

Estudios interdisciplinarios

Violencias resistentes y la politicidad de lo sagrado

Resistent Violences and the Political
Nature of the Sacred

Recibido: 28 de febrero de 2025
Aceptado: 30 de mayo de 2025
Publicado: 25 de octubre de 2025

DOI: [10.22517/25392662.25799](https://doi.org/10.22517/25392662.25799)

pp. 190-211

 **Pilar Calveiro Garrido***
pilarcal2008@gmail.com

Licencia Creative Commons
Atribución/Reconocimiento-
NoComercial-SinDerivados 4.0
Internacional — CC BY-NC-ND 4.0.



* Profesora investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Responsable de la Maestría en Defensa y Promoción de los Derechos Humanos. Co-coordinadora del GT Memorias colectivas y prácticas de resistencia de CLACSO



Resumen

Este artículo se propone demostrar la relación entre la violencia y lo sagrado en las prácticas resistentes. Si bien este tema ya fue analizado magistralmente por René Girard en el contexto del Estado, aquí se aborda desde un contexto comunitario, centrado en el caso del Municipio Autónomo de Cherán K'eri. Las prácticas de esta comunidad permiten observar el despliegue de violencias defensivas y resistentes frente a la devastación del bosque cometida por redes narcopolítica; a la vez, la politicidad de lo sagrado y sus rituales refuerzan y sostienen el vínculo comunitario.

Palabras clave: violencias resistentes, sagrado, comunidades indígenas, Cherán.

Abstract

This article aims to demonstrate the relationship between violence and the sacred in practices of resistance. While this topic was masterfully analyzed by René Girard in the context of the State, it is examined here from a communal perspective, focusing on the case of the Autonomous Municipality of Cherán K'eri. The practices of this community reveal the deployment of defensive and resistant forms of violence in response to the devastation of the forest carried out by narco-political networks; at the same time, the political nature of the sacred and its rituals serve to reinforce and sustain communal bonds.

Keywords: resistant violences, sacred, indigenous communities, Cherán.

Introducción

La secularización de la política, producto de la Modernidad occidental —y en particular de la cristiandad—, pretendió liberar al Estado del control del poder religioso y eclesiástico. De manera paralela, el conocimiento científico procedió de manera simétrica a partir de los siglos XVII y XVIII, para desplazar en ambos casos todo lo que resultara inatrapable por la mera razón. En la Modernidad, se llegó incluso a «una secularización específicamente burguesa de la cultura y de la subjetividad»¹, diferente a la que pueda haberse desarrollado en otras culturas. Así, lo religioso, lo espiritual, lo sagrado —pero también todo lo sensible— se orillaron al ámbito privado y se colocó a la razón, en especial la instrumental, como principio de verdad de la política, el derecho y la ciencia, propias de lo público y lo profano. En consecuencia, quedaron artificialmente separados lo público-político de lo privado y lo sagrado, escisión que resultó operativamente muy útil, en especial para la política, al desapegarla de toda consideración ética y moral.

Se alentaron así procesos de expulsión de todo lo que no respondiera a esa racionalidad en los distintos ámbitos de la vida, y tales lógicas se traspasaron de los «centros» a las «periferias» a través de las políticas coloniales. No obstante, si bien este proceso separó lo mítico-espiritual-teológico de lo científico-filosófico, para recluirlo en el ámbito privado,

1 Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, ed. por Clacso (Buenos Aires: Clacso, 2014), 777-832.

Estudios interdisciplinarios

DOI: <https://doi.org/10.22517/25392662.25799>

aquello no ha dejado de latir de distintas maneras en la vida política, ya sea en su dimensión mesiánica, para sustentar resistencias y revueltas, ya sea como teología política estatal y colonial para legitimar la dominación.

Algo semejante, aunque de sentido inverso, ha ocurrido con la violencia, cuya legitimidad se reconoce exclusivamente en el ámbito de lo público estatal. Supuestamente limitada y proporcional, la violencia del Estado se ha justificado como instrumento para hacer prevalecer el derecho en que se sustenta el orden vigente, sin que entren en consideración las violencias constitutivas de dicho orden. En consecuencia, se presenta al derecho como una suerte de instancia «pacificadora» sin reconocer las violencias en las que se funda ni las que es capaz de ejercer para defenderse, ampliamente argumentadas por Walter Benjamin en su célebre *Para una crítica de la violencia*².

Como parte de este monopolio estatal de la violencia considerada «legítima», se desecha sin mayor consideración la admisibilidad de cualquier otra violencia que lo desafíe. Así, el Estado, y también la academia, desconocen la posible legitimidad de cualquier recurso al uso de la fuerza en los repertorios de resistencias y luchas sociales o privadas. Incluso ante actores abiertamente armados, como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México, o violentamente defensivos, como las llamadas primeras líneas en los levantamientos populares ocurridos en Chile o Colombia. Aunque se reivindicquen dichos movimientos, se soslaya la consideración de un uso legítimo de la violencia ante la agresión estatal, como si hacerlo fuera vergonzoso o por lo menos incómodo.

No obstante, frente a este doble confinamiento —por un lado, de la violencia legítima como atribución única del Estado y, por otro, de la retracción de lo sagrado hacia la esfera exclusivamente privada—, este trabajo trata su mutuo desbordamiento: la existencia de violencias defensivas legítimas que se ejercen en contraposición con sus respectivas gubernamentalidades³, así como de las dimensiones políticas de lo sagrado en las resistencias biopolíticas actuales.

Biopoderes⁴. La violencia y lo sagrado

Dado que la política se refiere a las relaciones sociales de poder y a todo el bagaje de inequidades que estas imponen es necesario considerar que la violencia, bajo distintas modalidades, es inherente a la política. Amor y temor, consenso y coerción, discurso y represión no se excluyen, sino que se complementan, se articulan e incluso se potencian entre sí en las más diferentes gubernamentalidades.

2 Walter Benjamin, *Para una crítica a la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (Madrid: Taurus, 1991).

3 La gubernamentalidad, categoría tomada de Michel Foucault (2006), no restringe el análisis del poder a la institucionalidad política del Estado y el gobierno, aunque las incluye. Comprende otros actores, instituciones, procedimientos y tácticas orientados al control de la población, de los recursos y de la conducta de las personas mediante los dispositivos de seguridad y de construcción de discursos y «verdades», todos elementos decisivos en las sociedades del siglo XXI.

4 El concepto de biopoder se toma de los trabajos de Michel Foucault (2006). En este texto recupero la distinción entre biopoder y biopolítica propuesta por Maurizio Lazzarato (2000: 83-91), que utilizo para referir los biopoderes a las políticas de administración, control y selección de la vida, mientras las biopolíticas aluden a prácticas resistentes, de defensa y protección de las vidas y de su diversidad.

Walter Benjamin distingue tres tipos de violencia: la conservadora (de un orden ya establecido), la violencia fundadora (de un nuevo orden) y la que llamó violencia «pura» o «limpia»⁵, a la que me voy a referir en el siguiente apartado. Las dos primeras están vinculadas con el derecho y el Estado, ya que operan para defender el orden vigente, en un caso, o pugnan por constituir uno diferente y pasar entonces a funcionar como violencia conservadora. En este sentido una «muerde la cola» de la otra mutando entre sí, y manteniendo una relación de «oscilación dialéctica»⁶. En consecuencia, el Estado y el derecho que lo sustenta, lejos de ser no violentos se fundan, se asientan y se sostienen en distintas violencias. «Fundación de derecho equivale a fundación de poder y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de violencia»⁷. Es decir que la legalidad, lejos de constituir una suspensión de la violencia se debe entender como su consumación.

Sin embargo, en las sociedades modernas persiste la idea engañosa de estar fundadas en un contrato social, en tanto acto racional y voluntario, que habría dado origen a la organización política, encubriendo así la violencia del orden vigente⁸. Se podría decir que nuestras sociedades cultivan una ignorancia engañosa de la violencia y un desconocimiento semejante de lo religioso⁹, que sin embargo están allí.

Nuestras instituciones frenan la violencia *ajena a ellas* de manera automática y con una fuerza prácticamente incontestable¹⁰, pero lo hacen a través del sistema judicial, que tiene un fuerte componente ritual, frecuentemente asociado al sacrificio, es decir, que canaliza toda la violencia sobre un «tercero».

Así, desde la perspectiva de René Girard, nuestro aparato judicial no suprime la venganza primera de las sociedades antiguas, sino que la efectiviza mediante la aplicación del castigo sobre aquel a quien identifica como culpable. Pero consiste en una represalia única de la autoridad, cuya soberanía es tan inapelable que suprime cualquier escalada posible y posterior de la violencia¹¹. Se podría decir, por tanto, que el sistema judicial no suprime, sino que racionaliza la venganza¹² de la que ostenta el monopolio. No obstante, el pensamiento moderno opta por ignorar dicha violencia¹³, que de hecho ejerce.

Siguiendo al mismo Girard, en una sociedad sacrificial¹⁴, los seres humanos «solo son capaces de reconciliarse a través de un tercero. Lo mejor que pueden hacer los hombres en el orden de la no violencia, es la unanimidad salvo uno, de la víctima propiciatoria»¹⁵, es decir,

5 Benjamin, *Para una...*, 41.

6 Giorgio Agamben, *Homo sacer* (Valencia:Pre-textos, 1998), 84.

7 Benjamin, *Para una...*, 40.

8 René Girard, *La violencia y lo sagrado* (Barcelona: Anagrama, 1995), 269.

9 Girard, *La violencia...*, 269.

10 Girard, *La violencia...*, 27.

11 Girard, *La violencia...*, 23.

12 Girard, *La violencia...*, 29.

13 Girard, *La violencia...*, 21.

14 René Girard abunda en la idea de que la tendencia a la disolución de las diferencias en las sociedades modernas las aproxima a los momentos de «crisis sacrificial», en que las rivalidades se intensifican y la ley se desdibuja (Girard, 1998: 194), lo que parece particularmente pertinente en el momento actual.

15 Girard, *La violencia...*, 269

del tercero excluido sobre el que recae aquella violencia que no puede ser vengada ya sea por su condición de «externo» de la sociedad o por la incontestabilidad del poder. Ese tercero excluido está conformado por aquellos cuyas vidas pueden ser tomadas sin que el derecho responda por ellas; es el *homo sacer*, la *nuda vida* a la que hace referencia Giorgio Agamben.

Agamben sostiene que la política occidental no se estructura en torno al binomio amigo-enemigo, que da lugar a la violencia bélica, sino en torno al que forman nuda vida-existencia política¹⁶. De allí derivaría la «exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política»¹⁷, exclusión que, en la actualidad, encarna en personas migrantes, indígenas y pobres asesinadas, desaparecidas, encarceladas, vidas que no se eliminan, sino que simplemente se abandonan, como práctica propiamente biopolítica.

La biopolítica, tal como fue definida por Michel Foucault —y que aquí estaré designando como biopoder por las razones expuestas en una nota a pie de página previa—, se orienta al control y la gestión de los procesos de vida de una población entendida como conjunto, como «especie», pero también «en tanto espíritu»¹⁸. No obstante, hay que decir que el biopoder tiende a reducir lo humano a su dimensión estrictamente «natural» o biológica. Por otra parte, invierte la antigua fórmula soberana de «hacer morir y dejar vivir» por lo que parecería su reverso: «hacer vivir y dejar morir». Sin embargo, se trata de una «defensa de la vida» de las poblaciones alargándola y haciéndola más «saludable», medicalización mediante, sin renunciar por ello al potencial de muerte propio de la soberanía. En realidad, los biopoderes se abocan a la defensa de ciertas vidas, a costa del abandono; es decir, que implican políticas de muerte directa o diferida.

Dado que esta «promoción» de la vida, de una vida que, tal como se la concibe, no alcanza para todos, sus prácticas se orientan a la administración y selección de las vidas —en plural—, para distinguir cuáles vale la pena proteger —y cómo hacerlo—, de aquellas que se decide abandonar a su suerte. La violencia implícita en estas prácticas alcanza no solo a la vida humana sino a toda forma de vida; se expresa también en la supuesta «exterioridad» con respecto a la naturaleza, en el antropocentrismo por el cual el ser humano se percibe como «amo y señor» de todo lo viviente, como «conquistador de la naturaleza»¹⁹ y de los pueblos en supuesto estado también «natural».

Al respecto es estremecedora la afirmación hecha por Francis Bacon a inicios del siglo xvii, recuperada por Maristella Svampa y Enrique Viale, donde afirma que «la naturaleza debe ser acosada en sus vagabundeos, sometida y obligada a servir, esclavizada, reprimida con fuerza, torturada hasta arrancarle sus secretos»²⁰, en evidente paralelismo no solo con la mujer sino con todos los «naturales» colonizados. Ese es el «alma» del biopoder que se orienta, en definitiva, a una selección biológica y política de la vida en su conjunto, tanto humana como natural, y cuyo criterio de clasificación de la «especie» humana se ubica en la interseccionalidad género/clase/etnia/raza. Por lo mismo se encuentra muy próximo del racismo y de sus pretensiones de distinguir entre lo que debe/puede morir y lo que merece vivir. «El racismo posibilita una relación dinámica entre la vida de unos y la muerte de otros. No solo permite

16 Agamben, *Homo...*, 16.

17 Agamben, *Homo...*, 108.

18 Maurizio Lazzarato, «Del biopoder a la biopolítica», *Revista Multitudes*, nº 1 (2000): 9.

19 Maristella Svampa y Enrique Viale, *El colapso ecológico ya llegó* (Buenos Aires: Siglo XXI), 197.

20 Svampa y Viale, *El colapso...*, 198.

una jerarquización de lo 'digno de ser vivido' sino que coloca la salud de unos en relación directa con la desaparición de otros»²¹, facilitando la posibilidad de ejercer, en las sociedades actuales, el viejo poder soberano del derecho de muerte, como parte del biopoder²².

Por fin, cabe decir que la distinción entre «hacer morir», en tanto práctica propia de la soberanía que coexiste con los biopoderes, y «dejar morir», característica distintiva de estos últimos, implica modalidades diferentes, pero no menos crueles. Este «dejar morir», es el abandono de las vidas excluidas, apartadas, marginadas es una de las formas de ejercicio del poder más recurrentes en nuestro tiempo, desde el neoliberalismo hasta las nuevas derechas.

Como es obvio, hablar de biopoder y de selección de las vidas es hablar de múltiples violencias que se intersecan: desde las estructurales que dejan morir a enormes masas de población, a las confrontaciones bélicas que matan a los «prescindibles», pasando por las represivas que apartan a pobres e incómodos y las narcopolíticas que se apropian de territorios, reconfigurando el espacio y devastando la totalidad de la vida. Son violencias soberanas que dan muerte y biopoderes que dejan morir; violencias que comprenden al Estado pero que lo exceden, que articulan lo público con lo privado y lo legal con lo ilegal para ejercer las prácticas de administración y selección de la vida desde todos esos ámbitos, anudando los biopoderes con la gubernamentalidad vigente.

Por su parte, en virtud del proceso de secularización operado en las sociedades occidentales, lo sagrado se refugia en lo religioso, recluso a su vez dentro del ámbito de lo privado. René Girard sostiene que lo religioso tiene por lo menos una ventaja con respecto al pensamiento moderno: comprende que el principio de unidad social no se funda en la supuesta existencia de un contrato social «explícito o implícito, arraigado en la 'razón', el 'sentido común', la 'mutua benevolencia'»²³ sino en la función que ha desempeñado la religión desde las sociedades primitivas. Según él, la religiosidad «tiende siempre a apaciguar la violencia, a impedir su desencadenamiento»²⁴. Por eso, desde su análisis, existe una «dependencia radical de la humanidad»²⁵ con respecto a lo religioso.

Desde su mirada antropológica, observa que la religiosidad se encuentra en el origen de la sociedad, precisamente porque instala la prohibición de la violencia y, de esa manera, no logra desaparecerla, pero sí suspenderla. «El pensamiento religioso dice realmente a los hombres lo que hay que hacer y no hacer para evitar el retorno de la violencia destructora»²⁶, aunque en ciertos casos la teología política estatal y no estatal utiliza precisamente a la religión para justificar la abierta destrucción y desposesión del otro.

Para apaciguar la violencia, cuando lo hace, la religión se vale de rituales, que también utiliza el aparato judicial, como ya se señaló, dando lugar así al «círculo vicioso del rito sacrificial» que aleja de la violencia directa, y que ni más ni menos «muy bien pudiera ser el de la totalidad de la cultura»²⁷.

21 Thomas Lemke, *Introducción a la biopolítica* (México: Fondo de Cultura Económica, 2017), 58.

22 Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006).

23 Girard, *La violencia...*, 269.

24 Girard, *La violencia...*, 27.

25 Girard, *La violencia...*, 224.

26 Girard, *La violencia...*, 269.

27 Girard, *La violencia...*, 101.

En este sentido y desde la perspectiva de Girard, que he tomado como base, «la violencia y lo sagrado son inseparables»²⁸ por la relación que existe entre lo sagrado y la víctima propiciatoria en toda la cultura occidental. Por eso, «el juego de lo sagrado y el de la violencia coinciden»²⁹.

Lo sagrado en nuestra cultura impone una distancia y cierto temor, ya que es parte de lo sacrificial, orientado a la exclusión o aniquilación de lo otro/diferente/ajeno y, a la vez, lo propio/semajante/interno que es preciso exterminar. La religión desvía esa violencia hacia el ritual y la suspende solo temporalmente, por lo que permanece latente.

Por fin, se podría decir que la teología política estatal, cuando no utiliza lo religioso para sus fines, lo encubre con un lenguaje secular, «científico» y desvía lo espiritual para instalar y sostener, en cambio, la misma lógica sacrificial que operará a través de las instituciones y de las prácticas sociales.

Biopolíticas. La violencia y lo sagrado

Es importante distinguir los biopoderes —orientados al control y selección de las vidas— de otras formas de la política de y para la vida. Maurizio Lazzarato nos insta a ver «lo que en la vida resiste (al poder) y, al resistírsele, crea formas de subjetivación y formas de vida que escapan a los biopoderes»³⁰ y producen el «vuelco del biopoder en una biopolítica»³¹. Recuperando su propuesta, llamaré biopolíticas a aquellas prácticas orientadas a la defensa de las vidas, de su diversidad y de su capacidad creativa, que ocurren en diversos escenarios, pero, muy particularmente, en las comunidades indígenas de América Latina. Las biopolíticas rehúsan no solo la reducción de la vida a su dimensión biológica, sino que aprecian las tramas de vida en toda su extensión, humana y no humana, reconociendo que la «distinción entre sociedad y naturaleza resulta ser una frontera que difícilmente se puede trazar»³².

La violencia y lo sagrado también se entrelazan en el campo de la biopolítica, aunque de manera diferente a lo que hemos analizado para los biopoderes. Estas violencias, que llamaré resistentes, guardan cierta resonancia con aquellas que Walter Benjamin llamó violencias «puras» o «limpias»³³, vinculadas por cierto a una noción de justicia del otro, no para el otro³⁴, diferente por completo del derecho. En efecto, la «violencia pura» se aparta tanto del derecho como del Estado, de los que no forma parte y a los que no aspira. Proviene de una alteridad absoluta con respecto a ellos, es decir, se mantiene ajena al orden instituido y, por lo mismo, lo rompe; destruye el derecho vigente con una mano que «alcanza a los privilegiados»³⁵, aunque no para refundar otro orden semejante sino para abrir a lo nuevo. Esta violencia tiene «amor

28 Girard, *La violencia...*, 27.

29 Girard, *La violencia...*, 268.

30 Lazzarato, «Del biopoder a la biopolítica», 83.

31 Lazzarato, «Del biopoder a la biopolítica», 89.

32 Raúl Cabrera, «En los bordes de la biopolítica», *Nomadías*, n° 30 (2021): 175.

33 Benjamin, *Para una...*, 41,44.

34 Silvana Rabinovich, *Trazos para una teología política descolonial* (México: UNAM, 2021), 57.

35 Benjamin, *Para una...*, 41.

por la vida»³⁶ y, por lo mismo, no se orienta a potenciar la confrontación sino a detenerla, frenando así la «violencia mítica», presente en las violencias fundadora y conservadora del derecho, que son acordes con lo sacrificial³⁷. Al hacerlo, desnuda el alma violenta del derecho y del Estado que, como ya se vio, presumen de pacificadores.

Esta violencia «pura» sencillamente ocurre, irrumpe como «revuelta clara y simple»³⁸ y, es importante enfatizar que, aunque está fuera de la ley, *reduce* el despliegue de la fuerza; tiende a frenar o desactivar el ciclo de la violencia. La justicia irrumpe a través de ella en distintos momentos de la historia, pero solo se la puede reconocer como tal *a posteriori*, por lo que la argumentación de Benjamin —a la que adscribo en este artículo— no tiende a enaltecer el uso de la fuerza sino a observarlo, y reconocerlo tanto en sus dimensiones opresivas como en las resistentes, que son las que acercan la justicia. Además, coexiste con otras prácticas no violentas, como la «conversación» y los «medios limpios»³⁹ del acuerdo, que Benjamin refiere como «cultura del corazón»⁴⁰.

El análisis de las violencias resistentes⁴¹, muchas veces armadas, no se puede reducir a la vieja discusión entre medios y fines, sino que nos conduce más bien a la relación entre ética y política, así como a la noción de justicia. Arraigan con frecuencia en las deudas con un pasado no redimido, con los muertos y los vencidos, deudas que siguen «ardiendo» y se «actualizan» en las luchas presentes⁴². Por lo mismo, también intentan impedir el desconocimiento o el silenciamiento de los grupos avasallados, minoritarios o derrotados, excluidos de decisiones que afectan sus vidas de manera directa y muchas veces drástica, hasta llegar al exterminio, como ocurre en los genocidios, las ocupaciones de territorio y los desplazamientos forzados. Por fin, pueden ser una demostración del resto, de la fuerza que aún queda, un intento por evidenciar también la vulnerabilidad del oponente e impulsar así las resistencias, demostrando su factibilidad.

Estas violencias no son equiparables con las que ejercen los biopoderes por la incomparabilidad de sus fuerzas y, en consecuencia, porque no tienen la misma posibilidad de detener —o, en su caso, potenciar— la confrontación. Aunque quieran no pueden detener la violencia. De manera que para distinguir una de otra es imprescindible observar las relaciones de fuerza entre los oponentes y reconocer en las resistencias la fuerza del débil, siempre menor y menos confrontativa.

La responsabilidad por el enfrentamiento y por la espiral ascendente que lo potencia no es un asunto menor y recae en quien tiene la posibilidad de suspenderlo y no lo hace. Dirimir quién lo ha iniciado es prácticamente imposible y conduce a acusaciones interminables porque todos pueden remitirse a una ofensa previa del otro, sea quien sea. Así que la

36 Benjamin, *Para una...*, 42.

37 Benjamin, *Para una...*, 41.

38 Benjamin, *Para una...*, 37.

39 Benjamin, *Para una...*, 34.

40 Benjamin, *Para una...*, 34.

41 No me voy a referir aquí a las violencias revolucionarias o «fundadoras» de un nuevo orden, que merecerían una reflexión aparte y tienen otras características.

42 Rabinovich, *Trazos...*, 167.

responsabilidad principal de la suspensión de la violencia reside en quien tiene la capacidad de detenerla. Otro asunto ligado a la responsabilidad es de orden valorativo e implica la legitimidad de lo que se defiende y en qué medida responde a un acto ofensivo, de ocupación y destrucción o a acciones defensivas y de protección, de nuevo vinculadas con la potencia de los oponentes.

Desde luego que no trato aquí de «romantizar» las violencias resistentes, que pueden incluir elementos de crueldad y venganza; se trata en cambio de observar su existencia, las condiciones de inequidad desde las que se despliegan y en qué medida pueden constituir formas legítimas de defensa de la vida. Como bien señala Enzo Traverso⁴³:

Décadas de política memorialista centrada casi exclusivamente en el sufrimiento de las víctimas, destinada a presentar la causa de los oprimidos como el triunfo de la inocencia, han eclipsado una realidad que parecía evidente en otros tiempos. Los oprimidos se rebelan recurriendo a la violencia...

En un sentido semejante, Slavoj Žižek advierte sobre la existencia de lo que llama una «operación ideológica que anatemiza la violencia y mistifica el pacifismo»⁴⁴, como forma de invisibilizar la violencia social. Es posible afirmar que este intento de desconocer la posible legitimidad de cualquier violencia que no provenga del Estado, señalada por Traverso, por Žižek y por otros autores, es una consecuencia directa de la derrota de los proyectos revolucionarios —muchos de ellos armados— ocurrida entre las décadas de los años 70 y 80 del siglo pasado. Con el triunfo del capitalismo neoliberal, se ha instalado un discurso «pacificador», funcional a un orden en verdad muy violento. Es como si se intentara desaparecer el «derecho de rebelión», que había sido validado incluso por John Locke ante trasgresiones mucho menores a las actuales, y posteriormente por el marxismo y las violencias revolucionarias del siglo xx ante la injusticia social.

Otra argucia argumentativa para desconocer de manera automática la posible legitimidad de las violencias resistentes es catalogarlas como terroristas, aunque no sean masivas ni indiscriminadas, aunque no afecten a población civil ni se orienten a inmovilizar o controlar a la sociedad por medio del terror. La violencia es múltiple y reclama adjetivos; no se puede hablar de ella de manera general e indiferenciada. Por eso, es necesario insistir en que no toda violencia es terrorista ni toda violencia es represiva; existen también las violencias resistentes y legítimas. Estas, aunque recurren al uso de la fuerza, operan de manera diferente a las utilizadas por los movimientos revolucionarios y de liberación nacional del siglo xx y se distinguen, sobre todo y muy claramente, de las utilizadas por la gubernamentalidad. Se trata de prácticas defensivas de contención de los biopoderes, pero también de autocontención, ya que intentan no «escalar» el uso de la fuerza y, sobre todo, no entrar en un escenario bélico.

43 Enzo Traverso, *Gaza ante la historia* (México: Akal, 2024), 80.

44 Slavoj Žižek, *Sobre la violencia* (Barcelona: Paidós, 2009), 230.

Esta precaución es clave: la guerra, aunque se enuncie invariablemente como acción «preventiva» o «defensiva», trata de sobrepasar la potencia del otro hasta alcanzar su eliminación. Las resistencias reconocen poseer una potencia menor que la del oponente y solo tratan de contenerlo, de impedir que pase y que destruya, sobre todo, la vida. Denunciadas como medio inaceptable por un pacifismo hipócrita, que convive con las enormes violencias sistémicas y directas sin alzar la voz, luchan por preservar vidas y territorios amenazados, por lo regular, por los grandes poderes político-corporativos.

No actúan necesariamente por oposición a la gubernamentalidad, sino que tienden a construir «al margen» y defienden esos márgenes, evitando la confrontación abierta. En muchos casos, construyen un engarce entre lo institucional y lo no institucional, «puentean» entre ambas realidades sosteniendo un equilibrio inestable.

En ciertas ocasiones, las comunidades —especialmente las indígenas, de las que hablaré en el siguiente apartado— recurren a estas violencias, que se pueden considerar resistentes, justamente porque detienen al biopoder y a sus atropellos. Irrumpe así lo paradójico, planteado por Jaramillo, Parrado y Loudior para el caso de Colombia, con la potenciación de los contrarios: se ejercen violencias que pacifican, como cara inversa de las «pacificaciones» violentas del Estado y sus conquistas⁴⁵.

Y esto es así porque las resistencias no potencian el poder hegemónico sino que lo restringen. Aunque este trata de responderles, reactivándose, lo cierto es que cuanto menos resistencia enfrentan los poderes concentrados, más omnipotentes se consideran y más se enseñorean frente a territorios y poblaciones. Se trata entonces de reconocer estas estrategias resistentes y su eventual legitimidad, por ser capaces de desactivar el ciclo de la violencia que se cierne sobre su territorio, su población, sus vidas y todo el potencial creativo de sus comunidades.

También en el caso de las resistencias se verifica un vínculo entre la violencia y lo sagrado que refleja de manera invertida, o por lo menos distorsionada, lo que ocurre en el campo del biopoder. En América Latina, la religión —como dispositivo colonial— o, más precisamente, la teología política colonial del Estado interpretó las formas de vida y la cosmovisión de los pueblos conquistados desde sus propias categorías, es decir, las de la Iglesia Católica⁴⁶. Así, «tradujo» de manera equívoca lo que observaba, refiriéndolo a nociones de su propio mundo, como las distinciones entre público y privado, o «sagrado» y «profano».

La colonialidad del poder se verificó también en esa teología política colonial⁴⁷, incapaz de escuchar al otro en su diversidad. Por eso, cuando se dice que las culturas mesoamericanas experimentan el mundo como sagrado, es necesario hacer algunas precisiones, como, por ejemplo, que no se refieren con ello a la dimensión trascendente o lejana, separada de la vida cotidiana, que estaría presente en la noción occidental de lo sagrado, expuesta por René

45 Jefferson Jaramillo, Erika Parrado y Woody Loudior, «Geografías violentadas y experiencias de reexistencia», *Íconos* 64, (2019): 113.

46 Rabinovich, *Trazos...*, 79.

47 Rabinovich, *Trazos...*, 173.

Girard. Por el contrario, para ellas «lo natural y lo sobrenatural, lo material y lo espiritual se entretejen de manera intrincada»⁴⁸. Por lo tanto, no existe una escisión entre lo sagrado y lo profano, sino que el vínculo entre ambos permea todos los planos de la vida.

Desde la cosmovisión indígena, el mundo mismo está vivo y todo lo vivo es sagrado, en el sentido de que merece dignidad, respeto, atención, y debemos tratarlo con el cuidado que amerita. Todos los elementos de la naturaleza se consideran animados y, por lo mismo, merecen ese respeto, tienen derechos y «con todos es necesario dialogar»⁴⁹, es decir que existe con ellos no solo una interrelación y una interdependencia, sino una verdadera intersubjetividad: la naturaleza «se considera, también, sujeto»⁵⁰, en oposición a la perspectiva occidental que la «conquista» y la objetiviza.

Muchos pueblos de diferentes regiones comparten ese vínculo de intersubjetividad con la naturaleza. Los Te Awa Tupua, de Nueva Zelanda, por ejemplo, conciben a su río como «un ente viviente e indivisible» cuya salud y bienestar deben cuidar y «están íntimamente interconectados con la salud y el bienestar de la gente»⁵¹. También distintos pueblos de África, Sudamérica y Norteamérica han construido modelos ecosociales de vida, en estrecha interrelación con la naturaleza

Entre los pueblos indios, la espiritualidad «es parte indisoluble de su cosmovisión [...], forma parte de su cotidianidad [...] se refiere a todas las fuerzas naturales y sobrenaturales que influyen en el equilibrio de la vida»⁵². Esta perspectiva cuestiona «tanto el paradigma antropocéntrico como la visión productivista del desarrollo [...] y reclama, entre otras cosas] la desaceleración del consumo actual»⁵³; por ello, es una cosmovisión que es también una cosmopolítica, por completo diferente a la perspectiva de lo sagrado-religioso que acompaña a la teología política colonial, propia de lo que llamamos Occidente.

Para la espiritualidad indígena, el ser humano no ocupa una posición central ni jerárquica —como en la modernidad occidental— sino que «se sabe en relación de sujeción y convivencia con muchos otros seres vivientes, entre los que se encuentra el prójimo»⁵⁴. No se permite, por lo tanto, la «objetivación» y la «apropiación» del mundo ni de los otros, características de la perspectiva científico-estatal. Así como el discurso normativo prohíbe tratar al ser humano como mercancía, aunque de hecho se siga haciendo, para los pueblos originarios la naturaleza debe recibir el mismo reconocimiento⁵⁵; es en este sentido que se dice que tiene derechos.

48 María Isabel Luengas, «Los caminos a la espiritualidad en la tradición indígena mexicana», ed. por Raquel Gutiérrez y María Villalobos (Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2000), 158.

49 Luengas, «Los caminos a la espiritualidad en la tradición indígena mexicana», 169.

50 Rabinovich, *Trazos...*, 34.

51 Svampa y Viale, *El colapso...*, 211.

52 Luengas, «Los caminos a la espiritualidad en la tradición indígena mexicana», 165.

53 Svampa y Viale, *El colapso...*, 202-203.

54 Rabinovich, *Trazos...*, 33.

55 Svampa y Viale, *El colapso...*, 204.

Frente a nuestra finitud como humanos, lo espiritual y lo sagrado remiten a la infinitud, a aquello que no se puede controlar ni poseer, que escapa a la dominación. De manera que la tierra, en tanto sagrada, no nos pertenece; nosotros le pertenecemos a ella, pero también somos responsables de custodiarla y protegerla. Carlos Lenkersdorf, quien vivió muchos años entre los tojolabales afirma que, según ellos «estamos viviendo en una sola comunidad cósmica y, a la vez sagrada, de la cual somos corresponsables»⁵⁶.

Para nuestros pueblos aymaras, quechuas, mesoamericanos, tierra y territorio, sin ser lo mismo están en el centro de su mundo y no se reducen a una determinada superficie. El territorio se reivindica como sagrado en tanto herencia ancestral, material, inmaterial y espiritual de la comunidad. Es fuente de conocimientos, saberes, cultura, identidad, tradiciones y también derechos. Es el espacio-tiempo en el que se despliegan las distintas formas de la vida, que integra toda la diversidad natural y cultural. Silvana Rabinovich relata que, por ejemplo, para los comcaac el territorio comprende el mar o el desierto, pero también a los antepasados, en una unidad espacio temporal sagrada, en el sentido recién mencionado. «La tierra es un cuerpo transgeneracional: abuela, madre, preñada de las generaciones que vendrán»⁵⁷.

Es también el lugar en el que habitan las divinidades protectoras de la diversidad de la vida, gracias a las cuales se produce el equilibrio que permite su recreación y reproducción. Por ello, el despojo del territorio donde se celebran los rituales sagrados afecta igual que el despojo del territorio donde se desarrolla la vida comunitaria; ambos son sagrados e inseparables, lo cual suele resultar incomprensible para las lógicas no solo mercantiles sino también para la religiosidad hegemónica.

Para los pueblos indígenas, el territorio es vida y sustenta la vida de la comunidad, entendida como un conjunto que actúa y decide a partir de acuerdos, tomados cara a cara y, sobre todo, «de boca a oreja». Dice Rabinovich que «la comunidad se habita entre la boca y la oreja, en el calor del aliento, en el abrazo, en la respiración en común»⁵⁸, entre la escucha y la palabra. Si el territorio sustenta a la comunidad esta se sustenta, a su vez, en los acuerdos y los vínculos de reciprocidad, que comprenden apoyos y «cargas» (*munus*) compartidas e intercambiables, así como la rotación de diferentes funciones, en beneficio «común».

Es en estos sentidos que el territorio es sagrado y, sin ser propiedad, se defiende como propio de la comunidad, incluso de manera armada. Opera así, desde lo comunitario, un desplazamiento de diversos conceptos: 1) lo propio, que no refiere a la noción de propiedad jurídicamente validada, 2) lo sagrado que no refiere a contraposición alguna con lo profano sino a la dignidad, respeto y cuidado del mundo viviente y 3) la violencia que no se ejerce como dominación sino como contención de esta.

56 Rabinovich, *Trazos...*, 192.

57 Rabinovich, *Trazos...*, 196.

58 Rabinovich, *Trazos...*, 182.

Cherán, entre la violencia y lo sagrado

No abordo aquí el caso del Municipio Autónomo de Cherán K'eri como espacio de «aplicación» de concepciones teóricas formuladas en otros contextos sino porque es desde esta experiencia, y de otras afines, como la de la coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias de Guerrero, CRAC-PC- desde las que me he permitido reflexionar sobre las las violencias conservadoras, las resistentes y su relación con lo sagrado, que se expone en los apartados previos.

Por lo tanto, abordaré las formas de construcción y sostenimiento de una autonomía en particular, fundada en el levantamiento comunitario del 15 de abril de 2011, en un contexto de gubernamentalidad neoliberal con fuertes conexiones, a nivel local, estatal y federal con las redes criminales. La aproximación a estas experiencias comunitarias me permitió asomarme y prestar atención a la articulación entre la defensa armada del territorio como violencia resistente y la dimensión política de lo sagrado, que se despliegan frente a los biopoderes de apropiación por desposesión.

Cherán es uno de los 113 municipios de Michoacán, ubicado en la meseta Purépecha, y tiene una extensión aproximada de 24 mil hectáreas, de las cuales 87% son comunales. Según cifras del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), tiene actualmente 20 586 habitantes y es el único municipio de Michoacán cuya cabecera municipal es indígena. Es decir, la población está compuesta principalmente por personas de la cultura purépecha y mestizos, aunque es preciso aclarar que, si bien muchos de los elementos de la cultura purépecha fueron decisivos en el levantamiento y siguen estando presentes en la comunidad, no todos los pobladores los comparten en la actualidad. La migración temporal hacia Estados Unidos es un fenómeno importante en Michoacán en general y también en Cherán, lo que lleva a incorporar otras costumbres y puntos de vista, no necesariamente afines a los comunitarios.

Los purépecha fueron un pueblo del México prehispánico cuya cultura se extendió por lo que actualmente es el centro de México. Constituían un señorío teocrático militar que no pudo ser conquistado por otras civilizaciones mesoamericanas y resistieron con fuerza a la colonización. Construyeron importantes centros ceremoniales basados en «la religiosidad y veneración del fuego sagrado, su Dios Kurikua Keri [y ...] como otras culturas mesoamericanas mantenía(n) una estrecha relación con sus dioses, el cosmos y la naturaleza»⁵⁹.

Antes del conflicto al que estoy haciendo referencia, el entonces municipio de San Francisco Cherán contó con 27 800 hectáreas de bosques de propiedad comunal, que se vieron reducidos a poco más de una cuarta parte de la superficie original, como efecto de la tala ilegal. De hecho, toda la región es conocida por los purépecha como *pukuminturhu*, que quiere decir «donde hay pinos», por la profusión de árboles de esa especie.

59 Tania González, «Participación política infantil desde la experiencia de la comunidad purépecha de Cherán, Michoacán» (tesis de maestría, UACM, 2017), 34.

El bosque de Cherán fue objeto de numerosos intentos de devastación, a los que la comunidad respondió defendiéndolo, incluso de manera armada, desde los primeros años del siglo xx. La sobreexplotación del bosque conoció un nuevo capítulo a partir de 2008, por parte de grupos de tala ilegal, asociados con redes criminales de la región y tolerados por la autoridad municipal. En 2011, dichos grupos se movían con total impunidad, haciendo exhibición de violencia en medio de la comunidad, que cobraron la vida de por lo menos tres comuneros de Cherán.

Ante ello, la gente tendía a encerrarse y el miedo se adueñó de la situación. Se verifican así las espacialidades violentadas, verdaderas geografías del miedo y el despojo referidas por Jaramillo, Parrado y Louidor⁶⁰. Los relatos recuperan esa etapa de temor y la dificultad para responder de alguna manera, hasta que el 15 de abril de ese año, después de muchas postergaciones, se produjo el levantamiento.

Sin planificación alguna, un grupo de mujeres y jóvenes, a los que se sumaron algunos hombres y luego toda la comunidad, detuvieron a los talamontes⁶¹.

No se planeó, pero los mayores escucharon el día y la hora que debía ser [...] Era el día que la luna había marcado», dice Naná O.⁶². De inmediato cerraron las entradas del pueblo con *retenes armados* e instalaron fogatas (*parankuas*) en cada esquina, para controlar el tránsito, para hacer visible que estaban en pie de lucha «como una estrategia de resistencia y protección⁶³.

Pero también para conversar y deliberar qué hacer.

Los vecinos llevaron *utensilios de cocina, mesas, sillas, bancos improvisados, elementos para construir un altar religioso*, un techo de lona o teja sencilla y algunas tablas que sirvieron para delimitar el espacio de la fogata [...] *la participación de las mujeres fue indispensable para el cuidado del fuego y el alimento*. Pero además ejercieron el *fortalecimiento espiritual* por medio de oraciones y ayudaron a resguardar a los menores [...] Al estar encendida día y noche, la fogata se convirtió en el espacio natural para que *los niños se acercaran a comer, jugar, participar y discutir con sus padres* y familiares la situación que se vivía en Cherán⁶⁴.

60 Jaramillo, Parrado y Louidor, «Geografías violentadas y experiencias de reexistencia», 116.

61 Nombre con el que designa en la comunidad a los responsables de la tala ilegal.

62 González, «Participación política infantil desde la experiencia de la comunidad purépecha de Cherán, Michoacán», 56.

63 González, «Participación política infantil desde la experiencia de la comunidad purépecha de Cherán, Michoacán», 18.

64 Las cursivas son mías y marcan la comunicación intergeneracional y los vínculos entre lo sagrado y lo profano. González, «Participación política infantil desde la experiencia de la comunidad purépecha de Cherán, Michoacán», 18.

La enorme importancia de la fogata en el movimiento, que replica su papel central dentro de las casas, e incluso el hecho de que la radio comunitaria se llame Radio Fogata, «donde las ideas arden», no es ajena a la antiquísima veneración purépecha del fuego.

Una de las primeras acciones del movimiento fue expulsar al presidente municipal, coludido con los agresores. Se instaló entonces una autoridad conformada según usos y costumbres —consistente en asambleas de barrio y un Concejo Mayor— así como un sistema de vigilancia también propio, al que llamaron Ronda.

La Ronda estuvo a cargo de hombres de la comunidad armados, que se hicieron cargo de la defensa y que decidieron distanciarse intencionalmente del concepto de seguridad y de autodefensa que implican las policías y las policías comunitarias, para aproximarse más al de autocuidado comunitario. Tenían, por lo tanto, «un pie en la legalidad y otro en la ilegalidad»⁶⁵, pero sobre todo estaban inaugurando una institucionalidad propia, diferente y alternativa, que recogía la capacidad de autodefensa del territorio, de muy antigua data. Se trataba de volver a la comunidad, pero también de reinventarla.

La Ronda comunitaria es una institución ancestral que, en sus orígenes, se encargaba de la seguridad de la población y estaba formada por «los hombres más respetados»⁶⁶. El movimiento la «rescató» y la actualizó para cubrir las necesidades del presente, en un momento de emergencia. Las armas que utilizó fueron tomadas inicialmente de la policía municipal y de las que poseía la población, como ocurre en cualquier contexto semirural. A partir de entonces, la seguridad del territorio quedó exclusivamente a cargo de la Ronda y de un cuerpo de guardabosques, también comunitarios.

En la actualidad, la comunidad cuenta con armamento semejante al de las corporaciones oficiales —obtenidas por distintos acuerdos con el propio gobierno— y porta uniformes propios, que incluyen el escudo y la bandera purépecha, distinguiéndose de los policías municipales del resto del Estado. Las barricadas, colocadas en los accesos a Cherán al inicio del levantamiento, se convirtieron después en puestos de vigilancia armada permanente que controlan la entrada y la salida de vehículos y personas. Se trata, por tanto, de un pueblo armado y vigilante, que ha logrado mantener muy altos niveles de seguridad en el territorio aun en un contexto de fuerte violencia, como el que predomina en el estado de Michoacán.

En consecuencia, nos muestra el caso de un proceso autonómico que recurre a prácticas armadas de carácter defensivo, ejerciendo una violencia de contención de las redes político-criminales, para recuperar el control del propio territorio sin ampliar ni escalar el uso de la fuerza. Lo han logrado de manera considerable, ya que hubo una disminución radical de cualquier tipo de ilícito y se han impedido las prácticas criminales más lesivas, como la violencia armada, el cobro de derecho de piso, las desapariciones y los asesinatos, que sí existen en su entorno.

65 González, «Participación política infantil desde la experiencia de la comunidad purépecha de Cherán, Michoacán», 32.

66 Alejandra Guillén, *Guardianes del territorio. Seguridad y justicia comunitaria en Cherán, Nurío y Ostula*. (México: Grietas Editores, 2016), 110.

Su actuación es principalmente defensiva; no salen a perseguir delincuentes, sino que se centran en la protección del territorio, lo que queda muy claramente expresado en la reflexión de Pedro Chávez, uno de los K'eri⁶⁷, quien afirma: «Jamás ha sido nuestro discurso ni retador ni altanero. Más bien nosotros alejémonos de esa situación, *defendamos lo que es de nosotros... la defensa, siempre la defensa y la protección... nada más*»⁶⁸. Como se puede ver, no hay una renuncia al uso de la fuerza, pero sí su restricción a una función defensiva, cuyo objetivo es detener una violencia mayor.

Podríamos decir, entonces, que este uso de la violencia se aproxima a lo que Walter Benjamin llamó «violencia pura» porque irrumpe como revuelta, se aparta del derecho y del Estado, es defensiva y tiende a desactivar el uso de la fuerza en lugar de potenciarlo. Aunque algunos autores, como Giovanna Gasparello⁶⁹, han vinculado previamente la «violencia creadora» de Benjamin con la experiencia de Cherán, no se han detenido en las diferentes dimensiones que la componen para reivindicarla como tal, como violencia resistente y distinguirla con toda claridad de las violencias de la gubernamentalidad.

Ya mencioné los sesgos de traducción que se instalaron con la dominación colonial y dificultan la lectura de la realidad comunitaria. Alejandra Guillén apunta uno muy interesante: para los purépecha no existe la noción de justicia (en su dimensión jurídica). Usan en cambio la expresión *sesi pakharani* o *sesi pentan*, que quiere decir «quedar bien» o «quedarse conforme»⁷⁰, lo que habla de un tipo de justicia más que punitiva de conciliación y reparación del daño, como la que reivindican. Tampoco existen conceptos como medioambiente, naturaleza y mucho menos recursos naturales porque existe otra forma de entender el territorio, como ser viviente.

Toda noción de territorio implica una construcción del espacio en constante transformación. Para los purépecha el territorio comprende, desde luego, dinámicas productivas, comerciales, económicas, junto a prácticas sociales y culturales como las festividades religiosas, los rituales y la transmisión oral comunitaria. En su seno se dan las relaciones intracomunitarias y con la naturaleza, como relaciones entre seres vivientes porque el territorio no es un simple espacio geográfico en el que se desarrollan actividades económicas, políticas o sociales sino una entidad viva, un cuerpo en movimiento y en transformación. El territorio es una entidad tan viva como las plantas y los animales y, en ese sentido, sagrada. En consecuencia, los parajes, los bosques, los manantiales, las rocas tienen sentidos específicos y merecen el respeto que merece toda vida.

En la cultura purépecha

67 Miembro del Concejo Mayor.

68 Pedro Chávez, entrevista personal.

69 Giovanna Gasparello, «Análisis del conflicto y de la violencia en Cherán», *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 39 (155), 2018: 105.

70 Guillén, *Guardianes del territorio...*, 124

Los cerros, las cuevas, los aires, los árboles, las aguas, los animales, las plantas y otras entidades son -además de seres vivos- personas con capacidades, derechos y emociones propias. Es común escuchar en voz de los mayores. “Para nosotros todos esos seres son sagrados”, pero esa frase es una mala traducción del purépecha, de algo impensable en español y que se dice: *janhanharhin* (respeto, sagrado). Se trata de un conjunto ético elaborado con pensamientos, sentimientos y actitudes que refieren al deber ser y puede compararse a la relación fraterna que debiera imperar entre ciudadanos iguales⁷¹.

En efecto, el uso del término «sagrado», como ya se dijo, está tomado del léxico colonial, pero adopta un significado muy diferente, como en el caso de la justicia. De manera que seguiré haciendo mención de lo «sagrado», porque así ha sido recuperado por la propia comunidad, auncon con las salvedades ya mencionadas en el apartado anterior.

El p'urhépecha considera a la tierra como madre, *naná-écheri*, que provee de la vida, desde el agua de los manantiales hasta el alimento o la madera para hacer fuego, pasando por las plantas medicinales⁷². De la tierra se recibe y a ella se regresa; todo el ciclo de la vida está indisolublemente unido a la tierra, a la que se pertenece. De nuevo, el K'eri nos dice: «Luchamos por un pedazo de tierra por ser nuestro y porque nosotros pertenecemos a ella»⁷³.

También hay una relación muy estrecha con los árboles que proporcionan herramientas, vivienda, fuego, resina. «Piensan que los árboles bajan el agua del cielo y la acumulan en el interior de los cerros como si estos fueran cajas de agua»⁷⁴, y si los árboles propician la lluvia y si los cerros y la tierra son reservorios del agua. A su vez, consideran que en el interior de los árboles se encuentra el principio del fuego, ya que con ellos se hace el fuego con el que se cocina, se protege, se calienta y se reúnen las gentes⁷⁵. En el interior de los árboles se entrelazan, por lo tanto, el agua y el fuego «como las fuerzas primordiales del bosque»⁷⁶.

Por todo ello el bosque se protege. En el esquema tradicional, solo se justifica talar un árbol ante necesidades importantes como construir una casa, y solo se lo puede vender ante circunstancias graves, de muerte o enfermedad, y después de obtener permiso del Concejo de Bienes Comunes⁷⁷. De manera que el aprovechamiento comercial del bosque no está permitido.

Los purépecha «hablan de los árboles como personas: perciben su edad, sus sentimientos, sus emociones y una personalidad propia [...] probablemente solo el acto de caminar distingue a los árboles de las personas humanas»⁷⁸. Todo ello es propio de la intersubjetividad con la naturaleza ya mencionada.

71 León García Lam, *Los bosques rebeldes de Cherán* (México: Centro de Estudios Espinosa Yglesias, 2022), 6-7.

72 González Escalona, «Participación política infantil desde la experiencia de la comunidad purépecha de Cherán, Michoacán», 45.

73 Pedro Chávez, entrevista personal.

74 García Lam, *Los bosques...*, 7.

75 García Lam, *Los bosques...*, 7.

76 García Lam, *Los bosques...*, 7.

77 García Lam, *Los bosques...*, 21.

78 García Lam, *Los bosques...*, 22.

La tierra, el bosque o monte, los cerros, los manantiales, el fuego son «sagrados» y, por lo mismo, tanto los curadores como los «hechiceros» usan los elementos naturales para curar o para «pedir maleficio»⁷⁹. Su intervención consiste básicamente en restablecer el equilibrio perdido del cuerpo y el alma, recurriendo tanto a plantas curativas como a rituales ancestrales porque, desde la cosmovisión indígena, la dualidad de fuerzas opuestas pero complementarias es fundamental y se requiere mantener el equilibrio en todos los órdenes.

Todo esto permite explicar por qué una de las circunstancias que desencadenó la acción armada fue que la tala descontrolada estaba llegando a *La Cofradía*, un manantial rodeado de altos pinos, que durante mucho tiempo había abastecido a la comunidad. Aunque ya para entonces el pueblo se surtía de otro pozo profundo, La Cofradía seguía siendo importante para la vida. «Los manantiales son sagrados, porque representan vida», aclara una comunera de Cherán⁸⁰. El «ojo de agua», como lo llaman, había sido garante de la subsistencia en un pasado inmediato, sí, pero más allá de su «utilidad» era y seguía siendo sagrado porque da vida y es vida. Y precisamente la convicción de «ser en el territorio», de tener la vida gracias al territorio y con el territorio, del reconocimiento de lo que él provee y, por lo tanto, de la necesidad imperiosa de protegerlo, de defender la vida del territorio como propia, tuvieron un lugar importante.

Asimismo, la ofensa, la transgresión de lo sagrado reclama una respuesta defensiva que vincula de manera muy clara su preservación con el ejercicio de una respuesta de protección. Lo sagrado refiere a la defensa de la vida misma, la propia, la comunitaria y la del territorio como tal, de manera que tiene una clara dimensión política de resistencia frente a los biopoderes de control y selección de la vida. Su preservación obliga a detener la destrucción de la vida humana, natural, cultural conteniendo las violencias de desposesión con la fuerza de la resistencia.

También los rituales de nacimiento muestran esta pertenencia al territorio y su vinculación con los elementos vitales y lo sagrado. Así lo relata una partera de Cherán:

Recibir (al niño) es darle gracias a la *kuerahupaeri* (la creadora) porque te da una vida... Antes se iba al cerro y se encajaba una piedra debajo de un árbol (porque) la vida está conectada a la tierra. Sin aire no hay nada, el árbol da ese aire; con el aire se limpia... El árbol es el hijo de *naná echeri* (madre tierra) y tu hijo necesita un hermano o alguien que lo cuide, que lo guíe⁸¹.

Se enlazan así la vida humana, el árbol, la tierra y la piedra; cada una defiende y protege a las otras. Por su parte, el territorio es ese pedazo de tierra sagrada, sí, pero también y, sobre todo,

79 González, «Participación política infantil desde la experiencia de la comunidad purépecha de Cherán, Michoacán», 35, 41.

80 Entrevista personal.

81 González Escalona, «Participación política infantil desde la experiencia de la comunidad purépecha de Cherán, Michoacán», 95.

un espacio abierto de reproducción de la diversidad de la vida en todos los sentidos, y es en torno suyo que se construye lo comunitario. De ahí que el cuidado del territorio se entiende como cuidado de la vida misma de la comunidad y más allá de ella, como biopolítica positiva. «Se es en el territorio; no se concibe la oposición o separación entre sociedad y entorno, cultura y naturaleza, sino que estas son, siempre, una en la otra»⁸².

Entre los purépecha, la *kashumbikua* es un principio primordial de respeto que se extiende a todos los ámbitos. Sostiene «la interrelación entre lo espiritual, la comunidad y la naturaleza»⁸³, todas estas dimensiones en las que se asienta la vida por igual. Los cerros, los ojos de agua, el bosque o ciertas piedras, como la Kutzanda, son sagrados y merecen respeto. Así, un comunero de Cherán agradece cada día la vida, frente al cerro de San Marcos, donde se ubica la Kutzanda: «Gracias cerro San Marcos por la vida de hoy»⁸⁴. No se trata de algún tipo de adoración a la montaña o a la piedra, como debería ser obvio, sino la conciencia de la conexión existente entre nuestra vida y la vida en su conjunto, como expresión de lo sagrado.

Justamente por eso, la defensa de la naturaleza, que es sagrada, se considera una práctica democrática, en una interesante politización de lo sagrado. Se entiende que proteger la naturaleza es proteger la vida humana y, si la protección de la vida de las personas es una de las funciones de la política, también debe serlo la protección del mundo natural en que se sustenta. En consecuencia, la ampliación democrática incluye la protección de todas las vidas y de todas las formas de vida, en una auténtica biopolítica. Así un miembro del Concejo Mayor afirma: «Los que más han defendido la naturaleza son los pueblos indígenas porque somos los que estamos más cerca de la democracia»⁸⁵.

Lo comunitario sostiene una enorme cantidad de festividades, prácticas religiosas y rituales que, a su vez, articulan y sustentan a la comunidad. Marcan un tiempo cíclico que permite repetir y renovar prácticas, relaciones y vínculos. En muchos casos, las festividades y los rituales son de corte colonial/católico, organizados a través del sistema de cargos. Estos pueden pensarse como producto colonial y mestizo con una imbricación ya indistinguible de sus componentes, o bien como prácticas en las que es posible distinguir la articulación de elementos de distinta procedencia, como propone Silvia Rivera Cusicanqui⁸⁶.

Un ejemplo de ello es la fiesta de San Francisco, santo patrono de Cherán. Durante el novenario, se levantan altares con imágenes, velas, flores y la figura del santo, todos elementos de raigambre puramente católico; así como peregrinaciones, práctica que el catolicismo comparte con el mundo prehispánico. Sin embargo, la ubicación de la imagen y del altar cambia cada día de casa. La familia que la recibe debe ofrecer gratuitamente las tres comidas del día a quien llegue, que son muchísimas personas; se tiran cohetes como parte del festejo; se dan y reciben para el santo enorme cantidad de ofrendas simbólicas y en ocasiones se realizan bailes

82 Pilar Calveiro, *Resistir al neoliberalismo* (México: Siglo XXI, 2019), 149.

83 Álvaro Márquez-Fernández, «La Cosmópolis Monista. Cinco tesis contrahegemónicas desde una bioética del Sur», *Argumentos de Razón Técnica* 19 (2016), 116.

84 Comunera de Cherán, entrevista personal.

85 Calveiro, *Resistir...*, 166.

86 Silvia Rivera, *Un mundo ch'ixi es posible* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2018), 37.

y música, todo lo cual es muy costoso y resulta posible porque se respalda en muchos otros, en comisiones específicas y apoyos de distinto tipo. Esta festividad se organiza bajo el sistema de cargos. Así como ocurre con la festividad del Corpus Christi o la de los Oficios que proviene de la celebración prehispánica *Kuanikukua*, en la que en gratitud por los bienes recibidos las personas se desprenden de parte de lo recibido arrojándolo al aire⁸⁷ y compartiéndolo.

«La fiesta purépecha gasta y consume a manos llenas»⁸⁸. Como su nombre lo indica, el «carguero» es quien se hace cargo de la fiesta, es decir, quien recibe esa carga que es, al mismo tiempo un honor, ya que toda dignidad proviene de lo comunitario. Por eso agradece ofreciendo lo mejor que tiene; es decir, agradece nada menos que la posibilidad de dar. Las implicaciones de esta práctica, que se mantiene no solo en Cherán sino en distintos lugares del país, muestran rasgos de importancia, que la distinguen de las celebraciones católicas. Algunos de ellos son: 1) el aprovechamiento festivo de los excedentes en lugar de la acumulación de los mismos (que se verifica en el costo que tales ceremonias implican para los cargueros e incluso la quema festiva de cohetes, la proliferación de ofrendas, etc.), 2) la rotación (cada día le toca a una casa distinta y cada año a diferentes familias) para involucrar a muchos grupos familiares en las diversas funciones de esta y de otras actividades comunitarias, 3) la ayuda mutua (*jarojpikua*), que comprende juntarse para ayudarse unos a otros (*jarojperakua*), como en la faena, como en el trabajo colectivo, que permite resolver distintas necesidades, en este caso, coadyuvando a llevar la «carga». Como señala uno de los K'ëris: «La gente se vuelca a los cargueros, a llevarles desde maíz, frijol, manteca, arroz [...] La contribución viene de la comunidad y es una enseñanza que nos dieron los abuelos. O sea, [todo mundo se pregunta] ¿cómo colaboras tú?»⁸⁹. De manera que muchos y, en especial, los más próximos ayudan tanto económicamente como con trabajo 4) el acompañamiento de distinto tipo que realizan unos a otros y que profundizan los lazos comunitarios⁹⁰.

La no acumulación, la rotación, la ayuda mutua, el acompañamiento son todas prácticas que se sostienen en torno a lo religioso y recuperan lo sagrado pero que, al mantener y reforzar los vínculos comunitarios, las conectan con la dimensión no solo social sino específicamente política; son las que permiten el funcionamiento de la comunidad incluida su autodefensa y la ronda armada, la protección de la vida y la sacralidad de los vínculos. Su reivindicación implica una reparación-restitución y resignificación del pasado, que probablemente es lo que uno de los actuales K'ëris de Cherán describe como «encontrarse con el espíritu de la comunidad»⁹¹.

Así, las resistencias comunitarias enfrentan y eluden los biopoderes, que controlan y gestionan la vida protegiendo unas formas de existencia a costa del abandono de muchas otras. Al resistir, rompen con las escisiones entre lo público y lo privado, lo sagrado y lo profano, instaladas por la Modernidad estatal primero y sostenidas en la gubernamentalidad

87 Se trata de pequeñas cantidades o miniaturas de los bienes que se producen y que, en esta festividad se intercambian.

88 Le Clézio en García Lam, *Los bosques...*, 10.

89 Francisco Rosas, entrevista personal.

90 Según Denisse Román Burgos, acompañar en las fiestas a las relaciones más cercanas, como hermanos, tíos, abuelos, padres, compadres y padrinos «es la práctica social de mayor importancia» (Román, 2013, p. 122).

91 Francisco Rosas, entrevista personal.

neoliberal, para rebasar los límites impuestos tanto a la violencia legítima como a lo religioso/sagrado/espiritual. Deshacen el doble confinamiento de la violencia legítima como atribución única del Estado y la retracción de lo espiritual y lo sagrado a la esfera exclusivamente privada. Al desconocer el monopolio estatal de la violencia legítima, toman sobre sí la responsabilidad de la defensa armada del territorio y de la vida como tal, en el ejercicio de violencias biopolíticas resistentes.

Por la otra parte, al reconocer la dimensión sagrada de la vida, en toda su amplitud y diversidad, rompen la reclusión de la espiritualidad en el fuero íntimo y privado mostrando su dimensión social y su politicidad, en el sentido más amplio. Por fin, la violencia y lo sagrado resultan inseparables en el ejercicio de una gubernamentalidad sacrificial, que selecciona unas vidas a cambio de otras. Como contraparte, las violencias resistentes y el respeto sagrado por la existencia, se potencian entre sí en una biopolítica de defensa de la vida en toda su extensión y diversidad. Porque, si bien es cierto que la teología se esconde en el sótano de la política, como sugiere W. Benjamin en sus tesis sobre la filosofía de la historia, no es menos cierto que las resistencias políticas se esconden en los intersticios de lo sagrado, actualizando su potencia.

Referencias

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer*. Valencia: Pre-textos, 1998.
- Benjamin, Walter. *Para una crítica a la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1991.
- Cabrera, Raúl. «En los bordes de la biopolítica». *Nomadías*, n.º 30 (2021):165-189.
- Calveiro, Pilar. *Resistir al neoliberalismo. Comunidades y autonomías*. México: Siglo XXI, 2019.
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio y población*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- García, León. *Los bosques rebeldes de Cherán. Análisis etnográfico de las fuerzas y resistencias sociales frente al abuso del poder*, México: Centro de Estudios Espinosa Yglesias, 2022. <https://ceey.org.mx/los-bosques-rebeldes-de-cheran-analisis-etnografico-de-las-fuerzas-y-resistencias-sociales-frente-al-abuso-del-poder/>.
- Gasparello, Giovanna. «Análisis del conflicto y de la violencia en Cherán, Michoacán». *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 39, n.º 155, 2018: 77-112.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1998.
- González, Tania. «Participación política infantil desde la experiencia de la comunidad purépecha de Cherán, Michoacán». Tesis de maestría, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2017.

- Guillén, Alejandra. *Guardianes del territorio. Seguridad y justicia comunitaria en Cherán, Nurió y Ostula*. México: Grietas Editores, 2016.
- Jaramillo, Jefferson, Erika Parrado y Woody Edson Louidor. «Geografías violentadas y experiencias de reexistencia. El caso de Buenaventura, Colombia, 2005-2015». *Íconos*, n.º 64 (2019): 111-136.
- Lazarato, Maurizio. «Del biopoder a la biopolítica». *Revista Multitudes*, n.º. 1 (2000): 83-91. https://marceloexposito.net/pdf/trad_lazarato_biopoderbiopolitica.pdf.
- Lemke, Thomas. *Introducción a la biopolítica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Luengas, María Isabel de Fátima. «Los caminos a la espiritualidad en la tradición indígena mexicana». En *Espiritualidad de los pueblos indígenas de América*, editado por Raquel Gutiérrez, y Marina Villalobos, 158-166. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2000.
- Márquez-Fernández, Álvaro. «La Cosmópolis Monista. Cinco tesis contrahegemónicas desde una bioética del Sur». *Argumentos de Razón Técnica* 19 (2016), 116.
- Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, editado por Clacso, 777-832. Buenos Aires: Clacso, 2014. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>.
- Rabinovich, Silvana. *Trazos para una teología política descolonial*. México: UNAM, 2021.
- Rivera, Silvia. *Un mundo ch'ixi es posible*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018. https://tintalimon.com.ar/public/s7loyv7qkqky9tlizbaucr6z67/pdf_978-987-3687-36-5.pdf.
- Svampa, Maristella y Enrique Viale. *El colapso ecológico ya llegó*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2020.
- Traverso, Enzo. *Gaza ante la historia*. México: Akal, 2024.
- Zizek, Slavoj. *Sobre la violencia*. Barcelona: Paidós, 2009. https://tiemposmodernos.weebly.com/uploads/6/3/1/3/6313332/zizek-sobre_la_violencia_seis_reflexiones_marginales.pdf.