de la solidaridad». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, núm. 73-74, 2006, pp. 91-121 y «Solidaridad, individuación y globalización» en Antar MARTÍNEZ-GUZMÁN, *op. cit.*, pp. 91-125.



hacer que va más allá de la ejecución de un programa; el artista ejerce un criterio de juicio propio, un *modo de formar* que la obra comprende y actualiza³³. Análogamente, el artista es el ciudadano (y la sociedad que este compone), y la solidaridad, una especie de modo de ser y hacer que enmarca, dirige, inspira y evalúa su actuación.

En segundo lugar, el levantamiento de la comunidad revela una suerte de «subjetividad transgresiva» que hace un recorrido desde una acción conformista hasta la acción rebelde³⁴. Este es el sentido más claro del cosmopolitismo subalterno de la comunidad de Cherán: un contramovimiento de la dicotomía apropiación/violencia y alternativa al agotamiento de la política fundado en el campo epistemológico del conocimiento-regulación. El levantamiento y autonomía de Cherán es rebelde y subalterno en, por lo menos, dos sentidos. Por un lado, porque enfrentó la hegemonía del sistema político convencional y las formas de administración gubernamental y, por el otro, por el uso contrahegemónico que la resistencia y estrategia jurídicas hicieron de las propias herramientas hegemónicas, muy claramente, para idear una estrategia que ha resultado exitosa en los tribunales³⁵.

En último lugar, podemos entender el cosmopolitismo subalterno como una suerte de *solidaridad de los oprimidos*, destacando la comunicación de la comunidad de Cherán con los sectores no indígenas (colectivos, abogados, artistas, medios de comunicación, etc.), a la manera en que *redes de colaboración* entre agentes privados y asociaciones civiles constituyen alternativas a los principios del mercado y el Estado³⁶.

Así pues, el caso del levantamiento de Cherán nos ha revelado un principio fuerte de solidaridad que, desde las prácticas cotidianas, usos y costumbres, se ha convertido en epistemología del Sur, esto es, exigencia de reconocimiento y validación en el marco del propio Estado. Además, en el caso purépecha podemos afirmar una doble dirección en que se da ese acercamiento, o por lo menos un *modo de formar* en que se plantea su espíritu. La solidaridad, en el documento de planeación municipal, se aplica tanto en el ámbito interno de la comunidad como en el contexto de la nación y el mundo³⁷. Al mismo tiempo, las formas de participación comunitaria

³³ Eco, Umberto. *La definición del arte*. Editorial Destino, Barcelona, 2001.

³⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Editorial Cortez, São Paulo, 2006, p. 40.

³⁵ Véase ARAGÓN ANDRADE, Orlando. «El derecho en insurrección. El uso contrahegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán». *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, núm 7, vol. 2, 2013, pp. 37-69.

³⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa y César RODRÍGUEZ GARAVITO (eds.). *El derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita*. Editorial Anthropos-UAM Cuajimalpa, México, 2007, p. 12.

³⁷ El texto del *Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015* habla, por ejemplo, del compromiso compartido por lograr la solidaridad dentro y fuera de la comunidad, entre los pueblos y las naciones (p. 14) estableciendo una solidaridad humana en conformidad con la vida (p. 140). En otras partes plantea fortalecer el entramado social comunitario sobre los principios de la solidaridad y la cooperación (p. 157), realizar la resistencia desde la autonomía y la solidaridad (p. 138) e implementar esquemas cooperativo-solidarios, como la creación de redes y la preferencia por el trueque y el apoyo (pp. 16, 20, 172).





evidencian también la centralidad de este espíritu solidario en la comunidad: la *parangua*, o el espacio de convivencia y encuentro alrededor de la hoguera donde se cocina; los *bandos de cosecha*, que hacen de la siembra y producción agrícola una actividad comunitaria, las rondas y *faenas* en beneficio de la comunidad; la ayuda, la ofrenda (donación) y el acompañamiento³⁸.

Por otra parte, la participación en la vida comunitaria está indefectiblemente unida a la relación del pueblo con la tierra, la cual representa un sistema de vida y no solo un sistema de producción. Más todavía, como antes afirmamos, la tenencia común de la tierra es el rasgo distintivo de la comunidad y un tema fundamental entre los purépechas³⁹.

No obstante, existe una diferencia entre tenencia de la tierra y pertenencia territorial. La tierra se acompaña, como un tándem, de la comunidad, que es la que define y determina el acceso a la tierra (la tenencia) y la pertenencia territorial (el resultado de la unión). Con más precisión, se trata de una especie de pertenencia comunitario-territorial. Otro efecto del tándem sería una suerte de identidad territorial-comunal. De esta manera, la identidad con el territorio originario implica directamente la ciudadanía purépecha. Dicho de otra forma: tierra y comunidad son elementos interdependientes que generan efectos de identidad/pertenencia entre los que podríamos contar la ciudadanía comunitaria.

Gunther Dietz afirma que el proceso colonial fragmentó y reconstituyó el espacio purépecha modificando la demarcación territorial (el elemento tierra) y así, su substancia, es decir, la idea de comunidad. Dietz juzga que, si bien los primeros franciscanos llegaron a Michoacán en 1526, no hubo un real impacto de la colonia hasta la violenta irrupción de Nuño de Guzmán y el gobierno de la Primera Audiencia (1527), que desencadenó la huida de la población a los montes aledaños. La política de pacificación de la Segunda Audiencia (1530) y la labor de reasentamiento del primer obispo de Michoacán, don Vasco de Quiroga, modificaron las pautas prehispánicas. Estas, si bien respetaron algún antecedente, como el *anapu* o barrio, prescindieron, en lo general, de las unidades domésticas externas a los centros ceremoniales. La cuestión es que ya en esta etapa, la tenencia de la tierra se hizo parte de un complejo proceso de «persistencia y ruptura»⁴⁰ que corporativizó la comunidad como único propietario de tierras a nivel local pero que, al mismo tiempo, la excluyó como propietario extralocal. Los comuneros ganaron considerables extensiones de tierra a la nobleza, inicialmente protegida por la Corona⁴¹, pero las tierras baldías y los pastizales —también reclamados como tierra comunal— les fueron despojadas y entregadas a los españoles. Además, a los intereses de la Corona deben sumarse los

³⁸ *Ibidem*, p. 139.

³⁹ Véase CASTILLEJA, Aída *et al.* «Purécherio, juchá echerio; el pueblo en el centro» en Alicia M. BARABAS (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. INAH, México, 2003, pp. 249-330.

⁴⁰ DIETZ, Gunther, *op. cit.*, p. 112.

⁴¹ MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo. *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la ciudad de Mechuacan, 1521-1580*. FCE-INAH, México, 2005.



proyectos de asentamiento de los religiosos y la emergente unidad social conocida como comunidad indígena, reorganizada alrededor de una Iglesia, es decir, una cabecera no-purépecha⁴². Este proceso nos lleva a la consideración segmentaria del horizonte identitario purépecha, ya que la fragmentación colonial del espacio no se restablece hasta su punto original, sino que produce una especie de cultura íntima que divide la identidad comunitaria en unidad doméstica (familia), barrio y región.

Ahora bien, la unidad de las obligaciones de la ciudadanía comunitaria no las da el interés individual sino su referencia a la comunidad, y así, la cuestión de la tenencia de la tierra. La comunidad, pues, no es una especie de mediadora entre los comuneros y la tierra, sino su única forma de acceso, propiedad y disfrute. En este sentido, el matrimonio y la jefatura de familia constituyen la oficialización de la responsabilidad del comunero con la comunidad/tierra. Este es, según me parece, el corazón de la idea de ciudadanía purépecha.

Estas reflexiones responden a una de las cuestiones más claramente criticables que podría contener la ciudadanía purépecha: los derechos de los no-jefes o jefas de familia. El concepto purépecha de ciudadanía, o mejor, la idea de ciudadanía comunitaria no es ajena a esta pregunta, aunque guarda una peculiaridad. En realidad, no hay una ciudadanía totalmente incluyente; la mayoría excluyen —por ejemplo— a los no nacidos en el propio territorio, así como las prebendas a la naturaleza y/o a los animales no humanos, pero en el caso purépecha, el énfasis está en la relación recíproca entre familia y comunidad (o comunidad/tierra), tanto en lo social como en lo económico. En el mismo sentido, habría que considerar que el parentesco purépecha es ampliable, y que si bien, como decimos, es el principio que articula la unidad doméstica, no se trata de una unidad estática, sino de una suerte de ciclo extenso⁴³, cuyo centro simbólico es la *parangua* o fuego y la laja de cocinar. Por otro lado, las instancias de ciudadanía purépecha se convertirán —exactamente en el orden contrario— en las partes en que se organiza el Buen Gobierno Comunitario; es decir, la última instancia de práctica de la ciudadanía, la Asamblea, será la máxima autoridad de la comunidad, la más extensa y la de estricto valor vinculante. La autoridad del jefe o jefa de familia (en el orden comunitario) está, evidentemente, supeditada a la Asamblea, que es, digámoslo así, «universal».

Finalmente, la mejor manera de defender el establecimiento del Buen Gobierno es comprobar el alcance de la aspiración cosmopolita subalterna y la manera en que esta ha transformado la vida del pueblo. La verificación excede el planteamiento de esta investigación, pero la transparencia de la administración indígena facilita la confirmación de la eliminación de los delitos graves⁴⁴, fruto de la organización comunitaria de la seguridad y la comunicación con las instancias gubernamentales.

⁴² DIETZ, Gunther, *op. cit.*, p. 114.

⁴³ *Ibidem*, p. 118.

⁴⁴ Véase <<https://crimenmexico.diegovalle.net/en/index.html>>, sitio que realiza un reporte mensual sobre la delincuencia en México con datos del Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública, <<http://secretariadoejecutivo.gob.mx/index.php>>.

Estando en funciones el segundo Concejo Mayor (2015-2018), la comunidad no ha dejado de cosechar el reconocimiento indígena social, e incluso económico, debido al éxito de los proyectos productivos comunitarios, que han producido un superávit inédito en la región⁴⁵.

4. CONCLUSIÓN

La experiencia de Cherán nos ha revelado la noción de Buen Gobierno Comunitario, criterio fundamental para entender el movimiento de este pueblo purépecha desde la perspectiva de la liberación del sistema de partidos y la restitución de la autogestión comunitaria prehispánica.

Uno de los aspectos fundamentales del caso de Cherán es la especie de *universalidad construida* alrededor de la Asamblea de la comunidad, pilar fundamental de la unidad social purépecha y una de las nociones reconocidas por los tribunales que han decidido los juicios interpuestos por la comunidad⁴⁶ al juzgar la igualdad jurídica y el derecho de la comunidad a ser consultada. En mi opinión, esta característica es una de las vertientes más importantes del cosmopolitismo de Cherán. Otro, quizá más evidente si cabe, es la determinación de la comunidad a formar parte de un mundo más justo y equitativo: un mundo que apuesta por el cuidado de la tierra, con el que comparte su integridad ecológica y en el que deposita su esperanza⁴⁷. En este contexto, me aventuro a concluir una correspondencia entre el Buen Gobierno Comunitario y la noción andina de Buen Vivir, ambas ideas que oponen el valor de uso a la acumulación perpetua, proponiendo una insólita armonía del hombre con la naturaleza⁴⁸. Como el Buen Vivir, el Buen Gobierno Comunitario es una idea indígena precolonial que destaca la relación con la naturaleza y presenta una alternativa a las formas tradicionales neoliberales, erigiéndose como una oportunidad autorrenovada para las personas, individuos y comunidades concretas que ejercen una globalización en sentido contrahegemónico, es decir, un cosmopolitismo subalterno.

Por otra parte, el carácter político del pluralismo jurídico en el contexto de la hegemonía y contrahegemonía global del derecho es otro factor de importancia,

⁴⁵ GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Alejandra y VÍCTOR ALFONSO ZERTUCHE. «Cherán. 5 Years of Self-Government in an Indigenous Community in Mexico». *Open Democracy*. ISA RC-47: Open Movements, 2 december. <<https://www.opendemocracy.net/alejandra-gonz-lez-hern-ndez-v-ctor-alfonzo-zertuche-cobos/cher-n-5-years-of-self-government-in-indi>> (consultado el 20 de febrero de 2017). Véase también OJEDA DÁVILA, Lorena. «Cherán: el poder del consenso y las políticas comunitarias». *Política Común*, núm 7. <<http://dx.doi.org/10.3998/pc.12322227.0007.007>> (consultado el 20 de febrero de 2017).

⁴⁶ Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF). Sentencia SUP-JDC-9167/2011, del 2 de noviembre. México, 2011 y Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN). Controversia Constitucional 32/2012, sentencia del 29 de mayo. México, 2014.

⁴⁷ *Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015*, pp. 16, 21, 140, 166.

⁴⁸ ACOSTA, Alberto. *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar mundos*. Icaria editorial, Barcelona, 2013.



recientemente revisado por Orlando Aragón Andrade⁴⁹. En el marco de la heterogeneidad y pluralización del derecho, Aragón replantea el potencial emancipador del pluralismo jurídico, con especial interés en la disputa entre la globalización neoliberal y el cosmopolitismo subalterno, o como antes afirmamos, en la dialéctica especial entre el movimiento del retorno del colonialismo y el colonizador y el contramovimiento de la subalternidad cosmopolita.

Siendo muy cautos para no caer en la idealización y/o folclorización de una experiencia democrática, Cherán nos ha mostrado cómo la resistencia puede plantearse desde fuera de las posiciones dominantes de la administración pública y el derecho, en contraposición con el paradigma democrático convencional, restaurando formas de democracia comunitaria como la Asamblea. No deja de ser cierto también que las formas sociopolíticas protagonizadas por las agrupaciones sociales se construyen sobre las ruinas del Estado y las instituciones modernas, lo que supone el peligro de llegar a reproducir los automatismos de sus formas. En este sentido, es necesario establecer una fuerte posición crítica *en este lado de la línea* y aprender «con el Sur y desde el Sur»⁵⁰ de manera constante y decidida.

El colonialismo del sistema democrático convencional puede confrontarse desde la acción solidaria, desmonumentalizando las prácticas jurídicas y las ciencias sociales y aprendiendo de los movimientos, más allá —incluso— de la propia descolonización⁵¹, a través del desafío de pensar la emancipación social sin una teoría general de la emancipación social, mantener la tensión y no reproducir los términos de un diálogo que silencia y ensordece.

Recibido: septiembre 2017

Aceptado: noviembre 2017



⁴⁹ ARAGÓN ANDRADE, Orlando. «A disputa pela diversidade jurídica nos tempos da globalização neoliberal. A propósito, poderá o direito ser emancipatório?». *Revista Direito & Praxis*, núm. 6, vol. 10, 2015, pp. 261-309.

⁵⁰ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Crítica de la razón indolente...*, p. 422.

⁵¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. «De lo posmoderno a lo poscolonial, y más allá del uno y del otro» en Oliver KOZLAREK (coord.). *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2007, pp. 79-105.