

¿POR QUÉ PENSAR DESDE LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR LA EXPERIENCIA POLÍTICA DE CHERÁN? UN ALEGATO POR LA IGUALDAD E INTERCULTURALIDAD RADICAL EN MÉXICO

Felipe Orlando Aragón Andrade*

Resumen: el presente artículo tiene el propósito de discutir, dentro del contexto de crisis democrática que actualmente vivimos en México, la pertinencia teórica y política de la propuesta de la epistemología del sur para pensar la experiencia de la democracia comunitaria surgida en 2011 en la comunidad purépecha de San Francisco Cherán (Michoacán). Mirar la experiencia política de Cherán desde la teoría crítica nos permite recordar que el compromiso más importante del conocimiento social en el contexto actual de México debe ser pensar y posibilitar, en condiciones de igualdad e interculturalidad radical, la transformación del actual sistema social y político injusto, que excluye, marginá y discrimina de múltiples formas a los grupos subalternos, y en particular a las comunidades y pueblos indígenas.

Palabras clave: Cherán, democracia, política, epistemologías del sur.

Abstract: The purpose of the present article is to discuss, within the context of the democratic crisis which we are currently experiencing in Mexico, the theoretic and political relevance of the proposal of the Epistemologies of the South when thinking about the communitarian democracy which arose in 2011 in the Purepecha community of San Francisco Cheran (Michoacan). Viewing the political experience of Cheran from the critical theory allows us to remember that the most important commitment of social knowledge in the context of present-day Mexico should be to think about and enable, in conditions of equality and radical interculturality, the transformation of this unfair social and political system which excludes, marginalizes and discriminates against the subaltern groups and especially Indian communities and people in many ways.

Keywords: Cheran, democracy, politics, epistemologies of the south.

INTRODUCCIÓN. LA CRISIS DEMOCRÁTICA EN MÉXICO Y LA NECESIDAD DE ALTERNATIVAS POLÍTICAS

D espúes de un breve periodo de entusiasmo por la alternancia en la Presidencia de la República, el sistema electoral mexicano camina hacia crisis cada vez más profundas. Ya no sólo enfrenta problemas crónicos

en torno a la parcialidad de los medios de información y a los recurrentes fraudes electorales, sino que ahora también la cada vez más evidente colusión de gobiernos y partidos políticos con el crimen organizado.

*Doctor en Antropología. Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (Portugal). Línea principal de investigación: Antropología jurídica.

Frente a estas crisis, el sistema electoral mexicano apela nuevamente a reformas superficiales para intentar convencer a los mexicanos de que por fin ya no habrá problema alguno en la siguiente elección. No obstante, la coyuntura que hoy se vive en México parece indicar que estos cambios de rótulo ya no son suficientes para ocultar las limitaciones y la corrosión generalizada del sistema electoral. La frase emblemática “fue el Estado” (para referirse a los responsables del crimen) y el llamado a no votar en la pasada jornada electoral hecho por los padres de los 43 estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa, Guerrero, son claros síntomas de que cada vez más mexicanos son conscientes de la conversión criminal del Estado mexicano, que por supuesto incluye a los partidos políticos.

Este malestar e indignación social enfrenta, sin embargo, el dilema de que aunque se pelea por cambios profundos, domina al mismo tiempo entre muchos de los inconformes la idea de que no hay alternativa para sistema político electoral existente. Ante este panorama es cada vez más imperiosos visibilizar, explorar y construir nuevas alternativas políticas.

En este trabajo camino hacia esa dirección. Lo hago partiendo de una premisa contraria a la idea de que no hay alternativas. No sólo eso, postulo que quizás una de esas alternativas proviene de actores, que desde múltiples formas de racismo, no tendrían la posibilidad de proponer tal alternativa. Lo hago postulando el conocimiento y la experiencia política de un

sur entre el sur (Santos, 2002) de México o, si se me permite la adaptación de la expresión de Guillermo Bonfil Batalla (1990), del “sur profundo de México”. Esta experiencia, sin embargo, no la concibo autocontenida o ensimismada en relación con lo que ocurre en otros “sures” de México. Tampoco la retomo desde una perspectiva de un sur idealizado y pasivo que sólo sufre la opresión del Estado criminal mexicano. La recupero, sí, de una experiencia producida por un sur dialogante, por un sur resistente; en otras palabras, por un sur emergente (Santos y Rodríguez-Garavito, 2007).

Este artículo, que es la primera parte de la investigación que desarrollo para el proyecto Alicia,¹ busca fundamentar teórica y políticamente por qué una lectura desde la propuesta de las epistemologías del sur es más conveniente frente a otros abordajes para entender la experiencia política desarrollada por la comunidad purépecha de San Francisco Cherán en 2011. Las coordenadas de las que parto y guían mi recorrido se basan en un gesto básico de las tradiciones de la teoría crítica, a mi parecer también presente en el proyecto de las epistemologías del sur, que consiste en el compromiso del pensamiento crítico con la transfor-

¹ El proyecto de investigación se titula “Hacia una nueva democracia intercultural en México. Lecciones desde la experiencia de democracia comunitaria de Cherán” y tiene como objetivo analizar prácticas políticas desarrolladas en el caso de estudio para pensarlas como parte de posibles alternativas a la crisis del sistema electoral que actualmente se enfrenta en México.

mación de un sistema social y político injusto (Marx y Engels, 1952; Horkheimer, 2008; Adorno, 2008; Santos, 2009).

En las siguientes líneas me ocupo de hacer una presentación general del contexto en el que surgió esta experiencia política. Discuto y combato, a partir de argumentos orientados por las sociologías de las ausencias y emergencias,² las tres interpretaciones generales que en el campo político-académico se han hecho de ella. Cierro este artículo intentado mostrar, a modo de síntesis, la conveniencia de un abordaje desde las epistemologías del sur para abonar a la visibilización y construcción de las alternativas políticas que hoy tanto necesitamos en México.

Una advertencia que es necesaria realizar antes de iniciar mi análisis es que este trabajo está construido en la tensión de la intersección entre el activismo político-jurídico y la reflexión político-social, puesto que desde 2011 he participado como abogado de la comunidad de Cherán.

² Cabe recordar que la sociología de las ausencias, dentro de la propuesta de las epistemologías del sur, tiene como propósito “transformar objetos imposibles en posibles, y con base en ellos transformar las ausencias en presencias, centrándose en los fragmentos de la experiencia social no socializados por la totalidad metonímica” (Santos, 2009: 109). Mientras que la sociología de la emergencias “consiste en sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal (un vacío que en tanto es todo es nada) por un futuro de posibilidades futuras y concretas, simultáneamente, utópicos y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de actividades de cuidado” (Santos, 2009: 127).

“EL PUEBLO QUE ESPANTÓ AL MIEDO”.³ EL MOVIMIENTO INDÍGENA DE CHERÁN EN 2011 Y SU EXPERIENCIA POLÍTICA

La comunidad indígena de San Francisco Cherán se ubica en el corazón de la región del estado de Michoacán conocida como la meseta purépecha. Es una de las comunidades más grandes de ese pueblo indígena en cuanto a extensión territorial,⁴ característica que le permite, en conjunto con otros factores políticos de su historia, ser al mismo tiempo comunidad y cabecera del municipio conocido sólo con el nombre de Cherán.⁵

La riqueza forestal que en otros tiempos gozó es un elemento fundamental para entender su historia, puesto que durante mucho tiempo los cheranenses dependieron significativamente del aprovechamiento del bosque. Por tal razón, no es de extrañar que las

³ Este título lo retomo de la estupenda crónica de este movimiento realizada por Thelma Gómez (2012).

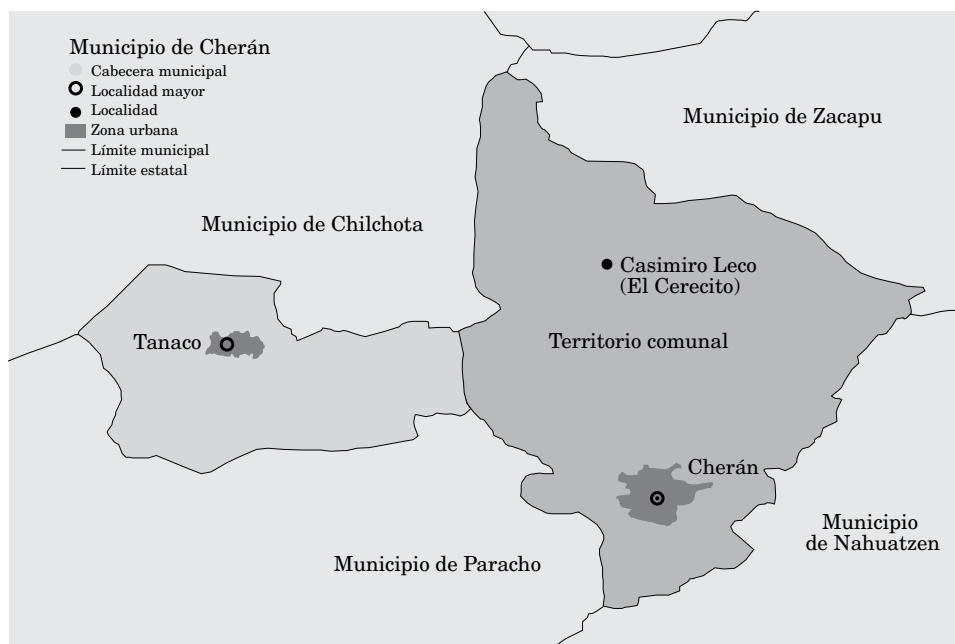
⁴ Según la resolución presidencial expedida en 1986, el territorio comunal de San Francisco Cherán es de 20 826 hectáreas.

⁵ El municipio de Cherán fue creado en 1861. Originalmente tuvo como tenencia a la comunidad purépecha de Chieranastico, pero después de un conflicto ocasionado por la disputa del territorio se separó de este municipio y se unió al vecino de Paracho. Años más tarde otra comunidad purépecha, Santa Cruz Tanaco, pidió su separación del municipio de Paracho y su anexión, en tanto tenencia, al de Cherán (Caldérón, 2004). Actualmente su población asciende, según el censo del 2010, a 18 141 habitantes que se dividen principalmente entre las dos comunidades que componen el municipio: San Francisco Cherán con 14 245 habitantes y Santa Cruz Tanaco con 2 947.

Mapa 1. Ubicación de Cherán en México



Mapa 2. Territorio municipal y comunal de Cherán



alteraciones a la explotación de este recurso coincidan con algunas de las movilizaciones más importantes de la comunidad, incluida la de 2011 (Beals, 1992; Castile, 1974; Calderón, 2004; Velázquez, 2013; Colin, 2014; Román, 2014).

Desde hace décadas la tala ilegal en los territorios de las comunidades purépechas ha sido un permanente foco de conflictos en la región. No obstante, este problema creció de manera explosiva en un breve lapso por el fortalecimiento y la diversificación de las actividades ilícitas de un actor relativamente nuevo en la región, el crimen organizado.

Está presente en la memoria de los cheranenses, desde el inicio del movimiento del 15 de abril de 2011, que la tala ilegal de sus bosques se había agravado diametralmente desde cinco años atrás. Con anterioridad los taladores de otras comunidades purépechas y poblaciones vecinas, como San Juan Capacuaro, Santa Cruz Tanaco y El Ceresito, iban por las noches a talar árboles, pero a raíz de la llegada de una célula del crimen organizado a la región esta situación cambió. La principal consecuencia de esta alteración fue que el robo pasó de ser a pequeña y mediana escalas para realizarse a gran escala.

A la par, y casi como resultado inmediato del aumento de la explotación ilegal del bosque, los crímenes y los delitos en la comunidad aumentaron exponencialmente. Así como se llevaban la madera de la comunidad a plena luz del día, los miembros del crimen organizado extorsionaban, amenazaban, secuestraban y asesinaban a los cheranenses sin restricción o sanción alguna.

Esta situación sólo fue posible, como en otros municipios de Michoacán, por la complicidad de las autoridades municipales. El corrompimiento de la autoridad municipal, sin embargo, no fue exclusivo de este nivel de gobierno, puesto que también las autoridades estatales tuvieron conocimiento de los atropellos que se cometían en Cherán y tampoco actuaron con oportunidad. Con una lógica similar actuó la autoridad federal, a la que en repetidas ocasiones los cheranenses solicitaron la presencia del ejército para proteger a la comunidad y a sus bosques, sin que se atendiera dicha petición.

Este contexto de despojo, inseguridad, violencia y descomposición estatal no se produjo en el vacío o de forma aislada solo en Michoacán en los años previos (y posteriores al 2011), se manifestó con claridad la conversión criminal del Estado mexicano (Maldonado, 2012 y Gledhill, 2012). Ejemplos como el Operativo Michoacán Seguro y la múltiple detención de autoridades políticas por presuntos vínculos con el crimen organizado fueron casos que ilustran esta situación (Maldonado, 2012; Gledhill, 2012; Hincapié, 2015; Ferreyra, 2015).

Por si este contexto no fuera suficiente, los cheranenses enfrentaron al mismo tiempo una profunda crisis electoral en la última renovación del presidente municipal. La competencia entre el Partido Revolucionario Institucional, el Partido de la Revolución Democrática y un candidato escindido del último partido fue tan cerrada y enconada que prácticamente dejó fracturado al municipio y a la comunidad.

La división no se diluyó entre los cheranenses después del día de la jornada electoral, por el contrario, se prolongó durante los siguientes meses y años hasta desembocar en el asesinato de uno de los excandidatos a la presidencia municipal.

Todos estos factores se conjuntaron y explican, al menos en parte, el estallido del movimiento del 15 de abril de 2011. Justo a la hora de la primera misa de ese día se produjo el enfrentamiento entre los cheranenses y los talamontes. Los testigos presenciales de este encuentro cuentan que las mujeres fueron las que hicieron frente a los talamontes y que posteriormente, ante el enfrentamiento, se les sumaron los hombres de la comunidad.

El encuentro dejó como saldo varios heridos por arma de fuego y algunos talamontes retenidos en la comunidad. Una vez concluido este episodio la preocupación principal de los cheranenses fue que los talamontes volvieran con más pistoleros para tratar de rescatar a sus cómplices o para vengarse de las personas que los habían enfrentado. Por esta razón decidieron tomar algunas medidas inmediatas ante un eventual ataque del crimen organizado. Éstas tuvieron un carácter defensivo y consistieron en la instalación de barricadas resguardadas por los propios cheranenses en todas entradas de la comunidad, así como el establecimiento de fogatas en cada una de las esquinas del área urbana de la comunidad de Cherán por parte de los vecinos.

Estas acciones fueron acompañadas por fuertes protestas contra la ya de por si debilitada autoridad munici-

pal, que permaneció completamente ausente ante los sucesos. Desafortunadamente para su causa, el enfrentamiento sirvió también para formar un nuevo consenso político en la comunidad: el tajante rechazo a todos los partidos políticos. Los cheranenses consideraron que los habían abandonado y traicionado por igual, puesto que en ese momento los tres niveles de gobierno (municipal, estatal y federal) en México eran ocupados por los tres principales partidos políticos (PRI, PRD y PAN), y además los habían dividido durante años para favorecer la penetración en la comunidad del crimen organizado.

Lo que siguió a la confrontación del 15 de abril y a la ausencia de la autoridad municipal fue el surgimiento de un fuerte proceso organizativo al interior de la comunidad. Las fogatas fueron la base para la reactivación de las asambleas de barrio y de la asamblea general como espacios de deliberación y decisión política. A partir de estas asambleas se nombró una primera comisión integrada por cuatro cheranenses de cada uno de los cuatro barrios de la comunidad, que tuvo como función la de atender la situación de emergencia y la de mantener la interlocución con las autoridades gubernamentales para resolver el conflicto. Esta comisión, conocida primero como la Comisión General y posteriormente como la Coordinación General, fue la que finalmente encabezó todo el movimiento social y el proceso judicial que después se emprendió hasta el reconocimiento, elección e instalación del nuevo gobierno municipal por “usos y costumbres”.

A la integración de la Coordinación General le siguieron la formación de otras tantas comisiones, que se encargaron de cubrir las necesidades de la comunidad y el vacío dejado por el entonces gobierno municipal. La regla para la integración de estas comisiones consistió básicamente en que tenían que contar con representación de los cuatro barrios, que sus integrantes fueran electos en las asambleas y que el trabajo que realizaran fuera honorífico o a favor de la comunidad sin recibir una remuneración económica a cambio.

Casi a la par de la integración de la Coordinación General, los cheranenses decidieron reactivar la antigua ronda comunitaria que hasta la década de los cuarenta del siglo XX se había encargado del orden en la comunidad por las noches (Beals, 1992). Esta ronda también funcionó con el trabajo de voluntarios que se encargaron de reforzar los esfuerzos hechos en las barricadas y de cuidar algunos de los espacios más importantes de la comunidad.

Esta forma de gobierno y organización social sustentada en las fogatas, las asambleas y las comisiones fue producto de las necesidades que se tenían que ir atendiendo día con día. No fue el resultado de ninguna elaboración académica o de un grupo de intelectuales indígenas, sino del sentido común, de las formas de organización heredadas, de conocimientos y prácticas adquiridas en otras luchas políticas de la comunidad y de la necesidad de responder a los desafíos que se iban presentando.

No obstante, esta forma de gobierno demostró su eficacia al volver a unir a la comunidad en un amplio consenso,

al recuperar la seguridad en la comunidad, al disminuir drásticamente la tala clandestina de su bosque, al conseguir que mediante un histórico proceso judicial se reconociera su derecho a elegir a sus autoridades y conformar la autoridad municipal fuera del régimen de partidos políticos y de acuerdo a sus “usos y costumbres” (Aragón, 2013) y principalmente, para los intereses de este trabajo, al demostrar que otra forma de organización democrática de mucho mayor intensidad podía funcionar fuera de los cánones de los partidos políticos.

Todos estos logros, sin embargo, no pueden entenderse sin los aliados indígenas y mestizos que se solidarizaron con el movimiento en 2011. De tal forma, que la solidaridad de otras comunidades indígenas, de sindicatos, de universitarios, de colectivos artísticos, de medios alternativos de información, cantantes, académicos solidarios, de los abogados, de la oficina de derechos humanos de las Naciones Unidas en México, entre otros tantos, fueron determinantes para que la lucha de Cherán tuviera este saldo.

CONTRA EL NEW AGE, EL ESENCIALISMO Y EL FACCIÓNALISMO. UNA APROXIMACIÓN CRÍTICA A LAS INTERPRETACIONES DE LA EXPERIENCIA POLÍTICA DE CHERÁN EN MÉXICO

¿Cómo se ha leído esta experiencia en el campo político y académico en México? En términos generales se puede decir que de la misma manera que

otras experiencias de movilizaciones indígenas. Es importante aclarar que la mayoría de las investigaciones que hasta ahora han estudiando el proceso de movilización de Cherán en 2011 no han tenido como objetivo explícito posicionarse sobre el valor político de esta experiencia. Se han dedicado, más bien, a estudiar elementos y aspectos concretos del movimiento y no en realizar un análisis político de la naturaleza que aquí propongo. Por tal motivo, en la inmensa mayoría de los casos es necesario arriesgar una lectura implícita para obtener una respuesta sobre la cuestión que me interesa.

Las tres perspectivas desde las cuales se piensa, implícita o explícitamente, la experiencia política desarrollada en Cherán las caracterizo como la *new age*, el esencialismo y el faccionalismo. Esta caracterización está formulada a modo de tipos ideales weberianos que buscan facilitar el análisis que pretendido realizar, pero que obviamente trae consigo una serie de reducciones entre las complejas y en ocasiones paradójicas interrelaciones que guardan estas tres posiciones.

El género musical *new age* se basa en una combinación de la industria musical occidental con ritmos étnicos para producir melodías usadas principalmente para la relajación y la meditación. Aunque parte fundamental del éxito de este género consiste en una apelación a la recuperación y revalorización de la música no occidental, lo cierto es que en la práctica se le instrumentaliza para ponerla en consonancia con el mercado de la industria musical occidental.

La recuperación y revalorización de lo indígena que promueven los organismos financieros internacionales, la mayoría de los Estados nacionales, los partidos políticos y algunas organizaciones indígenas en México son similares a la del género *new age*: se realizan de forma despolitizada, eliminando cualquier elemento antagónico y subversivo de estas experiencias y prácticas indígenas. En cambio se ensalza un valor o una práctica que es promovida como una expresión de exotичidad maravillosa (Zizek, 2005). A esta recuperación de las experiencias y conocimientos indígenas privados de una dimensión política o transgresiva es a lo que entiendo en mi caracterización como *new age*.

En la posición que aquí denomino esencialista se puede ubicar a las perspectivas más radicales de recuperación de lo indígena de muchas organizaciones y a las lecturas pluralistas promedio que dominan en la literatura en pro de los movimientos y derechos de los pueblos indígenas en México. Los planteamientos del esencialismo para el campo que aquí me interesa se pueden sintetizar, a diferencia del *new age*, en una lectura política de las prácticas, experiencias y conocimientos que construyen los movimientos y comunidades indígenas; así como en la reivindicación de su utilidad para otras movilizaciones que realizan los pueblos y comunidades indígenas de México.

A pesar de esta caracterización general concibo al esencialismo no como monológico, sino con al menos dos variaciones importantes que denomino como: el indianismo y el pluralismo. El

término indianismo nos remite directamente a Bolivia y a la persona de Fausto Reinaga. Este intelectual boliviano construyó todo un proyecto político en el que concibió la liberación de Bolivia alrededor de la oposición entre el indio y el ladino (Reinaga, 1969 y 1970).

Recupero esta idea central del indianismo para ubicar dentro del esencialismo la retórica y las posiciones de muchas organizaciones, líderes e intelectuales que sostienen que la lucha por la emancipación de los indígenas es principal o hasta exclusivamente étnica, y por lo tanto frente a la sociedad mestiza o ladina.

Por su parte, la variación pluralista es la que se encuentra en la mayoría de la literatura académica en pro de los derechos de los pueblos indígenas. En ésta no se establece una oposición tan tajante entre el indígena y el mestizo, e incluso puede ser anti esencialista en el sentido de que considera las prácticas de las comunidades indígenas como dinámicas y en interacción con otras. Sin embargo, no va mucho más lejos que el indianismo en el punto de que las experiencias y conocimientos producidos por las comunidades y movimientos indígenas se limitan a otras luchas y a procesos sólo de los indígenas.

Por último, por faccionalismo entiendo el enfoque dominante en gran parte de la antropología política que considera que muchas de las luchas indígenas se explican no principalmente frente a desafíos, actores o a un sistema opresivo externo a la comunidad (con extensiones internas claro está), sino centralmente por una disputa interna o intercomunitaria por recursos

considerados como significativos entre líderes, élites y las facciones indígenas que utilizan una retórica de resistencia o de lucha social para conseguir poder en esos colectivos (De la Peña, 1986).

De tal manera, que el faccionalismo en sus lecturas más radicales (que ciertamente son minoritarias) se basa en el énfasis en las disputas inter e intra comunales, y casi por consecuencia desdibuja los desafíos regionales, nacionales y globales que enfrentan las comunidades indígenas. Como consecuencia de lo anterior se concentra casi exclusivamente en la visibilización crítica de las paradojas y contradicciones de los movimientos, sus líderes y sus discursos frente a otros, anulando o invisibilizando su potencial transgresor. Finalmente, sostiene una idea desencantada y cínica de la política que presenta como “realista”.

Una vez presentada esta caracterización la pregunta que surge es: ¿por qué oponerse a todas estas posiciones, que además son bastante diferentes entre sí? La respuesta se encuentra en lo que tienen en común: ninguna de ellas dota de potencialidad transformadora (o de subjetividad política radical) a las prácticas políticas construidas por las comunidades indígenas, como la de Cherán. Por el contrario, todas tienen en común una lógica abismal o de producción de no existencia⁶ que instru-

⁶ Para Boaventura de Sousa Santos (2009: 160) el pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal. Esto quiere decir que se funda “en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que

mentaliza, limita o de plano desecha la experiencia política de Cherán.

La posición *new age* es ilustradora en este sentido. La recuperación de la experiencia política de Cherán tendría lugar, siempre y cuando no trascendiera el pluralismo electoral de bajísima intensidad que mantiene y legitima al sistema electoral en México. Conviene no olvidar que justamente el sistema de elección por “usos y costumbres” en entidades como Oaxaca funcionó de manera extraordinaria, no sin excepciones, para conservar en el poder durante mucho tiempo a uno de los régimes políticos más retrógrados de las entidades federativas de México (Anaya, 2006; Recondo, 2007).

Bajo esta consideración, la lectura *new age* de la experiencia política de Cherán caería en las coordenadas de la razón metonímica “que se reivindica como la única forma de racionalidad y, por consiguiente, no se dedica a descubrir otros tipos de racionalidad o, si lo hace, es sólo para convertirlos en materia prima” (Santos, 2009: 101).

En el caso del esencialismo mi valoración es diferente. Conuerdo con esta lectura sobre la cuestión de que la experiencia política de Cherán tiene un importante potencial transformador para la consecución de condiciones más justas para otras comunidades y

dividen la realidad social en dos universos, el universo de ‘este lado de la línea’ y el universo del ‘otro lado de la línea’. La división es tal que el otro lado de la línea desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. No existente significa no existir de ninguna forma relevante o comprensible de ser.”

pueblos indígenas de México, a pesar de todas sus contradicciones y paradojas internas. No obstante, no concuerdo en el punto de que tenga sólo utilidad y aporte lecciones exclusivamente para los indígenas.

Conviene en este punto distinguir mis argumentos para el indianismo y para el pluralismo. En relación al primero diría que su posición se basa en una idea de la cultura, que aunque puede tener algunas justificaciones políticas, no coincide ni con la situación actual de población indígena, ni con la conformación de la mayoría de sus movimientos en México. Pensar lo indígena en oposición a lo mestizo implica dejar de lado que desde hace años cuando hablamos de ellos lo hacemos para referirnos a sujetos ubicados en contextos muy diferentes que de ninguna manera se reducen a un bloque homogéneo y en yuxtaposición a los mestizos. Como lo dice Guillermo de la Peña (2003) cuando hoy se habla de los indígenas se está refiriendo a por lo menos cinco grupos diferenciados: las comunidades renegociadas, las comunidades reinventadas, los indígenas migrantes, los nuevos intelectuales étnicos y los disidentes religiosos.

En el caso de Cherán esta cuestión es clara. Una de las principales fuentes de ingreso económico desde hace mucho tiempo proviene de las remesas que envían los cheranenses que durante la mayor parte del año trabajan en Estados Unidos (Castile, 1974; Beals, 1992; Aguirre, 1991; Calderón, 2004; Roman, 2013; Colin, 2014) y que por tanto están expuestos a un intercambio cultural y lingüístico mucho más

complejo e intenso del que se deriva la dicotomía indianista.

La conformación de las luchas indígenas, al menos las más representativas de los últimos tiempos en México, tampoco corresponde con esta dicotomía (Dietz, 2000). Desde hace tiempo las movilizaciones emprendidas por comunidades y organizaciones indígenas, incluyendo la de Cherán, han contado con el acompañamiento y solidaridad de múltiples sectores mestizos, como colectivos, sindicatos, organizaciones de derechos humanos, académicos comprometidos, estudiantes, artistas, periodistas, entre otros (Gómez, 2012; Aragón, 2013; Bárcena, 2013; Velázquez, 2013; Santillán, 2014; Mandujano, 2014a y 2014b).

A diferencia de los argumentos indianistas, una razón que comúnmente esgrimen los pluralistas tiene que ver con la diferencia de tamaños de las comunidades indígenas respecto a los centros urbanos de México. En este argumento opera claramente la lógica de la escala dominante como otra forma de producción de no existencia. Ésta consiste en que “la escala adoptada como primordial determina la irrelevancia de todas las otras escalas posibles” (Santos, 2009: 111); esto es ciudad/comunidad, provincia/comunidad, país/comunidad, etcétera.

Otro argumento que se esgrime desde otras variantes más esencialistas del pluralismo es la existencia de una diferencia temporal entre las comunidades indígenas y la sociedad mestiza que hace muy difícil o hasta imposible una relación de reciprocidad cognitiva. En esta percepción la retóri-

ca de los derechos humanos de los pueblos indígenas ha sido profundamente influyente debido a que su formulación permitió (y continua permitiendo) a las comunidades y pueblos indígenas obtener ventajas en el campo del derecho en relación con otros colectivos humanos, como las minorías nacionales, étnicas y religiosas (Rouland, Pierré-Caps y Poumared, 1999; Engle, 2010).

Lo advertido por Karen Engle (2010) y María Paula Barrantes (2014) respecto a la concepción esencialista y culturalista que subyace a la mayoría de las sentencias progresistas de la Corte Interamericana de Derechos Humanos es sólo un ejemplo de esta formulación que también puede ser advertida en la jurisprudencia mexicana. Este pragmatismo en sí mismo puede no ser un problema, pero se tendría que reconocer que el discurso jurídico influye fuertemente en la percepción sobre las prácticas y culturas indígenas.

Uno de los ejemplos más elocuentes para el caso de Cherán, que muestra cómo sus prácticas culturales son dinámicas y flexibles, fue la “invención” del nuevo cuerpo encargado de impartir justicia durante el gobierno popular y la reformulación del antiguo rondín comunitario. En efecto, durante este proceso los cheranenses decidieron conformar una comisión, denominada Comisión de Honor y Justicia, sin precedente histórico en la comunidad y en el pueblo purépecha. Esta comisión tuvo como funciones, nada más y nada menos, que resolver los conflictos que se presentaban al interior de la comunidad (Aragón, 2014).

Más allá de estas cuestiones, mi desacuerdo principal con el esencialismo radica en la consecuencia conservadora que se desprende de mantener una separación entre los conocimientos indígenas y los conocimientos sociales surgidos de movimientos progresistas, predominantemente mestizos. Como ya ha sido ampliamente debatido (Laclau y Mouffe, 1987; Santos, 2003; Butler, Laclau y Žižek, 2011) en la actualidad ninguna lucha aislada puede conseguir la transformación del sistema hegémónico por sí sola.

Finalmente una paradoja del esencialismo que vale la pena advertir es el tipo de interculturalidad que de él se desprende. Del indianismo ninguno, claro está. En cambio, del pluralismo, que es una de sus principales banderas, aparece como no posible o extremadamente difícil de cumplir, puesto que las luchas y los sectores mestizos aparentemente no podemos aprender de las experiencias y conocimientos indígenas. ¿No nos conduce esta consideración directamente a la deformación neoliberal de la interculturalidad, en donde los que a final de cuentas tienen que ser interculturales (los que tienen que aprender de los conocimientos mestizos) son los indígenas?

Por lo que respecta al faccionalismo, más allá de sus innegables virtudes para mostrar la relación del poder regional con el local y la construcción cotidiana del Estado (De la Peña, 1986), me parece que ciertas versiones pueden ser provechosas para distinguir cualitativamente los límites de algunos procesos de movilización, entendiendo que ningún movimiento so-

cial (indígena o no) está exento de contradicciones y paradojas. Mi desacuerdo con esta perspectiva, o más precisamente, con ciertas variantes, se presenta cuando se anula el potencial trasgresor de cualquier movilización indígena apriorísticamente en aras de la denuncia de las contradicciones de los movimientos o de los intereses “mezquinos” de las élites de las comunidades indígenas, que en realidad conduce a un determinismo burdo y conservador, que condena a las comunidades indígenas a ciclos interminables de violencia y sectarismo. Este problema ya lo había detectado Gunther Dietz (2000) en su revisión sobre el tratamiento de la literatura antropológica de los movimientos étnicos. En sus palabras: “En esta visión, la participación de los comuneros campesinos en los movimientos indígenas se reduciría a una simple ‘masa amorfa’ que necesita algún tipo de élite para canalizar su descontento [...] o que realiza un espontáneo y somero ‘cálculo de beneficios’ para decidir si participa o no en la movilización” (Dietz, 2000: 22).

Una posición como la expuesta no puede considerarse como crítica, no al menos desde la tradición que referí al inicio de este trabajo. Tampoco se puede aceptar que su visión de la política sea realista como se pretende. La realidad en la tradición crítica nunca se ha limitado a un empirismo miope que claramente está subordinado al régimen de lo visible que gobierna la producción de ciertos conocimientos científicos (Adorno, 2001; Santos, 2002; Rancière, 2014). En este sentido, se puede concluir, junto con Adorno, que “este realis-

mo [el que se sustenta exclusivamente en un empirismo irreflexivo] es poco realista” (Adorno, 2001: 10).

Este último punto es clave porque muchos de los trabajos faccionalistas son investigaciones (las mejores de ellas) que fundan su credibilidad y prestigio en el uso neutral de pruebas empíricas y en lecturas históricas de larga data. La historia es usada, en estas investigaciones, en una lógica de la cual se desprende que a pesar de las múltiples movilizaciones sociales en las comunidades indígenas, las cosas cambian muy poco para la mayoría de los indígenas y sólo los caciques y sus facciones son los que resultan beneficiados de estos procesos.

Desde mi punto de vista, a esta articulación del discurso histórico que se presenta como la prueba de la imposibilidad de cambio, se le debe combatir en una doble dirección: por un lado, mostrando su contingencia, y por otro, con otra articulación del discurso histórico;⁷ una que, a diferencia de los análisis de larga duración que concluyen que nada cambia y por lo tanto difícilmente algo cambiará (Rancière, 1993), posibilite, motive y haga posible la transformación.

La primera labor conlleva un ejercicio crítico más convencional de perspectivas y confrontación de fuentes de la historia. Como bien lo ha sostenido

Rancière (1993) todas las variedades de historia científica están compuestas de materiales (fuentes) y de una arquitectura (el discurso u orden que les da inteligibilidad). A partir de esta premisa podemos entender que la lectura histórica de las investigaciones faccionalistas es contingente, es decir, privilegia ciertas perspectivas, fuentes y discursos de inteligibilidad que invisibilizan otros aspectos de los fenómenos estudiados. Dos pasajes del pasado reciente de Cherán muestran la contingencia y las limitaciones de esta forma de articulación del discurso histórico.

El primero de ellos se refiere al movimiento social que se produjo en la comunidad en 1988 a raíz de la elección presidencial que para muchos mexicanos resultó un fraude electoral. En su investigación, de enfoque faccionalista, Calderón (2004) caracteriza este episodio como producto de la escisión de una nueva facción integrada por profesionistas indígenas que había logrado desplazar a la vieja élite local en su poder de intermediación con el PRI. La división en la nueva facción en el poder se produjo por el surgimiento del movimiento neocardenista, entre quienes permanecieron fieles al PRI y quienes se sumaron al movimiento encabezado por Cuauhtémoc Cárdenas. El manejo del legado del general Cárdenas fue el instrumento que utilizaron ambas facciones, según este autor, para disputarse el apoyo de los cherañenses en este suceso histórico.

Por su parte, Tatiana Pérez (2009), desde de la historia oral y la memoria de los participantes “de a pie” en ese proceso, muestra cómo se produjo en

⁷ En este punto la obra antropológica de Roseberry (2014) es iluminadora. Como ha advertido, el uso de la historia en la antropología no puede ser entendido unívocamente. Se la ha empleado de diferente manera y con ciertos entendidos que pueden ser muy diferentes unos de otros, incluso incompatibles.

este momento histórico una participación política a nivel local, regional y nacional no vista antes en las comunidades de la meseta y en Cherán. Según la autora, muchos sectores de las comunidades, incluyendo las mujeres, se politizaron. Su investigación da cuenta de cómo la participación de los purépechas se realizó con gran autonomía en relación con las cúpulas centrales del movimiento; por ejemplo, los comités de apoyo no recibieron recurso alguno, los trasladados para apoyar el movimiento corrieron por cuenta de los cheranenses, el movimiento continuó a pesar de los llamados de la dirigencia del movimiento cardenista, entre otros. Un último elemento destacado en este trabajo es el alto nivel de deliberación para la toma de decisiones a través de sus prácticas de organización tradicionales.

De forma similar se puede advertir esta diferencia de perspectivas en la descripción hecha en la segunda parte de este trabajo sobre el movimiento de 2011 o la detallada etnografía de este mismo periodo realizada por Verónica Velázquez (2013) en relación con la investigación faccionalista realizada por Denisse Román (2014). Para esta última autora este periodo de la historia política de Cherán se explica como producto de una nueva disputa faccional entre viejos perredistas que utilizaron el discurso de los “usos y costumbres” para desplazar a los priístas y a otros perredistas del poder. A su juicio este periodo de lucha faccional fue coronado con una consulta a la comunidad, que la autora considera la prueba de la manipulación de la facción de los “usos

y costumbres”,⁸ en la cual la comunidad decidió gobernarse sin los partidos políticos.

Respecto al punto relativo a la rearticulación del discurso histórico es fundamental recordar las tesis sobre la historia de Walter Benjamin (2007), en especial la cuestión relativa de arrancar la tradición del conformismo y ponerla al servicio de la posibilidad de cambio. Necesitamos a la historia, como lo sostiene Benjamin, pero no para promover el fatalismo, el desaliento y la parálisis, que de acuerdo con algunos trabajos lo único que cambia es el dominador; la necesitamos, por el contrario, para transformar nuestra situación oprobiosa (Benjamin, 2007); la necesitamos para construir desde ahí, como diría Boaventura

⁸ En este punto la autora se equivoca, por cientos de votos, en la suma de los votos totales (incluyendo los nulos) en las elecciones municipales de 2007 y en los resultados de la consulta de 2011. Realiza una comparación cuestionable al pretender equiparar, sin ninguna aclaración, los resultados totales de las elecciones municipales pasadas en las dos comunidades del municipio con el proceso de consulta que fue impulsado exclusivamente por la comunidad de Cherán. De la misma manera, propone comparar, sin problematización alguna, jornadas electorales normales con un proceso político que se produjo bajo el acoso del crimen organizado. Finalmente, realiza una serie de señalamientos que coinciden con las acusaciones realizadas por los representantes de los partidos políticos en un juicio (SUP-JDC-61/2012) que perdieron ante el tribunal electoral por no ofrecer prueba alguna de su dicho. Sin embargo, la autora simplemente los reproduce como ciertos sin mencionar siquiera la existencia de este proceso judicial. Los resultados de las elecciones municipales en Cherán de 2004 y 2007 pueden verificarse en [<http://iem.org.mx/index.php/procesos-electorales>].

de Sousa Santos (2003), nuevos caminos para la emancipación social.

En consecuencia para el propósito de este trabajo, la articulación del discurso histórico basado en la larga duración no es conveniente, sino una articulación de la historia que ponga en primer plano la necesidad de subvertir una situación de injusticia, que construya una inteligibilidad del proceso histórico en el cual se dote de credibilidad la nueva posibilidad de cambio abierto en Cherán en 2011.

A mi parecer, la coyuntura de 1988 puede ser un buen punto de partida para una historia que potencialice la posibilidad de cambio. Este proceso de lucha vivido en Cherán fue una experiencia crucial para la movilización del 2011, no sólo por la politización de amplios sectores sociales de la comunidad que tradicionalmente estuvieron marginados de ésta (como las mujeres y los jóvenes) y por su participación en respuestas a problemas comunes, sino por el fortalecimiento y redefinición de las prácticas organizativas que pusieron en marcha a partir de ese momento, que incluyó un gobierno municipal popular paralelo al del PRI, que en la siguiente elección fue ratificado en las elecciones oficiales.

Esta temporalidad corta (1988-2011) no sólo nos muestra quiebres y adaptaciones, sino la superación de la “moneda de cambio” del faccionalismo en Cherán en el siglo xx: el cardenismo. En 2011 y los años posteriores, la apelación a Cárdenas ha sido prácticamente inexistente. Es más, ni siquiera ésta les ha alcanzado a los perredistas para recuperar la simpatía popular.

Por todo lo expuesto, el faccionalismo, en sus versiones deterministas, no es ni realista ni crítico, más bien es el reverso y no lo contrario de la posición a la que pretende atacar: el indianismo.

¿POR QUÉ PENSAR DESDE LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR LA EXPERIENCIA POLÍTICA DE CHERÁN?

Como la experiencia política de Cherán seguramente han existido otras tantas en México. Con toda su lumosidad y singularidad no puede considerarse como la única experiencia política construida desde “el sur profundo” de México que tiene algo que enseñarnos para la construcción de una nueva democracia. Plantear esto iría en contra de la lógica misma de igualdad e interculturalidad que sostiene mis argumentos en este trabajo. Sin embargo, este artículo tuvo como objeto de análisis la experiencia política de Cherán y no otras, por esta razón me concentré sólo en ésta.

La respuesta a la reiterada interrogante del título del artículo y de este último apartado se puede sintetizar en por qué, para poder concebir las alternativas políticas que tanto necesitamos en nuestros días, es preciso repensar la lógica misma de las ciencias sociales. Sólo despensando la experiencia política de Cherán, tal como se le ha analizado hasta ahora, se la podrá postular como una experiencia con aprendizajes y lecciones que aportar para la construcción de nuevas alternativas políticas en México.

Como mostré en el apartado anterior, y sin negar sus meritos, virtudes y

razones, las aproximaciones dominantes a la experiencia política de Cherán contribuyen de distintas maneras a su invisibilización y trivialización frente al sistema político hegemónico en México.

La propuesta de las epistemologías del sur permite, a diferencia de las posiciones *new age*, una lectura crítica de la experiencia de Cherán que no se queda nadando en la aguas de la recuperación despolitizada y folklórica. Por el contrario, se trata de un planteamiento teórico que apuesta por su potencial político transformador para pensar las alternativas que precisamos en nuestros días.

Tampoco limitan el potencial transgresor de la experiencia política de Cherán a las luchas y procesos de los pueblos y comunidades indígenas como lo hacen las dos variantes, aquí discutidas del esencialismo. Por el contrario, las epistemologías del sur reconocen la consecuencia conservadora de este planteamiento y tienen claro que una acción basada en el esencialismo terminaría por ser impotente, en el mejor de los casos, ante el sistema político hegemónico. En cambio, al tiempo que permiten valorizar y visibilizar la experiencia política de Cherán, parten del entendido de que sólo con comunicación y diálogo con otras experiencias y conocimientos progresistas producidos por múltiples sectores subalternos de las ciudades y del campo será posible la construcción de nuevas alternativas y la transformación social.

En la misma lógica, la lectura des de las epistemologías del sur de la experiencia de Cherán no conduce a la resignación, al cinismo o al nihilismo

político que hoy se disfraza de “realismo”. Por el contrario, su proyecto político en conjunto está construido, como el de toda teoría crítica, en contra del conformismo. Su abordaje no conduce a la idealización o al romanticismo, sino que dispone de la suficiente sofisticación para realizar un análisis crítico de la experiencia en estudio y al mismo tiempo no ser indolente con ésta, ni con su potencial transgresor.

Finalmente, mirar la experiencia política de Cherán desde las epistemologías del sur nos permite recordar que el compromiso más importante del conocimiento social en el contexto actual de México debe ser pensar y posibilitar, en condiciones de igualdad e interculturalidad radical, la trasformación de este sistema electoral que excluye, margina y discrimina de múltiples formas a los grupos subalternos, incluidas las comunidades y pueblos indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor (2008), “Sobre la lógica de la ciencias sociales”, en Karl POPPER et al., *La lógica de las ciencias sociales*, México, Colofón, pp. 41-71.
- ____ (2001), *Epistemología y ciencias sociales*, Madrid, Cátedra.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1991), *Formas de gobierno indígena*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- ANAYA MUÑOZ, Alejandro (2006), *Autonomía indígena, gobernabilidad y legitimidad en México. La legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca*, México, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés.
- ARAGÓN ANDRADE, Orlando (2013), “El dere-

- cho en insurrección. El uso contra-hegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán”, *Revista de estudios e pesquisas sobre as Américas*, vol. 7, núm. 2, pp. 37-69.
- _____(2014), “Las justicias indígenas en disputa. Experiencia de hegemonía y no hegemonía en Michoacán”, en Laura Raquel VALLADARES DE LA CRUZ (coord.), *Nuevas violencias en América Latina. Los derechos indígenas ante las políticas neoextractivistas y las políticas de seguridad*, México, UAM-I /Juan Pablos Editor, pp. 259-298.
- BÁRCENA ARÉVALO, Erika (2013), “El arte de lo imposible en la era de la democracia liberal. Consideraciones respecto al movimiento de la comunidad indígena de San Francisco Cherán como acto político”, tesis de maestría en Derecho, UMSNH.
- BARRANTES REYNOLDS, María Paula (2014), “The Uneasy Relation between Plurinationalism and International Human Rights Law in Bolivia”, Ponencia presentada en el Coloquio Internacional de Epistemologías del Sur, Coimbra, Brasil, 10-12 de julio de 2014.
- BEALS, Ralph Larson (1992), *Cherán: un pueblo de la sierra*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- BENJAMIN, Walter (2007), *Conceptos de filosofía de la historia*, La Plata, Argentina, Terramar.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1990), *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo.
- BUTLER, Judith, Ernesto LACLAU y Slavoj ŽIŽEK (2011), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, FCE.
- CALDERÓN MÓLGORA, Marco Antonio (2004), *Historia, procesos políticos y cardenismos*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- CALVEIRO, Pilar (2014), “Repensar y ampliar la democracia. El caso del municipio autónomo de Cherán K’eri”, *Argumentos*, vol. 27, núm. 75, pp. 193-212.
- CASTILE, George Pierre (1974), “Cherán: la adaptación de una comunidad tradicional”, México, Instituto Nacional Indigenista.
- COLIN HUIZAR, Alberto (2014), “Comunidad, autodeterminación y realidad educativa en Cherán, Michoacán”, tesis de licenciatura en Antropología, UAN-I.
- DE LA PEÑA, Guillermo (1986), “Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas”, en Jorge PADUA y Alain VANNEPH (comps.), *Poder local, poder regional*, México, El Colegio de México, pp. 27-56.
- _____(2003), “Identidades y participación ciudadana en el México de la transición democrática”, *Revista de Occidente*, núm. 269, pp. 88-107.
- DIETZ, Gunther (2000), “Comunidades indígenas y movimientos étnicos en Mesoamérica: una revisión bibliográfica”, *Boletín Indigenista*, núm. 50, pp. 15-38.
- ENGLE, Karen (2010), *The Elusive Promise of Indigenous Development. Rights, Culture, Strategy*, Durham, Duke University Press.
- FERREYRA, Gabriel (2015), “The Michoacanazo: A Case-Study of Wrongdoing in the Mexican Federal Judiciary”, *The Mexican Law Review*, vol. VIII, núm. 1, pp. 3-31.
- GLEDHILL, John (2012), “Límites da autonomía e da autodefensa indígena. Experiencias mexicanas”, *Mana*, vol. 18, núm. 3, pp. 449-470.
- GÓMEZ DURÁN, Thelma (2012), “El pueblo

- que espantó al miedo”, en Marcela TURATTI y Daniela REA (eds.), *Entre cenizas. Historia de vida en tiempos de muerte*, Oaxaca, Periodista de a Pie, pp. 27-50.
- HINCAPIÉ JIMÉNEZ, Sandra (2015), “Acciones colectivas de innovación democrática local en contextos de violencia”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 77, núm. 1, pp. 129-156.
- HORKHEIMER, Max (2008), *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- LA CLAU, Ernesto y Chantal MOUFFE (1987), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI.
- MALDONADO ARANDA, Salvador (2012), “Drogas, violencia y militarización en el México rural. El caso de Michoacán”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 74, núm. 1, pp. 5-39.
- MANDUJANO ESTRADA, Miguel (2014a), “Constitución y pertenencia del cosmopolitismo subalterno: la plataforma de Boaventura de Sousa Santos como alternativa crítica contemporánea”, tesis de doctorado en Filosofía, Universidad de Barcelona.
- MANDUJANO ESTRADA, Miguel (2014b), “La primavera P’urépecha; resistencia y buen gobierno en Cherán Keri”, *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, núm. 9, pp. 103-112.
- MARX, Carlos y Federico ENGELS (1952), *Obras escogidas*, t. II, Moscú, Instituto Marx-Engels-Lenin.
- PÉREZ RAMÍREZ, Tatiana (2009), “Memoria histórica de la insurrección cívica purépecha en 1988”, *Política y Cultura*, núm. 31, pp. 113-138.
- RANCIÈRE, Jacques (1993), *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- _____ (2014), *El reparto de lo sensible. Estética y política*, Buenos Aires, Prometeo.
- RECONDO, David (2007), *La política del gatopardo: multiculturalismo y democracia en Oaxaca*, México, CIESAS.
- REINAGA, Fausto (1969), *La revolución india*, La Paz, Partido Indio de Bolivia.
- _____ (1970), “Manifiesto del Partido Indio de Bolivia”, La Paz, Partido Indio de Bolivia.
- ROMÁN BURGOS, Denisse (2013), “Somos muy celosos, si una persona no vive aquí, no sabe. Presencia física y dimensión performativa de la membreza en Cherán, Michoacán”, en Jorge UZETA (ed.), *Identidades diversas, ciudadanías particulares*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 115-134.
- ROMÁN BURGOS, Denisse (2014), “El espejismo del orden. Etnografía histórica sobre la política local en Cherán, Michoacán (1856-2014)”, tesis de doctorado en Antropología Social, Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- ROSEBERRY, William (2014), *Antropologías e historias. Ensayos sobre cultura, historia y economía política*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- ROULAND, Norbert, Stéphane PIERRÉ-CAPS y Jacques POUMARADE (1999), *Derechos de minorías y de pueblos autóctonos*, México, Siglo XXI.
- SANTILLÁN ORTEGA, Víctor Manuel (2014), “El ejercicio del poder desde la resistencia indígena. Cherán, Michoacán, 2011-2014”, tesis de maestría en Ciencias Sociales, FLACSO.
- SANTOS, Boaventura de Sousa y César RODRÍGUEZ GARAVITO (2007), “El derecho, la política y lo subalterno en la globalización contrahegemónica”, en Boaventura de Sousa SANTOS y César RODRÍGUEZ GA-

- RAVITO (coords.), *La globalización y el derecho desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*, México, AM-C/Anthropos, pp. 7-28.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2002), *Crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiencia*, Porto, Afrontamento.
- _____(2003), *La caída del angelus novus. Ensayos para una nueva teoría social*, Bogotá, ILSA.
- _____(2009), *Una epistemología del sur*, México, Siglo XXI/CLACSO.
- VELÁZQUEZ GUERRERO, Verónica Alejandra (2013), “Reconstrucción del territorio comunal. El movimiento étnico autónomico en San Francisco Cherán, Michoacán”, tesis de maestría en Antropología, CIESAS.
- ŽIŽEK, Slavoj (2005), “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Slavoj ŽIŽEK y Fredric JAMESON, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, pp. 137-188.