

**DISCURSOS Y PRÁCTICAS DEL BUEN CONVIVIR
EN UN CONTEXTO DE POST-VIOLENCIA
EN MICHOACÁN (MÉXICO)**

**DISCOURSES AND PRACTICES OF BUEN CONVIVIR
IN A POST-VIOLENCE BACKDROP IN MICHOACÁN (MEXICO)**

Iñigo González-Fuente

Dpto. de Educación de la Universidad de Cantabria, España
inigo.gonzalez@unican.es

Guillermo Paleta Pérez

Unidad Académica de Estudios Regionales de la UNAM, México
gpaleta@humanidades.unam.mx

Cómo citar / citation

González-Fuente, I. y Paleta, G. (2019) “Discursos y prácticas del Buen Convivir en un contexto de post-violencia en Michoacán (México)”. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 14(2): 407-436. doi: 10.14198/OBETS2019.14.2.05

Resumen

El objetivo principal del artículo es analizar el complejo proceso a través del cual el paradigma del Buen Convivir cobra significado en el contexto de post-violencia en Tancítaro, Michoacán, México. A nivel metodológico, utilizamos información registrada en campo durante los años 2016 y 2017, tanto del análisis de contenido en varios documentos públicos, como de la observación y las entrevistas en profundidad realizadas. A modo de conclusión, los autores señalamos el Buen Vivir como una construcción social. Y esto significa exacta-

mente que su conceptualización ha de estar sujeta a las circunstancias sociales e históricas de cada contexto local.

Palabras clave

Buen Convivir; violencia organizada; autodefensas; comunidad; jesuitas; México

Abstract

The main objective of the article is to analyze the complex process through which the *Buen Convivir* paradigm is able to acquire meaning despite the backdrop of post-violence in Tancitaro, Michoacán, Mexico. At the methodological level, information recorded in the field throughout 2016 and 2017 has been applied, including content analysis on various public documents, observations, and in-depth interviews which were conducted. By way of conclusion, the authors point out *Buen Vivir* as a social construction. And this means that its conceptualization must be subject to the social and historical circumstances of each local context.

Keywords

Buen Convivir; organized violence; self-defense forces; community; Jesuits; Mexico

Extended Abstract

On February 24, 2013, self-defense forces appeared simultaneously in public spaces with the intention of confronting organized crime in different municipalities of Michoacán, Mexico. Since then, and up until the first months of 2014, self-defense groups have begun to establish a presence in 33 of the 113 municipalities of the entity. In geographical terms, the presence of self-defense groups was more evident in the regions that are global agribusiness productive enclaves. Specifically, the state of Michoacán is the largest avocado producer not only in Mexico, but in the world. In recent years, a strip of 10 municipalities has been formed, in which the largest volume of avocado production is now concentrated.

Among these municipalities is Tancitaro, the community under study. The correlation between agro-industry and organized violence began to take shape in Tancitaro in 1997, when the municipality obtained its certification to export avocados to the United States. Henceforth, between 2005 and 2013, an estimated 5,000 criminal acts have occurred in a municipality with a population of 30,000. Against this backdrop, on November 16, 2013, inhabitants of the municipality took up arms against organized crime. This situation would mark the beginning of

a series of strategies aimed at confronting the instability and violence that took place throughout several years in the municipality. One of these strategies was to organize a single candidacy between the parties with greater representation in the municipality (Partido Revolucionario Institucional – PRI, Partido Acción Nacional – PAN and Partido de la Revolución Democrática – PRD) for the municipal elections of 2015. The proposal for a single candidacy was due to the general perception that the community was divided by the different political affiliations, and that this situation had contributed to the infiltration of organized crime in the municipality. The political parties campaigned separately and used their own slogans; yet representatives of the three parties shared a single ballot, prognosticating, in this way, the coalition government which served in the 2015-2017 triennium.

Today, against this backdrop of post-violence, the leading regional agencies (city council, political parties, catholic church, schools, avocado producers and other members of the community) are fighting for the re-construction of their everyday lives. Specifically, based on the advice received by missionaries belonging to the Society of Jesus, an agreed upon project which would “reconstruct the social fabric” is permeating the discourses and practices of the inhabitants of the municipality with the aim of creating a new sense of community. This project has been strongly influenced by the Aymara paradigm of *Buen Convivir* (*suma qamaña*), which, in turn, is being studied by Jesuit intellectuals.

Within this framework, the main objective of the article is to analyze the complex process through which the *Buen Convivir* paradigm is able to acquire meaning despite the backdrop of post-violence in Tancitaro, Mexico. To that end, the authors propose two lines of analysis. On the one hand, we are interested in approaching the *Buen Convivir* as a discourse and practice that is experienced by a specific population in specific contextual circumstances. In this sense, it is necessary to understand *Buen Vivir* as a social construction, as a phenomenon that must be contextualized socially, geographically and historically, and it must be studied by way of analyzing the concrete experiences of the members of the population.

As a second line of analysis, and closely related to the previous one, we consider that one of the keys to understanding why *Buen Convivir* has been growing with such relative success in Tancitaro is that it has placed the focus on certain discourses and practices associated with the communitarian lifeworld. Specifically, attention will be drawn to the issue of trust in the configuration and participation in social networks. Of course, as will be shown, this factor has been accurately read by the Jesuits in the pursuit of their scientific and apostolic purposes.

Among the vast literature published on *Buen Vivir*, the proposal by Eduardo Gudynas has been of special interest to us. This author understands that we can now agree that the *Buen Vivir* concept is being permanently constructed and reproduced; that it is not restricted to the paradigms of the Andean peoples; and consequently, it is necessary that the debate on *Buen Vivir* be furthered within other circumstances and among other actors. This has become the starting point of the following reflections: What is the concept of *Buen Convivir* that is being practiced by the residents of Tancítaro?; How can one categorize a concept which pertains to Andean indigenous knowledge, was developed by a Catalan Jesuit with Bolivian nationality –Xavier Albó–, and was in turn reinterpreted by his Mexican congregation partners and adapted by some of them along with others the community via actions and concrete feelings to the specific context of a post-violent Tancítaro? Undoubtedly, the interpretation of Gudynas' *Buen Vivir* as a plural concept in construction, in short, the assumption that different *buenos vivires* are taking place, is vital to us. Finally, what we have presented here is one of them: *Buen Convivir* of Tancítaro, Michoacán, Mexico.

At the methodological level, the authors have established two unique approaches. On one hand, content analysis on various public documents has been carried out. Likewise, the literature generated by the actors linked in some way to the different Jesuit institutions has been analyzed. Finally, the public statements made in the press by some of Tancítaro's main social actors have been taken into account. The contents recorded in these three types of documents will be crossed with the design of comparing the respective interpretations which have written about *Buen Convivir*.

On the other hand, information recorded in the field throughout 2016 and 2017 has been applied, including observations and in-depth interviews which were conducted. Different players within the process were interviewed at that time, including some members of the municipal corporation, the priest, the Jesuit missionaries, some members of the various commissions of the Citizen Council of *Buen Convivir*, as well as constituents of self-defense groups.

In this framework, the authors have discussed the processes of germination and reconstruction of Tancítaro's *Buen Convivir*. Four defining elements of the concept have been proposed: citizen participation, the question of trust, the culture of care and, the basis upon which the others depend, the communitarian lifeworld. In other words, that which makes the speeches and practices of the inhabitants of Tancítaro included in the *Buen Vivir* platform possible is the fact that the Tancitarense are a community, they not only want a community project but in fact have one, something that they have in common

with other Bolivians, Ecuadorians, Mexicans, and so on. Likewise, an analysis of the communitarian lifeworld in Tancítaro which does not jointly contemplate the ideas of participation, of trust and of a culture of care, is not possible.

By way of conclusion, the authors point out three issues that seem particularly relevant. In the first place, *Buen Vivir* is a social construction. And this means that its conceptualization must be subject to the social and historical circumstances of each local context. In the case of Tancítaro, Michoacán, Mexico is a context of post-violence and a link to synergies that, to date, have kept the municipality in a tense sort of peace. The actors who are reinterpreting *Buen Convivir* for Tancítaro are people who have experienced different dramatic acts of violence implemented by organized crime: intimidation, threats, extortion, rape, disappearance, forced recruitment, lynching, torture, decapitation, and murder.

Secondly, we consider that there is a basic threshold of discourses and social practices common to the set of experiences that are (self) denominated as *Buen (Con)Vivir*, namely, the communitarian lifeworld as a set of social institutions that work in the activation and reproduction of networks with which to carry out collective tasks. Citizen participation, collective trust, solidarity work, care of people and the environment, assemblies by popular consensus, and the integration of parties are the elements that allow us to speak about a communitarian lifeworld in Tancítaro. Specifically, the Mexican Jesuits have found the perfect way to describe this: it is about finding a way to articulate dynamic bonds which bring individuals and families together and integrate them into networks that allow them to control their spaces and defend their interests.

Finally, the authors consider that the Tancitarense constitute a paradigmatic case of determination and dignity in the search for their own *Buen Vivir*. In a context of absence of the State (at best), or above all tolerance of the state and organized crime, this article highlights a case in which citizens have the final word on their future.

INTRODUCCIÓN

El 24 de febrero de 2013 aparecen públicamente y de manera simultánea grupos de autodefensa para confrontar el crimen organizado en la localidad de La Ruana, municipio de Buenavista, y en el municipio de Tepalcatepec, ambos en Michoacán, México. Desde entonces, y hasta los primeros meses de 2014, grupos de autodefensa llegaron a tener presencia en 33 de los 113 municipios

de la entidad¹. Esta situación obedecía al actuar impune de grupos de delincuencia organizada en torno a los Caballeros Templarios y a la omisión de las autoridades en garantizar la seguridad pública (CNDH, 2015).

En términos geográficos, la presencia de grupos de autodefensa fue más evidente en cuatro regiones de Michoacán: Región Tierra Caliente, Región Costa, Región Apatzingán y Región Meseta Purépecha. Estas cuatro regiones son enclaves productivos agroindustriales globales (caña, zarzamora, bosque, limón y aguacate), cuentan con actividades extractivas con altos dividendos (minería), y están estratégicamente próximas al puerto Lázaro Cárdenas (costa del Pacífico). Estas características fueron aprovechadas por grupos del crimen organizado (y no organizado) para intimidar, exigir cuotas, extorsionar, secuestrar y, en última instancia, asesinar.

Específicamente, el estado de Michoacán es el mayor productor de aguacate en México y en el mundo. En los últimos años se ha conformado una franja de 22 municipios productores. Sin embargo, es en 10 de ellos donde se concentra el mayor volumen de producción. Entre 1980 y 2010 se dio un “crecimiento de 388% en la superficie estatal aguacatera, [de manera que] este cultivo se había convertido en la cara agrícola de Michoacán para México y el mundo” (De la Tejera, Santos, Santamaría, Gómez, y Olivares, 2013: 19).

Entre estos 10 municipios se encuentra Tancítaro, la comunidad objeto de estudio². La correlación entre agroindustria y violencia organizada toma forma en Tancítaro desde 1997, fecha en la que el municipio –junto a otros– obtiene su certificación para exportar aguacate a Estados Unidos. Habitantes de las diferentes tenencias empezaron a ser objeto de cobro de cuotas por cada hectárea cultivada por parte de los Caballeros Templarios. De la misma manera, los asesinatos, secuestros y desapariciones forzadas se volvieron cotidianos y utilizados como estrategia de terror por el grupo criminal: entre 2005 y 2013 se calculan unos 5.000 hechos delictivos en un municipio con 29.414 habitantes (INEGI, 2010; Jesuitas por la Paz, 2016: 102). En esta tesitura, el 16 de noviembre de

¹ Los municipios que tuvieron presencia de autodefensas fueron: Buenavista, Tepalcatepec, Los Reyes, Coalcomán, Chinicuila, Aguililla, Aquila, Churumuco, Tancítaro, La Huacana, Parácuaro, Múgica, Coahuayana, Nuevo Parangaricutiro, Uruapan, Peribán, Yurecuaro, Tocumbo, Gabriel Zamora, Ario, Lázaro Cárdenas, Pátzcuaro, Salvador Escalante, Apatzingán, Nuevo Hurecho, Huetamo, Cotija, Turicato, Tingüandín, Taretan, Tacambaro, Tumbiscatío y Arteaga. De acuerdo con la Comisión Nacional de Derechos Humanos –CNDH (2015), estos 33 municipios abarcan el 56.10% del territorio de Michoacán. En términos de población, el 33.95% total del estado radicaba en un municipio con presencia de grupos de autodefensa.

² Este artículo es producto del proyecto titulado “Políticas de desarrollo y violencia rural en dos regiones de Michoacán: Meseta Purépecha y Tierra Caliente”, financiado por el PAPIIT UNAM (clave IN 300715).

2013, habitantes del municipio se levantaron en armas contra el crimen organizado. El detonante de este levantamiento comunitario de autodefensa fue el asesinato a sangre fría de una mujer joven que no tenía ningún tipo de vínculo con actividades ilícitas. Esta situación marcaría el inicio de una serie de estrategias dirigidas a enfrentar la inseguridad y violencia experimentada por varios años en el municipio. Una de las primeras políticas comunitarias fue el organizar una candidatura única entre los partidos con mayor representación en el municipio (Partido Revolucionario Institucional – PRI, Partido Acción Nacional – PAN y Partido de la Revolución Democrática – PRD) para las elecciones municipales de 2015. La propuesta de candidatura única obedecía a la percepción generalizada de que la comunidad se encontraba dividida por las diferentes adscripciones políticas y que esa situación había contribuido al enquistamiento del crimen organizado en el municipio. Los partidos políticos hicieron propaganda por separado, utilizaron sus emblemas, pero compartieron una planilla única con representantes de los tres partidos, anticipando de esta manera el gobierno de coalición que ha fungido durante el trienio 2015-2017.

En este contexto, los principales agentes locales (Ayuntamiento, partidos políticos, iglesia católica, escuelas, productores de aguacate y otros miembros de la comunidad) pugnan por la re-construcción de su cotidianidad en un escenario de post-violencia. Específicamente, con base en la asesoría que reciben por parte de misioneros pertenecientes a la Compañía de Jesús, se ha consensuado un proyecto de “reconstrucción del tejido social” que está permeando los discursos y las prácticas de los habitantes del municipio para configurar un nuevo sentido de comunidad. Dicho proyecto está fuertemente influido por el paradigma aymara del Buen Convivir (*suma qamaña*) que, a su vez, es tamizado por intelectuales de “tradición cristiana” y formados en la “pedagogía ignaciana” (Jesuitas por la Paz, 2016: 223-4).

En este marco, el objetivo principal del artículo es analizar el complejo proceso a través del cual la propuesta del Buen Convivir cobra significado en el contexto local de post-violencia en Tancítaro. Con ese fin, los autores proponemos dos líneas de análisis. Por un lado, nos interesa, más allá de los debates abiertos que existen en torno al *sumak kawsay* (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014)³, aproximarnos al Buen Convivir como contribución local de conocimiento en un mundo global/globalizado (Ramírez Goicoechea, 2011: 599), como discurso y práctica que es experimentada por una determinada

³ Asumiendo que existen diferencias específicas y significativas entre el *suma qamaña* y el *suma kawsay* derivadas de sus respectivas circunstancias contextuales, en este texto las utilizaremos indistintamente como manifestaciones pertenecientes a una “plataforma común” (Gudynas 2011: 14). De cualquier manera, el caso que se presenta está influido explícitamente por la vertiente boliviana del *suma qamaña*.

población en unas específicas circunstancias contextuales, en definitiva, como “discurso de transición” (Escobar, 2016: 24) que emerge de los jesuitas y penetra en la población civil tancitarense. Aunque resulte obvio explicitarlo, se hace necesario entender el Buen Convivir como construcción social, como fenómeno que hay que contextualizar sociohistórica y geográficamente y estudiar a partir de las experiencias concretas de la población. En la misma línea de Gudynas (2011: 19), defensor de un concepto “no-esencialista” y “vivo” del Buen Vivir, que se ajuste necesariamente a cada circunstancia social y ambiental –tal y como ocurre “en muchos valles andinos”–, la apuesta ciudadana por el Buen Convivir en Tancítaro no puede ser entendida sin tener en cuenta *otras* circunstancias (más allá de aquellas que cuestionen el modelo de desarrollo económico convencional) y *otros* actores (más allá de los pueblos indígenas⁴); tampoco puede ser entendida sin referirse a la hegemonía del patrón colonial de poder y su tendencia a la exacerbación de la conflictividad y de la violencia, pero también a las prácticas de resistencia profundamente democráticas que desencadena (Quijano, 2011: 84): el municipio es uno de los de mayor producción de aguacate de México; tal riqueza ha derivado desde hace años en un contexto de violencia sistemática ejercida por organizaciones delictivas; y tales circunstancias extremas han llamado la atención del Centro de Investigación y Acción Social por la Paz – CIAS (Ciudad de México), la Universidad Iberoamericana de Puebla y la Universidad Jesuita de Guadalajara, entre otras instituciones ligadas a la Provincia mexicana de la Compañía de Jesús.

Como segunda línea de análisis, e íntimamente relacionada con la anterior, consideramos que una de las claves para entender por qué el Buen Convivir está germinando con relativo éxito en Tancítaro es situar el foco en determinados discursos y prácticas asociados al mundo de vida comunitario. Específicamente, vamos a llamar la atención sobre la cuestión de la confianza en la configuración y la participación en redes sociales (Adler-Lomnitz, 1994; Portes, 1998). Desde luego, como mostraremos, este factor ha sido leído acertadamente por los jesuitas en la búsqueda de sus propósitos tanto *científicos* como *apostólicos*.

El artículo está estructurado en cuatro apartados principales. En primer lugar, presentamos una breve justificación metodológica. A continuación, esbozamos una caracterización del contexto de violencia que se ha dado y se da en la fecha de la investigación (2016-17) en México y, específicamente, en Michoacán. Enseguida, damos paso a unos apuntes sobre los *buenos convivires*

⁴ Por un lado, compartimos con Gudynas (2011: 12) que la palabra *indígena* es otra construcción social. Por otro lado, para el caso de Tancítaro, estamos hablando de población mayoritariamente mestiza [en 2010, únicamente estaban censados 255 (0,87%) habitantes mayores de 5 años hablantes de lenguas indígenas (SEDESOL, 2013)].

que han surgido en diferentes puntos del continente americano. Las siguientes secciones incorporan una discusión sobre los procesos de germinación y reconstrucción del Buen Convivir de Tancítaro. Se proponen cuatro elementos definitorios del mismo: la participación ciudadana, la cuestión de la confianza, la cultura del cuidado y, como articulador de todos ellos, el mundo de vida comunitario. Se concluye con una reflexión acerca de la absoluta pertinencia de contextualizar socio-históricamente cada una de las experiencias (auto)denominadas del Buen Vivir. Para el caso de Tancítaro, se trata de un conjunto de discursos y prácticas protagonizadas por ciudadanos que, con un recorrido vital previo de sistemática y creciente violencia, demandan y se organizan para un futuro de paz y seguridad.

METODOLOGÍA

Los autores establecemos dos tipos de acercamiento metodológico. Por un lado, realizamos análisis de contenido en varios documentos. En primer lugar, vamos a prestar especial atención a varios textos de naturaleza pública, a saber, el Plan Municipal de Desarrollo (2015-2018) que detalla las acciones previstas por el Gobierno de Unidad municipal con referencias, por ejemplo, a la “construcción de la paz” o el “cuidado del medio ambiente” (H. Ayuntamiento Tancítaro, 2015a: 24); el Reglamento del Consejo Ciudadano de Buen Convivir⁵ cuyo principal propósito es el “mejoramiento de la convivencia familiar y comunitaria” (H. Ayuntamiento Tancítaro, 2015b: 5); y la Declaración del Día de la Comunidad (Sociedad Civil Organizada de Tancítaro, 2016) en la fecha del 16 de noviembre, aniversario del levantamiento armando de los grupos de autodefensa.

En segundo lugar, analizamos la literatura generada por los actores vinculados de alguna manera a las diferentes instituciones jesuitas: el libro *Reconstrucción del tejido social: una apuesta por la paz* recoge la descripción e interpretación de 14 experiencias de diagnóstico e intervención social en comunidades mexicanas donde la Compañía de Jesús tiene presencia, incluidas tres localidades del municipio de Tancítaro⁶; y el primer Boletín Informativo del Programa de Reconstrucción del Tejido Social en Tancítaro (Equipo RTS,

⁵ El Consejo Ciudadano del Buen Convivir es un órgano de representación de carácter consultivo y de coadyuvancia para el Ayuntamiento, de duración permanente, que surge de la voluntad popular de los habitantes de la comunidad (H. Ayuntamiento de Tancítaro, 2015b: 5).

⁶ Son 14 comunidades ubicadas en los estados de Jalisco, Coahuila, Chihuahua, Nuevo León, Guerrero, Tabasco, Chiapas, Oaxaca, Estado de México y el propio Michoacán.

2017). Específicamente, documentamos la línea discursiva de los jesuitas en cuanto a re-apropiación comunitaria para la reconstrucción del tejido social como estrategia de paz para superar el contexto de violencia experimentado en los últimos años.

Por último, tendremos en cuenta las declaraciones públicas que realizan en prensa algunos de los principales actores sociales de Tancítaro. Los contenidos registrados en estos tres tipos de documentos (de política pública; de investigación ignaciana; de prensa) serán cruzados con el objetivo de comparar las respectivas interpretaciones que se llegan a escribir sobre el Buen Convivir. Específicamente, se ha trabajado sobre una clasificación con los siguientes temas (ordenados en una tabla-matriz): Armas; Asambleas; Bienestar; Buen Convivir; Comunidad; Confianza; Cuidado; Eco-comunidad; Ética; Fiestas; Medio-ambiente; Participación.

Por otro lado, utilizamos información registrada en campo durante los años 2016 y 2017, tanto de la observación como de las entrevistas en profundidad realizadas. En ese tiempo, se ha entrevistado a diferentes actores del proceso, incluidos algunos miembros de la corporación municipal, el sacerdote, los misioneros jesuitas, algunos miembros de las distintas comisiones del Consejo Ciudadano del Buen Convivir, así como elementos de los grupos de autodefensa. Adicionalmente, se incorpora al análisis información de diversos productos escolares escritos por niños de Primaria y por los estudiantes de los diplomados ofertados por el mencionado Consejo. Finalmente, la situación de post-violencia de Tancítaro y la de violencia de muchos municipios colindantes implica que el acceso al campo se hace en condiciones en las que no se puede asegurar la integridad de los investigadores. De esta manera, acudimos al municipio siempre con la autorización de las autodefensas, que saben todos los detalles de nuestra llegada, recorridos y salida.

CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO: LA VIOLENCIA EN MÉXICO Y MICHOACÁN

En los últimos años, la escalada de violencia en México ha sido evidente y cruenta. Es por ello por lo que su estudio debe precisarse a partir de procesos globales mayores que toman forma a partir de contextos locales. Existen diferencias palpables entre las entidades y entre las regiones que conforman el territorio mexicano debido a procesos históricos y a los actores sociales particulares. Es decir, la violencia no puede entenderse fuera de las sociedades ni de la omisión o participación del Estado.

En este sentido, Covarrubias (2012: 9) argumenta que, durante la administración hegemónica del PRI, se consolidó en México un modelo de gobierno

autoritario expresado en la subordinación de los poderes constitucionales a la figura del presidente (presidencialismo). Esta concentración del poder, argumenta el autor, fue asumida “como una garantía de gobernabilidad. Entre estas garantías [...] se encontraba la administración del delito”. Al respecto, Villalobos (2012) precisa que el control social centralizado se debilitó con la emergencia de elecciones competitivas; al mismo tiempo, la violencia también responde a la profunda crisis en la que se encontraba el modelo de seguridad.

Con el objetivo de avanzar en el estudio de la delincuencia organizada en México, Valdés (2013: 24-25), exdirector del Centro de Investigación y Seguridad Nacional – CISEN, propone los siguientes tres vectores: 1) Se requiere comprender la evolución de las organizaciones económicas ilegales y el funcionamiento de los mercados ilegales; 2) Es necesario entender la evolución del consumo de drogas en Estados Unidos y, específicamente, las políticas seguidas por la Casa Blanca para el combate a las drogas; y 3) Resulta imprescindible centrarse en las relaciones entre el narcotráfico y la política. De acuerdo con este mismo autor, es a finales de los años 80 del siglo XX cuando se fragmentan las organizaciones criminales dominantes en diferentes clanes familiares y estructuras regionales. Estas fragmentaciones ocurrieron como resultado de sus propios conflictos y por las transformaciones en los mercados internacionales de drogas, y no exclusivamente por los embates de los distintos gobiernos hacia grupos del narcotráfico (Villalobos, 2012). En este sentido, en el 2015, existían en México 15 cárteles (organizaciones regionales) y 202 células mafiosas de carácter local (Guerrero, 2016). Estos datos nos permiten comprender la disputa por el control territorial de estos grupos organizados y no organizados sobre espacios productivos globales (aguacate) y geoestratégicos (minas, hidrocarburos). Del mismo modo, el aumento en los niveles de delincuencia y la percepción de vulnerabilidad en varios segmentos de la población tanto urbanos como rurales se enmarcan en el contexto de la crisis económica y la liberación de precios en productos agrícolas en el marco de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte – TLCAN a principios de 1994 (Fuentes y Paleta, 2015).

Específicamente, la violencia y presencia apabullante de la delincuencia organizada se recrudece a partir de 2006 cuando el entonces presidente de México, Felipe Calderón Hinojosa (sexenio 2006-2012), declara el operativo contra el narcotráfico en Michoacán (Valdés, 2013: 363-364). Ya en el 2007, según el mismo autor, se iniciaba un nuevo modelo de actividad criminal desarrollado por Los Zetas y utilizado por La Familia Michoacana que “consistía en incrementar los ingresos de las organizaciones mediante delitos cometidos sistemáticamente que expropiaban a los ciudadanos de su patrimonio (secuestros y extorsiones, clasificados como delitos de extracción de rentas sociales)” (Valdés, 2013: 369). Este nuevo modelo de operar de los grupos

criminales tomaría curso en Michoacán y, particularmente, en algunas regiones como la Meseta Purépecha y el municipio de Tancítaro.

En definitiva, tal y como sostiene la CNDH (2015: 7), los problemas estructurales en Michoacán como la pobreza y la exclusión contribuyeron sustancialmente al auge del fenómeno delincuencia; además, autoridades estatales y municipales no garantizaron la seguridad pública debido a su incapacidad para enfrentar al crimen organizado, a su tolerancia, o a su connivencia. Más aún, la violencia generada por la explotación de estos territorios por grupos criminales, la aparición de grupos defensivos locales de civiles armados, la connivencia de ejércitos regulares e irregulares, exhibieron el ejercicio de la *necropolítica* (poder de dar vida o muerte) en el marco de la reorganización territorial y la reproducción del capital (Fazio, 2015; Semo, 2013).

LOS BUENOS CONVIVIERES

La literatura publicada en torno al concepto de Buen Vivir o Buen Convivir es profusa. La eclosión de estos textos fue a partir de la presencia del concepto en las nuevas constituciones políticas de Bolivia y Ecuador. Desde entonces, numerosos autores son los que se han centrado en el Buen Vivir como crítica al concepto de desarrollo asociado al crecimiento económico y al progreso continuado (Acosta, 2008; Altmann, 2016; Dávalos, 2008). Gudynas (2014) distingue tres tipos de debates en torno al desarrollo: un primer grupo de discusiones en el cual no se cuestiona el actual modelo de desarrollo económico capitalista; un segundo grupo que proponen *desarrollos alternativos*, esto es, asumen que hay graves consecuencias socioeconómicas a las políticas capitalistas pero no plantean su sustitución sino su *rectificación*; finalmente, existe un tercer grupo que aborda las *alternativas al desarrollo*, entre las cuales se encontraría la plataforma del Buen Vivir. De hecho, son varios los autores que ven en este *campo plural* de prácticas sociales la emergencia de una nueva identidad histórica descolonizadora, esto es, que apunta “al desmantelamiento de las relaciones de dominación y explotación propias del patrón de poder moderno/colonial capitalista” (Marañón-Pimentel y López-Córdoba, 2016: 7; Quijano, 2011).

El “concepto político” del Buen Vivir tiene su origen en el año 2000 en Bolivia, fruto de las reflexiones de un grupo de intelectuales aymaras como Javier Medina, Simón Yampara o Mario Torrez. Ese mismo año 2000, el periodista *kichwa* Carlos Viteri lo *importa* a Ecuador. Autores como Viola (2014: 48) se refieren a este proceso de divulgación por parte de intelectuales como un caso de tradición inventada y de fuerte idealización de la cosmovisión andina. Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán (2015: 329) apuestan por su

reconocimiento como fenómeno social y, más allá de su origen, inciden en verlo como “el resultado de una reelaboración intelectual por parte de pensadores andinos”. Pero, sin lugar a duda, su difusión a nivel de toda la sociedad ecuatoriana llega a partir del 2006 con el surgimiento de Alianza País (Altmann, 2016: 58). Este autor destaca por su interés en diferenciar el Buen Vivir de los movimientos indígenas y el Buen Vivir del Estado (ecuatoriano del presidente Rafael Correa). Altmann concluye en que se trata de “dos interpretaciones”, la primera sigue una lógica comunitaria y la segunda es una lógica de Estado: “entran conceptos de política internacional o de planificación económica” frente a la perspectiva comunitaria ligada a la reciprocidad y “profundamente arraigado a las costumbres de los pueblos que lo practican” (Altmann, 2016: 66). En el marco de este debate, diversos autores (Albó, 2009: 34; Viola, 2014: 65) se plantean hasta qué punto el Buen Convivir es práctica cotidiana. Desde luego, la cotidianidad de las comunidades aymaras –como las de cualquier otro grupo humano– está permeada por el conflicto.

En este punto, una buena parte del debate actual en torno al Buen Vivir se centra en su origen *real* y *genuino* (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015). No siendo esencial esta discusión para nuestra propuesta, consideramos necesario exponer algunas cuestiones en torno a ese debate. En primer lugar, pensamos que tratar de buscar su *verdadero* origen puede derivar en una tarea improductiva. Interrogarse sobre si el concepto existía genuinamente antes de la llegada de los europeos y después se ha contaminado; o interrogarse sobre su presencia en estado puro en las actuales comunidades de los pueblos originarios puede resultar inocuo. Nuestra apuesta es más bien por considerarlo una construcción social la cual, en sus diferentes versiones, tiene en común que ha recibido *contaminaciones* de diferentes ámbitos ontológicos.

En esta línea de análisis, nos interesan especialmente las propuestas de Eduardo Gudynas y Aníbal Quijano. Estos autores entienden que ha llegado la hora de asumir que el Buen Vivir es un concepto en permanente construcción y reproducción, que no está restringido a los paradigmas de los pueblos andinos; “una cuestión histórica abierta que requiere ser continuamente indagada, debatida y practicada” en otras circunstancias y con otros actores (Gudynas, 2011: 10; Quijano, 2011: 87). He aquí entonces el punto de partida de nuestras reflexiones: ¿Cuál es el Buen Convivir que practican los vecinos de Tancítaro?; ¿cómo categorizar un concepto perteneciente a saberes indígenas andinos, desarrollado por un jesuita catalán con nacionalidad boliviana –Xavier Albó–, a su vez reinterpretado por sus compañeros mexicanos de congregación, y adaptado por algunos de ellos y otros actores de la comunidad con acciones y sentidos concretos al contexto específico del Tancítaro post-violento? Sin duda, la interpretación de Gudynas y Quijano del Buen Vivir como concepto plural en construcción, en definitiva, la asunción de que

se están dando distintos *buenos vivires* resulta imprescindible para nosotros. Finalmente, lo que aquí presentamos es uno de ellos: el Buen Convivir de Tancítaro, Michoacán, México.

Antes de ello, queremos señalar algunos de los *buenos vivires* que se están desarrollando en otros lugares de América latina, incluido también México. Macleod (2015) presenta el caso de la noción del Buen Vivir que tienen los maya-mames en Guatemala. A partir de teorizaciones de intelectuales indígenas y del discurso de mujeres maya-mames, Macleod habla de revitalización y reproducción del Buen Vivir “por medio de prácticas y formas de ser y estar en la vida” de la comunidad, en este caso, San Miguel Ixtahuacán. La autora destaca la asociación entre el “entramado comunitario” –reciprocidad, ayuda mutua, complementariedad, solidaridad y respeto– y la búsqueda de la vida en plenitud (Macleod, 2015: 90).

Carrasco y Ramírez (2015) detallan el caso de los pueblos indígenas de Argentina. En un contexto de amplio reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas, pero también de auge del modelo de desarrollo extractivista, las autoras rescatan el *Pronunciamiento* del Consejo Plurinacional Indígena como punto de partida del ideario del Buen Vivir en Argentina. El Pronunciamiento contiene referencias explícitas al *sumak kawsay* o *kume felen* como proyecto político que pretende “recuperar el proceso de la vida comunitaria en plenitud” y “una relación permanente con la naturaleza, (...) vivir sin violencia, vivir con afecto y empatía” (Carrasco y Ramírez, 2015: 49).

A partir del discurso de los habitantes de la comunidad tsotsil de San Andrés Larráinzar, Chiapas, México, Ortelli y Gómez (2015) proponen una interpretación sobre la asociación del Buen Vivir (*lekil kuxlejal*) y la institución comunitaria del sistema de cargos⁷. En este caso, el discurso de los habitantes de San Andrés se centra en “el aspecto de respeto entre seres humanos, mismo que se aprende de la experiencia de vivir y respetar los cargos” (Ortelli y Gómez, 2015: 151). Concluyen los autores que esta concepción tan particular del Buen Vivir –alejada de los planteamientos boliviano y ecuatoriano– es, desde luego, resultado de la particular historia de la comunidad y, específicamente, de la presencia de “la carrera de los cargos” (Ortelli y Gómez, 2015: 168).

Cendejas, Arroyo y Sánchez (2015) presentan otro “buen vivir” mexicano y, en concreto, michoacano. Su investigación nos es especialmente interesante en

⁷ El sistema de cargos es una institución compuesta por una jerarquía de comisiones-cargos que, en su conjunto, abarca la administración pública a nivel político y religioso de la vida comunitaria. Son los hombres de la comunidad que tienen unas determinadas características –originarios de la comunidad, católicos, casados, etc.– quienes van ocupando los cargos de manera que, cuanto más elevado es el cargo recibido, mayor es su prestigio social (Castro, 2000: 504).

el sentido de que, al igual que nuestro caso de Tancítaro, las comunidades purépecha de Cherán y nahua de San Miguel de Aquila acusan fuertes dinámicas de violencia relacionadas con el crimen organizado. Presentados como dos casos de respuestas colectivas ante la violencia con desiguales resultados –mayor “éxito” para Cherán–, los autores inciden en dos cuestiones que coinciden con el caso de Tancítaro: comunalidad y futuro. Por un lado, los autores interpretan la comunalidad como “práctica cotidiana” (Cendejas *et al.*, 2015: 263) que apueste por el trabajo comunitario, se base en un modelo de gobierno de servicio y compromiso con la comunidad, y sea respetuoso con el medioambiente. Por otro lado, el discurso de la población es en clave de futuro, de actualización de lo indígena, “asumiendo el carácter dinámico y transformador de todo proceso de acción comunitaria” (Cendejas *et al.*, 2015: 263).

Desde nuestro punto de vista, estas experiencias –alejadas conceptual y geográficamente de Bolivia y Ecuador– muestran nítidamente la cuestión del Buen Vivir como construcción social, como complejo entramado que necesariamente ha de contextualizarse en la manera en que cada comunidad lo vive, lo interpreta, lo recrea. En palabras de Viola (2014: 68), “el valor potencial del *sumak kawsay* reside precisamente en su carácter local, es decir, en su arraigo en un contexto sociocultural concreto, y éste, obviamente, no puede ser exportado automáticamente junto con el concepto”.

Finalmente, un punto fundamental en nuestro análisis es el reconocimiento a que el Buen Vivir es un término que incorpora múltiples ontologías, desde las diferentes tradiciones indígenas socio-históricamente contextualizadas, hasta elementos del pensamiento occidental (Carrasco y Ramírez, 2015: 50; Escobar, 2016: 26; Gudynas, 2011: 14 y 18; 2014: 24; Marañón-Pimentel y López-Córdoba, 2016: 12).

RESULTADOS Y DISCUSIÓN. EL BUEN CONVIVIR EN TANCÍTARO: EL PROCESO DE GERMINACIÓN

Este artículo ofrece dos grandes líneas de análisis: describir el proceso por el cual una contribución de origen andino es interpretada e implementada discursivamente y en la práctica en un municipio mexicano; e identificar precisamente los elementos discursivos que hacen de la experiencia michoacana una más a incluir en la plataforma del Buen Vivir. Este epígrafe va a centrarse en la primera de ellas.

Si tenemos que indicar un *origen* al proceso de germinación del Buen Vivir en Tancítaro, ese es el de la situación de inseguridad que vivía el municipio desde finales de los 90 hasta el 2013. En el mes de noviembre de ese año varios factores coincidieron representando, sin duda, lo que es

un punto de inflexión en la realidad del municipio. Una gran parte de los habitantes se organizó para hacer frente y terminar expulsando del territorio municipal a los grupos delictivos. Entre los numerosos documentos que constatan estos hechos, destaca el contenido de una entrevista realizada y transcrita por un estudiante de 3ª de Primaria “a un elemento de las auto defensas” en el contexto de una actividad sugerida por la profesora de entrevistar a “trabajadores”:

[La persona entrevistada] es un hombre que trabaja en el campo. Se dedica a cosechar aguacate, abena [sic] y maíz. Está casado, tiene 2 hijos y vive en el municipio de Tancítaro [sic]. Él se integró a los grupos de autodefensa para acabar con los caballeros [sic], porque lo extorsionaba mucho a él.

[Pregunta del estudiante] ¿Usted por qué está en la barricada o por qué se sumó?

[Respuesta] Yo, como muchos de nuestro pueblo pues nos lebanamos [sic] en armas porque ya nos tenían artos [sic] los llamados Caballeros Templarios, ya que se dio la oportunidad de que llegó gente de Buenavista y nos ayudaron a cuidar cuando yegamos [sic] tomando muchos [apresando delinquentes].

Tal es la importancia que los habitantes de Tancítaro dan a ese día concreto, el 16 de noviembre de 2013, que esa fecha ha sido declarada como “Día de la Comunidad”. En el documento de la Declaración del Día de la Comunidad (Sociedad Civil Organizada de Tancítaro, 2016), destacan los agradecimientos a los “hombres y [las] mujeres [que han] participado desde diferentes trincheras como las casetas de vigilancia”, “a las personas de los municipios vecinos [...] que nos motivaron a despertar para salir del estado de secuestro” y “a los compañeros que fueron víctimas del crimen organizado, así como a las Autodefensas que cayeron en la lucha por la libertad”. Lo extraordinario de este caso es que la ciudadanía, encabezada por determinados actores sociales, entendió que la mera expulsión no garantizaba un futuro en condiciones de paz y seguridad y que, por tanto, había que tomar medidas a largo plazo. Específica y sorprendentemente, la decisión ciudadana de levantarse en armas se vio apoyada por los representantes de la iglesia católica en el municipio⁸. Es más, la presencia de varios misioneros jesuitas en la parroquia tancitareense abrió las puertas a una singular colaboración entre vecinos, la cual nutre las reflexiones de la presente investigación.

Bajo la asesoría de varios *especialistas* del CIAS y de la Universidad Iberoamericana de Puebla, el Gobierno de Unidad del Ayuntamiento de Tancítaro (2015-2017) impulsó un proceso de participación ciudadana que desembocó

⁸ Se le supone a los representantes de la iglesia católica un pensamiento totalmente contrario a la utilización de armas, sea cual sea el contexto.

en la constitución del Consejo Ciudadano del Buen Convivir. Concretamente, participaron en el proceso cada una de las localidades y barrios del municipio (70), asegurando así una fuerte representación de los ciudadanos. Como resultados del proceso, se aprobaron el Plan Municipal de Desarrollo y el Reglamento del Consejo Ciudadano del Buen Convivir, los cuales, a nuestro entender, y junto a otras prácticas y discursos, constituyen en sí mismos un Buen Vivir michoacano.

Aquí resulta fundamental detenernos en los especialistas. Tal y como describe el Boletín Informativo (2017: 1), los misioneros “somos un grupo de profesionistas que [...] decidimos venir a aplicar nuestras capacidades, ponernos al servicio de los párrocos del municipio y contribuir con la comunidad a la reconstrucción del Tejido Social”. El perfil de estos profesionistas tiene dos vertientes, si bien es cierto que todos ellos están asociados de alguna manera a distintas instituciones católicas. Por un lado, los misioneros que llevan el peso de la organización son miembros de grupos juveniles jesuitas desde hace años. El contacto entre ellos y los religiosos se produce en algún momento de sus trayectorias escolares, tanto en la educación secundaria como en la universitaria. A la pregunta de las razones por las que se había embarcado en el proyecto tancitareense, uno de los misioneros con mayor responsabilidad comentaba que se sentía “incongruente”, en el sentido de “no trabajar con la gente”, de manera que, “hablando con un grupito de amigos, decidimos a ver qué hacíamos” (Gerardo⁹, entrevista personal, 8 de agosto de 2017). Por otro lado, el resto de los misioneros llega al proyecto a través del concurso en distintas convocatorias públicas, las cuales incluyen, entre otros requerimientos, tener “experiencia espiritual”, cumplir con un “curso de introducción” en una casa de retiros, superar dos entrevistas (una de ellas con una psicóloga), y compartir una semana de “ejercicios espirituales” (Susana, entrevista personal, 8 de agosto de 2017). Ambos entrevistados coincidían en que “estamos de paso” y que el proyecto es un “invento” de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, quienes envían a “laicos a trabajar en una obra”.

En este punto del análisis, resulta oportuno realizar un esbozo sobre la participación de actores no pertenecientes a la comunidad en los movimientos sociales, como es el caso de los mencionados misioneros jesuitas en el proceso de reconstrucción tancitareense. Siguiendo a Rahnema (2001: 204-11), nuestra observación sobre el terreno apunta hacia procesos participativos de “aprendizaje mutuo”, hacia formas de interacción vernáculas que apuestan por “la necesidad de una dimensión espiritual y de una reanimación de lo

⁹ Los nombres que aparecen en el texto de las personas entrevistadas no corresponden con los reales.

sagrado en las relaciones cotidianas de la persona con el mundo, como factor básico de la regeneración de los espacios del pueblo”¹⁰.

En el tiempo de la investigación, la *obra* jesuita estaba en funcionamiento en 14 comunidades ubicadas en diferentes estados de la república mexicana. El libro *Reconstrucción del tejido social: una apuesta por la paz* ofrece 244 páginas de resultados de investigación, diagnósticos y “líneas de acción para orientar la intervención social” (Jesuitas por la Paz, 2016: 25). Los autores del volumen pronto explican el contexto de surgimiento de la investigación: el incremento de la violencia y delincuencia en México. Sin embargo, no es hasta la página 223 del libro cuando se cita “la utopía política del Buen Convivir” y se hace referencia a dos textos de Xavier Albó, uno de los principales precursores del concepto a nivel académico.

Entre muchos aspectos, destaca en el libro los elementos que los jesuitas han reinterpretado como comunes entre la “tradición indígena” y la “tradición cristiana”. En primer lugar, han asumido que existe una conexión en “la palabra”: así como el Buen Vivir indígena “necesita surgir del propio encuentro con los otros y con la creación de la propia conversación de los ciudadanos”, la oración y el silencio cristianos estarían justamente en esa línea (Jesuitas por la Paz, 2016: 224). En segundo lugar, Jesuitas por la Paz (2016: 226) entienden que, siguiendo la dimensión ecologista del Buen Vivir indígena, la tradición cristiana puede aportar a “Dios Creador y Misericordioso” como “referente ético valorado por la capacidad de cuidado de la creación”. En tercer lugar, pensando que la reconstrucción del tejido social ha de pasar necesariamente por el fortalecimiento del mundo de vida comunitario, Jesuitas por la Paz destaca dos instituciones comunitarias que debieran tener un papel fundamental: la fiesta comunitaria y la asamblea (comunitaria pero también en la familia y en la escuela). La primera es traducida en la práctica como “fiesta religiosa” y se la supone la capacidad de generar “la confianza colectiva y la cultura del cuidado entre los vecinos”. La asamblea se tiene como “práctica deliberativa” que otorgue la capacidad a los ciudadanos de “identificar lo común” frente a los intereses individuales (Jesuitas por la Paz, 2016: 228).

Esta conexión de la iglesia católica con los agentes sociales se traduce en un discurso que combina los elementos propios del movimiento con otros propios del catolicismo. Así, por ejemplo, la Declaración del Día de

¹⁰ En el momento de cerrar el presente artículo (junio de 2019), los misioneros jesuitas ya no están trabajando en Tancitaro. Esto responde al que fue su compromiso inicial de permanecer únicamente tres años en la comunidad, crear bases sólidas para su proyecto y, finalmente, dejarlo en manos de la población tancitareense. Así, según hemos podido constatar en nuestro último recorrido de campo en mayo de 2019, son varios los proyectos de origen jesuita que, sin su presencia, siguen plenamente vigentes.

la Comunidad (Sociedad Civil Organizada de Tancítaro, 2016) reconoce y agradece el apoyo del “pueblo [...] con sus oraciones” y habla del 16 de noviembre como un día “para conmemorar logros y seguir animándonos en la fe y la organización”. En la práctica, la celebración del Día de la Comunidad incluye tanto eventos cívicos y festivos como la “celebración de misa de acción de gracias”, “rosario itinerante por familias” y “procesión a la Parroquia”.

En definitiva, es precisamente Xabier Albó (2009: 28) quien brinda un excelente punto de partida para tratar de acercarnos al Buen Convivir de origen aymara-boliviano. Especialista en lenguas originarias andinas, Albó recoge dos de los elementos que, a nuestro entender, muestran la esencia del concepto: por un lado, el convivir bien es una práctica que “no puede darse individualmente sino sólo en y con un grupo social mayor”; por otro lado, muy asociado a esto último, el saber convivir lleva implícito el servicio no oneroso a la comunidad. Esto es clave para nosotros. Consideramos que lo que hace que todos los casos analizados en este texto en Guatemala, Argentina y México (Chiapas y Michoacán) tengan un común denominador con los casos bolivianos y ecuatorianos es la cuestión de que todas estas sociedades locales comparten un mundo de vida de tipo comunitario. Esto es, la mayoría de sus tareas colectivas son llevadas a cabo a través de la formación y participación en redes sociales. En otras palabras, en estas sociedades locales, activar redes y formar parte de ellas es un hábito (Hagene y González-Fuente, 2016: 19).

EL BUEN CONVIVIR EN TANCÍTARO: LOS ELEMENTOS RECONSTRUIDOS

En el presente epígrafe los autores nos vamos a centrar en los elementos discursivos que hacen que la experiencia tancitareña pueda ser considerada una formulación reconstruida del Buen Convivir. Concretamente, vamos a realizar análisis de contenido del Plan Municipal de Desarrollo, del Reglamento del Consejo Ciudadano del Buen Convivir, de las notas de prensa de algunos protagonistas, y de los otros documentos señalados en el apartado metodológico. Buscamos los elementos comunes de la plataforma del Buen Vivir que supongan una reconceptualización de la calidad de vida o bienestar (Gudynas, 2011: 19). Desde luego, tal reconstrucción está directamente asociada al contexto de post-violencia, en el cual el cuidado por la vida es literal y domina la idea de que la persona no tenga relación con el mundo criminal.

El diagnóstico de los propios habitantes de Tancítaro es claro. Así hablaba el entonces candidato a alcalde Arturo Olivera: “es momento de que Tancítaro fortalezca los lazos entre la comunidad a través del diálogo” (Padilla, 8

de mayo de 2015). Asimismo, no tiene desperdicio el siguiente tramo sobre Seguridad y Aspectos Jurídicos del Plan Municipal de Desarrollo (H. Ayuntamiento Tancítaro, 2015a: 64-5):

La situación de inseguridad (...) tiene en sus raíces un proceso de fragmentación social donde las familias se desvincularon, (...) y se perdieron habilidades para ponerse de acuerdo entre vecinos. Estas condiciones sociales permitieron que los grupos delictivos cooptaran las relaciones vecinales, los espacios públicos y el mismo sistema de seguridad municipal.

El factor que detonó la fragmentación social resultó de un proceso de mercantilización de la vida generado por el acceso a los recursos económicos que llevó a desvalorizar la vida familiar y campesina, dejando de lado la convivencia cercana y los referentes comunitarios.

Además de por la enorme notoriedad que la utilización de lenguaje académico tiene en un texto –no lo olvidemos– de planificación de política pública, se han seleccionado los párrafos precedentes por contener una definición de comunidad como estilo de vida caracterizado por la *habilidad* de los miembros para establecer *vínculos* y llegar a *acuerdos*. En este punto, gran parte de lo que se va a exponer a continuación tiene que ver con estrategias encaminadas a fortalecer los vínculos eco-comunitarios. En este caso, los autores nos proponemos hacer tal recorrido a través del énfasis que los habitantes de Tancítaro ponen en tres elementos ligados a reconstruir un mundo de vida comunitario: la participación, la confianza y el cuidado del medio-ambiente. Aunque se presentan por separado en aras de una mayor claridad analítica, estos tres elementos están estrechamente vinculados entre sí, de manera que participación, confianza y cultura del cuidado son expresiones sociales constituyentes del mundo de vida comunitario en Tancítaro.

La participación ciudadana

Con el objetivo de superar las situaciones de violencia –sentencia Jesuitas por la Paz (2016: 21)–, es “requisito indispensable [que] los sistemas de participación comunitaria puedan incorporarse a las estructuras institucionales”. En el contexto de las ciencias sociales, la diversidad en las definiciones de comunidad denota la gran complejidad del término. Para los fines de la presente investigación, y en el contexto sociohistórico de México, nos interesa una definición operativa de comunidad. Esta la encontramos en la propuesta de Korsbaek (2009) en la que se entiende que hay comunidad cuando los miembros del grupo social comparten un proyecto comunitario. Específicamente, el proyecto de comunidad se caracterizaría por buscar estructuralmente –a través de diferentes mecanismos– una participación activa de los miembros

en la toma de decisiones que afectan al grupo. Estos mecanismos trabajarían en una triple dirección: han de potenciar la participación del mayor número de miembros posible; han de fomentar el aumento de la frecuencia de las interacciones entre los habitantes; y han de asegurar la rotación en los diferentes roles comunitarios. En muchas sociedades locales en México, el proyecto comunitario está asegurado a través del sistema de cargos (Korsbaek, 2009; Ortelli y Gómez, 2015).

Sin embargo, en Tancítaro, Michoacán, en ausencia de estos *usos y costumbres*, la ciudadanía ha reglado su propio proyecto comunitario. Y lo ha hecho siguiendo las directrices de Jesuitas por la Paz en cuanto a la centralidad de las fiestas y las asambleas como instituciones promotoras de la *espiritualidad eco-comunitaria*. Aunque ambas instituciones son fundamentales a la hora de explicar la participación, las fiestas serán analizadas con mayor detenimiento en un epígrafe posterior, centrándonos ahora en las asambleas. Son los artículos del 32 al 39 del Reglamento los que definen la asamblea como “mecanismo de participación ciudadana” en las que los acuerdos y resoluciones se tomarán por “consenso popular” de manera que, “cuando no existiera consenso se buscará privilegiar el diálogo hasta buscar el consenso [las dos terceras partes de los votos]” (H. Ayuntamiento Tancítaro, 2015b: 19-21). En la práctica, en 2015 se constituyeron 70 Consejos Locales y 11 Consejos Zonales –con sus respectivas asambleas y comisiones– “integrados por campesinos, amas de casa, maestros, abogados y pequeños productores” (H. Ayuntamiento Tancítaro, 2015a: 22). En nuestros recorridos de campo, hemos observado varias asambleas públicas. Todas ellas contaban con la presencia e intervención del sacerdote y se realizaban en espacios al aire libre. Los propios habitantes lo definen como un proceso de “reapropiación de la plaza”: “antes estaban los malos y ahora estamos nosotros” (Alberto, entrevista personal, 9 de agosto de 2017).

El discurso que aboga por una mayor y más frecuente participación de los ciudadanos está muy presente transversalmente en el Plan Municipal de Desarrollo. Repasamos algunas de las propuestas que van en ese sentido. Como punto de partida, el equipo de gobierno, tras consulta a la ciudadanía a través de “usa serie de foros, talleres y conversatorios”, se compromete a “crear mecanismos estables de corresponsabilidad y participación ciudadana para trabajar en el desarrollo integral del Municipio” (H. Ayuntamiento Tancítaro, 2015a: 29). Más interesantes son si cabe las referencias a la participación que acompañan el diseño de algunas propuestas concretas de política pública. Por ejemplo, cuando el equipo de gobierno expone su capítulo *cultural*, señala que las “fiestas [patronales] son organizadas por distintos comités, donde los jóvenes o adultos se inician en la participación y organización comunitaria” (H. Ayuntamiento Tancítaro, 2015a: 59; 71). En esta misma línea, el gobierno

municipal piensa en caravanas culturales *permanentes* o festivales musicales *periódicos* con el objetivo de que los vecinos “sean actores conscientes y activos de su propio desarrollo y del municipio” (H. Ayuntamiento Tancítaro, 2015a: 71; 79). Más adelante en el Plan, en las propuestas deportivas de política pública, las autoridades tancitarense quieren implementar “diversas acciones para lograr que un mayor número de personas practiquen deporte de manera cotidiana”.

Sirvan estos ejemplos, además de para el objetivo primigenio de explicitar la importancia y transversalidad que la participación tiene en el discurso oficial del equipo de gobierno, para dejar constancia de la ineludible interconexión entre participación y comunidad y, específicamente, las referencias explícitas a una mayor cantidad de participantes, e implícitas a una mayor frecuencia y rotación en las dinámicas participativas –expresadas en términos de estabilidad, permanencia o periodicidad–.

La cuestión de la confianza

Un punto fundamental en la reconstrucción del mundo de vida comunitario en un contexto de post-violencia es la cuestión de la confianza. Los misioneros ignacianos hablan de *confianza colectiva*. Los habitantes de Tancítaro hablan –Art. 19 del Reglamento– de la participación de personas que gocen “de honorabilidad y reconocimiento por su liderazgo moral en la comunidad, probidad, y tener un modo honesto de vivir y desempeñarse” (H. Ayuntamiento Tancítaro, 2015b: 14-15). Esto se traduce en que, por ejemplo, para participar en alguna de las nuevas instituciones públicas, la persona tiene que estar domiciliada en el municipio; pero no sólo eso, tienen que *gozar de notoriedad y de buena reputación*. Con el objetivo de contextualizar adecuadamente la insistencia en estas categorías, sirvan las primeras palabras del, en aquel momento, recién elegido alcalde hacia sus vecinos:

Los habitantes del Municipio de Tancítaro, nuestro municipio, hemos transitado en los últimos años por periodos muy turbulentos; años de aislamiento, terror y sometimiento a criminales, seguidos por estos últimos años de agrupación y cohesión internas que hicieron posible expulsarlos, erradicando muchas de sus prácticas y alcanzar un clima de mayor confianza y estabilidad, dejando en el ambiente una extraña mezcla de euforia por el triunfo alcanzado, desconfianza general hacia las autoridades y al mismo tiempo la necesidad de una autoridad en la que se pueda confiar (H. Ayuntamiento Tancítaro, 2015a: 24-5).

Durante los recorridos de campo, los autores nos entrevistamos con los mandos de los cuerpos de seguridad pública que operan en el municipio.

Por un lado, la Policía Municipal –que existe en todos los municipios de la República– sigue funcionando bajo esa denominación, pero con vecinos reclutados de los propios grupos de autodefensa. La desconfianza en la labor de los agentes que operaban mientras el municipio estaba bajo control de las organizaciones criminales llevó a la expulsión de aquellos y su reemplazo por personas domiciliadas en el municipio y, si ello fuera posible, con experiencia en armas. Por otro lado, paralelamente, el municipio se ha dotado de su propio Cuerpo de Seguridad Pública, al que se accede cumpliendo una serie de preceptos entre los que se incluye que el aspirante a policía “inspire la confianza del pueblo” (H. Ayuntamiento Tancítaro, 2015a: 85). En la práctica, esto significa que quien quiera pertenecer al cuerpo ha de presentar varias cartas de recomendación firmadas por vecinos con cierto reconocimiento dentro de la comunidad, en las que se haga constar que el aspirante no ha tenido ni tiene relación alguna con hechos delictivos conocidos.

La cultura del cuidado

Una de las mayores influencias que las ideas del Buen Convivir tienen en el discurso de los habitantes de Tancítaro es la denominada cultura eco-comunitaria del cuidado. La versión jesuita entiende esta cultura como aquella que promueva “significaciones comunes por medio de relatos locales que revinculen a las personas con la tierra y la comunidad” (Jesuitas por la Paz, 2016: 225). Y la interpretación que el equipo de gobierno de Tancítaro da la dimensión eco-comunitaria se recoge en el Art. 2 del Reglamento, ni más ni menos que en la propia definición que dan del Buen Convivir:

Construcción de condiciones sociales, económicas, políticas y culturales que promueven el cuidado de la vida, favoreciendo la comunicación y la confianza entre las personas, las familias y refuerzan el sentido de vida comunitario y festivo, fomentando el cuidado de la tierra, la naturaleza y el medio ambiente (H. Ayuntamiento Tancítaro, 2015b: 4).

Este punto se desarrolla como política pública en dos direcciones. Por un lado, se constata explícitamente –y ello en sí mismo ya constituye un gran avance– la preocupación por trabajar a través de política pública en la solución de problemas medioambientales, a saber, los usos del suelo agrícola, la contaminación del agua o la protección del bosque¹¹. También existe una preocupación explícita en el cuidado de la persona con políticas de prevención de problemas relacionados con el consumo de alcohol, tabaco y drogas. Así

¹¹ La tala clandestina en bosques comunales es una de las actividades delictivas llevada a cabo por el crimen organizado a lo largo y ancho de México.

reza parte de la Declaración del Día de la Comunidad (Sociedad Civil Organizada de Tancítaro, 2016):

Ahora, lograda la tranquilidad en nuestro pueblo, el reto es seguir articulados para combatir la venta y distribución de drogas, el abuso en el consumo de alcohol, el cambio de uso de suelo, así como la justicia que se toma por propia mano sin respetar a la autoridad¹², y sobre todo, combatir a un enemigo común: la indiferencia.

Por otro lado, las soluciones ambientalistas se asocian directamente al trabajo comunitario. Jesuitas por la Paz (2016: 233) recoge la necesidad de “repensar lo económico [...] como un medio para construir el Buen Convivir [lo que implica] recuperar el valor del trabajo y lo comunitario”. Veamos ahora la reconstrucción que los tancitarense hacen de esa idea. Como política pública, el equipo de gobierno aboga por “un municipio reforestado con la participación de los ciudadanos y que fomente la reducción de químicos y el uso de productor orgánicos en la agricultura” (H. Ayuntamiento Tancítaro, 2015a: 24).

El mundo de vida comunitario

Siguiendo a Hagene (2010: 219), el mundo de vida refiere al “dominio de la existencia social cotidiana y actividad práctica, entendida como lo que tomamos por dado, con la naturalidad de *las cosas como son*, propicio a la naturalización de los fenómenos culturales”. El mundo de vida comunitario sería entonces el conjunto de instituciones en las distintas dimensiones de la vida social que trabajan en la activación y reproducción de redes sociales, a través de las cuales se llevan a cabo las tareas colectivas en una mayoría de ocasiones. En suma, trabajar en redes es un hábito, es la forma como se hacen las cosas.

En el caso de Tancítaro, el diagnóstico de los jesuitas es claro. El contexto de violencia sistemática dispersó y desarticuló “los hábitos de la colaboración y el trabajo en equipo” (Jesuitas por la Paz, 2016: 17). Los grupos del crimen organizado “se incrustaron en el tejido social”; otorgaron préstamos y ofrecieron *protección* a los pobladores; y comenzaron a extorsionarlos, amenazarlos y asesinarlos (Beauregard, 27 de abril de 2015). Se trata entonces de recuperar “un tejido social vigoroso”, de “articular lazos vivos que aproximen a los individuos y a las familias y las integren en redes que les permitan controlar sus espacios y defender sus intereses frente a las demás entidades –incluidos el Estado y los mercados–” (Jesuitas por la Paz, 2016: 22-23).

¹² Las personas a las que hemos entrevistado coinciden en destacar que “todo el mundo tiene un arma en casa. (...) Ahora preferimos morir en casa a que nos lleven [secuestren y/o hagan desaparecer]” (Alberto, entrevista personal, 9 de agosto de 2017).

A nivel político, la asamblea y la policía comunitaria constituyen dos mecanismos de gran potencia explicativa en cuanto al funcionamiento de redes sociales. A nivel económico, el impulso al trabajo colectivo es una realidad tangible en los documentos analizados. A nivel propiamente social, las fiestas –cívicas y religiosas; familiares y comunitarias– son el otro mecanismo –junto a las asambleas– señalado con fuerza por los misioneros jesuitas, y trasladado discursivamente por el equipo de gobierno a sus propuestas sobre “recreación a través de la cultura”:

En esta administración valoramos mucho nuestra cultura y reconocemos que tenemos tradiciones, fiestas y costumbres, que, al celebrarlas y vivenciarlas en comunidad, contribuyen al fortalecimiento del tejido social, [...] una convivencia sana entre sus habitantes (H. Ayuntamiento Tancítaro, 2015a: 89).

En este punto del análisis, los autores estaríamos en disposición de señalar que, primero, lo que hace que los discursos y prácticas de los habitantes de Tancítaro puedan incluirse en la plataforma del Buen Vivir es que los tancitarenses son comunidad, quieren tener y tienen un proyecto comunitario, cuestión que comparten con las experiencias bolivianas, ecuatorianas, mexicanas, etcétera; segundo, no es posible un análisis del mundo de vida comunitario en Tancítaro que no contemple conjuntamente las ideas de participación, confianza y cultura del cuidado; y en definitiva, lo que estamos exponiendo es la versión tancitarenses del Buen Vivir como el conjunto de acciones políticas encaminadas a recuperar “la confianza para fomentar la participación ciudadana y la organización comunitaria” (H. Ayuntamiento Tancítaro, 2015a: 63), cerrándose de esta manera la articulación comunidad-participación-confianza.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Si nos atenemos a la base lingüística aymara, *suma qamaña* quiere decir “el saber convivir y apoyarnos los unos a los otros” (Albó, 2009: 28). Si debatimos qué hay de esto en la vida cotidiana de las comunidades aymaras, el propio Albó (2009: 34) nos remite a la conflictividad y dialéctica propia de toda comunidad humana, destacando que el Buen Convivir “sigue siempre en pugna con otras realidades cotidianas más prosaicas, llenas de chismes y envidias y a veces incluso violentas”. Si analizamos las constituciones boliviana y ecuatoriana, encontraremos un sinfín de fórmulas occidentalizadas que tiene en común la referencia a los vocablos en lengua castellana “buen (con)vivir” como “bienestar colectivo regido por normas culturalmente apropiadas” (Escobar, 2016: 26). En suma, hablamos de un largo y complejo proceso que, con mayor o menor acierto según quién lo valore, indica fehacientemente una

construcción sociohistórica. En otras palabras, el Buen Convivir englobaría un conjunto de prácticas y discursos que han de valorarse de manera dinámica en función de los concretos contextos social (en una sociedad con un conjunto de lugares comunes y percepciones sociales compartidas) e histórico (en un marco espacial y temporalmente situado, con un recorrido previo y, por tanto, cambiante).

En este trabajo, los autores hemos realizado un seguimiento a la vía tancitarense del Buen Vivir. Con idéntico punto de partida de un Buen Convivir “entre todos nosotros y también con la Madre Tierra que a todos nos cobija” (Albó, 2009: 39) y hasta llegar por ejemplo a la definición del Reglamento del Consejo Ciudadano del Buen Convivir de Tancítaro, hay un complejo recorrido de interpretaciones y reinterpretaciones. Con la seguridad de saltarnos otros eslabones de la cadena, hemos citado a Xavier Albó, jesuita, catalán y boliviano; hemos señalado más tarde a la Compañía de Jesús en México, la cual comparte y difunde entre sus miembros diferentes ideas –incluido el Buen Convivir trabajado por Albó– a través de los *conversatorios ignacianos*; dentro de estos conversatorios, nos hemos referido a la labor de reinterpretación de algunos investigadores pertenecientes a universidades jesuitas en Ciudad de México, Guadalajara y Puebla; hemos entrevistado a los concretos misioneros que llegan a Tancítaro, quienes se reúnen y trasladan el proyecto de reconstrucción del tejido social a las autoridades políticas y religiosas del municipio; hemos analizado a continuación la *traducción* por las autoridades del mencionado proyecto a documentos de naturaleza pública como el Reglamento, el Plan Municipal y la Declaración del Día de la Comunidad; y finalmente, hemos observado las interacciones y discursos de la población respecto al Buen Vivir (el vecino que llega con las cartas de recomendación para integrarse en la policía comunitaria).

Este seguimiento nos permite señalar tres cuestiones que nos parecen relevantes. En primer lugar, el Buen Vivir es una construcción social, está condicionado por el cambio social. Y esto significa exactamente que su conceptualización ha de estar sujeta a las circunstancias sociales, geográficas e históricas de cada contexto local. En el caso de Tancítaro, se trata de un contexto de post-violencia y de articulación de sinergias que a la fecha mantiene al municipio en una tensa paz. Los actores que han reinterpretado el Buen Convivir para Tancítaro son personas que han vivido de manera dramática las distintas violencias implementadas por el crimen organizado: intimidación, amenaza, extorsión, violación, desaparición, reclutamiento forzado, linchamiento, tortura, decapitación, asesinato.

En segundo lugar, consideramos que existe un piso básico de discursos y prácticas sociales comunes al conjunto de experiencias que se (auto)denominan del Buen (Con)Vivir, a saber, el mundo de vida comunitario como

conjunto de instituciones sociales que trabajan en la activación y reproducción de redes con las que llevar a cabo las tareas colectivas. Participación ciudadana, confianza colectiva, trabajo solidario, cuidado de las personas y el medioambiente, asambleas por consenso popular, fiestas integradoras, constituyen los elementos que nos permiten hablar en Tancitaro de un mundo de vida comunitario. Los jesuitas mexicanos han leído esto a la perfección: se trata de buscar “la manera de articular lazos vivos que aproximen a los individuos y a las familias y las integren en redes que les permitan controlar sus espacios y defender sus intereses” (Jesuitas por la Paz, 2016: 22).

Por último, los buenos vivires comparten igualmente “una mirada puesta en el futuro; (...) un horizonte utópico de cambio” (Gudynas, 2011: 18) que no es otro que el orientado a “la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática” (Quijano, 2011: 77). En este contexto, los tancitarenses constituyen un caso paradigmático de determinación y de dignidad en su búsqueda del “buen rumbo que queremos vivir como sociedad” (Sociedad Civil Organizada de Tancitaro, 2016). En palabras de una de las personas que entrevistamos en las barricadas de autodefensa (Enrique, entrevista personal, 10 de agosto de 2017): “usted no me va a decir con cuántas tortillas se me quita el hambre; eso se lo digo yo”, dando a entender que, en sus interacciones con los diferentes agentes del Estado y los grupos del crimen organizado, la última palabra sobre su futuro la tiene la ciudadanía.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, A. (2008). “El Buen Vivir, una oportunidad por construir”. *Ecuador Debate*, 75, 33-47.
- Adler-Lomnitz, L. (1994). *Redes sociales, cultura y poder: Ensayos de antropología latinoamericana*. Ciudad de México: FLACSO – Porrúa.
- Albó, X. (2009). “Sumak qamaña = El buen convivir”. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 4, 25-40. <https://doi.org/10.14198/OBETS2009.4.03>
- Altmann, P. (2016). “Buen Vivir como propuesta política integral: Dimensiones del Sumak Kawsay”. *Mundos Plurales. Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública*, 3(1), 55-74. <https://doi.org/10.17141/mundosplurales.1.2016.2318>
- Beauregard, L. P. (27 de abril de 2015). La democracia de las trincheras. *El País*. <http://internacional.elpais.com/internacional/2015/04/26/actualidad/1430068447_918131.html> (Recuperado el 15 de junio de 2019).
- Carrasco, M. y Ramírez, S. (2015). “Somos un pueblo, precisamos un territorio porque allí es donde da la vida indígena; sin territorio no hay identidad como pueblo. Buen Vivir en Argentina”. *Pueblos y fronteras*, 10(19), 28-51. <http://dx.doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2015.19.44>

- Castro, P. (2000). “El gobierno indígena en Cozoyoapan: un acercamiento político de la estructura de cargos comunitarios”. En H. Tejera (Coord.), *Antropología política. Enfoques contemporáneos*. Ciudad de México: Plaza y Valdés.
- Cendejas, J. M., Arroyo, O. y Sánchez, A. (2015). “Comunalidad y Buen Vivir como estrategias indígenas frente a la violencia en Michoacán: Los casos de Cherán y San Miguel de Aquila”. *Pueblos y fronteras*, 10(19), 257-284. <http://dx.doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2015.19.53>
- Comisión Nacional de Derechos Humanos – CNDH (2015). *Informe especial sobre los grupos de autodefensa en el Estado de Michoacán y las violaciones a los derechos humanos relacionados con el conflicto*. <http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/2016_IE_gruposautodefensa.pdf> (Recuperado el 15 de junio de 2019).
- Covarrubias, G. (Coord.) (2012). *Violencia y cultura en México*. Ciudad de México: CONACULTA.
- Cubillo-Guevara, A. P. e Hidalgo-Capitán, A. L. (2015). “El *sumak kawsay* genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano”. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 10(2), 301-333. <https://doi.org/10.14198/OBETS2015.10.2.02>
- Dávalos, P. (5 de agosto 2008). Reflexiones sobre el *sumak kawsay* (buen vivir) y las teorías del desarrollo. *América Latina en Movimiento – ALAI*. <<http://alainet.org/active/25617>> (Recuperado el 15 de junio de 2019).
- De la Tejera, B., Santos, A., Santamaría, H., Gómez, T. y Olivares, C. (2013). “El oro verde en Michoacán: ¿un crecimiento sin fronteras?”. *Economía y Sociedad*, 29, 15-40.
- Equipo RTS (Junio 2017). Boletín informativo Tancitaro Núm. 1.
- Escobar, A. (2016). “*Sentipensar* con la Tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur”. *AIBR – Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11-32. <https://doi.org/10.11156/aibr.110102>
- Fazio, C. (27 de abril de 2015). La catástrofe que viene. *La Jornada*. <<https://www.jornada.com.mx/2015/04/27/opinion/020a1pol>> (Recuperado el 19 de junio de 2019).
- Fuentes, A. y Paleta, G. (2015). “Violencia y autodefensas comunitarias en Michoacán, México”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 53, 171-186. <https://doi.org/10.17141/iconos.53.2015.1702>
- Gudynas, E. (2011). “Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo”. *América Latina en Movimiento – ALAI*, 462, 1-20.
- Gudynas, E. (2014). “Las disputas sobre el desarrollo y los sentidos de las alternativas”. *Kavilando*, 6(1), 15-26.
- Guerrero, E. (1 de enero de 2016). La inseguridad 2013-2015. *Nexos*. <<https://www.nexos.com.mx/?p=27269>> (Recuperado el 19 de junio de 2019).
- H. Ayuntamiento Tancitaro (2015a). Plan Municipal de Desarrollo 2015-2018.
- H. Ayuntamiento Tancitaro (2015b). Reglamento del Consejo Ciudadano del Buen Convivir para el Municipio de Tancitaro, Michoacán.
- Hagene, T. (2010). “Elections in the Context of Everyday Practices: Views from a *Pueblo Originario* in Mexico City 2006”. *Forum for Development Studies*, 37(2), 217-241. <https://doi.org/10.1080/08039411003757561>

- Hagene, T. y González-Fuente, I. (2016) "Deep Politics: Community Adaptations to Political Clientelism in Twenty-First-Century Mexico". *Latin American Research Review*, 51(2), 3-23. <https://doi.org/10.1353/lar.2016.0019>
- Hidalgo-Capitán, A. L. y Cubillo-Guevara, A. P. (2014). "Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 48, 25-40. <https://doi.org/10.17141/iconos.48.2014.1204>
- INEGI – Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2010. XIII Censo general de población y vivienda. Aguascalientes: INEGI.
- Jesuitas por la Paz (2016). *Reconstrucción del tejido social: Una apuesta por la paz*. Ciudad de México: Centro de Investigación y Acción Social por la Paz.
- Korsbaek, L. (2009). "El sistema de cargos en San Francisco Oxtotilpan". En L. Korsbaek y F. Cámara (Eds.), *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*. Ciudad de México: MC editores.
- Macleod, M. (2015). "Buen Vivir, desarrollo y depredación neoliberal en el Siglo XXI". *Pueblos y fronteras*, 10(19), 80-108. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2015.19.46>
- Marañón-Pimentel, B. y López-Córdoba, D. (2016). "Del desarrollo capitalista al Buen Vivir desde la descolonialidad del poder". *Intersticios de la política y la cultura*, 5(10), 5-20.
- Ortelli, P. y Gómez, M. (2015). "Perspectivas sobre el Buen Vivir en un municipio Tsotsil de los Altos de Chiapas". *Pueblos y fronteras*, 10(19), 142-170. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2015.19.48>
- Padilla, L. (8 de mayo de 2015). En Tancítaro, PRI, PAN y PRD sí se pusieron de acuerdo. *Milenio*. <http://www.milenio.com/politica/elecciones_Tancitaro-elecciones_Michoacan-doctor_Cuadros-Arturo_Olivera_Gutierrez_0_514148600.html> (Recuperado el 15 de junio de 2019).
- Portes, A. (1998). "Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology". *Latin Annual Review of Sociology*, 24, 1-24. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.24.1.1>
- Quijano, A. (2011). "*Bien vivir*: entre el *desarrollo* y la *des/colonialidad del poder*". *Ecuador Debate*, 84, 77-88.
- Rahnema, M. (2009). "Participación". En W. Sachs (Ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Lima: Pratec. <<https://www.uv.mx/mie/files/2012/10/SESSION-6-Sachs-Diccionario-Del-Desarrollo.pdf>> (Recuperado el 17 de junio de 2019).
- Ramírez Goicoechea, E. (2011). *Etnicidad, identidad, interculturalidad. Teorías, conceptos y procesos de la relacionalidad grupal humana*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces – Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- SEDESOL – Secretaría de Desarrollo Social (2013). Catálogo de localidades. Ciudad de México: SEDESOL. <<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=16&mun=083>> (Recuperado el 15 de junio de 2019).
- Semo, I. (20 de julio de 2013). El misterioso precio del limón. *La Jornada*. <<https://www.jornada.com.mx/2013/07/20/opinion/017a2pol>> (Recuperado el 19 de junio de 2019).

- Valdés, G. (2013). *Historia del narcotráfico en México*. Ciudad de México: Aguilar.
- Villalobos, J. (1 de enero 2012). Nuevos mitos de la guerra contra el Narco. *Nexos*. <<https://www.nexos.com.mx/?p=14631>> (Recuperado el 15 de junio de 2019).
- Viola, A. (2014). “Discursos “pachamamistas” versus políticas desarrollistas: el debate sobre el *sumak kawsay* en los Andes”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 48, 55-72. <https://doi.org/10.17141/iconos.48.2014.1209>

NOTAS BIOGRÁFICAS

Íñigo González-Fuente es Doctor en Antropología por la Universidad de Salamanca. Actualmente es Personal Docente e Investigador en el Dpto. de Educación de la Universidad de Cantabria e Investigador Vinculado al Instituto de Iberoamérica de la U. de Salamanca. Sus principales líneas de investigación son juventud, nuevas ruralidades, consumo y educación intercultural, tanto en España como en México.

E-mail: inigo.gonzalez@unican.es

Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8963-7897>

Guillermo Paleta Pérez es Doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México – UNAM. Asimismo, es Investigador en la Unidad Académica de Estudios Regionales de la UNAM (Sede Jiquilpan, Michoacán). Sus principales líneas de investigación son Antropología histórica, paisaje y territorio, violencia y autodefensas comunitarias.

E-mail: gpaleta@humanidades.unam.mx

Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1160-0741>

Recibido: 06-12-2017

Aceptado: 27-09-2019